

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EN BÚSQUEDA DE UNA FUNDAMENTACIÓN ÉTICO-
ANTROPOLÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS A
LA LUZ DE LA FILOSOFÍA DE EDUARDO NICOL.**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:
MABEYGNAC MAZA DUEÑAS

TUTORA:
DRA. JUDIT BOKSER MISSES-LIWERANT
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS y SOCIALES

COMITÉ TUTOR
DRA. TERESA PADILLA LONGORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA y LETRAS
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE, 2022



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.

“Si las *utopías* no pueden lograrse ¿para qué sirven?

La *utopía* está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos, y el horizonte se corre diez pasos más allá.

¿Entonces para qué sirve la *utopía*?

Para eso, para caminar”.

Eduardo Galeano.

A mi madre Rosalinda Dueñas Paredes.

Por su incansable tenacidad, nos ha mostrado un camino;
por su formidable dedicación en todo lo que emprende, ha sido un modelo;
y en su genuina preocupación por ayudar a otros,
se ha vuelto un ejemplo de vida.

Ella, el hogar de la familia.
Ella, puerto en el cruce de veredas.
Ella, siempre tierra generosa.

Esta tesis doctoral ha sido posible sólo por el invaluable aporte de mis maestros: La Dra. Judit Bokser Misses-Liwerant, por su pleno y decisivo apoyo. La Dra. Teresa Padilla Longoria, quien me introdujera y guiara en el estudio de la antropología filosófica de Eduardo Nicol. El Dr. Mario Magallón Anaya, mentor y amigo que me ha guiado con ánimo y gentileza hasta este punto y, a quien agradezco profundamente el despertar de una consciencia latinoamericana. La Dra. Matilde Luna Ledesma, por su asertiva introspección metodológica a la tesis. La Dra. Diana Guillén Rodríguez, por mostrarme el diálogo interdisciplinario entre la filosofía y la ciencia política. Y a la Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero, quien me enseñara a estudiar los derechos humanos y me acercara al tema del Sumak Kawsay.

Mi familia que son parte del manantial de lo que soy: Medardo Landon Maza Dueñas y no otro, por nunca dejar de inspirarme y, seguir guiando el camino con afán por las veredas de las Hadas. Mafaldo Maza Dueñas, por ser un ejemplo de cumplimiento de metas como por estar cuando hace falta. Y Roberto Dueñas Paredes, quien ha sido un verdadero y querido hermano entre columnas ... del templo de la vida.

Mis queridos colegas, que han contribuido significativamente en el ejercicio de mi vocación y, cuya amistad, ha logrado ser *la* diferencia: Mitzi Castrejón Galván, Karina Neria Mosco, Gustavo Barajas Gómez, José Luis Solís Ruiz, Oscar Hugo Álvarez Luquín, Adrián Oropeza Ramos y Carmen García Mikel.

Queridas e inolvidables amigas, quienes caminaran a mi lado sin vacilación en el momento más decisivo: Magaly Vázquez Campos, Alma C. Reséndiz Mendoza, y M. Elena Mendoza Romero.

Mis médicos que son también mis amigos, por ayudarme a encontrar un estilo de vida que me haga cumplir mis sueños: Vera E. García Miranda, Samuel Vilchis Fuerte y Roberto A. Olivares Santos.

Muy queridas estudiantes que me han trastocado con su vida: Rebeca Morales López, Andrea K. Téllez Ruiz y Lucero Quero Patiño.

Amigos, que ahora son mis hermanos de vida: Salvador y Carlos Aceves Andrade, Adrián Morales Maravilla, Carlos Erik Muench Spitzer, Omar Orozco Ruíz y Eduardo Torres López.

Y a la FCPyS, cuyo recibimiento y apoyo siempre ha sido pleno. Al Dr. Khemvirg Puente Martínez, por su pleno liderazgo como Coordinador del Programa. La Dra. Verónica Mondragón García y Gabriela Medina Olvera, quienes me brindaron una asistencia oportuna, gentil y de excelencia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I	
DEVENIR DE LA CONSCIENCIA AMERICANA FRENTE A LOS DERECHOS HUMANOS.....	13
1.1. Concepción de ser humano en Europa y América en el proyecto de la Modernidad.....	13
1.2. América y el mundo en la Filosofía de la Historia de Hegel.....	25
1.3. La expansión del proyecto de la modernidad en América del Norte.....	29
1.4. Expansión del proyecto católico ibérico en Latinoamérica.....	32
1.5. Negación dialéctica en Norteamérica versus negación anti-dialéctica en Latinoamérica.....	41
1.6. El despertar y los avatares de la conciencia Latinoamericana en Simón Bolívar...44	
1.7. Liberalismo en Latinoamérica. El <i>proyecto civilizatorio</i> versus el <i>proyecto asuntivo</i>	46
1.8. ¿Qué significa una conciencia latinoamericana históricamente situada?.....	52
CAPÍTULO II	
LA MODERNIDAD RADICAL Y LA FUERZA EMERGENTE COMO PERSPECTIVA LATINOAMERICANA PARA PENSAR LOS DERECHOS HUMANOS SITUADOS.....	60
2.1. La propuesta de la <i>modernidad alternativa radical</i> ante el neoliberalismo.....	60
2.2. La <i>idea de ser humano</i> en la educación, como debate entre la razón instrumental neoliberal y la <i>phrónesis</i> como razón dialéctica.....	67
2.3. La <i>fuerza emergente</i> como modelo de organización social ante las políticas de dominación del neoliberalismo.....	83
2.4. La <i>modernidad alternativa radical</i> y la <i>fuerza alternativa emergente</i> como formadoras de una conciencia histórica situada Latinoamericana.....	90
CAPÍTULO III	
SUMAK KAWSAY O EL CONCEPTO DEL “BUEN VIVIR”.....	100
3.1. El Sumak Kawsay como <i>fuerza emergente</i>	100
3.2. ¿Qué es el Sumak Kawsay?.....	102
3.3. ¿Qué propone el Sumak Kawsay?.....	109
3.4. ¿Qué coincidencias comparten el Sumak Kawsay con el Suman Qama Qamaña?.....	116
3.5. ¿Qué alternativas se pueden ofrecer para las dificultades y desafíos que se generan del Sumak Kawsay?.....	127
CAPÍTULO IV	
EL SUMAK KAWSAY O “BUEN VIVIR” FRENTE A LOS DERECHOS HUMANOS.....	132
4.1. ¿Qué debates genera la propuesta del Sumak Kawsay?.....	132
4.2. ¿Qué tipo de ética antropológica se requiere para pensar el Sumak Kawsay y los derechos humanos?.....	142
4.3. ¿Qué aporte puede lograr la filosofía antropológica de Eduardo Nicol a la dignidad humana del Sumak Kawsay?.....	151

CAPÍTULO V

HACIA UNA NUEVA *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA* PARA PENSAR LA DIGNIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS.....158

5.1. El Problema de la Antropología Filosófica.....158

5.2. El Fin de la Filosofía.....171

5.3. La Reforma de la Filosofía.....185

CAPÍTULO VI

LA *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA* DE EDUARDO NICOL, COMO FUNDAMENTACIÓN ALTERNATIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS200

6.1. *Anthropine Sophia*: La ciencia de hacer hombres.....200

6.2. El problema del método.....205

6.3. Las situaciones vitales.....215

6.4. El ser de la expresión.....222

6.5. La <estructura permanente> en la categoría de <idea de hombre> de Eduardo Nicol, aplicada a la fundamentación filosófica de los *derechos humanos*.....228

CONCLUSIONES p. 245.

FUENTES p. 278.

INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos representan el paradigma de reivindicación de la dignidad humana. En la mayoría de las latitudes a lo largo del orbe, se acepta sus principios y fundamentos como pautas a seguir, convirtiéndola, en una categoría ética-política, además de jurídica, ampliamente reconocida a nivel internacional. Desde sus antecedentes filosóficos, pasando por su formulación oficial, hasta nuestros días, se reconoce en su contenido una historia conformada de resistencia ante el abuso del poder. Abanderan el rescate del ser humano ante la injusticia. Los derechos humanos, se han vuelto un criterio político y social como foro de denuncias en diversas inequidades y, al mismo tiempo, como estandarte de aquello excelente humano de virtudes y principios éticos que se aspira a lograr.

Sin embargo, poco se dice de las serias contradicciones que se esconden en los planteamientos filosóficos de los derechos humanos. Contradicciones que paradójicamente, lejos de defender la dignidad humana, en diversas ocasiones, la mancillan. Poco se refiere de las exclusiones que pueden generarse desde sus planteamientos o de las descalificaciones que pueden suscitarse con las nuevas propuestas éticas y políticas, pensadas al margen del canon en que fueron concebidas. Los derechos humanos, desde ciertas concepciones como en ciertas formas de aplicación jurídica, pueden, incluso, volverse en un instrumento de exclusión y sometimiento. Todo lo opuesto al espíritu con los que fueron pensados.

Si bien los derechos humanos son la historia de la reivindicación humana y de la defensa ante el poder en la historia de las ideas de resistencias y de sus aplicaciones en el transcurso de los siglos, siempre hay un sector excluido cuando se protesta por un bien común a alcanzar. Considerando sus lejanos antecedentes, si en un inicio se defendía la idea de la libre creencia religiosa cristiana, no se defendía, por ejemplo, la idea de que cualquier religión fuera de la cristiana, fuera legítima. Si los ilustrados refieren del derecho natural e inalienable a la vida, la libertad y la felicidad, no lo pensaron para todo ser humano, sino particularmente para el varón burgués propietario de tierra. Si después del Holocausto a mediados del siglo pasado, los derechos humanos ya se extienden claramente a mujeres y a la población no propietaria, se piensan principalmente desde la figura del ciudadano, es decir, todo aquél ser humano que no ostente el estatus de ciudadanía como aquellas personas que han sido forzadas a migrar o los estados no reconocidos por la ONU, quedan al margen de su consideración y

aplicación. En cada *generación* de derechos humanos, aparecen propuestas de nuevos derechos, pero lamentablemente, en muchas ocasiones, siguen permaneciendo población marginada.

En otras palabras, los derechos humanos, como toda creación del ser humano, no está exenta de errores y, como toda creación histórica, es hija de su tiempo; lo que se requiere entonces, es actualizarse incesantemente, de tal modo que evolucionen sin perder su esencia en la consideración primordial de aquellos que demandan justicia, no importa de dónde sean.

Hasta nuestros días, se han actualizado los derechos humanos en diferentes *generaciones* históricas que corresponden a necesidades de distintas épocas, todas con la intención de completar y compensar algunos vacíos con nuevos derechos. ¿Pero qué sucede si ver los derechos humanos por *generaciones* es una forma de dominación? ¿Es posible actualizarlos desde otro enfoque?

Más aún, el costo de no atender la urgente necesidad de repensar y actualizar los derechos humanos desde una perspectiva alterna, reside en perpetuar los modos de exclusión y sometimiento que han generado menudas inequidades por el mundo en el nombre de la justicia. Todavía peor, cuando en el nombre del bien, se hace el mal, sea por ignorancia o intención, -o un poco de las dos-, se ocultan los mecanismos de opresión y se invisibilizan a las víctimas, lo que genera un aparente y benéfico orden social, mientras que, en realidad, se suscita una lacerante desigualdad social en múltiples niveles y en diversos sentidos que se propaga subterfugiamente.

Todo cambio de consciencia tarda generaciones en gestarse a nivel colectivo y, precisamente, los derechos humanos son un símbolo humanista que permite contribuir en un debate y en una consciencia ética-política sobre el ser humano en general y, sobre el bienestar de vida en particular. Si los derechos humanos no se actualizan en un diálogo crítico e inclusivo, en una perspectiva distinta a la tradicional, entonces no sólo no se genera una nueva consciencia crítica de problemas emergentes en el plano social, sino se corre el riesgo de malinterpretarse y promover nuevas formas de marginación que se encarnen en forma de prejuicios que a la postre, sea una forma soterrada de discriminación, irónicamente, en nombre y en supuesta defensa de los derechos humanos.

Por tanto.

¿Cómo empezar actualizar la fundamentación filosófica de los derechos humanos en nuestro tiempo?

Y más aún.

¿Cómo actualizarla desde un horizonte epistemológico latinoamericano?

La tesis de este trabajo, consiste en sostener que la *antropología filosófica* de Eduardo Nicol, aporta las herramientas teóricas para establecer criterios y principios que posibiliten empezar un debate en miras de actualizar una fundamentación filosófica de los derechos humanos, alternativa a la liberal eurocéntrica. Sin descartar los incuestionables aportes de los mismos -como de la tradición de la que surge-, se pretende analizar sus logros, limitaciones y contradicciones, amén de proponer una fundamentación que dé cuenta de problemas urgentes y actuales para los derechos humanos; como el problema de la alteridad, la diferencia cultural o recoger los discursos disruptivos de los marginados, los excluidos y los pobres.

Para tal propósito, es necesario establecer una perspectiva hermenéutica, que no sólo esté atenta a la tradición y contenido de los significados como de la ideología de las categorías a estudiar, sino de la tradición e ideología del pensamiento latinoamericano desde la cual se analiza, por lo que se requiere establecer una *nueva consciencia americana* para pensar los derechos humanos de una manera histórica, situada, inclusiva y dialéctica, en un diálogo de saberes entre el horizonte epistemológico latinoamericano con el occidental.

Este encuentro dialéctico de saberes, puede incluso lograr mejores cauces, si se revaloran las propuestas éticas-políticas de los pueblos originarios de América, como el concepto de *buen vivir* que proponen los quechuas con el Sumak Kawsay o su concepción hermana aymara con el Suman Qama Qamaña entre otros muchos pueblos originarios. Dicha filosofía viva, denuncia, por un lado, los excesos de una vida capitalista occidental, mientras que, por otro lado, proponen revalorar al ser humano en comunión y respeto como parte de la naturaleza. Se propone, por ende, un *buen vivir* que incluya el bien estar común en armonía con el bienestar personal.

El estudio del *buen vivir* atendiendo a sus propuestas y alcances, permite complementar el análisis antropológico filosófico desde la ciencia política de una manera significativa, en el estudio concreto de una sociedad que hoy y ahora, lucha y defiende un modo de vida que propone una filosofía que, desde su horizonte cultural, sugiere la posibilidad de generar nuevos derechos humanos como lo son los derechos de la naturaleza, lo que permite que desde la perspectiva de la ética y la política, se estudie

y analice los aportes del *buen vivir* como sus críticas hacia los derechos humanos y como parte de una réplica de pensamiento latinoamericano.

Por lo anterior, desde una visión *ética antropológica*, se piensa y estudia el aspecto material de los derechos humanos, es decir, el contenido filosófico y no su aspecto formal, que sería su componente jurídico. Se pretende rescatar una concepción de un sujeto situado, dialéctico y diverso en la unidad. El enfoque y estudio *antropológico filosófico*, es pues, el eje rector de la tesis.

En síntesis; el rescate de un *sujeto*, en el estudio de su condición humana y lo que le es más propio, pensado desde su vida misma, considerado su natural contradicción y dinamismo; como la adquisición de una *vocación*, en un quehacer ético que no se encuentre escindido del quehacer científico, son cambios de paradigmas epistemológicos que la *antropología filosófica* puede contribuir al campo de la ciencia en general y la ciencia política en particular. El conocimiento que aporta dicha disciplina permite entonces, ubicar al ser humano como piedra angular al analizar la realidad social, lo que promueve la posibilidad de construir horizontes epistemológicos más transversales y equitativos.

Para desarrollar dicha propuesta, el trabajo cuenta con seis capítulos. Aunque cada capítulo puede leerse independiente de los otros, incluyendo la conclusión, pues cuentan con una unidad temática propia, claramente, guardan un orden con base al hilo conductor que forma el corpus de la tesis. Del mismo modo, pueden leerse los capítulos por pares, toda vez que se continúan desarrollando líneas temáticas afines.

Los dos primeros capítulos corresponden a la exposición del devenir de la *consciencia americana* como a la propuesta de lo que puede ser una nueva *consciencia latinoamericana*. Lo que enmarca el horizonte hermenéutico del análisis del trabajo que permite un asertivo análisis conceptual de las categorías a estudiar.

Establecida la perspectiva epistemológica, el capítulo tres y cuatro, presentan la propuesta del Sumak Kawsay, la réplica analógica a la concepción de *buen vivir*, como su diálogo epistemológico con los derechos humanos, enmarcado en el debate al respecto de la fundamentación filosófica de los mismos. Permite mostrar los aportes de los derechos humanos como sus contradicciones, lo que revela la necesidad de su actualización y de las posibles vertientes para hacerlo.

Los últimos dos capítulos, disertan sobre el lugar actual de la antropología filosófica como sus críticas y aportes en el campo epistemológico científico, así como la

propuesta ética antropológica de Eduardo Nicol, como fundamentación alternativa de los derechos humanos, en el que se rescata la concepción de un ser humano ontofenomenológico, dialéctico, incluyente de la diversidad, pensado desde sus situaciones vitales concretas y reales, no sólo desde la abstracción de una teoría o derivado de la postulación de imaginarios políticos.

La tesis parte entonces, por determinar los prejuicios e implicaciones de la conciencia latinoamericana como de los prejuicios y significados de los propios derechos humanos, que se registran desde la instauración del proyecto cultural de la Modernidad en el mundo. Para lograrlo, en el primer capítulo, se expone la historiografía de la conciencia americana trabajada por Leopoldo Zea. El análisis se enfoca en explicar la concepción antropológica del liberalismo como de su aterrizaje en el continente americano y las consecuencias que tuvo con los nativos americanos en la paulatina construcción de sus Estados.

La concepción antropológica del liberalismo, tuvo diversas consecuencias ideológicas que continúan impactando incluso en la actualidad -incluyendo por su puesto, a los derechos humanos-; la ruptura del ser humano con la naturaleza, toda vez que a ésta se le verá como objeto y fuente material de riqueza, lo que justificó la colonización en América como en otras partes del mundo; la separación constitutiva del bien individual con el bien colectivo, pues al individuo liberal capitalista, se le concibe como centro y eje de todo orden social; se percibió al pobre no como producto de una constitutiva desigualdad social, sino como un ser inferior, del mismo modo que se consideró a todas las poblaciones no-occidentales.

En el caso particular de América Latina, antes de la instauración del liberalismo del siglo XIX, se padeció la época colonial en el proyecto católico ibero. Leopoldo Zea describe como la instauración forzada de la colonia originó una lacerante negación cultural en todos los estratos; los criollos negaban nacer o vivir en América por querer ser europeos, los mestizos negaban su condición por querer ser como los criollos, y los indígenas fueron en gran parte exterminados y relegados, hasta el punto de tener que aprender a adorar una cultura y una divinidad que les era ajena.

Zea sostiene que Latinoamérica tiene que aprender a mirar la realidad con ojos propios, dejar de imitar sin más la ideología o cultura que provenga de Occidente. Es necesario –señala-, que se logre una *negación*, pero *dialéctica*; que se asimile lo mejor de las tradiciones que le componen en aras de asumir y proponer un nuevo proyecto

cultural; lograr la *originalidad* de concebir algo nuevo, pero asimilando lo viejo - empezando por aceptarlo y reconocerlo-, que permita emanciparse de antivalores coloniales que siguen palpitando lastimosamente en la actualidad. Se requiere, por ende, una nueva *consciencia latinoamericana* desde dónde pensarse a sí mismo y pensar a los demás.

Para lograr dicha consciencia, se analiza en el capítulo dos, la propuesta de una *consciencia latinoamericana* desde la *modernidad alternativa radical* de Mario Magallón Anaya y, en coincidencia integral, con lineamientos epistemológicos presentado por Pablo González Casanova con su propuesta de *movimientos sociales emergentes*. Ambos planteamientos son enfoques epistemológicos y métodos al mismo tiempo; enfoques porque proponen una manera diversa de pensar los saberes y el quehacer humano y; son métodos, ya que sugieren caminos prácticos y alternativos para la construcción del conocimiento. Ambos autores, analizan las implicaciones de la razón instrumental capitalista fomentada desde el neoliberalismo en las últimas décadas. Analizan sus consecuencias ideológicas no sólo en la organización y el impacto económico, sino en su influencia cultural. En otras palabras, perciben cómo la organización política-económica-cultural neoliberal, no gira en torno al bienestar social, sino alrededor de intereses económicos privados y empresariales.

Los dos autores, defienden la necesidad de un cambio de racionalidad. Advierten la urgencia metodológica de resemantizar los conceptos de estudio, en aras de percibir sus ocultos significados como sus efectos de dominación. La nueva *consciencia latinoamericana*, parte entonces, por la crítica a la razón instrumental y colonial de nuestro tiempo y, optar en cambio, por una evocación de la *phrónesis* griega, la *prudencia* como una inteligencia viva, crítica y argumentativa que puede pensar de igual modo lo teórico como lo práctico, una racionalidad que es dialéctica, inclusiva y situada.

Una *consciencia* de estas características, con compromiso práctico, concreto en la esfera del terreno ético-político, se presenta adecuada para percibir los logros de las ciencias de la complejidad que enmarcan con sus principios y métodos, un cambio de paradigma en los modos de acercamiento y estudio epistemológico, ciencias que, en la opinión de González Casanova, es vital para pensarse como modelo para cualquier movimiento social, pues sostiene que los cambios significativos y urgentes que se suscitan en la actualidad a nivel cultural, deben generarse desde las bases, en una

organización social como una *fuerza alternativa emergente* que pueda tener un sustantivo impacto político y cultural.

En particular, la propuesta del *buen vivir* del Sumak Kawsay, ilustra precisamente los alcances y logros de una *fuerza alternativa emergente* latinoamericana, pues tras una ardua y extensa lucha, la movilización social consiguió que se incluyera como concepto rector en la constitución del Ecuador, siendo la primera constitución en el cono sur en añadir una noción de pueblos originarios en su cuerpo jurídico como principio rector. Su estudio desde la ciencia política con Boaventura de Sousa Santos, entre otros autores, como David Cortez¹, permite enriquecer decisivamente el análisis ético-político de su propuesta. Por lo que en el capítulo tres, se expone sus críticas a políticas capitalistas, como al modo de vida individualista y consumista que genera una desigualdad social, así como su propuesta filosófica. El análisis se realiza a través de la directriz de cuatro preguntas: ¿Qué es el Sumak Kawsay? ¿Qué propone? ¿Qué coincidencias comparten el Sumak Kawsay con el Suman Qama Qamaña? ¿Qué alternativas se pueden ofrecer para las dificultades y desafíos que se genera del Sumak Kawsay?

En dichas interrogantes, se plantea sucintamente la cosmopercepción quechua y aymara en una modernidad indocéntrica que, demanda justicia y se preocupa por un genuino bien común. Como categoría ética-política, sostienen la posibilidad de cambios de paradigmas a nivel político como cultural. Por lo que se estudia su filosofía viva. Siguiendo a Simón Yampara² y a Lucia de Luna Ramírez,³ el Suman Qama Qamaña como el Sumak Kawsay, defienden la perspectiva de una *ética nosótrica* en la que todo ser humano, ser con vida y, en general la naturaleza, sea percibido como parte de un todo orgánico. Sostienen distintos principios éticos como el ayni: *reciprocidad*, como parte indispensable de una identidad cultural y en comunión con la naturaleza.

Desde de dicha perspectiva, se piensa a un ciudadano no sólo como parte de un Estado Plurinacional, sino como parte de la Madre Naturaleza o Pacha Mama también, por lo que genera la posibilidad de fomentar un debate para reformular un nuevo modelo de ciudadanía que corresponda a estos dos orígenes. Bajo esta visión, se plantea la posibilidad de constituir nuevos derechos humanos para la naturaleza, que reconozca

¹ Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, PhD en Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Viena, Austria.

² Sociólogo y coparticipante en la conformación de Confederación Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

³ Doctora en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México.

primero, su importancia en el mundo y en la vida humana, para después, buscar garantizar que no se privatice ni explote desmesuradamente sus recursos naturales.

La interrogante crucial que se suscita para el buen puerto en un diálogo efectivo entre tradiciones distintas, es: *¿cómo conciliar la coalición de una modernidad eurocéntrica versus la modernidad indocéntrica?* Un dilema que no sólo aplica para el Ecuador o Bolivia, sino para toda Latinoamérica en general o incluso otras latitudes del mundo.

Los derechos humanos pueden precisamente, contribuir a la resolución del dilema, pues pueden fungir como criterio de partida para conciliar los aportes de los distintos horizontes epistemológicos; toda vez que son prácticos, pensados para aplicarse en situaciones concretas que exigen justicia; generan el debate de concebir lo *humano irreductible*, en una noción de dignidad humana que sea genuinamente inclusiva a la diversidad incluyente y solidaria, por último; son derechos reconocidos internacionalmente, lo que implica la oportunidad de realizar un diálogo intercultural sobre temas urgentes.

Por ello, en el capítulo cuatro, se expone los sustentos principales de la fundamentación filosófica de los derechos humanos, siguiendo el análisis de la filosofía política de Ana Luisa Guerrero Guerrero y la hermenéutica intercultural de Xabier Etxeberria, para advertir cómo la fundamentación desde el liberalismo y en su formulación de 1948, parte de la perspectiva del Estado-nación, tomado al *ciudadano* como eje central de modelo, concebido desde una *intersubjetividad simétrica* que excluye y uniforma la diversidad bajo los imaginarios del *ágora* y el *contrato*.

Esto permite pensar en una *intersubjetividad asimétrica* en imaginarios como el de *Antígona* o el *Buen samaritano* que visibilizan a la víctima y al marginado, contemplando posibilidades teóricas de pensar lo *humano irreductible* como criterio que permita registrar la concepción de dignidad humana en las sociedades no-occidentales más allá del discurso europeo y, concebir, con ello, una noción de humano universal en la diversidad. Se vuelve fundamental, por ende, preguntar en el capítulo: *¿Qué tipo de antropología filosófica se requiere para pensar lo humano irreductible? ¿Qué aporte puede lograr la filosofía antropológica de Eduardo Nicol a la dignidad humana del Sumak Kawsay?*

Eduardo Nicol repara que toda <idea de hombre> -como menciona el autor a mediados de siglo XX- es completa e incompleta a la vez; es completa porque cada cultura sin excepción dice algo genuino y verdadero del ser humano en general, pero es

incompleta; porque el ser humano nunca deja de necesitar autodefinirse constantemente. Por tanto, las <ideas de hombre> - o <ideas de ser humano>- son históricas y dinámicas. Desde ésta argumentación, ¿qué tanto entonces la idea de ser humano de los derechos humanos es actual? Más aún, ¿En qué consiste su concepción de ser humano?

Lo apremiante es el estudio sobre los principios que posibilitan diversas <ideas de ser humano>. Estos principios ontofenoménicos, no sólo pueden recoger los aportes del Sumak Kawsay, sino también asimilar los que expone paradigmáticamente los derechos humanos, toda vez que piensa una filosofía donde la metafísica sea indisoluble de la ética.

De este modo, al final del capítulo cuarto, tenemos una breve introducción al pensamiento del filósofo Nicol, en el que se presenta su concepción de ser humano ontofenomenológico, desde la evocación y análisis de la antropología filosófica griega; para describir principios éticos de <una idea de *lo humano*> desde los mitos platónicos del *Eros* y el *Andrógino*, en el que el ser humano se concibe como algo indefinido, indeterminado, autotransformador, en otras palabras: *libre*. Esta descripción de la *condición humana* se distancia de un iusnaturalismo esencialista, rompe de igual manera con la visión de concebir y determinar *lo humano* constitutivo desde lo abstracto y a espaldas de la realidad y, al mismo tiempo, da cuenta de lo *humano irreductible* de los derechos humanos como de la dignidad humana que expone el Sumak Kawsay.

Por ello, resulta preciso preguntar en el capítulo cinco: ¿cuál es el estado actual de la *antropología filosófica* y su lugar en el campo del conocimiento? Se descubre, que no sólo ha sido relegada desde el cientificismo por más de un siglo, sino que incluso existe un panorama sombrío para ella, pues vivimos en palabras de Nicol, en la era del *Fin de la Filosofía*. Una época tan gobernada por una razón pragmática e instrumental, preocupada de manera especial por la acumulación de riqueza como máximo fin, donde se ha dado la espalda a la ética, generando una vida cada vez más deshumanizante, que limita las posibilidades creativas de autodeterminación cultural y personal, pues están definidas por las necesidades de subsistencia o fuertemente influido por una sociedad homogenizadora.

Se requiere urgentemente una *Reforma de la Filosofía*. Volver a los principios fundantes del nacimiento de la Filosofía occidental, donde las preocupaciones de la ética no están al margen del quehacer científico, donde la vocación por la búsqueda del saber no está desligada de la vocación humana, donde el saber y el campo del conocimiento no estén al servicio del poder, sino del bienestar humano. Hace falta

rescatar el *humanismo* auténtico del cuidado de uno y de los demás, como bien representó paradigmáticamente Sócrates; en el estudio de la autotransformación ética humana como componente indispensable de autotransformación política social. Debe resarcirse, por tanto, la ruptura de la modernidad del ser humano con la naturaleza, el bien individual con el colectivo y una <idea de ser humano> que permita incluir la alteridad como la diversidad cultural.

En suma, la Filosofía en general, como la *antropología filosófica* en particular, no puede estar al margen del quehacer científico y del quehacer ético. Se requiere la aspiración transdisciplinaria para ver lo que el campo de la filosofía pueda aportar a las ciencias, y lo que las ciencias puedan contribuirle.

Una vez expuesto el estado actual de la *antropología filosófica* como sus posibles vertientes epistemológicas, en el sexto y último capítulo, se expone las bases cruciales de la *filosofía sobre el ser humano* de Eduardo Nicol, que permita mostrar una alternativa de fundamentación filosófica de los derechos humanos que incluya la tradición occidental a lado de otras tradiciones, ya que a través de las herramientas teóricas y epistemológicas, no sólo abarque la fundamentación liberal, sino posibilite a la vez, la inclusión de otros horizontes epistémicos que puedan contribuir a la actualización incluyente de los derechos humanos, como lo es el Sumak Kawsay y otras expresiones culturales.

La *antropología filosófica* de Nicol no sólo es un estudio teórico del ser humano, sino es *anthropine sophía* también, es decir: <ciencia de hacer hombres> como le llama el autor. Disciplina y saber que permite construir la vocación humana en relación estrecha a los otros. Refiere a constituir lo *humano irreductible* de la dignidad humana o lo que la filosofía griega llamaba *physis to anthropo*: naturaleza humana. ¿Qué es entonces la *condición humana*? ¿Qué es aquello *humano irreductible* de la dignidad humana?

Nicol propone reflexionar sobre el *problema del método* para estudiar al ser humano con plenitud. Junto con Ernst Cassirer, considera que la forma en la que se ha analizado la *condición humana* ha sido equivocada. El método debe fijarse con base al objeto de estudio y no viceversa, pues la primera vía, fue el camino que usó la psicología experimental en el siglo XX para dar cuenta de lo humano constitutivo para discurrir en diversos yerros como lo analizan los autores.

Debe empezar por reconocerse que el ser humano es dinámico, indefinido y contradictorio, por lo tanto, su estudio debe fijar la atención en su vida misma, en sus

situaciones vitales, en la forma en la que se despliega y desempeña su proyecto de vida; donde la *necesidad* y la *libertad* se ven interpeladas por las circunstancias imprevistas del *azar*. Por ello, sostendrá que el ser humano es un *ser de expresión*, es decir de experiencia vital. Su ética antropológica es una unidad dialéctica entre lo ontológico y lo óntico, entre lo abstracto/teórico y lo concreto/real. Por lo que el método para pensar al ser humano cabalmente –sostiene el autor- debe ser fenomenológico, histórico, ontológico, dialéctico y hermenéutico. No aplicado en aislamiento uno de otro sino en una sinergia transversal como parte de la perspectiva de la *antropología filosófica*.

Nicol sostendrá que no puede haber una sola idea de ser humano propuesta por una sociedad en particular y tratar de universalizar a toda sociedad, -como pasa con los derechos humanos-, sino más bien, lo “universal” considera es una <estructura permanente> que explique y legitime cualquier <idea de ser humano> para cualquier sociedad, que dignifique su realización de dignidad humana sin perder su unidad en la diversidad con las demás expresiones humanas.

Finalmente, en la tesis se concluye con una disertación al respecto de una pregunta central: *¿Quién en realidad es nuestro prójimo?* Dicha pregunta en realidad conlleva a otras interrogantes consigo bajo el contexto de la tesis; *¿qué es el ser humano?* O *¿quién en realidad es el verdadero sujeto de los derechos humanos?*

Si los derechos humanos son ante todo principios éticos, implícitamente; significan que parten de una hipótesis de una <idea de ser humano>. Por ello, es pertinente advertir cómo se ha concebido dicha <idea> desde el proyecto de la Modernidad y los resabios que han generado hasta nuestros días; expresado de otro modo, ¿cómo se percibe al *prójimo* en la actualidad, desde una tradición liberal y tras una era de globalización en un sistema capitalista mundial?

La discriminación se gesta precisamente cuando se observa una particularidad humana y se toma como criterio “universal” para determinar qué es lo humano o quiénes son “más humanos” que otros, sea el criterio por el color de piel, el género, la nacionalidad, clase social, etnia entre muchas descripciones. Estos errores antropológicos se normalizan más de lo que se cree en costumbres, ideologías, políticas estatales o empresariales, propio de una razón instrumental, pragmática y muchas veces colonial.

Los derechos humanos deben precisamente advertir de estos riesgos, pero no es posible que lo haga si se es desprovisto en su interpretación o aplicación, de su fundamentación ética, de lo contrario se extravía el espíritu de la ley y se *invisibiliza* al

invisible, cuando su propósito debe ser claramente el contrario. Es necesario pensar al <otro> no desde la desconfianza propia de la Modernidad, donde impera el *homo homini lupus* (el hombre es lobo del hombre), y evocar más bien el *antrophos antrophon symbolón* (el hombre es símbolo del hombre). En este sentido, es necesario atrevernos a pensar al ser humano más allá de la estructura del Estado-Nación-Territorio que homogeniza la pluralidad cultural con la figura del *ciudadano*, como bien señala Zygmunt Bauman y, que bien describe sus efectos al hablar de los apátridas como los eternos marginados.

Más aún, *¿cómo se percibe al prójimo en Latinoamérica?* Para comprenderlo debe rastrearse la hiriente e histórica discriminación, en la forma de un *clacismo racializado* a lo largo de cinco siglos, institucionalizado incluso, en el aparato político, en algunas expresiones culturales, en el lenguaje como en la educación familiar.

En un contexto cultural colonial, posglobalización, posneoliberal y posmoderno ¿cómo se concibe la <idea de ser humano> en los derechos humanos? ¿Cómo se presentan cuando operan para una ideología o interés en particular, en vez de pensarse por el bienestar en general?

Por ello, pensar la necesidad de una *nueva consciencia latinoamericana* que busque un cambio de racionalidad que sea dialéctica, situada e incluyente de la diversidad. Que pueda *asimilar* efectivamente los aportes de una modernidad eurocéntrica como los aportes de una modernidad indocéntrica. Que pueda explorar otros derroteros para pensar una alternativa fundamentación filosófica de los derechos humanos que, sin dejar valorar sus logros y alcances, sepa reconocer sus límites y contradicciones, para advertir con claridad, la posibilidad de encontrar en una *filosofía antropológica*, luces sobre el estudio de la condición y vida humana que pueda complementar los estudios de la ciencia política y, que genere a su vez, un debate sobre el verdadero sujeto de los derechos humanos, en el estudio de su vida concreta, real, plural y en consideración de su vida misma en sus *situaciones vitales*, en el que se presente una <estructura permanente> del ser humano en principios y criterios que reconozca, legitime y explique cualquier <idea de ser humano> en el orbe y, mostrar por ello, que verdaderamente, todos somos uno en la diversidad.

CAPÍTULO I

DEVENIR DE LA CONSCIENCIA AMERICANA FRENTE A LOS DERECHOS HUMANOS

“Es mejor una Atenas americana que una Atenas griega”.⁴

José Martí

¿Qué implica interpretar la fundamentación de los derechos humanos desde el horizonte filosófico latinoamericano?

Concepción de ser humano en Europa y América en el proyecto de la Modernidad.

Un principio fundamental en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer, es conocer los *prejuicios* con los que todo intérprete posee ineludiblemente por pertenecer a un contexto histórico. Para el célebre filósofo alemán, la conciencia de estos prejuicios no puede darse *a priori*, con antelación al acto de interpretar. Más parecido a la célebre metáfora hegeliana, sólo puede empezar a lograrse una conciencia, cuando el *Búho de Minerva* termina el vuelo en el crepúsculo del día. Dicho de otro modo, la conciencia en el estudio e interpretación, se gesta ante el *apriori* y el *posteriori*, la cual se adquiere en la praxis del acto de pensar, investigar, analizar, interpretar. La *hermenéutica*, en semejanza al *saber moral aristotélico*, es una armoniosa combinación de la teoría y la práctica caminando juntas.

Los *prejuicios* entonces, -como el contenido histórico del hermeneuta-⁵ se estimulan en el ejercicio procesual y dialéctico del preguntar sobre el contenido del texto u objeto a conocer. Mirarlo como un interlocutor, un intérprete que dé sentido, de dejarse llevar por él. Este juego de pregunta, fundado en el entendimiento e

⁴ *Nuestra América.*

⁵ “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. El autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”. (Hans, G. Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 344.).

interpretación, no sólo posibilita la conciencia de nuestra herencia histórica, sino que evita cometer yerros en el acto de comprender, es decir, de interpretar.

Lo que significa, por un lado, una necesaria y ardua labor de dar cuenta de la tradición y la carga ideológica que tiene cada concepto, así como sus aplicaciones e impactos en la sociedad y en el campo teórico y epistemológico. Por otro, filosófica y políticamente, es necesario discernir en qué medida la tradición cultural y filosófica interfiere o limita la postura del investigador, lo que significa reconocer y tener la conciencia de los *prejuicios*.

Al hablar de la categoría de los *derechos humanos* desde el *pensamiento latinoamericano*, hay una serie de implicaciones y significados que parecen gobernar el ejercicio del pensar que es importante visibilizar. Por un lado, en ejemplo, los derechos humanos son formulados desde una tradición particular, y tienen como verdadero sujeto abstracto y formal de los derechos humanos proclamados universales, al ciudadano y, no al ser humano histórico, concreto. En muchas ocasiones, se han usado como herramienta política de opresión, en vez de ser expuesta y justificada como instrumento ético-jurídico para hacer valer de manera formal la dignidad humana. Se critica pues, entre otros aspectos, la forma en la que el eurocentrismo pone en duda la supuesta universalidad. Por otro lado, se cuestiona si hay o no genuinamente pensamiento latinoamericano. Si se repite o imita según se cree o piensa que produce el pensamiento occidental.

La *originalidad* ha sido, por ejemplo, una preocupación lacerante latinoamericana, estar buscando incesantemente el reconocimiento de la cultura occidental al *quehacer americano*,⁶ como bien lo discutió en su momento Leopoldo Zea con Salazar Bondy cuando señala: “La historia de las ideas de nuestra América no se refiere a sus propias ideas, sino a la forma como han sido adaptadas a la realidad latinoamericana, ideas europeas u occidentales”,⁷ Más aún, de qué forma ciertas ideas y categorías como *progreso, trabajo, bienestar* entre otros, siguen causando impacto en Latinoamérica y el Caribe, sino de forma colonial o autocolonial

Es en este sentido que cobra relevancia la propuesta del filósofo Mario Magallón Anaya con la *modernidad alternativa radical*, como una alternativa genuina de producir pensamiento filosófico latinoamericano como una perspectiva desde dónde pensar los derechos humanos. Es decir, propone realizar una historiografía de los conceptos para

⁶ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p.13.

⁷ *Ibidem.*, p. 20.

dar cuenta de sus sentidos y usos, de sus potencialidades y límites, lo que la hace un estudio estrechamente cercano con el análisis desde la hermenéutica.

La *modernidad*, es una apuesta por una razón, pero una razón que fomenta el diálogo abierto, inclusivo de la diferencia. Se decanta *alternativa*, porque le preocupa la urgencia de asumir un compromiso ético situado con el saber, en la cotidianidad. Se expresa *radical*, porque sostiene la postura de un análisis incesante y crítico ante posturas extremas o dogmáticas, pues pone en cuestión los fundamentos de todo, incluso el ejercicio del pensar, en aras de reconstruir semántica y semióticamente.

Por el momento, es importante señalar que, para explicar *plenamente la modernidad alternativa radical*, así como sus procedimientos de estudio, es prudente conocer primero algunos lineamientos y preocupaciones filosóficas del maestro Zea. El filósofo mexicano ilustra cómo se ha conformado el pensamiento occidental en los últimos cinco siglos y la forma en que se generó y determinó la cultura como la filosofía latinoamericana. Lo que permite comprender a cabalidad, la propuesta crítica e historiográfica de la *modernidad alternativa radical*, y al mismo tiempo, explicar la ideología liberal de los *derechos humanos*, así como entender el proceso de constitución del *pensamiento latinoamericano*: filosófico, político, social y cultural

En este estudio entonces, la perspectiva de análisis es a través de una *antropología filosófica* históricamente situada en el proyecto de modernidad y cómo fue aplicada en nuestra América. Es decir, si se pregunta, en un horizonte de interpretación y explicación, por la fundamentación de los derechos humanos, como de su cuestionamiento desde Latinoamérica, para tener conciencia de las dimensiones y alcances de los derechos universales, como para tomar conciencia de los prejuicios del pensamiento latinoamericano; es cabal empezar por conocer algunos de los principales lineamientos de la filosofía de la tradición occidental, así como los devenires de la conciencia americana.

De inicio hay que decir, que la historia de los *derechos humanos* no es ajena a la historia del *pensamiento latinoamericano*. Ambas historias convergen en un aspecto general y central: el surgimiento y expansión del proyecto de la *modernidad* fundado en la razón y en cómo se desarrolló en Europa y en América sajona y en nuestra América.

Se habla de *modernidad* como el surgimiento de una nueva racionalidad que supera a la cristiandad que le precede. “*Capacidad del ser humano para valerse por su propia razón*” dirá después Kant al pensarla y, que abrirá paso entre el cisma de la

cristiandad entre católicos y protestantes. Prevalecerá la ciencia y la técnica que tendrá un auge como nunca antes, como la revolución copernicana. Medrará la industrialización de la técnica y, con ella, la nueva y creciente clase social mercantil suplantarán al feudalismo. Nacerá el capitalismo moderno. Se romperá el vínculo con la naturaleza, pues es ahora que se le concibe como objeto de explotación como dijera Francis Bacon. Se gesta de igual forma la conciencia sobre la historia y su concepción lineal. Emanan el liberalismo que defenderá al individuo y su autonomía, como su derecho a la sobrevivencia, en libertad e igualdad y de derecho a la felicidad y al trabajo frente al despotismo. Y es, además, y no menos importante, el auge paulatino de expansión colonial europea por el orbe. Lo que significa que inicia el proyecto “civilizador” de Occidente sobre el mundo bárbaro, es decir, el resto del mundo *no occidental*.

Este proceso que se gesta desde el siglo XVI d.C.⁸ no ha dejado de estar presente hasta en nuestros días a través de sus diversas etapas a lo largo de todo el orbe a nivel mundial.⁹ Sus aportes en sus más claras fases luminosas como en sus más oscuros intereses, siguen palpitando en nuestro presente aunque con otros rostros y diversos nombres.

La *modernidad*, parte, entonces, de negar el orden establecido por la cristiandad feudal, para buscar a cambio, aquello que aspira *ser*, y que está destinado a *ser* como forma de conquista y dominio colonial. Por ello, sostendrá Zea, que la *modernidad* no es un evento histórico nada más, sino que es, ante todo, la expansión y consumación de un proyecto cultural de Occidente hacia el mundo. ¿Pero en qué consiste este proyecto? El célebre filósofo mexicano menciona un aspecto crucial: la *conciencia de la historia* en la forma de ser y pensar como *ser* histórico situado.

Empero, “El hombre es un ente histórico que no siempre ha tenido conciencia de esa identidad. La idea de su historia es una idea reciente (...) Siendo el hombre un ente histórico, el descubrimiento de esta historicidad, su invención, es obra del hombre moderno”.¹⁰ Esta *conciencia* de la historia es lo que precisamente se llamará después: *filosofía de la*

⁸ Enrique Dussel sostiene que nace en 1492 con el descubrimiento de América.

⁹ Tanto los filósofos como Mario Magallón A. y Enrique Dussel sostienen que el *posmodernismo* sigue siendo parte de la *modernidad*, pues sostienen que la primera, sigue siendo un despliegue de la razón. En este sentido, la modernidad se piensa de forma más general, pues ya no suscribiría al periodo histórico de la modernidad del siglo XVI, sino que allí, donde ha habido un despliegue de razón sistemático ha habido modernidad. La cultura grecorromana, el feudalismo como otras propuestas filosóficas de la antigüedad estarían incluidas.

¹⁰ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Cimas de América, México, 1970, p. 38.

historia, término que acuñará en su momento Voltaire y que forma parte de la ciencia nova de Juan Bautista Vico.

Zea observa que no existe esa conciencia histórica para la cultura griega, pese a generar irónicamente al célebre historiador Heródoto y Tucídides, pues no hay que confundir la crónica histórica, como relato de los acontecimientos –crónica, de hecho, la hay en todas las culturas- con conciencia de que ésta es algo propio del ser humano. La mente del griego estaba ocupada en el presente, en lo que hacía y no en lo que había sido. Para los griegos, su pasado eran los dioses de los que consideraban herederos quienes dominaban los destinos.

La conciencia histórica aparecerá con la idea de *culpa* del pecado original cristiano, en su valor y sentido moral. Esto se haya vinculado con el pasado bíblico de culpa o pecado, porque lo explica, aunque sea una herencia ineludible y nefasta. Pues expone debilidades y virtudes lo cual en marca una concepción de vida, de valores y de mundo en el que el ser humano está inmerso: “El hombre nace culpable, porque nace en la historia”¹¹ como toma de conciencia y compromiso responsable.

El ser humano moderno, buscará una nueva justificación de su permanencia dentro del mundo. Ya no aceptará la *culpa* como base del mismo; ahora él es el único responsable de sí; aparece la *razón* como fundamento y no el texto sagrado. Con el razonamiento, emerge la conciencia del *yo* que paradigmáticamente describirá Descartes. Al respecto comenta el filósofo mexicano: “De allí ese su empeño en no aceptar la historia en su dimensión de pasado; porque esa es la historia que él no ha hecho; la historia hecha por otros. El solo quiere responder por lo que haga y por lo que pueda hacer. Es a partir de esa idea como la historia deja de ser tradición, recuento del pasado, para transformarse en un instrumento consciente de justificación del futuro”.¹² Así que la forma para deshacerse de la carga moral-histórica de la *culpa* como fundamento, será plantear volver a los orígenes del ser humano, “la vuelta a la Edad de Oro”, al “Edén perdido”, “al mundo natural”. A aquel momento de inocencia sin pecado, sin pasado, que dará pie al gran imaginario del *estado de naturaleza*¹³ que propondrá Hobbes; o que fomentará la idea de plantear un nuevo orden social como lo harán los *utopistas*, como Tomás Moro, Campanella,

¹¹ *Ibidem.*, p.40.

¹² *Ibid.*, p. 41.

¹³ El *estado de naturaleza* en Hobbes, no es un estado primitivo, sino es un imaginario para describir una comunidad sin pactos o contratos sociales. A partir de este supuesto, se trata de explicar el origen del Estado y permite explicar la fundamentación de los *derechos naturales subjetivos* para desplazar a los *derechos naturales objetivos* que se presentan desde la escolástica. (Ana Luisa Guerrero G., *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2002.).

Bacon entre otros y, que situarán en ese nuevo mundo conquistado para occidente que es América. En estos imaginarios liberales y renacentistas, es que surgirá la noción del *Hombre natural* o el salvaje *ingenuo*.

Y si bien el ser humano *es* historia, para el moderno había llegado el momento de empezar una nueva historia, *su* historia. Empezar como si nada estuviese hecho, ya no aquella que se arrastraba del pasado imponiendo un orden social que se convulsionó en el medioevo; sino aquél que pueda determinar y justificar sus posibilidades de futuro. El imaginario de *estado de naturaleza* presentaba un nuevo origen, fundado en la idea de *contrato* que permitía delinear cómo debiera ser, ese nuevo futuro anhelado.

Este *contrato social* del que habló célebremente Rousseau, para referir al acuerdo que evitará imposiciones de unos grupos sobre otros. Esta nueva comunidad debiera ponerse de acuerdo acerca de cómo lograr la naturaleza al servicio de la sociedad, por el bien de todos. La historia, por tanto, deja de ser sólo tradición y tornarse una herramienta consciente para justificar el futuro. El pasado se le mira ahora como la fase necesaria para alumbrar a un nuevo *ser* humano, que conformará un nuevo mundo con las distintas interpretaciones de los valores cristianos como se dio entre el *puritanismo protestante* y el *catolicismo*. El regreso al origen no es para quedarse en él, sino para marcar el inicio del presente y el peregrinaje al futuro: “La vuelta a los orígenes es solo una vuelta al punto de partida, en el cual se puede tomar el mejor de los caminos”.¹⁴ ¿Cómo entonces deberá ser el nuevo orden social? ¿Cuáles serán los nuevos ojos para mirar el mundo y explicarlo? ¿Cuál será el criterio para fundar una concepción de ser humano, para determinar lo bueno o lo malo, lo que ha de conservarse o desecharse acorde al nuevo proyecto cultural de la *modernidad*? La respuesta la sustentará el *liberalismo*.

Zea resume, al respecto, de los *fundamentos antropológicos liberales*: “Hay dos tipos de hombres: los capaces y los incapaces. Iguales en sus orígenes naturales, pero diversos por las capacidades con que la naturaleza los ha dotado”.¹⁵ La base del fundamento, se halla ahora en el ser humano mismo¹⁶. Ya no fuera de él, como lo fue el *iusnaturalismo objetivo* escolástico, donde el esencialismo divino determinaba que el ser humano tenía obligaciones en vez de derechos ante el gobernante y determina su clase como su

¹⁴ *Ibidem.*, p. 44.

¹⁵ *Ibid.*, p.45.

¹⁶ La transición del *derecho natural objetivo* escolástico al *derecho natural subjetivo* liberal, es precisamente el paso de concebir que el sustento del derecho natural no está fuera del ser humano sino su propia naturaleza. (Ana Luisa Guerrero G., *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2002, p. 343.)

función social en la comunidad, como lo sostuvo Tomás de Aquino. Ahora es la *naturaleza humana* la que dará esas respuestas. Pero no es la *naturaleza humana* griega que capacita a los seres humanos para la virtud como en Aristóteles, o la que piensa al ser humano en complemento, como en Platón; sino es el fundamento de una *naturaleza humana* que busca emanciparse de un poder político despótico, que anhela asegurar su bienestar económico y, que, por lo tanto, permite la autonomía social. El nuevo determinismo, ya no será sustentado entonces por la sangre real, ni por la voluntad divina, sino por el esfuerzo de *ser y hacer* en el mundo.

¿Cómo se define, por tanto, quiénes son capaces y quiénes no? La respuesta es el *trabajo*. El *trabajo* para hacerse una vida, para apropiarse de su cuerpo como del fruto de su labor como lo expone ejemplarmente Locke. Por el *trabajo*, será para Hegel que el esclavo pueda volverse amo, en una lucha a muerte por el reconocimiento. Por el *trabajo* será para Marx y Engels que el obrero se pierda así mismo en la enajenación o se reafirma para ser pleno y feliz. “Será por el trabajo que el hombre encuentre el verdadero sentido de su existencia”.¹⁷ Por ello, es que el *progreso* se comportará como el síntoma inequívoco de las capacidades del trabajador, pues se encuentra al alcance de todo ser humano sin excepción. Con el *progreso*, el moderno desafiaba al viejo poder despótico. Con el *progreso* justificaba la nueva desigualdad social que el nuevo modo capitalista iba generando. Leopoldo Zea resume:

“Progresar es, así, acumular; una acumulación sin fin, capitalizar. Una acumulación de bienes materiales a la que van unidos privilegios sociales, económicos y políticos. El progreso adquiere, así, una dimensión más amplia que la puramente personal de los individuos que lo hacen posible. Este va a acabar presentándose como la tarea propia de un grupo o clase social; como la tarea de un terminado pueblo, como expresión destacada de ese grupo o clase social.”¹⁸

Cabe entonces preguntar: ¿qué es la *libertad* en el *liberalismo*? El filósofo mexicano comenta que, en gran parte, es precisamente la libertad del trabajo para enriquecerse. En este sentido, se entiende la relevancia que Locke representa, arquetípicamente, en la noción de *propiedad* como parte del *derecho natural* a la libertad. Sin la *propiedad* adquirida por el trabajo, no se podría cumplir para él, la *primera ley natural*: “buscar la preservación a la vida”. La *propiedad* es, por tanto, en Locke, una forma de ser, una facultad que le es inherente al ser humano y se desprende del derecho natural. El ser humano es *libre* porque es dueño de sí mismo, de su

¹⁷ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 147.

¹⁸ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Cimas de América, México, 1970, p. 45.

propiedad, de sus pertenencias como de su trabajo, de sus acciones como de su credo religioso, y no debe haber impedimentos naturales, sociales o estatales que dificulten dicho derecho¹⁹.

La acepción económica del liberalismo es innegable pero no exclusiva. La *libertad económica*, sin duda, vendrá acompañada de la *libertad religiosa cristiana* como de la *libertad civil*; lo que implica considerar la individualidad que la particulariza. Por un lado, el *individualismo* de Calvino fue una inspiración para la justificación moral de la colonización occidental. Aquél, quien postulará afanosamente el derecho a la resistencia al gobernante hereje, por defender la creencia religiosa y, que posteriormente en América, dará origen al puritanismo norteamericano. El moderno empezó por desconocer toda autoridad tradicional que no tuviese como base al *individuo*. No acepta la idea de que un poder eclesiástico pueda salvar al ser humano, la salvación es individual, algo que cada quien debe luchar por eso. Nadie puede salvar a nadie, cada quien debe de ver por su salvación como por su propio bienestar.²⁰

Por otro lado, la *libertad civil* que explica modélicamente el padre del liberalismo moderno, Locke, no sólo implica la libertad de la creencia religiosa frente al Estado (porque no se refiere a la tolerancia religiosa a credos no cristianos o ateos), sino también implica la libertad de pensamiento, la autonomía de la persona, es decir, la *libertad del individuo*, que será sin duda uno de los mayores aportes del pensamiento occidental al mundo entero. Libertad y autonomía que inspirarán la revolución de independencia estadounidense como la revolución francesa y, el cimiento filosófico de ésta última, que se representará, universalmente, con lema sobradamente conocido que rezaba: “libertad, igualdad y fraternidad”. Sin duda, esta perspectiva moderna, ofreció a la filosofía la posibilidad de concebir la *dignidad humana*, ya planteada modélicamente en el Renacimiento con Giovanni Pico Della Mirandola, hasta llegar a la autonomía y autodeterminación ilustrada en el filósofo Kant, que claramente, será una línea de pensamiento indispensable que posibilitará formular el origen de los derechos humanos, como hoy lo conocemos en la redacción de 1948.

Para el moderno, entonces, será la *razón* y el *ingenio* las notas distintivas del nuevo ser humano, como lo explicaron cabalmente en su momento tanto Descartes, Kant o los ilustrados, entre otros. Una *razón* e *ingenio* como esencia del nuevo humano, que se expresa evidente en su desarrollo económico, que se palpa claro en sus avances

¹⁹ Ana Luisa Guerrero G., *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2002, pp. 343, 344.

²⁰ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Cimas de América, México, 1970, pp. 186,187.

científicos, y que se mostrará contundente en su expansión colonial sobre sociedades que se consideran inferiores.

Leopoldo Zea se pregunta: “¿Existía una filosofía que al mismo tiempo que hablase de libertad e igualdad pudiese justificar la desigualdad en otros pueblos y, por lo mismo, su subordinación?”²¹ Y responde: “Sí existía (...) Una filosofía que partiendo de la idea de que todos los hombres son iguales afirmarí a continuación la más difícil de vencer de las desigualdades: la desigualdad natural o biológica”.²² Es decir, los modernos proclamaran que todos los hombres son iguales por su *razón* o *ingenio*, pero esa razón no se da igual en las sociedades *no occidentales*; no la desarrollan bien, -pensarán- no la cumplen a cabalidad con su capacidad, lo que significa, que son “accidentes” de la naturaleza. Al respecto detalla el maestro Zea:

“Era un simple accidente; pero un accidente mortal. Porque ese <<ingenio>> o razón nada podía hacer dentro de un cuerpo que no llenase las cualidades que habían permitido a otros ingenios o razones desarrollarse. Este cuerpo resultaba, así, una especie de cárcel que impedía a una razón desarrollarse como cualquier otra. La desigualdad accidental se presentaba, así, como una desigualdad esencial, por lo que tenía de ineludible. Pese a la igualdad de todos los hombres la realidad la que mostraba una desigualdad que debería tener un origen. Este origen era de carácter físico, natural biológico”.²³

Por tanto, la *igualdad* que propone el liberalismo, es una igualdad abstracta, no real. El modelo de humano, civilizador con espíritu objetivo, que avanza en el progreso y que nace en la modernidad, es ideal, no fáctica. Lo que puede explicar por qué en la independencia estadounidense nada se dice de la esclavitud que durará casi cien años, después de la redacción de su constitución, ni del genocidio nativo que se continuará hasta casi la extinción de la población indio norteamericano. *Igualdad* abstracta, que podría explicar también, por qué en la Revolución francesa, los derechos proclamados en su célebre carta, solo son dirigidos a los varones burgueses. Ignorando por completo a la población que se encontraba en la pobreza, desdeñando de igual manera los reclamos en defensa de los derechos de la mujer que arquetípicamente, encarnará Olimpia de Gouges en su trágico martirio en la guillotina. Uno de los problemas de este modelo ideal y abstracto de lo humano, a espaldas de la realidad, es que se justificará la *desigualdad social*. Para el moderno y más crudamente para el puritano en América, el ser *rico* o *pobre*, es muestra de capacidad o incapacidad, no de carecer de condiciones

²¹ *Ibidem.*, p.78.

²² *Ibid.*, p. 78.

²³ *Ibid.*, p. 79.

justas o injustas de desarrollo personal y humano. El propio Locke sostendrá que la ciencia es privilegio sólo de quienes disponen de los medios y el tiempo.

Para los liberales ávidos del progreso, los pobres que no han podido salir de su miseria, le quedará un papel reservado en la nueva sociedad mercantil: el de subordinados. Zea comenta:

“Ricos y pobres, hombres iguales por su naturaleza, pero desiguales por su capacidad para acumular riqueza y bienestar: Igualdad ideal que justificaba una desigualdad real. Igualdad ficticia que justificaba los inevitables resultados de una competencia desigual (...) ya que, en la competencia, en la que se veía obligado a participar, no tenía otros medios que sus propias fuerzas físicas; mientras su opositor era poseedor de los instrumentos materiales”.²⁴

¿Cómo es posible entonces que la injusticia y desigualdad pudiesen ser justificadas por el liberalismo que parecía luchar hipotéticamente, por todo lo contrario? El maestro Zea responde que la *libertad* en el *liberalismo*, nace primero, como oposición al despotismo, contra la rancia aristocracia feudal y eclesiástica. Y, segundo, es libertad de posibilidad para el enriquecimiento.²⁵ El economista inglés Laski señala al respecto del moderno:

“Casi desde los comienzos lo vemos luchar por poner diques a la autoridad política, por confinar la actividad gubernamental dentro del marco de principios constitucionales y, en consecuencia, por procurar un sistema adecuado de derechos fundamentales que el Estado no tenga facultad de invadir”.²⁶

La llamada *libre competencia* en el capitalismo, no se referirá a que cualquier persona en una sociedad pueda competir con otra, con la confianza que su arduo trabajo le producirá riqueza, sino que se refiere a una competencia reservada solamente entre ciertos grupos o clases que son los dueños de la producción.

El lema liberal “*laissez faire, laissez passer...*”,²⁷ (dejar hacer, dejar pasar), produjo un empobrecimiento extremo y no un bienestar social, lo que hizo evidente en la pobreza y miseria de la mayoría de los trabajadores y de los lumpen proletarios que la Revolución Industrial generó en la Inglaterra como de los países europeos del siglo XIX. Una pobreza que se amplió, al subordinar y explotar a otros trabajadores de otras naciones como resultado de la conquista, dominación y colonización. El sociólogo

²⁴ *Ibid.*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁶ Harold, J. Laski, *El liberalismo europeo*, FCE, México, 1953.

²⁷ Vincent de Gournay. Fisiócrata en contra del intervencionismo del gobierno en la economía. La fisiocracia o fisiocratismo, es una escuela del pensamiento económico del s. XVIII, que afirmaba una ley natural por la cual el buen funcionamiento del sistema económico estará asegurado por el Estado.

alemán Fritz Sternberg, señalará que la mayoría de la población mundial del siglo XIX, tenía condiciones de vida muy inferiores al de los obreros europeos.²⁸ Pero no sólo el pobre europeo estaba en una dimensión de precariedad, por lo menos, ante el liberalismo-capitalismo. Su *razón e ingenio* no han sido “deformadas de nacimiento”, su pobreza se debe más a la “falta de trabajo”, esto es más bien, un “infortunio” que se encuentre en estado de miseria y exclusión. El *no occidental*, producto de los territorios conquistados por la avaricia capitalista, estaba destinado a no ser considerado humano, sino algo explotable y prescindible.

Para el pensamiento occidental, el dominio y explotación de la naturaleza es algo vital. En esa explotación muestra los alcances de su *razón e ingenio*. De aquí vendrá la lamentable ruptura con la naturaleza - y no con la cultura griega²⁹ como algunos especialistas sostienen-,³⁰ al considerarla *objeto*, y *objeto* de explotación. Lo que la convierte por definición, en un *medio* y no un *fin* en sí mismo, dicho en términos kantianos. Eso implica que todo el mundo natural se convierte en una monumental fuente de riqueza. Incluso se pensará, que es dios mismo el que ha puesto la naturaleza al servicio del humano; por ello, ideológicamente, se consideró que glorificar a dios, es aprovechar los recursos naturales al máximo con su explotación. “El trabajo en el dominio de la naturaleza da sentido a la existencia del ser humano”.³¹ señala Zea.

La prioridad entonces para el liberal moderno, lo fundamental, es enriquecerse, y no enriquecerse para vivir cómodamente, sino para capitalizar todo lo posible para el simple enriquecimiento, sin límite alguno. Se invierten los valores, el dinero que ante todo es un *medio*, se volverá un *fin* a alcanzar, una *finalidad* a cumplir. Dicho de otro modo, entre más explotas la naturaleza, más “civilizado” eres, peor aún, más “humano” pareces ser. Esta visión moderna liberal burguesa, percibirá en la conquista, al continente americano, como un enorme capital económico. Y los habitantes, que ancestralmente han guardado un respeto y vínculo con su ambiente natural, serán vistos como infrahumanos, medios utilizables y prescindibles. Son -como se ha descrito-

²⁸ Fritz Stenberg, *Capitalismo o socialismo*, FCE, México, 1954, p. 49.

²⁹ Para el griego, como lo señalará acertadamente Heidegger (*Hitos*, trad. Helena Cortes y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.) el ser humano se concibe como parte indisoluble de la *physis*, de la naturaleza. No existía la ruptura moderna entre *sujeto* y *objeto*. Incluso en el pensamiento mitológico, los dioses se hayan por debajo de la *physis*. Los dioses pueden “doblar” las leyes naturales, pero no “romperlas”, como cuando Zeus retrasa el día durante tres noches para que Odiseo disfrute su regreso con Penélope. Incluso, en el pensamiento cosmogónico griego de la creación, la *physis* tiene el papel preponderante. En su concepción del origen del universo, se piensa que la naturaleza siempre ha existido. El que “nazca” el mundo en la concepción mitológica, no significa que de la *nada* surja *algo*, sino que los elementos de la *physis* estaban en un estado de caos y, al ordenarse (kósmos), es que surge los dioses y el mundo.

³⁰ Oviedo F. Atawallpa en *¿Qué es el Sumak Kawsay?* y Simón Yampara Huarachi en *Suma Qama Qamaña* entre otros.

³¹ *Ibidem.*, p. 148.

“accidentes” sin remedio. Tan alejadas sus costumbres de la explotación exacerbada de los recursos naturales, que se dudó al principio de la expansión colonial europea en América, si siquiera eran humanos. El fuerte vínculo con la naturaleza del nativo americano, se interpretará no sólo como una negación al llamado de la “civilización”, sino como una negación al llamado incluso de dios; a eso se referirán adelante los estudiosos más con la expansión puritana. Rousseau habla del *buen salvaje* precisamente para referir al nativo americano. Lo piensa en términos de aquellos que no han recorrido todavía la historia. De hecho, en cierto punto, sostendrá que el europeo y el *buen salvaje* parecen semejarse ontológicamente, en cuanto que ambos poseen razón, pero el indígena tiene un estado de “ingenuidad e inocencia”, negación injustificada por las relaciones de poder, mientras que el europeo la ha enriquecido por su experiencia. Algunos ilustrados como Rousseau, consideraron que hay que empezar como el *buen salvaje* en el sentido de que hay que empezar de nuevo, desde cero, similar al estado de precultura del nativo americano, pero hacer uso de la historia adquirida para forjar un nuevo futuro.³²

¿Y el papel que jugará el nativo ante el proyecto moderno? El maestro Zea resume: “El buen salvaje no será ya lo que deber de ser el hombre que ha puesto en marcha su propia historia. La historia está ya en marcha. Y en ella el buen salvaje no será ahora sino parte de la naturaleza por cultivar o civilizar. Esto es puro y simplemente instrumento”.³³ El proyecto y la misión pues, de explotar a la naturaleza y “civilizar” al mundo *no occidental*, justificará para el moderno, la colonización por todo el orbe. Se pensará que sólo aquellos que tengan los recursos son los legítimos merecedores de apropiarse de la tierra que pueda producir. No importa en qué latitud sea. Y el que los europeos tuviesen las herramientas como la visión para hacerlo, era muestra clara para ellos, de su superioridad. En otras palabras, el liberalismo capitalista moderno, se opuso a un criterio de superioridad de sustento religioso o sangre real (despotismo), para promover en cambio una “genuina” superioridad; la del *trabajo*, en el dominio y explotación de quienes no son “civilizados” en sus nuevos modos de producción capital. Los “iguales” son los que muestren por mérito económico (apropiación del *trabajo*) que son capaces de explotar a la naturaleza y a otros hombres (sin importar las condiciones históricas de desigualdad social).

³² Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 88.

³³ *Ibidem.*, p. 280.

Estas circunstancias generarán en el moderno, un doble orgullo, primero, fueron capaces de emanciparse del despotismo y superar el estado hobbseano de “*el hombre lobo del hombre*”. Segundo, el colonialismo europeo sobre el *no occidental*, es prueba de que su destino es el esfuerzo de la lucha por dominar y explotar a la naturaleza, como de civilizar al *bárbaro* o de enfrentar al *salvaje*.³⁴

América y el mundo en la Filosofía de la Historia de Hegel.

La concepción moderna sobre la población *no occidental*, se representa paradigmática en la filosofía de la historia de Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía en la historia universal*, y que Zea analiza con claridad en *Filosofía de la historia americana*.

Es la revisión de lo que es la historia europea, que, por su expansión colonial, es para ellos y, sin duda alguna, *la historia universal*. Para Hegel, la historia se determina por la razón, *a priori*, y no por los hechos históricos. Esto implica una concepción de la historia que no es azarosa ni anárquica, sino por el contrario, hay un orden establecido, una finalidad universal, no determinada por los intereses y pulsiones subjetivas de las personas, sino hay *algo* que lo trasciende, una inteligencia superior, el *Espíritu absoluto* que se sirve de lo que hacen.³⁵

Pero no hay que confundir, el *Espíritu* no es abstracción, en su concreción; se revela en la práctica a través de la conciencia y la autoconciencia, pues se encarna en la conciencia de cada individuo, una conciencia que sabe del papel que tiene que desempeñar. Por ello, el filósofo alemán habla que Europa es el estado más elevado que el *espíritu* ha alcanzado, pues ha tomado conciencia de sí, y puede dar cuenta de su devenir histórico, sabe el alcance de sus saberes y vislumbra su *roll* civilizador en el mundo. El *Espíritu absoluto*, se despliega en la autoconciencia de la historia occidental. O, dicho de otro modo, el europeo se piensa superior porque precisamente toma conciencia de este *Espíritu*. En palabras de Hegel: “El fin de la historia universal es, por

³⁴ Existe una diferencia significativa entre las categorías modernas de *bárbaro* con el *salvaje*. El primero puede ser civilizado, mientras que el segundo no, es por ello la exterminación de los nativos norteamericanos a manos de los puritanos.

³⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, pp. 95, 96.

tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en su mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente”.³⁶

La conquista colonizadora es más que ambición en el cauce del *Espíritu*. Porque convierte a los conquistados en inmediatez. El europeo ha llegado a un momento en el que se sabe encarnación de éste, pues han tomado conciencia de su nuevo *quehacer*, son plena representación de la humanidad. La humanidad entre dicha, es de aquellos que aparecen ser sus semejantes, pero son cortos de entendederas, los “accidentes” humanos.³⁷ El maestro Zea sintetiza la idea hegeliana:

“Por boca del hombre habla el espíritu. Liberar el espíritu de lo contingente será la tarea del hombre. Porque hombre es el que sabe poner al servicio del espíritu los instrumentos de su liberación. ¿Liberación de qué? De lo cotidiano, de lo inmanente, de lo contingente, de lo que impide que el espíritu alcance su plenitud. Libre de la naturaleza que ha de ser esclava del espíritu. La naturaleza ya no como prisión, sino como instrumento al servicio de la libertad (...) “¿Cuál es la meta última del espíritu que toma conciencia de sí mismo? La libertad dice Hegel: la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”.³⁸

Desde esta atalaya, Hegel describe el *roll* de cada continente en el hemisferio ante el *Espíritu*. El orden no es azar, pues observa un desarrollo histórico. Inicia con Oriente como aquella sociedad primitiva superada por la cultura grecorromana. La piensa anacrónica, sumisa ante la expansión europea; deshechos del *Espíritu* que los utilizó en su expresión y desarrollo. Una etapa histórica ya cancelada.³⁹ África por su parte, se encuentran en una especie de letargo. Se halla, por lo tanto, en un *estado natural*, sometida todavía por la naturaleza, ya que no ha sido capaz de dominarla y explotarla. Se encuentran aislada y sin historia.⁴⁰ América al igual que África, para Hegel, la concibe al margen de la historia, pues es una posible promesa a futuro de la realización plena del *Espíritu*, pero no por los nativos americanos, ni tampoco por la América ibera que ya ha cometido el “extravío” del mestizaje, sino por la posibilidad de que los sajones la lleven a cabo en un adecuado proyecto civilizatorio.⁴¹

Europa, es entonces –explica Zea- la cúspide humana donde el *Espíritu* se despliega con plenitud. Lo que hace del europeo el humano por excelencia. Las sociedades *no occidentales* se vuelven con la conquista por fin participes del *Espíritu* al

³⁶ Georg. W.F Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p.41.

³⁷ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, pp. 95, 96.

³⁸ *Ibidem.*, p. 101.

³⁹ *Ibid.*, p.105.

⁴⁰ *Ibid.*, p.107.

⁴¹ *Ibid.*, p.108.

toparse con el occidental. El *no occidental*, si quiere salir de su estado natural primitivo, debe imitar a los heraldos de la civilización. La colonización europea, al conquistar y expandirse concreta la voluntad del *espíritu*. “No importa que esta incorporación parezca inhumana para quienes precisamente, carecen de humanidad, al no haber tomado conciencia de la misma. Tal conciencia les vendrá, precisamente, por la conquista, por el hecho de encontrarse con quienes encarnan la única expresión de la humanidad”.⁴²Más aún, para el siglo XIX se aceptará la tesis naturalista de la que habla Darwin como selección natural, en la que explica cómo en el mundo animal se imponen los fuertes sobre los débiles, para trasladarse al ámbito humano, por lo que se justifica la colonización, donde los aptos se imponen sobre los ineptos, los capacitados sobre los incapacitados. Desde esta mirada, el *no occidental*, no ha evolucionado lo suficiente como ser humano. Es considerado como un animal más que pertenece a su ámbito natural, como parte de la flora y la fauna.

Es importante señalar, que Zea explica que esta mirada hacia el *no occidental*, no es una concepción de un periodo histórico o de un autor nada más, sino forma parte de una perspectiva global que tiene el pensamiento moderno, europeo, liberal de su proyecto cultural.

Distintos adalides de libertad e igualdad, e incluso, los clásicos promotores del socialismo, estarán a favor de la conquista y colonización de América. Con los ilustrados, Diderot referirá de los indígenas como: “criaturas a las que se les podía someter sin dificultad (...) incapaces de escuchar la rebelión (...) más cerca del animal (...) no inventa ni perfecciona nada”⁴³El mismo Voltaire, sostiene: “La naturaleza americana entera es inferior a la que nos ha tocado vivir los europeos, por eso también los hombres de esta América son tan inferiores”.⁴⁴Montesquieu por su parte dirá: “No se quiere, inclusive, civilizarlos. Pueden estos pueblos quedarse en el estado primitivo o feudal en que se encuentran, lo importante será el que permitan, y no estorben, el proyecto de explotación de los nuevos colonizadores”⁴⁵.Y el célebre Víctor Hugo escribirá de América frente la misión civilizadora francesa: “En lugar de llevar la barbarie a la civilización, llevaríamos la

⁴² *Ibid.*, p.113.

⁴³ Diderot, “Oeuvres philosophiques”, en Michele Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, trad. De. F. González Arámburo, Siglo XXI, México, 1975, p. 363.

⁴⁴ Citado por Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 292.

⁴⁵ Marcel Merle, *El anticolonialismo europeo desde Las Casas a Marx*, Alianza, Madrid, 1972, pp.137,138.

civilización a la barbarie (...) Es un pueblo ilustrado que va a llevar la luz de la civilización a un pueblo en tinieblas”.⁴⁶

Esta concepción antropológica moderna liberal, avalará no sólo el exterminio o explotación extrema de las poblaciones nativas americanas, sino también aprobará que se viole la soberanía de los recientes Estados en Latinoamérica. F. Engels refiere sobre la expropiación estadounidense de 1847 a México: “¿Acaso es un a desdicha que la magnífica California haya sido arrancada a los holgazanes mexicanos que no sabían qué hacer con ella?”⁴⁷ El argumento de Marx como de Engels, es que las sociedades *no occidentales* debían insertarse en el sistema capitalista por muy cruenta que fuese su inclusión, para que, a la postre, abrazando ya a cultura occidental, puedan entonces luchar como proletariados para buscar un socialismo.

Ahora bien, se mencionó que, en el inicio de la modernidad europea, empezó una era de expansión colonial en el orbe, en América, en particular, se verá claramente en dos grandes expansiones: la *sajona puritana* y la *ibera católica*. Cada una con proyectos culturales y aspiraciones diferentes. Cada una determinará el devenir histórico de la conciencia norteamericana como suramericana. Cada una, explica la historia del pensamiento de la que son herederos todos los americanos continentales.

Para mostrar cómo se labró la conciencia América sajona e iberoamericana; Zea estudia el análisis dialéctico que formula Hegel sobre la historia europea; esa historia que explica cómo es que se llegó a la conciencia del desarrollo del *Espíritu absoluto*. Hegel sostiene que el proceso de la historia es *dialéctico*, que va de lo inferior a lo superior, en un juego de oposiciones dialécticas, entre una *tesis* que se le contrapone una *antítesis* y que generará una *síntesis*; es decir, se promueven nuevas etapas tomando elementos de las anteriores para superarlos. La *síntesis* del proceso dialéctico, es el resultado de una *asimilación*, lo fue por ejemplo la conquista de Alejandro Magno sobre los persas que derivará al periodo helenístico con fusión greco-oriental como la ciudad de Alejandría, o como uno de los momentos celebres de la historia europea que fue la revolución francesa en oposición al despotismo. La conciencia de este proceso histórico, es precisamente el desenvolvimiento del *Espíritu absoluto*.

Hegel considera pues, que es Europa la *síntesis* de la historia de la humanidad por haber podido asimilar los procesos dialécticos. Sus avances civilizatorios como su

⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 292-297.

⁴⁷ Federico Engels, *Los movimientos de 1847*, en *Materiales para la historia de América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1975, pp. 83, 184.

expansión colonial, serán para él, una prueba irrefutable de ello. La *antítesis* en el proceso dialéctico, es la *negación*. Una negación que se entiende como opuesto complementario. Es un reconocimiento de una alteridad, de algo distinto de lo que se *es*, para reaccionar ante ello. La *negación dialéctica*, es el proceso que generará la *asimilación*, la absorción de algo que fue, para *ser* algo nuevo. Por decirlo de algún modo, es una negación en sentido “positivo”, pues promueve un cambio para bien. Hegel sostiene que da paso necesariamente a algo superior.

La expansión del proyecto de la modernidad en América del Norte.

Ahora bien, Zea relata que cuando los colonos anglosajones, (burgueses y puritanos protestantes), dejaban un continente regido por la intransigencia y la violencia religiosa, miraron en el Nuevo Mundo, la oportunidad de plantear una utopía, de lograr lo que Europa no fue. Para estos colonos, la nueva historia empezaba con ellos. *Asimilaron* aquello que traían del viejo continente para establecer un nuevo proyecto a base de trabajo y colonización. Su proceso de formación de nación, surgió como una *negación dialéctica* porque tuvieron la capacidad de resolver las dificultades frente a ellos. Es una *negación* que, en cierto sentido, es a su vez, una afirmación, esto es, hacer de la propia realidad y del pasado, instrumento de lo que se quiere llegar a *ser*. Sin borrar su pasado, trajeron consigo el liberalismo que, como se ha mencionado, propone un individualismo que se terminará consolidando en la modélica constitución estadounidense, y gestar la primera independencia anticolonial en el orbe, la que se miró ante los ojos del mundo, como ejemplo de emancipación.

Paradójicamente, esta *negación dialéctica* que abrió paso al surgimiento de la modernidad, que encarnará la Europa que vio nacer a Hegel como *síntesis* de su proceso dialéctico histórico y, que fue pieza clave en la construcción liberal estadounidense, no se realizará de igual forma con el nativo del continente americano como también ya se ha dicho. Es decir, a diferencia de los anteriores imperios europeos antiguos, los conquistadores sajones (como iberos), no quisieron *asimilar*, absorber la cultura que estaban conquistado. Más aún, extremaron la postura moderna de ver a los nativos como obstáculos, estorbos o animales, para pasar a concebirlos como enemigos, pero no sólo enemigos del proyecto civilizatorio, sino incluso, como adversarios del dios que profesaban.

La visión liberal que argumentaba ante el mundo su *derecho natural* al trabajo y hacerse una propia vida, tendrá en el pensamiento puritano, una connotación religiosa radical, al considerar que, la misión del ser humano en la vida, es hacer que la tierra de frutos. Es decir, dios mismo es el que le asigna la tarea sagrada del trabajo en la tierra, pues para él la creó y, por ello, explotar la naturaleza como a los humanos que nacieron para subordinarse, es servir a dios. En otras palabras, es un destino manifiesto por la divinidad. Lo que se contrapone con la concepción de mundo y vida del nativo americano, por lo que se negarán a explotar a la naturaleza, a poner vallas para apropiarse de la tierra que consideraban que era de todos, “no tiene dueño” –pensarán- pues sólo pertenece al Gran Creador de la Naturaleza.

Para entender plenamente la postura del indígena norteamericano, baste leer un texto paradigmático al respecto, en la carta de respuesta que le envía el Jefe Seattle,⁴⁸ al presidente de los Estados Unidos Franklin Pierce en 1854, que lo ofrece comprarle la tierra. En la carta se puede leer las siguientes ideas:

“¿Cómo se puede comprar el cielo o el calor de la tierra? Ésa es para nosotros una idea extravagante. Si nadie puede poseer la frescura del viento, ni el fulgor del agua, ¿cómo es posible que ustedes se propongan comprarlos? Mi pueblo considera que cada elemento de este territorio es sagrado (...) Los desfiladeros, los pastizales húmedos, el calor del cuerpo del caballo o del nuestro, forman un todo único. (...) Los caras pálidas tratan a la tierra y al cielo-padre como si fueran simples cosas que se compran, como si fueran cuentas de collares que intercambian por otros objetos. El apetito de las caras pálidas terminará devorando todo lo que hay en las tierras, hasta convertirlas en desiertos. Nuestro modo de vida es muy diferente al de ustedes. (...) Si todos los animales fueran exterminados, el hombre también perecería entre una enorme soledad espiritual. El destino de los animales es el mismo que el de los hombres. Todo se armoniza (...) Nosotros sabemos algo que las caras pálidas tal vez descubran algún día: ellos y nosotros veneramos al mismo Dios. Ustedes creen que su Dios les pertenece, del mismo modo que quieren poseer nuestras tierras. Pero no es así. Dios es de todos los hombres y su compasión se extiende por igual entre pieles rojas y caras pálidas. Dios estima mucho a esta tierra y quien la dañe provocará la furia del Creador”.⁴⁹

Los nativos americanos, mostraron una concepción de lo humano verdaderamente incluyente. Entre el mundo, los animales y las personas, forman parte de una concepción holística de la vida. No pasa desapercibida la trágica ironía; el liberalismo que proclama la igualdad de todos los hombres llevó en Norteamérica a un

⁴⁸ La actual ciudad de Seattle en los Estados Unidos, es epónimo del Jefe Seattle.

⁴⁹ <http://www.pudh.unam.mx/perseo/el-primer-manifiesto-del-ecologismo/>

genocidio sobre una población que precisamente, sostiene una igualdad para todos desde la mirada de respeto y pertenencia con la naturaleza, con el gran Dios Creador. La convicción del Jefe Seattle, muestra también parte de la resistencia con la que se toparon los colonizadores sajones ante su expansión cultural, por lo que el nativo norteamericano pasó a ser visto como algo peor que en un animal salvaje, pues se resistía ante el *proyecto civilizador* encomendado por dios. Ante los ojos del colonizador, se tornó por esencia, en un *ser* maligno, con una naturaleza desprovista de lo bueno de la gracia divina que poseía el sajón, parte de las huestes demoníacas que se debía combatir. El puritano no sólo luchaba por implantar su proyecto civilizador, sino que se pensaba en una guerra contra el mal a favor de dios. La frase atribuida al general Sheridan decía: “el mejor indio es el indio muerto”, exhibe esta forma de pensar. Zea explica:

“Mientras en Iberoamérica marchan juntos colonizador y el evangelizador, en Norteamérica, el colonizador es también pastor. Llevaba espada y Biblia. Era juez y verdugo. Su dios no era el misericordioso Jesús que los misioneros presentaban, sino era el iracundo Jehová que exige castigo y desarraiga a quienes se oponen al bien (...) La eficacia, el triunfo, el éxito serán las mejores señales de que el terrible Jehová está satisfecho”.⁵⁰

El individualismo liberal capitalista, se expresa en sus más crudas manifestaciones. No buscó el puritano evangelizar a nadie que no esté convencido de cristianizarse. Tampoco buscó en su doctrina ayudar al pobre ni a nadie que no sea capaz de ayudarse a sí mismo. La *pobreza* no sólo no se le mirará con compasión, sino con desprecio. El *ser pobre* no se explicaba como producto de la desigualdad social, sino como un fracaso moral que incluso, era muestra clara de que se ha aparatado de dios. En cambio, la *riqueza* es la prueba irrefutable de virtud, de triunfo moral, de bendición divina. Fortuna y desgracia ante el dinero, se volvían los modos de aceptación o sanción de la voluntad dios.

Lo que resultó tristemente sorprendente para el nativo norteamericano, es que ni siquiera adoptando la ideología y costumbres del colonizador, tenía la oportunidad de insertarse como parte del proyecto civilizador por ser una entidad inferior no humana. Años antes del Jefe Seattle, en 1835, los cheroquis enviaron el *Memorial* al congreso de Estados Unidos para solicitar que fuera cancelada la orden de expulsión de sus tierras; en el que puede leerse:

⁵⁰ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, pp. 258, 259.

“En verdad nuestra causa es la misma que la vuestra. Es la causa de la libertad y la justicia. Se basa en vuestros propios principios, los cuales hemos aprendido de vosotros mismos; porque nos gloriamos con considerar a vuestro Washington y a vuestro Jefferson como nuestros grandes maestros (...) Hemos aprendido también vuestra religión. Hemos leídos vuestros libros sagrados (...) De vuestra sentencia está suspendido nuestro destino (...) en vuestra benevolencia, en vuestra humanidad, en vuestra compasión y en vuestra buena voluntad están depositadas nuestras esperanzas”.⁵¹

Empero dicha solicitud, Zea señala que, aunque los indígenas habían acudido al llamado occidental, y mostraron que no era “sordos” ante la convocatoria civilizatoria; el destino de todo un pueblo estaba sellado en el punto cercano al exterminio. Para el colonizador sajón, sólo ellos tenían las llaves de la tierra prometida, de la “Nueva Jerusalén” y de todo pacto con los humanos como con dios.⁵²

Expansión del proyecto católico ibérico en Latinoamérica.

El caso de la conquista Iberoamérica caminó por otros derroteros. España y Portugal estaban rezagados en el designio del pensamiento moderno. Su proyecto cultural era la unificación del catolicismo universal en el orbe. Proyecto que fracasó y los marginó junto con Rusia, del resto de Europa. Este proyecto cultural católico lo plantaron a América. Debían evangelizar a las comunidades indígenas. Al instaurarse los virreinos, se negó (*no-dialécticamente*) el pasado de los pueblos conquistados. Fue una negación histórica, política, social y cultural. La destrucción de templos era el claro ejemplo, de qué era lo bueno por preservar y qué era lo malo por desaparecer. Zea resume de la siguiente manera:

“La conquista ibera buscó la absorción total del indígena, como parte del proyecto de dominación, pero buscó al mismo tiempo, enterrar la cultura que éste poseía. Se quiso evitar la contaminación de la cultura cristiana (...) Pese a todo hubo asimilación, pero tan sorda que no se hizo consciente al hombre que sufrió la conquista y colonización. Para este hombre lo que era propio le era falso, demoníaco, impropio, inauténtico; en cambio, verdadero, bueno, propio, auténtico será lo que el colonizador le imponga (...) aprendió que era el hijo ilegítimo de una

⁵¹ Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*, FCE, México, 1976, p. 293.

⁵² Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 269.

cultura que le era extraña. Que era, también el bastardo del encuentro cultural de lo indígena y lo ibero”.⁵³

La concepción antropológica del nativo suramericano, desde la mirada ibera, se muestra ejemplar en el debate de sobra conocido entre Fray Bartolomé de las Casas versus Juan Ginés de Sepúlveda, al respecto de la calidad humana de los indios, es decir, discernir si eran o no en verdad seres humanos y, por ende, determinar si debían formar parte del orden cristiano. Ambos iberos coincidirán en ser modernos,⁵⁴ entre otros rasgos, porque traen consigo la razón argumentativa del Renacimiento (Sepúlveda) y del Humanismo-nominalista/tomista⁵⁵ (Casas). Ambos esgrimirán argumentos aristotélicos como la *ley natural* o el *derecho de conquista* para sostener posturas profundamente encontradas. Y ambos, parten de un acuerdo tácito; no hay duda que debía realizarse una evangelización al nativo americano, es decir, se parte del hecho de que el indígena tiene que abandonar sus creencias culturales.

Cómo llevar a cabo dicha evangelización, es lo que en inicio los distingue radicalmente. Sepúlveda aprobará todo tipo de crueldad hacia el indio, bajo el argumento analógico del padre educando al hijo, es decir, el mayor puede reprender al menor porque sabe qué es lo mejor para él, aún si lo hace por medios violentos. Incluso sostendrá que no es ni siquiera pecado todo exceso, avaricia o crueldad realizada por el ibero hacia el nativo.

De las Casas en cambio, no sólo reprueba y denuncia⁵⁶ la violencia cometida hacia el indio, sino que parte del hecho de que se le puede y debe persuadir para convertirse al cristianismo de forma racional y pacífica. Desafortunadamente para la

⁵³ *Ibidem.*, pp. 191,192.

⁵⁴ Leopoldo Zea sostiene que de las Casas tiene lo peor y lo mejor de la modernidad, pues si por un lado se le percibe la soberbia eurocentrista de pensar que la razón europea es la que debe gobernar en el mundo y, que, por ende, el indígena debe abandonar sus creencias para seguir el ejemplo del pueblo cristiano, al mismo tiempo, es capaz de reconocer que esa razón genuinamente se da en igualdad en todos los seres humanos. Dicho de otro modo, la razón moderna es para todos sin excepción. A diferencia de lo que pensaban la mayoría de los modernos. Por otra parte, el filósofo Mauricio Beuchot, sostiene que hay que matizar dicha observación de Zea, pues considera que el célebre Obispo de Chiapas es un crítico de la modernidad, en cuanto no acepta el *humanismo* sin más, sino que lo contrasta con un *nominalismo/tomista* que le permite apreciar un derecho natural concreto en el indio pero que concibe, que ese derecho natural, tiene un carácter universal. (Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Iuspositivismo e iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995, p. 95.)

⁵⁵ Mauricio Beuchot explica que en la *Escuela de Salamanca* convergen tres Corrientes filosóficas: el *humanismo*, el *nominalismo* y el *tomismo*. Del *humanismo* se tiene la exaltación del ser humano, ahora es el centro de estudio. A partir de aquí se elaboran los tratados de la dignidad humana. Del *nominalismo*, se resalta la preocupación por lo individual. Hay una atención epistemológica por lo concreto, lo real, por lo que se opondrá al esencialismo, lo universal y lo abstracto. Del *tomismo* se percibirá un rescate de la ontología de los *universales*. Se acepta nuevamente la idea de las esencias, pero fundamentadas en consideración de lo concreto, es decir, se encarnan en los individuos. Con esta influencia, de las Casas podrá pensar que en los individuos se realizan las naturalezas universales. Lo que permite sostener que los derechos individuales no excluyen el que haya al mismo tiempo, derechos para la especie humana. (Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995, pp. 97-99.)

⁵⁶ Como lo realiza en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542).

historia de Latinoamérica, - como bien se sabe- la forma de pensar que prevalecerá en el conquistador y, por ende, en la cultura que se imponga a los indígenas, será la de dominio y sometimiento sobre las culturas dominadas, la de Sepúlveda. La de aquél que se refiere a ellos en términos de <blasfemos e idólatras> “Homúnculos en los cuales apenas encontrarás vestigio de humanidad”.⁵⁷

Uno de los argumentos que esgrimiré en contra de la calidad humana de los indios es el argumento aristotélico de la *ley natural* que dice que *lo perfecto debe dominar sobre lo imperfecto*. Es una escala de imperfecciones⁵⁸ que piensa Aristóteles y refiere a la naturaleza humana y su manejo con las emociones. El *esclavo* es para Aristóteles aquel que lo corporal es más poderoso que lo racional, es decir, que el manejo de los apetitos y deseos le es difícil de controlar lo que lo distancia de un cabal uso de la razón. En contraposición, el *virtuoso*, es el que logre que la parte racional del alma gobierne sobre la otra parte que es irracional,⁵⁹ lo que significa lograr la autarquía: el gobierno de uno mismo.

Desde este punto de vista, el Estagirita considera, que hay quienes nacen para ser esclavos y otros que nacen para mandar sobre ellos.⁶⁰ Sostiene: “...el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo (...) entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza...”⁶¹ La diferencia es que los esclavos saben hacer, transformar la materia, pero el humano libre sabe además cómo hacerlo. Y aunque reconoce que hay quienes son esclavos en todas partes y, otros, que, en ninguna, pensará que el griego es superior que los bárbaros,⁶² es decir,

⁵⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*, FCE, México, 1941.

⁵⁸ Esta escala de imperfecciones no sólo es para el ser humano, sino comienza desde el motor inmóvil hasta cada parte de la *physis* (naturaleza). Zea resume: “Tal es el orden propio de la naturaleza que va de lo inanimado a Dios mismo; lo que es y lo que debe de ser (...) Es lo que mueve; pero sin ser movido; el primer motor de la metafísica aristotélica. Es, de acuerdo con este orden de relaciones, entre lo más perfecto y lo que no lo es plenamente, en una escala de perfecciones e imperfecciones, que se establece el mando y la obediencia en la sociedad”. (Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, UNAM/CIALC, México, 2019, pp. 204, 205.

⁵⁹ En la parte racional del alma, se hallan tres de las cinco disposiciones para conocer la verdad: *episteme* (ciencia), *nous* (intelecto) y *sophia* (sabiduría). Mientras que en la parte irracional del alma se tienen las otras dos disposiciones: *phronesis* (prudencia) y la *téchne* (técnica).

⁶⁰ Con la definición de *esclavo* de Aristóteles sucede lo mismo que con la definición de *virtud*. Hay principios ontológicos, criterios, que contradicen la misoginia y la justificación del esclavismo del Estagirita. Es decir, el argumento ontológico-ético, es que el *esclavo* es el que es gobernado por su cuerpo, por sus impulsos, mientras que el *virtuoso* es aquel que se autogobierna, ergo: es una cuestión moral lo que te determina ser *esclavo* o *virtuoso*, es cuestión de voluntad y esmero, no predeterminado por naturaleza ni por cultura.

⁶¹ Aristóteles, *Política*, Trad. Manuela García Valdés, 1252a 2-3, Gredos, Madrid, 1999.

⁶² *Bárbaro* es un sobre nombre onomatopéyico para referir al que balbucea otra lengua (no griega). Como

el no griego. La superioridad no descansa en razón de ser de una etnia, ni por color de piel, sino por su cultura. Por la forma en la que se hace expreso el *logos* dirá el maestro Zea, su ejercicio distintivo de su palabra y su razón. Por tanto, Aristóteles pensará que cada miembro de la *polis* tiene una función y una virtud que cumplir en la colectividad, donde el ciudadano varón tenga la clara primicia. Así, la mujer, el niño, y el esclavo, tendrán virtudes acordes a su función social, en su mayoría, tienen que ver con procurar el *oikos*, el hogar.⁶³ Para el Estagirita en cambio, el ciudadano de la polis es la pieza clave de la comunidad en tanto que es el que puede actuar con plena virtud⁶⁴ y, por ello, sostendrá que al tener buenos ciudadanos, tienes entonces una buena polis.⁶⁵

El maestro Zea señala que, para el pensamiento aristotélico, se establece entonces que cada persona nace con virtudes distintas, similar a los animales que nacen con diferentes habilidades. Para el célebre filósofo griego, no hay menoscabo por ello, de igual forma que una silla no es menor por no ser mesa. Del mismo modo se guarda relación del alma con el cuerpo, donde la primera es superior, sin embargo no puede existir sin la segunda.⁶⁶ ¿Por qué unos nacen para mandar y otros para obedecer? Para

se señaló en la nota 34, el bárbaro es una categoría distinta al salvaje, porque el primero puede ser civilizado el segundo no. Sepúlveda, considerará que los indios no alcanzan siquiera la categoría de bárbaros de los que habla Aristóteles.

⁶³ “De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados (...) las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos”. (Aristóteles, *Política*, Trad. Manuela García Valdés, 1253b 2- 3, Gredos, Madrid, 1999.)

⁶⁴ “Por tanto, el hombre bueno es bueno, por ser un hombre virtuoso, y el ser virtuoso implica primero, que es un hombre feliz por poseer un bienestar, pero es al mismo tiempo, un buen ciudadano, porque la virtud guía la conducta humana a un comportamiento ejemplar con sus iguales, pero también con respecto a la colectividad, lo que lo lleva a respetar las leyes. Y es la virtud moral, la noción sustancial que liga todas estas facetas del ser humano”. (Mabeygnac Maza Dueñas, “La paideia y su relación con la areté en Aristóteles”, en Mario Barghomz (coord.), *El conocer filosófico: La moral y la Ética Social*, Yucatán, Fonca, México, 2014, p. 105.

⁶⁵ “Aristóteles realiza una analogía entre lo natural con lo social, porque para el pensamiento heleno y en particular el del filósofo griego, lo social también se deriva de lo natural, pues el hombre es parte indisoluble de la naturaleza, y no puede pensarse fuera de ella. Y así como en ésta, se observa que el conjunto de partes genera un todo, una unidad, como las ramas, las raíces y hojas en unión otorgan los rasgos esenciales del árbol, de la misma manera, una ciudad sólo puede entenderse como tal, en la totalidad de sus partes, en la completud de sus ciudadanos”. *Ibidem.*, p. 105.

⁶⁶ Esta concepción será central para el proyecto educativo que plantea Aristóteles en su *Política* libros VII y VIII. “Si el proyecto educativo de Aristóteles tiene la finalidad de formar hombres virtuosos, debe entonces señalarse cuáles son los medios por los que se constituyen ese tipo de hombre ideal. El Estagirita parte de su estudio de la naturaleza humana para que, con base en ella, se defina su programa educativo. (...) Observa que de la misma manera en el que el cuerpo antecede al alma, en el sentido de que sólo con la existencia del cuerpo podemos tener alma, de la misma manera, la parte irracional se manifiesta primero que la inteligencia, pues observa que los niños desde pequeños muestran voluntad y emociones, y que la inteligencia, es una cualidad que tarda años en instruirse (...) En otras palabras, Aristóteles explica que, en inicio, hay que educar lo primero que se da en el hombre, que es el cuerpo, que son los deseos, pero que esa educación, sea con miras al alma, a la

Aristóteles dependerá de diversas formas del ser humano. Atender las virtudes de cada quién, es respetar por tanto, el orden natural.⁶⁷

Sepúlveda parte entonces de la supuesta supremacía de los españoles sobre los indígenas, pues considera son superiores y más perfectos, por lo que deben de mandar sobre los pueblos nativos que, bajo esta concepción, resultarán ser imperfectos e inferiores. Sostendrá: "... los vencidos en justa guerra queden siervo de los vencedores, no solamente porque el que vence excede en alguna virtud al vencido (...) porque es justo en derecho natural que lo imperfecto obedezca a lo más perfecto (...) este género de servidumbre es necesario para la defensa y conservación de la sociedad humana".⁶⁸

Paradójicamente, el vínculo con el mundo natural que distingue tanto a los pueblos nativos americanos no sólo no serán apreciados, sino que incluso, fueron vistos como *violadores* de la naturaleza, como una bestia disruptiva. Es decir, Sepúlveda sostendrá que las costumbres de los indígenas contradicen el orden natural impuesto por dios a través de la fe católica. Porque: "La ley natural es una participación eterna en la creatura racional (...) es la voluntad de Dios que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe".⁶⁹

En resumen, se concibe al indígena con una naturaleza humana inferior, tanto o más inferior que los animales, pues éstos, en su naturaleza no amenazan el orden divino, mientras que los nativos sí. La alteridad de sus costumbres será interpretada como aberrante y fuera del orden de dios. Lo que justifica para este pensamiento, cualquier medio disponible para imponer el orden cultural católico. Ésto, como es sabido, provocó incontables genocidios⁷⁰ a lo largo del continente americano.⁷¹ Sancionó todo tipo de

razón, y que, por ello, facilite el desarrollo de la inteligencia en su crecimiento". *Ibid.*, p. 107.

⁶⁷ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, pp. 203, 204.

⁶⁸ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*, FCE, México, 1941, p.163.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 67.

⁷⁰ Algunos autores como Manuel Lucena Salmoral, sostiene que en la Conquista y la Colonia en América no hubo genocidio toda vez que no hubo una intención deliberada, aunque reconoce todas las atrocidades cometidas por los iberos y admite, además, que nueve de cada diez indígenas fueron exterminados en esa época. Disiento de su postura. En la Real Academia Española, genocidio se define como: "Delito consistente en dar muerte o agredir de forma sistemática a los miembros de un grupo nacional, étnico, racial, religioso o determinado por la discapacidad de sus integrantes, con el propósito de destruir total o parcialmente dicho grupo". Claramente la percepción ibera del indio era de ser inferior, por lo que las atrocidades cometidas y bien documentadas corresponden a esa visión. El exterminio de la mayoría de la población, el etnocidio de su cultura y asentamientos como su nuevo papel servil social y laboral, para el beneficio del europeo, consistió precisamente en una violencia sistemática perpetua e inhumana por tres siglos. La razón por la que no fueron exterminados en su totalidad, fue para poseer mano de obra barata que extrajera los recursos naturales. Dicho de otro modo, el genocidio no sólo se gestó en la violencia y exterminio sistemático de la Conquista, sino en la imposición de un modelo colonial que llevó a la construcción de una sociedad sumamente desigual que, por sus inhumanas condiciones de vida, siguió cobrando millones de vidas.

⁷¹ La tesis científica del genocidio surgió a mitad del siglo XX con los estudios demográficos de Woodrow Borah y Sherburne F. Cook al respecto del descenso de la población indígena en el centro de México en el siglo XVI, en el que se señalaba que fueron 25 millones los fenecidos en México y de 100 a 120 millones en América. Lo que desató la polémica al respecto de cuánta gente existía en esa época. Algunos autores sostenían que sólo había 11 millones en

práctica de violencia extrema y torturas hacia los indígenas. Los conquistadores iberos, no sólo se piensan fuera de pecado, sino que incluso, ejercen la voluntad de dios.

Ante la desmedida crueldad del conquistador y el prejuicio extremo de Sepúlveda, contrasta, por completo, la concepción de humanidad de Bartolomé de las Casas. Su postura humanista como sus reflexiones filosóficas parecen adelantarse a su tiempo. Se vuelve un luchador social en tanto que denuncia las atrocidades cometidas hacia los indígenas,⁷² pero se torna al mismo tiempo, un erudito y agudo filósofo para concebir una concepción de *humano* incluyente del indio americano. Absorbe, críticamente, la influencia del pensamiento escolástico, moderno y renacentista para aplicarlo ante una realidad que interpeló al mundo entero, como lo fue el descubrimiento de América. Los aportes del proyecto cultural de la modernidad, no la pensó exclusiva del europeo, sino de todo humano sin excepción. La *razón* y el *ingenio* se vuelven propiedad de todos y no de unos. Su postura tanto filosófica como ética, le generaron odios y enemigos hasta ser considerado como traidor a la fe católica. El filósofo Mario Magallón Anaya, describe que aún en el recorrido de una historia de la filosofía del pensamiento latinoamericano, sigue generando detractores, como en el caso de Hans Magnus Enzensberger que lo tilda de un “igualitario obsesionado por el diablo”.⁷³

Mario Magallón resume el *quehacer* del Bartolomé de las Casas:

“... fue un crítico de su propia sociedad, un luchador desde *dentro* y desde *fuera* en contra de cualquier forma de dominación y exclusión; un opositor moral que golpeó donde más le duele al poder; es él quien opta por la oposición, por el bando minoritario más débil, por lo

ese tiempo en dicho continente. La estimación media que calcula el catedrático Manuel Lucena Salmoral, con base en el anterior, es que desaparecieron 55 millones de indígenas entre 1492 y 1650 en América; alrededor de 350.000 indígenas por cada año. (Manuel Lucena Salmoral, “El precio de la conquista de América” en Dossier, No. 22. 2000.) Eduardo Galeano, por ejemplo, señala que el genocidio europeo en Latinoamérica, en este primer siglo y medio, de los tres siglos de época colonial, se estima en 67 millones de personas. (Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 2021.) Donde hay más convergencia en las fuentes, independientemente de las cifras de cuántos millones en concreto fueron los desaparecidos, es que se acepta el hecho que estima que, en los tres siglos de dominio ibérico en América; considerando las muertes por la conquista, la colonización con una inhumana imposición de orden social, la cruenta explotación laboral, las enfermedades y epidemias traídas por los iberos, y el impacto psicológico de dominación, se redujo la población indígena en un 90%.

⁷² Existen diversos autores que sostienen que Bartolomé de las Casas fue uno de los promotores de la conocida “leyenda negra”, en la que supuestamente se exagera sobre las atrocidades acaecidas con los nativos americanos por parte de los españoles, como sostiene por ejemplo Beatriz Fernández Herrero. Sin embargo, hay múltiples cronistas que respaldan las denuncias, como el propio Bernal del Castillo que machaba con Hernán Cortez. También se encuentran obras reveladoras que respaldan las denuncias de las Casas como las de Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Antonio de Montesinos, Pedro Cieza, Humán Pomo de Hayala, Fernando Alva Ixtlixochitl, el inca Garcilaso, Muñoz Camargo, así como numerosos documentos oficiales de índole religioso o escritos por mandatarios. Más aún, existe la denuncia de los propios indígenas que fueron recabados y conocidos por frailes humanistas, como Totibio de Benavente Durán y Bernardino de Sahagún y que se pueden conocer en la obra *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista* de 1959, y que Miguel León-Portilla edita y ofrece otro texto notable como el *Reverso de la Conquista* de 1964.

⁷³ Citado por Leopoldo Zea en *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 67.

cual multiplica su tarea teológica, política y religiosa (...) Las Casas, toma conciencia plena, que la *dignidad humana* es algo común a todo ser humano, porque, como dijera atinadamente, Lewis Hanke: la *Humanidad es Una*".⁷⁴

Las Casas responderá a Sepúlveda sobre el argumento de la *ley natural*, pues considera que aquellos que en algo aventajen a los demás, sea para servir de ejemplo y no para volverse verdugos. Si se ha de considerar que de algún modo se es más perfecto que otros, no será para someter al que se considere imperfecto, sino para buscar igualarlo. El *orden natural* no es el cultural de Sepúlveda donde cada quien tiene la función que debe realizar. El orden que debe instaurarse, como buen moderno que es, es el que cada quién pueda construirse con su propio mérito. La cultura pues, no es un determinante definitivo de lo que puedas llegar a ser, sino que se tiene la posibilidad por *ingenio*, de imitar al que ya ha construido una cultura ejemplar.⁷⁵

El célebre Obispo de Chiapas sostiene en su texto *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*: "El orden natural de las cosas es de tal condición, que los señores que son inferiores imitan a los superiores, según la posibilidad de su naturaleza. Y por eso, los agentes naturales como superiores hacen que los seres pacientes se les asemejen".⁷⁶ Lo que deja ver un contraste peculiar en el pensamiento moderno De Las Casas. Por un lado, tiene el perfil moderno eurocentrista que piensa que su manifestación cultural es más desarrollada que la de los indígenas, razón de su propósito de conversión. Zea señala incluso que, para el Obispo humanista, hay históricamente unos pueblos más avanzados que otros, en este caso, es de suponerse, que el cristiano tiene esta ventaja sobre los indígenas.⁷⁷

De igual forma como moderno, piensa al ser humano como centro de todo, en el que debe ordenar el mundo y ponerlo a su servicio, lo que sugiere considerar que la naturaleza también se encuentra al servicio de una sociedad, lo que es una dirección distinta de la concepción de Madre Naturaleza del nativo americano, que le otorga un estatus ontológico de respeto y veneración, donde el mundo natural no tiene valor sólo en proporción de los beneficios que le pueda brindar al ser humano, sino en cuanto es valiosa por sí misma. Sin embargo, no concebirá una desmedida capitalización de los recursos naturales como se ha descrito anteriormente en otras vías modernas, pues no

⁷⁴ Mario Magallón A., *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo*, Torres Asociados, México, 2015, p. 67.

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 73.

⁷⁶ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1942, p. 209.

⁷⁷ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 235.

tiene como finalidad última de su pensamiento el enriquecimiento sin más, sino pensar un genuino bienestar humano.

Por otro lado, si como dice Zea, Las Casas tiene lo peor como lo mejor del moderno; es de notar que muestra una congruencia con el proyecto cultural que propuso dicho pensamiento, es decir, y como se dijo anteriormente, la *razón* y el *ingenio*, el proyecto civilizatorio, no es exclusivo de unos, sino posibilidad de todos. El maestro Zea comenta que: “La modernidad del padre de las Casas es obvia. No regatea a los hombres, con los que se han encontrado la calidad propia del hombre. Son hombres como todos los hombres y, como todos los hombres responsables. Por eso su salvación es suya y suya nada más. La violencia sólo impide que el hombre distinga de lo verdadero de lo falso”.⁷⁸ Sostiene, por tanto, el filósofo sevillense que, el supuesto “atraso” indígena no es razón para pensar que poseen menos calidad humana, pues tienen la posibilidad de la autodeterminación, tienen libertad. En los *Tratados: I-II* sostendrá el célebre Obispo: “Aquellas gentes todas y aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres (...) No deben, pues, los indios ser dados a los españoles en encomienda ni por vasallos, ni de otra manera sacarse de la corona real, porque son libres y de natural libertad”.⁷⁹

La libertad moderna de Las Casas es incluyente. No es la otra libertad moderna eurocéntrica de la Revolución Francesa, exclusiva del burgués propietario. No es tampoco la otra libertad de la constitución estadounidense que nada dice de los afroamericanos en estado de esclavitud y, como se ha expuesto, justificó el exterminio de una población humana como la del nativo americano. Tampoco es la libertad económica que sanciona la explotación de los seres humanos, en aras de una superioridad civilizatoria, ni tampoco es la libertad religiosa que defiende el derecho de resistencia ante el gobernante con tal de defender las convicciones cristinas, pero que no tolera los creyentes de otras religiones. No es, por tanto, la libertad que se piense en imaginarios ficticios y abstractos.

La libertad, a la que se refiere el oriundo de Sevilla España, se constituye ante la realidad, como respuesta de ella. La labor hermeneuta no pasa desapercibida. La ideología que bien aprendió en la *Escuela de Salamanca*, le sirve para explicar el nuevo mundo que ha sido revelado. Para dar un nuevo sentido conciliatorio al encuentro de dos culturas disímbolas e, imaginar, por ende, una utopía humana, en la que el *indio* y el *europeo* no sean categorías sociales y morales de distinción, sino en la que la categoría

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 233.

⁷⁹ Bartolomé de las Casas, *Tratados: I-II*, Vol. II, FCE, México, 1974, pp. 741,758,759.

<humano> se encuentren todos. Una utopía donde las diferencias sean complementos de la unidad humana y no disensos. Una utopía humana que le haga frente a la realidad distópica y trágica que le tocó vivir a los nativos americanos. Dicha concepción ha llevado a algunos especialistas como Blandine Barret-Kriegel,⁸⁰ que sostiene que el origen de los derechos humanos no surgen del derecho natural liberal, sino del derecho natural escolástico de la Escuela de Salamanca y, en particular, de Bartolomé de las Casas.⁸¹

El filósofo Mauricio Beuchot explica al respecto:

“Así, tanto de su base escolástica – de un tomismo tocado de nominalismo y que conjuntaba a Aristóteles con la Biblia – como su recepción del humanismo renacentista, llevaron a las Casas a la fundamentación, promoción y defensa de los derechos humanos. Los ve como derechos naturales, por eso pone como fundamento de la naturaleza del hombre. Intenta, además, defenderlos tanto en los indios como en los españoles, buscando una justicia completa y equilibrada. Sin embargo, sigue aquel principio de la justicia que establece que *ius stat pro debiliori parte*, a saber, que el derecho se inclina hacia el más débil, que en ese caso era el indio, y por eso dedicó su vida a defenderlo. Al defender sus derechos defendía en realidad los derechos humanos, ya que reconocía al indio como poseedor de derechos que estaban más allá de la nacionalidad que estuviera, sólo por el simple hecho de ser una persona, un ser humano”.⁸²

Es decir, más allá del debate, al respecto de ubicar el origen de los derechos humanos desde la segunda escolástica o en la liberal ilustrada, o en un recorrido de pensamiento desde finales de la época medieval hasta las primeras luchas sociales contra el despotismo, es evidente que el pensamiento inclusivo de Las Casas, contra un proyecto cultural plenamente exclusivo, no pasa desapercibido ni provoca indiferencia. Si bien, se puede concluir o no, la contribución del Obispo de Chiapas, al origen de los derechos humanos, no resulta ni ajeno ni extraño la referencia, por la propia naturaleza histórica de cómo se han formado.

Ana Luisa Guerrero Guerrero ilustra al respecto en su texto *Filosofía política y derechos humanos*:

⁸⁰ Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995, p. 92.

⁸¹ El filósofo M. Beuchot señala: “Por ello podían aceptar derechos que pertenecían al hombre por su esencia (como sostenía el tomismo), pero que les pertenecían de modo individual y subjetivo (gracias al nominalismo), y la influencia humanista hacía insistir en el arraigo de estos derechos en la dignidad de la naturaleza humana. El tomar tan en cuenta esa alta dignidad del hombre, como lo hacían los humanistas, ayudó a los maestros samaltinos a reforzar esa idea de unos derechos que se tienen por la dignidad humana, esto es, derechos naturales del hombre como tal” (Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995, p. 99).

⁸² *Ibidem.*, p. 103.

“... los derechos humanos no son el resultado de la contribución de una sola línea de pensamiento; no hay pureza en su contenido, sino que existe la influencia de tradiciones encontradas o, por lo menos distintas (...) los derechos humanos están fincados en la imbricación de tradiciones y líneas de pensamiento que rebasan la barrera de autores escolásticos y protestantes (...) su génesis tienen que ver tanto con el cambio real de las circunstancias sociales, como en el plano de la comprensión de las relaciones entre la autoridad y los gobernados; es un tránsito que va desde la idea de que el súbdito tiene *obligaciones* o *deberes* para con el gobernante, hasta la idea de que el ciudadano, ya no es el súbdito, tiene derechos propios y la libertad de *exigir* al gobernante sus obligaciones para él”.⁸³

Lo que es innegable, es que Las Casas logra aplicar la razón y libertad moderna a una realidad injusta y apremiante; muestra con claridad que, aún con toda una tradición en contra, y ante una realidad completamente nueva y desconocida, es posible pensar a favor de una concepción de humanidad como un todo, una humanidad compuesta por alteridad y diferencia no sólo desde la mirada egoísta y exclusiva de la mismidad. Con este interés ético, el Obispo de Chiapas muestra un cristianismo más amable e incluyente que el resto de los conquistadores iberos con la Inquisición por delante, pues sostuvo que Jesús predicó con amor y paz,⁸⁴ por lo que, la labor de todo cristiano, es repetir su ejemplo y, desde ese alto paradigma moral, poder evangelizar con convicción y no con el instrumento de la violencia y el terror. Aquél que se ostenta de racional no puede optar por usar medios irracionales sintetizará el maestro Zea. Por ello, también rechazará el argumento aristotélico de Sepúlveda sobre el *derecho de conquista*, pues revira de Las Casas, que, para el Estagirita, se justifica el mencionado derecho ante una ofensa y, que, en América, no ha habido tal por parte de los indios, ni hacia la Corona ni hacia al cristianismo, pues incluso, cuando los indígenas han decidido el camino de las armas, ha sido más por defensa propia que por una naturaleza violenta incontrolable.

Negación dialéctica en Norteamérica versus negación anti-dialéctica en Latinoamérica.

Puede percibirse entonces, que el proyecto cultural y civilizatorio de la modernidad tuvo diversos derroteros, unos más radicales y, otros, con tintes más

⁸³Ana Luisa Guerrero G., *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2002, p. 32.

⁸⁴ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 233.

humanistas. Lo que es cierto y, como se ha mencionado, con anterioridad, América ibera no será la que provenga del pensamiento inclusivo de Las Casas, sino la de la ideología excluyente que supo defender Ginés de Sepúlveda. Este hecho, será decisivo en el devenir de la conciencia americana, pues no sólo marcará el destino de los conquistados, sino que también determinará por completo el porvenir de los conquistadores.

Mientras que los anglosajones querían hacer un mundo nuevo en América, los iberos quisieron reproducir la vieja Europa en el nuevo mundo, lo que fracasó por completo. A diferencia del colono estadounidense, que sentía orgullo de ser americano, para los descendientes de los conquistadores y colonizadores, ser americano se convertirá una vergüenza. Es decir, los propios criollos y hacendados occidentales se negaban a sí mismos, por no haber nacido en la península europea. El *pecado original* le llamará Zea. Esa negación *no-dialéctica, anti-dialéctica*, que se ha mencionado con anterioridad, aquella que no asimila ni supera el pasado en aras de construir un nuevo proyecto por realizar, una aspiración utópica por lograr un nuevo *ser*, libre y de acuerdo a un fin propio. Lo que se plasmará evidente, en la conformación de norteamericana como suramericana. El maestro Zea explica: “La América sajona no sólo asimiló el espíritu de la cultura occidental, sino que se convirtió, a su vez, en el natural desarrollo de la misma. La América latina; esta se encontró a la larga con el hecho de que la adopción de ese espíritu implicaba la renuncia de otro; la renuncia a un modo de ser con el cual no se conjugaba el espíritu llamado occidental.”⁸⁵

Los migrantes y conquistadores iberos buscaron entonces tener en el nuevo continente los privilegios y el estatus social que no tenían en Europa. Allí, los “... campesinos puedan ser terratenientes, los siervos señores, los peones caballeros, los villanos nobles”.⁸⁶ Sin embargo, pese a su posicionamiento social, pese a las riquezas adquiridas y las tierras apropiadas, pese al impune libertinaje de tratar a los pueblos indígenas y mestizos sin ninguna restricción moral o jurídica, el colonizador ibero no estará satisfecho. El iberoamericano no dejará de compararse con el mundo europeo; no dejará de soñar con pertenecer a la vieja Europa; y desde esa nostalgia, discernirá los parámetros, los criterios desde dónde se juzgará a sí mismo. Se percibirá como un pálido reflejo de un sol que nunca volverá a ver, la “ajena vida”, como bien dijo Hegel.

⁸⁵ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Cimas de América, México, 1970, p. 18.

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 21.

El iberoamericano quedará extraviado en un pasado que no quiere abandonar. Tras volcar toda su ambición de colonización por gran parte del continente, no llegará a saborear por completo los frutos de su conquista. Sufrirá la tragedia del célebre Rey frigio Midas, aquél que consumando su más anhelado deseo de tornar todo lo que toca en oro y, sin embargo, no ser capaz siquiera para alimentarse, del mismo modo, los colonizadores quedarán atrapados en un vasto y rico continente que no los satisface por completo, anhelantes de una cultura europea que no los quiere ni los reconocerá.

Zea considera que empieza a conformarse el imaginario de ser *desterrados* de la historia que hace Occidente. Marginados, sin remedio, de una Europa que nada quiere saber de ellos. No importará si se tienen ascendencia europea, la clase social o el fenotipo, bastará nacer en América para ser tenido por inferior ante España y Portugal, como del resto del mundo occidental. La inferioridad que sentirá el mestizo ante el criollo, es la misma inferioridad que sentirá éste de sus mayores en el viejo continente.

Contraste completo con la colonización norteamericana. Mientras el angloamericano se arrojaba a la aventura deseoso de ver encarnada su utopía década tras década, el ibero percibirá su conquista como la consumación de una distopía que lo condenaba a la marginación occidental. La culpa histórica y fundacional de la fe católica de la que supo desasirse el moderno norteamericano, no lo logrará el ibero, todo lo contrario, será la contraparte, el modelo a seguir y abrazar la nueva culpa, no sólo de verse al margen de la historia occidental, sino de cometer el “pecado cultural” que será condenado por el resto de los modernos: el *mestizaje*.⁸⁷ Pero de este pecado, de las culpas que lo acompañarán irremediables en la construcción de su conciencia americana, responsabilizará al “primitivo” americano como a su pasado pagano.

No podrá entender la enseñanza básica del pensamiento moderno; y que Zea explica bien, es decir, es necesario asumir la *experiencia histórica*, sin importar que tan cruel o dolorosa pueda ser la realidad, sin importar los estragos que deben sufrirse para superarla, es indispensable aceptarla para dejar de *ser* lo que lo que alguna se fue y, permitir la germinación de un nuevo *ser*. El pasado para el moderno no es un límite, sino un punto de partida.⁸⁸ Zea apunta:

“Para el moderno, el pasado es algo útil; para el iberoamericano es un obstáculo. El primero pone el acento en el presente, que aprovecha las experiencias del pasado, y del cual ha

⁸⁷ Por ello, señalará Zea que es una paradoja, que España y Portugal, siendo pueblos que conocieron un mestizaje fructífero con sociedades no occidentales, ya desde Carlo Magno, distinguiéndose del resto de las naciones europeas, aplicara un mestizaje tan salvaje con los americanos.

⁸⁸ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Cimas de América, México, 1970, p. 27.

de surgir un futuro cada vez mejor. El iberoamericano no; este pone el acento en el futuro, en lo que quiere llegar a ser, al mismo tiempo que hace de su presente un campo permanente de lucha contra un pasado que considera como obstáculo para ese futuro anhelado. (...) El primero afirma, en un presente siempre activo, lo que es como consecuencia de lo que ha sido, y como base de lo que puede llegar a ser. El segundo no; este niega su presente como resultado de un haber sido que no acepta como propio, en función de un futuro que no puede llegar a ser”.⁸⁹

La *negación anti-dialéctica* iberoamericana no es de superación, sino fallida amputación; piensa que, cortando con el pasado de tajo, podrá librarse del lastre de la culpa.

El despertar y los avatares de la conciencia Latinoamericana en Simón Bolívar.

El heroico caudillo de Simón Bolívar, con sus indiscutibles hazañas, así como su nostálgico análisis de una serie de guerras independentistas que cambiarían unas tiranías por otras en Suramérica, es una representación paradigmática del espíritu de luchas y resistencia latinoamericana, como de sus férreas dependencias con Europa; lo que no es menor, pues Bolívar planteará el primer proyecto libertador de América.⁹⁰

Contra todo pronóstico y tras lograr la emancipación histórica en territorios como Ecuador, Bolivia, Colombia, Perú, en alrededor de quince años, verá la consumación de una victoria pírrica, pues si bien por las armas, depusieron tres siglos de dominio ibero, la población latinoamericana no estaba preparada para asumir el trabajo de construir nuevas naciones. Tres siglos de marginación, dominio y negación labraron una marca indeleble entre colonizadores y colonizados. Zea resume el pensamiento de Bolívar: “... hombres que tienen posibilidad de romper con una tiranía, pero nunca, han sabido cómo vivir en la libertad. Pues no basta decir, no, a la tiranía, hay que saber, también, qué hacer con la libertad. De otra forma, el hombre formado en la tiranía, sólo buscará tiranías que ocupen el vacío de poder que sea incapaz de llenar con libertad”.⁹¹ En otras palabras, los pueblos latinoamericanos independentistas que lograron librarse del yugo, no pudieron evitar repetir los mismos esquemas de dominación que tanto hizo sufrir al

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 27.

⁹⁰ En la *Carta de Jamaica* escrita el 6 de septiembre de 1815 en Kingston Jamaica, Simón Bolívar, hace expresa la necesidad de una conciencia americana para lograr una independencia como una emancipación de la dependencia con Europa.

⁹¹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 341.

continente. “Nuestras manos ya están libres, y todavía nuestros corazones padecen de las dolencias de la servidumbre”.⁹² Sostuvo Bolívar en su célebre discurso de Angostura.

Pero el caudillo bolivariano no se suscribió sólo al camino de las armas pues era también un hombre de letras. Y queda memorables sus reflexiones del mundo que intentó cambiar. Se pregunta por las causas de la dependencia latinoamericana y, reflexionando con la sentencia liberal de que todos los pueblos son libres, replica que no a todos los pueblos les han tocado circunstancias propicias para la adquisición y defensa de la libertad. En otras palabras, la verdadera *desigualdad* no es la física que tanto destacaron los ilustrados de los nativos americanos, ni es la *desigualdad* de la diferencia del trabajo liberal que justifica la pobreza, sino es la *desigualdad* de circunstancias históricas. Mientras los modernos gestaban la nueva era en el nacimiento burgués, los latinoamericanos entraban en la historia occidental con siglos de exclusión y dominación.

El periodo colonial, es para Bolívar una infortunada y mezquina matriz que generará una cultura “acomplejada” y sumisa. El esquema vertical de la servidumbre imposibilitaba la formación de una conciencia americana libre. Zea apunta que: “El mal era algo que llevaban dentro de los propios americanos. Lo llevaban en sus hábitos y costumbres heredados de la colonia”.⁹³ Pensó por tanto Bolívar que, las soluciones no debían ser exportadas tal cual, de Europa, sino que debía de adaptarse a las condiciones particulares de América. Si bien reconoce el genio de la constitución estadounidense, está consciente que debe ser el propio genio latinoamericano el que deba formular las condiciones políticas para una verdadera independencia. “Bolívar sabe más de desigualdades concretas que de igualdades abstractas”⁹⁴ explica Zea.

Las guerras independentistas a lo largo de Latinoamérica, sólo dejaron vacíos de poder, para que oportunistas caudillos otrora héroes de la patria, se convirtieran en fieros y sangrientos tiranos. Incluso, el propio libertador de América que tuvo huir de las naciones que ayudó a formar perseguidos por sus anteriores camaradas.⁹⁵ El sueño de Bolívar de pensar no sólo una América libre, sino, incluso, pensar en una

⁹² Simón Bolívar, “Discurso ante el Congreso de angostura”, el 5 de febrero de 1819, en *Obras Completas*, Vol. II., Lex, La Habana, 1947.

⁹³ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 386.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 331.

⁹⁵ Escribirá Bolívar: “... muchos tiranos van a levantarse sobre mi sepulcro y estos tiranos serán otros Silas, otros Marios que anegarán en sangre sus guerras civiles”. (Simón Bolívar, “Discurso ante el Congreso de angostura”, el 5 de febrero de 1819, en *Obras Completas*, Vol. I., Lex, La Habana, 1947).

emancipación ecuménica por el orbe, terminará en una triste convocatoria de unidad americana en la *Asamblea de Panamá* en 1826, a la que ni siquiera asistirá.⁹⁶

Liberalismo en Latinoamérica. El *proyecto civilizatorio* versus el *proyecto asuntivo*.

En esta época de presencia norteamericana, lista para consumir la famosa Doctrina Monroe: “América para los americanos”, y que como bien señala el maestro Zea, es la advertencia estadounidense a Europa para no entrometerse en sus nuevos territorios de conquista. Devastados, en caos y, tras años de guerras intestinas, los pueblos latinoamericanos se vieron en la necesidad de presentar un nuevo proyecto cultural que lograra dar unidad y prosperidad en cada región de la América Latina.⁹⁷ Nacerá ante este desafío, el *proyecto conservador* versus el *proyecto liberador*.

De ambos proyectos se generarán destacados intelectuales.⁹⁸ Ambos proyectos oscilarán entre alianzas, traiciones y tiranías. Ambos proyectos se alternarán una y otra vez el poder por todo Latinoamérica y, ninguno de los dos proyectos, buscará romper la dependencia extranjera; ninguno propondrá la *asimilación* genuina que permita labrar una nueva América que no arrastre los resabios de la *negación no-dialéctica*, de la yuxtaposición de una cultura dominante sobre otra.

El dilema era hiriente y claro para los dos proyectos. Debían conservar el pasado colonial o no. Para el *conservadurismo* no todo del pasado era algo que debía borrarse. Pensaban que del periodo histórico anterior pudiese darse los antecedentes para formular una nueva América. Pero ese nuevo futuro querían establecerlo sin una ruptura definitiva con Europa; el sueño anhelado del conservador, desde sus inicios, era ser reconocido como un ibero europeo. Sentían que en ese pasado estaba su propia historia,

⁹⁶ Simón Bolívar evalúa la situación de América en su *Carta al general Juan José Flores*: “Primero, la América es ingobernable para nosotros; segundo, el que sirve a una revolución ara en el mar; tercera, la única cosa que puede hacerse en América es emigrar; cuarta, este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfadada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos colores y razas; quinto, devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán en conquistarnos; sexto si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, este sería el último periodo de América”.

⁹⁷ Brasil en particular tiene otra historia. El periodo colonial se conformará en un imperio sin transitar por guerras independentistas, prolongando su dependencia con Europa.

⁹⁸ *Conservadores*: Lucas Alamán, Diego Portales, Gabriel García Moreno, Juan Manuel Rosas. *Liberales*: José María Luis Mora, Lastarria y Bilbao, Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento.

aunque no pensarán ni sintieron lo mismo en occidente.⁹⁹ Finalmente, y tras las guerras independentistas, el proyecto conservador propondrá mantener el orden ibero, pero sin España. Es decir, se empeñará en mantener el sistema heredado, pero sin transformarlo; tratará de llenar el vacío de poder sin afectarlo de fondo. El *proyecto conservador* fracasará.

Por tanto, la negación en sentido *no dialectico*, no sólo se dio ante el mundo indígena, no sólo se desarrolló en el desprecio de ser americano ante el europeo, no sólo permanecerá en el proyecto conservador, sino que se dará además en la instauración de un *proyecto liberal* como de un *positivismo* norteamericano codicioso de tierras vecinas. Si bien no se pueden descartar los aportes del liberalismo americano en la constitución de una nación, como asumir de suyo, los aportes de los derechos que la autonomía moderna propuso, también es cierto que el proyecto liberal se hizo a espaldas de la realidad concreta e hiriente latinoamericana y, en especial, se hizo en acomodo de los intereses extranjeros.

Se quiso con la absorción del *liberalismo*, borrar por completo el pasado colonial, para asumir un nuevo proyecto que resultó claramente ajeno a la realidad social. También fracasó. No se generó la abundante clase media mercantil que dio origen a la modernidad o al nacimiento de nación de los Estados Unidos, sino que generó grupos oligárquicos dependientes de intereses extranjeros que mantendrían el mismo vasallaje, pero ahora, bajo el signo capitalista. El célebre país norteamericano continuaba perfilándose como modelo ante el mundo. Se considerará, que la raza europea, tras siglos de esfuerzo civilizatorio, concretó notoriamente su proyecto cultural. Y, en gran medida, se atribuirá su éxito, en que no cometieron el “fracaso cultural” que los pueblos iberos sí, es decir, no se mezclaron con las razas que se pensaban eran inferiores.

Dicho de otro modo, la colonización angloamericana se percibió como modelo porque erradicaron a los “salvajes” indios. La aniquilación del pueblo nativo norteamericano, no sólo no será vista ante los ojos occidentales como genocidio, sino como triunfo cultural ante un pueblo y una tierra que se consideraba profundamente

⁹⁹ Ni siquiera cuando España fue conquistada por Napoleón en 1808 y las colonias iberoamericanas se negaron a aceptar el yugo franco, fueron reconocidos por la tierra Ibero. Lo que se mostró evidente en *La Cortes de Cádiz* de 1811. A diferencia de Norteamérica, el colono ibero pedía ser parte de España, y el sólo querer serlo fue suficiente para ser concebidos como insurgente. En 1814 Fernando VIII regresa al gobierno español, mantendrá la intransigencia y despotismo hacia América. La libertad que pedían para ellos frente a Francia no la aceptaban para el Nuevo Mundo.

hostil. En cambio, la colonización ibera será visto precisamente como un fracaso, como imperfecta y vergonzosa por su “pecado original”: el *mestizaje*.

Más de un liberal en Latinoamérica como Domingo F. Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, hablarán de la necesidad de limpiar la raza mestiza con raza superior. Sarmiento señala: “El norteamericano es, pues, el anglosajón exento de toda mezcla con razas inferiores en energía, conservadas sus tradiciones políticas, sin que se degraden con la adopción de las ineptitudes de raza para el gobierno, que son orgánicas del hombre prehistórico”.¹⁰⁰

La antropología, como una de las ciencias nacientes del siglo XIX, cuyo origen se gesta, precisamente para estudiar a los pueblos *no occidentales* en aras de poder dominarlos con mayor facilidad, sostendrá la concepción del *mestizaje* como algo negativo. Lo mismo sucederá desde la perspectiva académica de etnólogos y sociólogos occidentales, tanto estadounidenses como europeos.

Será Justo Sierra, en su texto *México y social y político*, en contraposición de muchos intelectuales, que es el *mestizo*, el único grupo racial para reformular la cultura colonial. Como buen liberal pensará que será posible realizarlo desde la burguesía nacional. Sin embargo, su perspectiva parte de una visión radical del indígena. El célebre promotor de la Universidad Nacional de México¹⁰¹ consideró que: “... puede ser el indio un buen sufrido, que es por donde se acerca al animal doméstico: pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de la civilización”.¹⁰² En otras palabras, se imitó de igual forma del liberalismo, un claro desprecio a los pueblos originarios, así como también una concepción de civilización en ruptura con la naturaleza con su desmedida explotación, incluyendo la del ser humano.

El propio *mestizo* latinoamericano aceptará con la adopción del liberalismo-positivista que, efectivamente, América es un proyecto fallido y, que no sólo se encuentra en un retraso civilizatorio notable constituido por una mezcla que se piensa que es constituido de razas superiores e inferiores; ante ello, deberá recolonizarse con la ayuda de la “raza” blanca que se considera “superior” que, paradójicamente, lo consideró inferior. Nuevamente la instauración de la negación del *ser* americano.

Como se mencionó con anterioridad, no se generará la civilización moderna-burguesa anhelada, sino se establecerá una economía de oligarquías dependientes de intereses capitalistas extranjeros. Un nuevo conservadurismo aparecerá encargado de

¹⁰⁰ Domingo Fasutino Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, Intermundo, Buenos Aires, 1946, p. 231.

¹⁰¹ Que hoy es la UNAM.

¹⁰² Citado por Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 480.

establecer el nuevo estatus quo social, eficiente en la represión social de cualquier grupo disidente. Grupos de opresión se esparcirán en toda Latinoamérica, subordinados a los recientes agentes del progreso, removiendo y aniquilando a pueblos originarios en territorios estratégicos para la nueva civilización.¹⁰³

Zea considera que el *proyecto civilizatorio* se preocupará entonces por llevar a cabo tres propósitos principales: cambio de sangre, cambio de dependencia y cambio de mente.¹⁰⁴ Es decir, limpiar la raza con una “superior”, establecer un proyecto industrial y ser formado en una educación positivista que capacitará a los nuevos obreros que serán suscritos a la nueva explotación capitalista. Positivismismo que será visto como el gran instrumento que posibilite una nueva educación acorde al progreso. En palabras del filósofo mexicano:

“Sangre de la población sobrante de la civilización europea; maestros del utilitarismo y el positivismo que sustituirán al anacrónico maestro formado en la colonia, industriales creadores de la burguesía occidental, sustituirán a los anacrónicos hidalgos y aristócratas de la colonización (...) La inmigración no repetirá el milagro estadounidense, sus hombres no venían a labrarse un destino, el destino estaba ya hecho, señalado por la vieja colonización. La tierra y sus riquezas no serían de quienes las trabajasen (...) La tierra tenía ya dueños, los viejos criollos, quienes se habían hecho de ellas en las guerras intestinas. Desaparecerán haciendas pero surgirán los latifundios que serán entregados a los grupos de intereses europeos y estadounidenses”.¹⁰⁵

Zea explica que el *proyecto civilizador* parte de un complejo de inferioridad. Subestima su propio *quehacer* latinoamericano y sobreestima en cambio la superioridad extranjera. Se mira a través de unos ojos que no son suyos. Se piensa a sí mismo desde una cultura que no le pertenece ni le es familiar. Los heraldos civilizadores partirán del hecho de que los pueblos latinoamericanos son rezagados de una historia occidental que sigue avanzando. Desde esta perspectiva se constituye nuevamente una *negación no dialéctica*, lo llevará otra vez a querer eliminar el pasado que se considera ignominioso, bárbaro, incivilizado. “El afán por dejar de ser lo que se ha sido, para poder ser algo distinto, partiendo de experiencias ajenas, a su propio modo de ser. Un modo de ser que no se quisiera jamás haber tenido. Borrar todo lo que se ha dicho, para ser distinto de eso. Partir de cero, como si nada se hubiese hecho”.¹⁰⁶

¹⁰³ *Ibid.*, p. 513.

¹⁰⁴ Explica el maestro Zea que la educación positivista, la inmigración e inversión extranjera serán las claves del proyecto civilizador.

¹⁰⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 492.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 516.

La conciencia de la supuesta inferioridad, que ahora de forma libre, aceptará una nueva dependencia capitalista que no reconocerá la realidad latinoamericana y que no hará nada por curar la desigualdad social, todo lo contrario, establecerá los cimientos políticos económicos que marginará a la mayoría de la población latinoamericana incluso hasta la actualidad.

El escritor uruguayo José Enrique Rodó explica en su texto *Ariel*, que *imitar* sin más, es el reconocimiento de la superioridad de lo imitado, como el reconocimiento de la propia inferioridad.¹⁰⁷ Punto de partida de una nueva subordinación- dirá el maestro Zea- de una nueva dependencia. La historia de Latinoamérica –continuará diciendo el filósofo mexicano- es la historia de una *negación no-dialéctica* tras otra. De una dependencia a otra.

Ante esta hiriente realidad, se gestionará el *proyecto asuntivo*, que, si bien es plenamente reivindicatorio de la dignidad humana latinoamericana, no será un proyecto cultural que trastoque el sistema liberal capitalista instaurado en los sistemas de gobiernos, el complejo de inferioridad estaba ya sembrado y cultivado en la cultura. El mismo Simón Bolívar pensó al final de sus días, como reflexión de sus heroicas gestas porque: “*no se puede ser verdaderamente libre, cuando se ha nacido bajo servidumbre*”. Más bien se formula como un proyecto cultural de resistencia y emancipación que cultivará a la postre, intelectuales como grupos de resistencia social que aboguen por un auténtico cambio de mentalidad.¹⁰⁸

El *proyecto asuntivo*, parte precisamente de no darle la espalda a la realidad latinoamericana. Es por fin, buscar la *negación dialéctica* hegeliana como afirmación. Lograr la asimilación de la experiencia hiriente en aras de un nuevo proyecto de llegar a ser. “.. hacer de la propia realidad y pasado, instrumento y elemento, de lo que se es y de lo que se quiere seguir siendo”.¹⁰⁹ –resumirá el filósofo mexicano-. La propuesta es revalorar el *mestizaje*, pero ya no desde la perspectiva racial que tanto daño ha generado, sino proponer un *mestizaje cultural*. Tomar lo mejor del enorme crisol de influencias culturales para formular una *asimilación* que perfile un nuevo *ser* americano. En este sentido es lo que José Vasconcelos llamará la *raza cósmica*, para proponer a un ser

¹⁰⁷ José Enrique Rodó, “*Ariel*”, en *Obras Completas*, Ediciones Antonio Zamora, Buenos Aires, 1956, p. 190.

¹⁰⁸ Precursores del *proyecto asuntivo*: José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Cesar Zumeta, Manuel González Prada, Alfonso Reyes. Manuel Ugarte.

¹⁰⁹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 519.

humano que sintetice por igual, los valores del conquistador y el conquistado y, poder generar una nueva cultura, una nueva civilización.

Imitar sin más es anular lo propio. Tampoco se trata de despreciar todo aporte sólo por venir de la sociedad occidental. Se propone creatividad para retomar todo aquello que contribuya a generar un nuevo *ser* latinoamericano, que potencie –explicará Zea- la *cultura mestiza* y se revalore su *dignidad humana*.¹¹⁰ Señala al respecto: “No es Latinoamérica la que ha de servir a la poderosa civilización, sino Latinoamérica, la que ha de servirse de lo que mejor convenga de esa civilización a su propia realidad e intereses”.¹¹¹

José Martí es el precursor del *proyecto asuntivo*. Su genio se cultiva en una nación cubana que, tras emanciparse de la dependencia española en 1898, pasará pronto a padecer una dominación estadounidense.¹¹² El célebre pensador cubano no sólo conocerá la realidad Latinoamérica, sino también la de Estados Unidos, pues vivió ahí, dejándole una experiencia indeleble y de la que dirá: “... viví en el monstruo y le conozco las entrañas: y mi honda es la de David”.¹¹³ Por lo que se opondrá por completo al *proyecto civilizatorio* liberal. Detecta la dependencia que establecerá una subordinación férrea a los pueblos latinoamericanos de la que dará cuenta en *La conferencia monetaria de las repúblicas de América* en la que sostendrá: “Lo primero que hace un pueblo para llegar a dominar a otro, es separarlo de los demás pueblos. El pueblo que quiera ser libre, sea libre de negocios. Distribuya sus negocios entre países igualmente fuertes. Si ha de preferir alguno, prefiera al que lo necesite menos, la que lo desdeñe menos”.¹¹⁴

Martí detecta un serio conflicto en el pensamiento latinoamericano, y es el desconocimiento de su propia historia como una admiración desproporcional de la influencia extranjera, lo que ha promovido la *negación no dialéctica*,¹¹⁵ la subordinación perpetua, la búsqueda interminable de pasar de una dependencia a otra, para buscar ciegos, respuestas fuera de la realidad Latinoamérica, en vez de indagar en la realidad misma, en su historia, en sus resistencias, en sus aportes creativos de asumir su propia experiencia.¹¹⁶

¿Cómo se ha de poder conocer la realidad? –pregunta el maestro Zea-. La respuesta, tanto en Bolívar como en Martí: es la educación. Educando al

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 531.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 531.

¹¹² En 1868 Cuba trató de independizarse ante el despotismo español y fue cruelmente reprimida en 1878.

¹¹³ Citado por Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 537.

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. 549.

¹¹⁵ Sietemesino llamará Martí a los que ignoran su propia realidad.

¹¹⁶ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, p. 556.

latinoamericano en su propia historia, en el *quehacer* de su *cultura mestiza* y evitar que por “ignorancia no se lancen ya a la búsqueda de modelos extraños a ella, para fracasar una y otra vez”.¹¹⁷

La historia de América no inicia en el encuentro con la expansión europea como se pensó desde la modernidad. No es sólo el tránsito de la dependencia y la subordinación, sino que la historia latinoamericana, inicia en las luchas y resistencias ante el dominio y la opresión. No es tan urgente los cambios de modelos como el cambio de actitud –sostendrá-, de mirar la realidad que interpela con ojos propios, con relatos familiares que den cuenta de una búsqueda de revalorizar la *dignidad humana* desde el horizonte latinoamericano.

Martí rememora al heroico Simón Bolívar, evoca la nostalgia del caudillo en su lecho de muerte, al pensar: “*una revolución en América es como arar en el mar*”, y el célebre poeta cubano, precisamente en un rescate histórico del pensamiento y la lucha Latinoamérica dirá del célebre libertador: “...está Bolívar en el cielo de América, vigilante y ceñudo, sentado aún en la roca de crear (...) así está él, calzadas aún las botas de campaña, porque lo que él no dejó hecho, sin hacer está hoy: ¡porque Bolívar tiene que hacer en América todavía!”.¹¹⁸ El maestro Zea sintetiza: “Bolívar ha arado en el mar, porque ha hecho imposibles. No porque haya fracasado”.¹¹⁹

¿Qué significa una conciencia latinoamericana históricamente situada?

La tarea y resistencia mostrada por Bolívar o Martí no puede ser más apremiante. Latinoamérica sigue todavía en la era de la resistencia y no en la era de la plenitud de su cultura mestiza. Es difícil que la educación cambie una mentalidad cuando precisamente las instituciones educativas en su mayoría, siguen los lineamientos del nuevo y crudo rostro liberal, en un imperialismo como ninguno otro en la historia, en el que se cambian las armas para generar una guerra través de la vía económica.

La enorme desigualdad social que sufre la gran parte de la población Latinoamérica –como en otras partes del mundo- se vuelve un cultivo fértil para aprovechar la subordinación de intereses extranjeros. Lo que permite que el cambio de

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 561.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 565.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 565.

mentalidad no se haga efectiva a nivel cultural y, promueva a su vez, la falsa necesidad de encontrar nuevas soluciones ajenas de la realidad que se experimenta. No sólo sigue siendo difícil el despertar de una conciencia, sino que se promueve institucionalmente una ignorancia de la propia condición.

Zea explica que, “*arar en el mar*”, alude precisamente a un sujeto que elude su propia realidad y condición. Que busca formas de realizarse fuera de su propia experiencia. Se perpetua el complejo de inferioridad del que hablará Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. De este mismo fenómeno referirá de igual forma el filósofo Antonio Caso, cuando habla de que el mexicano es *bovarista*, aludiendo al célebre y trágico personaje de *Madam Bovary* de Flaubert, para explicar cómo se está buscando *negar* lo que uno es, para buscar imitar *ser* de otra forma que se considera “superior”.

Nuevamente la encarnación de la *negación no dialéctica*. Sintetiza Caso en su texto “*El bovarismo nacional*”: “Tenemos el bovarismo constitucional más claro y patente: la facultad de concebirnos políticamente diversos de cómo somos en la realidad”.¹²⁰ El maestro Zea lo resume al decir:

“Madame Bovary fracasa en su vida por tomar esa actitud, nuestros pueblos fracasaron por lo mismo. Es el renegar de la propia realidad, no tomarla en cuenta adoptando una realidad extraña y, por extraña, fuera de su posible realización. Al renunciar a los elementos de esta realidad, el resultado ha sido la yuxtaposición de que hablamos, el acumular problemas y soluciones. El bovarismo no resuelve los problemas, simplemente los va acumulando”.¹²¹

¿Cómo pensar entonces auténticamente desde Latinoamérica con esta historia de dependencia y de *negación anti-dialéctica* detrás?

Zea sostiene que es posible desde la *originalidad*, entendida como *negación dialéctica*, como la *asimilación* de la historia de la que se pertenece. Es una toma de conciencia crítica, es discernir los pros como los contras de la tradición histórica en la que uno se ve suscrito como con la tradición que se intenta dialogar. Es realizar una historia de las ideas para vislumbrar las cargas ideológicas, en discursos y categorías, para discernir sus aportes, sus limitaciones, como propone *la modernidad alternativa radical* y que se expondrá en el siguiente capítulo.

Mario Magallón Anaya apunta al respecto:

¹²⁰ Antonio Caso, “El bovarismo nacional”, en Discursos a la nación mexicana, México, Librería Porrúa, 1922, pp.77-82.

¹²¹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019, pp. 29, 30.

“La aventura dialéctica debe, por tanto, denunciar la trampa colonial que subyace en la adopción de una libertad, que presupone como principio de realización la efectivización de un estado de sumisión voluntaria por parte de los agentes que desean ser libres. Así, la modernidad tradicional queda abiertamente expuesta como un sistema que sustenta su radicalidad en la posibilidad de una libertad que debe ser vivida como una experiencia de liberación, es decir, la libertad en tanto dialéctica, necesita de la sumisión, como su antítesis, para acontecer como un hecho histórico”¹²²

Es pues, dejar de buscar el reconocimiento extranjero para mirarlo desde una mirada crítica. Dejar de insistir para que se considere al sujeto latinoamericano como posible participante en *la* historia occidental, en *su* historia “universal” y constituir por fin, *la* historia latinoamericana. No al margen de la historia occidental – o de las demás historias que cada sociedad pueda pensar-, pero tampoco supeditado a ella, en dependencia, sino en diálogo, crítico, inclusivo, holístico.

Si bien las *sociedades mestizas*, deben lograr el esfuerzo de *asimilar* los aportes occidentales, del mismo modo Occidente debe abrirse a la réplica que hagan estos pueblos de sus aportes. Dicho de otro modo, y en interés de este estudio: ¿cómo se puede replantear la fundamentación de los derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano?

Una de distintas vías para lograrlo, es rescatar los aportes filosóficos de los pueblos originarios de Latinoamérica -históricamente marginados-, para generar esta *negación dialéctica* de conciencia con ellos, de reconocimiento sin condescendencia, de generar un diálogo inclusivo, una *asimilación* del pensamiento y aporte de toda tradición, sea de pueblos indígenas, o sea de pensamiento occidental, o de cualquier otra tradición del orbe.

¿Qué replica, por ejemplo, se pueda realizar a la fundamentación liberal de los derechos humanos, desde el vínculo y el respeto a la naturaleza que sustentan todavía los pueblos originarios de América y, que fue descartado desde los inicios de la modernidad?¹²³ ¿Qué aporte puede lograrse si se revalora una concepción de un *buen vivir* que no esté basado en el consumo y en el rechazo a la alteridad como lo propuso la parte cruda y radical del liberalismo, sino pensar en un concepto de *buen vivir* basado en la reciprocidad, en el equilibrio con la naturaleza? Dicho de otro modo, no sólo preocuparse por la igualdad abstracta, sino por la desigualdad real, social, como lo

¹²² Mario Magallón A., *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radica*, CIALC/UNAM, México, 2017, p. 10.

¹²³ Que en el presente trabajo se expondrá en los capítulos tres y cuatro.

hacen las concepciones indígenas americanas del *Jlekilaltik* tojolabal, del *Sumak Kawsay* en quechua, o *Suma Qama Qamaña* en aymara, entre otras. Estas concepciones de *bienestar*, son aportes éticos-políticos que pueden recordarle al pensamiento occidental, los fracasos y limitantes de su proyecto cultural instaurado desde la modernidad.

En otras palabras, el aporte ético-político de los derechos humanos desde su fundamentación del pensamiento occidental es notoria, pero no puede mantenerse exenta de crítica y revisión. Para que la fundamentación goce de legitimidad en su propuesta universal, es indispensable que sea en una aplicación de un diálogo de saberes con cada tradición del mundo que esté interesado en participar de dicho debate, lo que permita, por un lado, que sus aportes se cumplan en cualquier parte del orbe y, por otro lado, que, como clara categoría filosófica, debe estarse actualizando constantemente, debe haber una revisión crítica y sistemática de sus fundamentos.¹²⁴

Este reconocimiento al debate que pueda aportar cada sociedad, es implícitamente, una necesidad de reconocimiento a la desigualdad social -que tanto ha ignorado del liberalismo desde su fundación-, pero es también, un claro reconocimiento a la alteridad, al diferente, lo que implica reconocer que en cada comunidad se realiza un *quehacer humano*, no por de debajo de ninguna tradición ni tampoco por encima, sino en genuina igualdad.

Desde Latinoamérica, con categorías de pueblos originarios como se ha mencionado, se rescata por ejemplo el necesario vínculo con la naturaleza y de concebir un *bienestar* de vida distinto al propuesto por el consumo capitalista. Es importante insistir, no se trata de borrar nuevamente el pasado, ni reinventar la historia para que no sea tan indignante. Todo lo contrario, es crucial asimilar y tomar conciencia de todos los aportes y triunfos, como de los fracasos y límites de toda tradición, empezando por la preponderante del liberalismo moderno y, en este trabajo, desde los avatares de la conciencia latinoamericana que le cuestiona. El propio Bolívar -relata Zea-, se pregunta qué valores se pueden aprender de la tradición occidental. Y considera que es un acierto no pensarlo sólo desde la sociedad *moderna*, sino desde los aportes de la cultura griega, que transita por Roma y el cristianismo. Pensar pues, una cultura no en duelo de oposiciones en la que se disociase la libertad individual con la soberanía de los pueblos.

¹²⁴ En el capítulo cuatro, por ejemplo, se abordará una perspectiva crítica de los mismos, desde la *hermenéutica intercultural* de Xabier Etxeberria.

Es decir, una "... cultura en la que el humanismo de sus mejores creadores prevalezca sobre el egoísmo individualista que lo invalida".¹²⁵ – como bien lo pensó Zea-

De esto claramente trata la *originalidad* de la que habla el filósofo mexicano. La *originalidad* no es la creación de algo único e irreplicable, como generalmente se entiende cuando se admira a Occidente, sino de buscar un diálogo genuino de tradiciones con el fin de colaborar con algo. Explica el filósofo mexicano: "Se busca la diversidad, pero en función con un todo del que es parte. Este todo lo es la cultura occidental, de la cual se sabe parte el hombre de América".¹²⁶

Zea sostiene que, si en algo se ha a imitar a la modernidad, es precisamente el *ser original*, es decir, emular la capacidad de enfrentarse a la realidad que te interpela con ojos propios y, lograr por ello, conciencia de los problemas que se enfrentan como de las posibles soluciones para remediarlo. Dejar atrás el copiar servilmente –dice Zea- los logros occidentales para seguir más bien el espíritu que genera tales triunfos.

Para la conciencia americana, se vuelve tanto evocativo como inspirador, la propuesta del *proyecto asuntivo*, de pensar la idiosincrasia de Latinoamérica desde el *mestizaje cultural*. Lo que genera aceptar y reconocer la diversidad en el todo. Lo que implica el esfuerzo de una perspectiva ética-epistemológica de conocer la propia conciencia en la alteridad. Pero ya no una alteridad en abstracto, sino concreta, real. Que piense una genuina igualdad, ya no en el sentido radical liberal de la raza, o del progreso del trabajo cuando existe una completa inequidad en las posibilidades de desarrollo académico y laboral. En vez de ello, partir de la visibilización de la desigualdad, de la denuncia de la injusticia social, del reivindicamiento de los marginados. Esta revaloración cultural - menciona Zea- es clave para un entendimiento con otros pueblos que han sufrido de igual forma una historia de marginación. Historia que le es ajena a otros pueblos que no han sido sometidos del mismo modo o que sólo han dominado. Requiere una nueva visión crítica y holística de los valores de cada tradición que deben o no asimilarse. Desde esta perspectiva, menciona incluso la posibilidad de poder ser puente entre Occidente y el resto del mundo.¹²⁷

En suma, la *historiografía* de la *conciencia americana*, que realiza Zea, muestra claro las raíces del sistema político, ideológico y económico que continúa preponderante en el mundo, especialmente en su desarrollo extremo con el rostro del neoliberalismo y

¹²⁵ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Cimas de América, México, 1970, p. 256.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 13.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 179.

que, en actualidad, pululan los frutos que muestran que se trata del mismo árbol. Es decir, una vez que se conoce el devenir de la conciencia moderna y cómo impactó en el mundo y, en América en particular, ¿puede sorprender percibir el racismo hacia los pueblos originarios? ¿sorprende el rencor y la desconfianza entre las clases sociales? Donde el noventa y nueve por ciento de la riqueza mundial está en manos del uno por ciento ¿puede sorprender todavía que la ruptura con la naturaleza en aras de explotarla, haya generado una devastación sin precedente en la historia del planeta sobre sus ámbitos naturales a manos de una sola especie? ¿Sorprende que cientos de hectáreas, de paraísos naturales como el Amazonas deforestado salvajemente para favorecer compañías privadas de agricultura norteamericana, tras masacrar a poblaciones indígenas que resguardan la foresta? ¿Son distintos estos excesos de los que se libraron por el orbe en la expansión colonial occidental en la modernidad? O qué de los golpes de estado orquestados por injerencia de gobiernos neoliberales, -principalmente Estados Unidos-, con apoyo de oligarquías locales, como los que se suscitó en el 2019 en Venezuela y Bolivia, sólo por mencionar de los últimos, por no decir que toda la historia de la Latinoamérica entera, desde que son Estados-nación, se han visto en riesgos y conflictos golpes de estado.

Dicho de otro modo, pareciera ser que la misma guerra que luchó San Bartolomé de las Casas en el virreinato, Bolívar en las guerras independentistas, Martí en los inicios en la expansión norteamericana, en esencia, es la misma lucha que se sigue peleando en la actualidad. La lucha contra la dominación, contra la dependencia. Es más que vasta toda la literatura para hablar de todas las heroínas y héroes que han luchado en aras de una *dignidad humana* para todos ante la opresión, en América, como en cualquier parte del mundo.

El racismo, la exclusión, la desigualdad social -como parte de la condición humana, ciertamente se encuentra en toda época y en toda cultura-, pero siguen teniendo el día de hoy, una presencia hiriente en la sociedad. El problema mayor, es que estos enemigos temibles de la dignidad humana, se hallan ya institucionalizados, constituidos desde la colonización moderna en el mundo. Insertos ya en la cultura en costumbres y *antivlaores* que hace ver lo malo como bueno. Se puede leer y comprender esta situación por el tipo de leyes que se formulan para proteger a intereses privados o para explotar al trabajador; leyes que favorecen que los ricos no paguen los impuestos proporcionales, mientras que los pobres -como sucede en muchos países y no sólo en Latinoamérica- se ven forzados a pagar en un gran porcentaje de su salario.

Se institucionaliza la desigualdad social cuando se exaltan ciertas categorías capitalistas como la del *progreso*, para señalar el ideal al alcanzar, orientándose a un perfil consumista liberal que sostiene que aquél que tiene más, *es* más. Se prioriza el *tener* sobre el *ser*. O hay otras categorías en ejemplo que deliberadamente son ignoradas por ser consideradas altamente subversivas. La economista argentina erradicada en Estados Unidos, Nora Lustig,¹²⁸ explica que la categoría de *desigualdad*, es apenas de recientes estudio y consideración en inicios del siglo XXI en la disciplina de la economía, apenas mencionado por BM o el FMI en los noventa, pues los intereses de la política interna es la estabilidad.

En la actualidad, cuando se observan manifestaciones sociales o políticas, cabe preguntar: ¿es o no vigente para ciertos grupos conservadores, pensar que la *riqueza* es un triunfo moral como lo sostuvieron radicalmente los puritanos americanos? ¿Todavía se sigue pensando en ciertas clases sociales, que los ricos son ricos porque son “mejores” y, que los pobres son pobres por ser “inferiores” y, no porque existe un sistema político-económico que favorece a unos mientras que desfavorece a otros?

En otras palabras, la historiografía de la que habla Zea no es la de un pasado lejano que afecte en la actualidad indirectamente, sino como se mencionó, es la exposición de las raíces que explican lo arraigado e institucionalizado que son los conflictos que hoy se enfrentan. Lo que explica lo complicado que se vuelve en la conciencia americana desasirse de la dependencia y el complejo de inferioridad, que explica cómo las instituciones educativas en gran parte del mundo y en particular en Latinoamérica, se rigen bajo criterios neoliberales que promueven la *eficiencia* como valor educativo, en vez del pensamiento crítico y humanista, y que contribuyen a favorecer que solo ciertos grupos sociales con recursos económicos abundantes pueda prepararse académicamente, mientras que la gran mayoría abandona sus estudios para estar destinado a trabajar como obrero y contribuir en una mano de obra barata de empresas privadas que, ni siquiera cumplen con los mínimos suficientes para pagar un salario digno.

¿Qué libertad y conciencia se puede lograr en un sistema político y económico que destina a la mayoría de la población a la pobreza? ¿Qué vida digna puede encontrarse cuando no se tienen los mínimos indispensables para subsistir? Como bien

¹²⁸ Lustig, Nora, (22/10/2019), “El mercado no va a crear por sí solo sociedades más equitativas”, El País.

lo explicaron Marx y Engels en *El origen de la familia*: que todo ser humano debe tener acceso al alimento, a la bebida, al vestido como a la vivienda. El mundo entero vive la crisis del neoliberalismo y que tiene su origen desde la *modernidad*. El planeta incluso sufre esa crisis. Y Latinoamérica, continúa librando la batalla de una realidad *distópica* por la dependencia y la negación. Mientras continúe esta pelea en este contexto *distópico*, se perpetuará la lucha que se originó en aquél encuentro entre dos mundos diversos y disímbolos.

Pero la *utopía* de una *dignidad humana* para todos no puede ser más vigente. Entre más acendrada sea la crisis, más necesaria son las respuestas ante ella. Los incontables intelectuales y luchadores sociales en periodos de dominación dan cuenta de esa resistencia. Es explicable, por ello, que cada generación pueda sentir en algún momento una profunda frustración ante conflictos a avasallantes y pensar y sentir lo que de manera radical experimentó un nostálgico Bolívar al decir: “*una revolución en América, es como arar en el mar*”.

Es difícil ver todo lo que se logra en el momento. Bolívar es más un símbolo para Martí que para la gente de su generación. Para el célebre poeta cubano, el *Búho de Minerva* hegeliano de la conciencia americana ya ha terminado el vuelo de un día, y puede dar cuenta de los logros del ayer.

Pareciera ser entonces, que la lección, es que es tarea de todo latinoamericano –o de cualquier ser humano- ser un poco como Bartolomé; para denunciar la desigualdad social y abogar para una inclusión justa y originaria. Ser un poco de Bolívar; para vislumbrar un sueño que impulse a romper fronteras. Un poco de Martí; que, en la educación y el estudio de la propia historia, se encuentren las raíces de la nueva *conciencia americana*, los frutos de la nueva *utopía latinoamericana*.

CAPÍTULO II

LA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL Y LA FUERZA EMERGENTE COMO PERSPECTIVA LATINOAMERICANA PARA PENSAR LOS DERECHOS HUMANOS SITUADOS

“... se representa a un ángel que aparece como si estuviese a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado (...) Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado (...) Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro (...) Este huracán es lo que nosotros llamamos *progreso*”.¹²⁹

Walter Benjamín.

La propuesta de la *modernidad alternativa radical* ante el neoliberalismo.

La *modernidad alternativa radical* se muestra como una necesidad vital filosófica del pensamiento latinoamericano. Es la respuesta consciente ante una tradición occidental que ha dictaminado el devenir ideológico y cultural de los pueblos de América. Es la *originalidad*¹³⁰ de la que hablaba Leopoldo Zea como toma de conciencia ante la asimilación crítica de la influencia occidental. Pero no es sólo reflexión filosófica, es experiencia de vida, es compromiso ético también. Su propósito es claramente emancipatorio de las ideologías dominantes posmodernas que han brotado del sistema capitalista. Sin embargo, su análisis no busca negar los aportes de Occidente. Si bien la indignación es inevitable al conocer la historia de América, no se parte de un resentimiento, subterfugio que empañe la búsqueda del diálogo filosófico con la alteridad.

No es la demanda injuriosa como la que el personaje Calibán le imputa a Próspero en la célebre obra de Shakespeare *La tempestad*, en la que reprocha que le enseñaron el lenguaje extranjero sólo para aprender a maldecir¹³¹ y, que Zea, evoca

¹²⁹ Walter Benjamin, *Tesis de la filosofía del a historia*, Taurus, Madrid, 1973.

¹³⁰ Leopoldo Zea, *América de la historia*, Cimas de América, Madrid, 1970, p. 30.

¹³¹ “Calibán: Tengo derecho a comer mi comida. Esta isla me pertenece (...) y tú me las robado. Cuando viniste por vez primera, me halagaste, me corrompiste (...) Y entonces te amé y te hice conocer las propiedades todas de la isla (...) ¡Maldito seas por haber obrado así! ¡Porque soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio! ¡Y me habéis desterrado de aquí, en esta roca desierta, mientras me despojáis del resto de la isla!

¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que he reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!”. (William Shakespeare, *La tempestad*, acto I, escena II).

acertadamente para describir el sentir latinoamericano.¹³² Por el contrario, la *modernidad alternativa radical* tiene en su centro la *dialéctica*¹³³ para evitar pensar en absolutos. Es un análisis siempre abierto a debate con una preocupación ética por ser inclusivo. Especialmente en una época de dominio y marginación, de exclusión y violencia, donde se padece una fácil manipulación mediática que, sin mucho trabajo, polariza convenientemente las posturas acerca de cualquier tema de urgencia social.

El pensamiento dialéctico evita la confrontación irreconciliable de opuestos, para ver en cambio, la necesidad de la *conciliatio oppositorum*, la tensión interminable de los contrarios. Ya sea al hablar éticamente, al concebir al ser humano en conciliación de la razón con las pasiones, o el deber con el deseo, o desde la perspectiva política para buscar conciliar el bien individual con el bien colectivo o, desde una mirada situada de América, buscar la inclusión de perspectivas que se hallan álgidamente confrontadas como la *modernidad eurocéntrica* versus la *modernidad indocéntrica* de la que habla Boaventura de Sousa para la realidad latinoamericana.

Pensar dialécticamente, es entonces rescatar lo mejor de cada perspectiva con miras a un bien común. Es en un rescate del cultivo filosófico social de Latinoamérica, sin perder de vista que se es parte de un todo, de la humanidad. Al igual que el célebre frontispicio del oráculo de Delfos, en su clásica máxima: “*Conócete a ti mismo*”, que implicaba, necesariamente, para los helenos, la examinación de uno mismo, pero, principalmente, frente a una alteridad, a un complemento o *symbolón* como lo llamará Platón en el *Banquete*.¹³⁴ Del mismo modo, el latinoamericano debe autoexaminarse de cara a su alteridad y no a espaldas a ella. Es pues, revalorar lo particular del horizonte histórico desde donde se reflexiona, sin olvidar la pertenencia a las diversas sociedades humanas que comparten ontológicamente el mismo *ser* humano, porque como bien dijo Zea, la humanidad es una en la diversidad y en la diferencia.

En este sentido, el filósofo Mario Magallón Anaya describe que la *modernidad alternativa radical* “... rompe con la concepción de las formas discursivas unitarias, cerradas y excluyentes del resto de la humanidad; al margen de la historia occidental, que se asume como la única razón, el único logos, la única forma de la racionalidad noratlántica, para colocar al margen de la historia y de la razón a las naciones que no fueron el centro de la conquista y de la

¹³² Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia de América*, CIALC/UNAM, México, 2019, p.58.

¹³³ La dialéctica concebida principalmente como *estructura* más que como *proceso*.

¹³⁴ “Anthropos anthropon symbolón”: *Hombre es símbolo de hombre*. [Platón, Diálogos, III, 191d, Gredos, Madrid, 2008.]

civilización occidental”.¹³⁵

Desde esta perspectiva filosófica latinoamericana, es crucial llevar a cabo *una historia de las ideas* como metodología que permita situar el debate teórico con el acontecer histórico donde se produce. Abandona el debate abstracto, indiferente a la realidad concreta y centra su atención en rescatar lo ontofenoménico de la vida humana. Se elabora entonces una historicidad conceptual en la que se puede rastrear y analizar la carga ideológica de las categorías en cuestión. Términos como *progreso*, *vivir bien*, y *derechos humanos* entre otros, se cuestionan por contener una serie de connotaciones excluyentes que deben evidenciarse con miras a un análisis honesto, incluyente y denunciativo.

Por ello, el filósofo Mario Magallón resalta la necesidad de concebir una *antropología filosófica* que no sólo piense al ser humano ontofenomenicamente, en su *ser* concreto y real, sino que contemple una visión holística en la transdisciplinariedad de las ciencias. Que haga frente a una época de desestructuración y fragmentación de saberes, de relatos explicativos sin compromiso ético, donde las nuevas filosofías se constituyen con base a intereses convenientes y se desdeñen la reflexión a los problemas ontológicos y epistemológicos del sujeto social y de las ideologías, donde reine el imperio de la percepción mediatizada que codifica al ser humano.¹³⁶ En esta era posmoderna y de globalización, dice el filósofo, “... no existen controles económicos, políticos, sociales y, menos aún, una ética social mundial, ni un pacto de cohesión social, ni un órgano protector de las sociedades complejas mundiales”.¹³⁷ Vivimos semejante al imaginario del *estado de naturaleza* hobbseano pero sin un pacto social en el horizonte. Es decir, tenemos un globalismo con tendencia neoliberal, pero sin un estado ni ciudadanía global intercultural incluyente de la diversidad humana.

Ahora bien, como se explicó en el capítulo anterior, Zea retrata, por un lado de manera ejemplar, el desarrollo de la conciencia americana desde la instauración del *proyecto de modernidad* de occidente hasta los inicios del siglo XX, Pablo González Casanova, por otro, explica precisamente cómo el *liberalismo* se constituirá en el siglo pasado para mostrar su último rostro con el *neoliberalismo* y sus consecuencias hasta la actualidad y, que impactan ineludiblemente en la búsqueda de una conciencia

¹³⁵ Mario Magallón A., *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, CCyDEL/UNAM, México, 2007.

¹³⁶ Mario Magallón A., *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, CIALC/UNAM, México, 2017, p. 93.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 130.

americana.¹³⁸ Su agudo análisis lo trabaja en la obra *Las nuevas Ciencias y las Humanidades*. Expone el origen, el desarrollo y bondades de las *nuevas ciencias de la complejidad*, así como su aplicación como instrumento de dominación por el neoliberalismo globalizado. Revisa algunos lineamientos y ejemplos paradigmáticos de lo que considera son algunas *organizaciones emergentes y alternativas* a la ideología capitalista, lo que puede mostrar los alcances de una nueva organización social que adopte y domine los saberes de las nuevas ciencias. La importancia del tema no puede ser mayor para el sociólogo mexicano, el porvenir de la humanidad e incluso del planeta, se cifra en dicha propuesta.

Para explicar la trascendencia de lo que llama *movimientos emergentes*, González Casanova, recapitula el desarrollo de las nuevas ciencias en el esquema capitalista. Relata que, de las necesidades de la confrontación de la Segunda Guerra Mundial, nace el vínculo entre la academia y el complejo-militar-industrial. El cambio de paradigma organizativo de comprender la realidad bélica por medio de los *sistemas auto-regulados y adaptativos*, permitió no sólo replantear la guerra y ganarla, sino reconfigurar también la forma de hacer política como de organizar la economía, al ser entendidas éstas como sistemas complejos. Estados Unidos, con el complejo-militar-industrial, fue la vanguardia para usar las nuevas ciencias como herramienta de dominación y acumulación, convirtiéndose en el punto de inflexión que cambió el curso de la historia moderna.¹³⁹

El concebir las *relaciones sociales* como *sistemas y subsistemas*, implicó adaptar y reformular sus estrategias de dominación. A mediados del siglo XX se propuso desmantelar la oposición a lo largo del mundo, desestructurando y reestructurando las organizaciones sociales. La nueva política buscó detener por cualquier medio cualquier movimiento disidente. Se afinaron los modos de represión, de cooptación y mediación de grupos contestatarios.¹⁴⁰ Se organizó a las oligarquías locales. Nacieron nuevos

¹³⁸ Entendiendo que el *posmodernismo* que tendrá auge en la era neoliberal, es la última cara del liberalismo como bien plantea el filósofo Mario Magallón.

¹³⁹ Pablo González Casanova., *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 283, 284.

¹⁴⁰ Judit Bockser señala en ejemplo parte de los efectos de esta represión: “Durante la década de 1970, la violencia y el autoritarismo en la región determinaron la migración regional e internacional y el exilio político, sobre todo en el Cono Sur; una década después, la redemocratización trajo de vuelta a los exiliados hacia sus países de origen. Sin embargo, a finales de 1980 y principios de 1990 la combinación de crisis económicas, incertidumbre política e inseguridad empujaron a la región hacia un patrón global de migración internacional. Dicha tendencia se ha ampliado, aunque de forma intermitente, desde la década de 1990. Las últimas fases de los procesos de globalización acelerada han sido testigos de un aumento significativo de migrantes latinoamericanos. Las oleadas migratorias diversificadas reflejan y

cuadros de intelectuales conservadores en universidades de prestigio, dictando las preferentes líneas de investigación, se generaron diversas instituciones mundiales de control, hasta lograr que diversos funcionarios operaran como meros tecnócratas. Todo un embate organizado transnacional contra la política a la socialdemocracia.¹⁴¹ Ante este escenario, resume González Casanova: “La creencia –política, religiosa y científica- implica pensar que sólo hay *un* sistema –el capitalista- y *una* política económica –el liberalismo-, *una* globalización, la que corresponde al ejercicio de la soberanía imperial que detentan”.¹⁴²

Deja claro el sociólogo que, los *movimientos emergentes* y en resistencia contra el monopolio de transnacionales a nivel mundial deben organizarse con la eficacia que ha mostrado los grupos neoliberales. Especialmente si son estos últimos los que han mostrado claro provecho de las ventajas que la intercomunicación global ofrece. El célebre sociólogo detalla al respecto:

“La globalización derivó en un nuevo conjunto de relaciones formales e informales del imperialismo y el <postcolonialismo>. Su trama obedece, de hecho, a una articulación más eficiente de las dependencias internas y externas del capitalismo mundial, bajo el dominio de las grandes potencias articuladas entre sí como complejos transnacionales y multi-sectoriales con autonomías relativas y disciplinas férreas a conveniencias”.¹⁴³

Es decir, todas las sociedades a lo largo del mundo, en mayor o menor medida están intercomunicadas en la globalización, pero no todas tienen la misma oportunidad de elegir cómo y hasta dónde participar. Como se mencionó, diversos grupos económicos y transnacionales, con un alto poder político-económico, tienen una mayor posibilidad de interferir convenientemente en las organizaciones estatales en diversas latitudes del orbe, aunque eso implique promover golpes de estado.

La investigadora y socióloga Judit Bokser-Liwerant señala en ejemplo, el debilitamiento de los Estados en la época de globalización: “... their sovereign status weakens in various fields: the state becomes incapable, for example, of regulating financial and trade flows, property and authorship rights, universally sanctioned human rights and other cross-border economic, social and cultural transactions”.¹⁴⁴ Cabe preguntar entonces: ¿a

crean distintas trayectorias —territoriales, culturales y subétnicas— y experiencias sociales en términos desiguales. (Zlotnick 1999; Castles 2000)”. (Judit Bokser L., *Thinking Multiple Modernities from Latin America’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity*”, on Gerard Preyer and Michael Sussman, *Varieties of Multiple Modernities*, Trad. Andrea Sasía Ramírez, Boston, Brill, 2000. p. 199.)

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 285.

¹⁴² Pablo González Casanova, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades*, Anthropos, Barcelona, 2005, p.130.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 287.

¹⁴⁴ Judit Bokser-Liwerant, “Thinking Multiple Modernities from Latin America’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, on Gerard Preyer and Michael Sussman, *Varieties of Multiple*

quiénes beneficia más la globalización? ¿Puede haber un genuino bienestar para cada sociedad cuando los participantes se hallan en una situación de clara desigualdad? El poder político de la ONU en ejemplo, no tiene más peso en la opinión pública internacional que la percepción que se construye desde poderes económicos mediáticos, como lo que ha sucedido históricamente con el bloqueo a Cuba por parte de Estado Unidos entre otros innumerables casos. Sin embargo, debe de acotarse que el problema no es la globalización *per se*. El problema es que no todos los pueblos y naciones tienen las mismas posibilidades de interactuar con otras naciones de forma equitativa en un sistema capitalista. Como se mencionó, hay un mercado global pero no hay una ciudadanía global, sino la “exportación” del modelo de ciudadanía liberal a casi todas las naciones del mundo. Y si bien es cierto que hay actores e instituciones políticas-financieras que logran más provecho de la globalización que otros, es necesario enfatizar que el fenómeno marcha también en ciertos derroteros independiente de los intereses capitalistas, pues hay una red de interacción a distintos niveles en la que todas naciones y comunidades se hallan en más o menos involucrados, coexistiendo directa o indirectamente.

El *globalismo*, por tanto, es un hito histórico humano complejo que debe contemplarse en sus distintas aristas. Judit Bokser describe el fenómeno de la *globalización* en los siguientes términos:

“...conlleva múltiples procesos que, al producirse de forma diferenciada en el tiempo y en el espacio, no son uniformes. También poseen una naturaleza polifacética, multidimensional y contradictoria: polifacética, en la medida en que aglutinan aspectos económicos, sociopolíticos y culturales, así como interdependencias e influencias entre dichos ámbitos; multidimensional, porque se expresan tanto en redes de interacción entre instituciones y agentes transnacionales como en procesos de convergencias y estandarización organizativos, institucionales y culturales; y contradictorias, porque pueden ser a la vez reflexivos y no intencionados, y de alcance tanto internacional, regional o local”.¹⁴⁵

Judit Bokser señala precisamente que una teoría que piense la *globalización*, debe partir de distintos acercamientos que respondan al carácter multifacético, multidimensional y contradictorio del mismo. Entre los distintos rubros que se generan de este carácter, se halla el problema de la *identidad cultural* entre sociedades que

Modernities, Boston, Brill, 2000, p. 195.

¹⁴⁵ Judit Bokser-Liwerant, (2009) “Globalization and Collective Identities”, Trad. Andrea Sasía Ramírez. *Social Compass*, Vol. 56, No. 2, p. 253.

muestran un mayor contacto con otras regiones, siendo el fenómeno de la *migración*, una plena muestra de cómo surge la necesidad de empatar las creencias propias con las ajenas, con aquellas que se expresan en la tierra visitante.¹⁴⁶ En este sentido, la investigadora señala la relevancia de la *religión*, como un eje cultural que permite analizar el suceso intercultural.¹⁴⁷ Lo que sin duda ha generado rechazo al interior y al exterior de los grupos migrantes como de las comunidades que las reciben, pues ha generado la disminución de la convivencia multicultural a la vez que tensa las relaciones sociales. Si bien por un lado se ha avanzado en expresar en la era global la diversidad de la condición humana, por otro lado, la inflexibilidad para lograr un acercamiento intercultural, genera una resistencia en los grupos inflexibles que cuestiona la viabilidad de una mirada plural, lo que pone en entre dicho la libertad del individuo o del grupo.¹⁴⁸

Por ello, la crucial labor de cada país de lidiar ante un fenómeno histórico como la *globalización* que cruza sin permisos y de forma transversal a los acontecimientos nacionales como internacionales. Pues, como se ha dicho con anterioridad, no hay controles políticos económicos a nivel global, ni una ética social mundial que favorezca a la interacción intercultural. Los Estados deben de mediar entre los diversos actores que el propio globalismo promueve, en aras de sembrar vías políticas y culturales que, efectivamente, contemplen a diversos sectores, marginados o no y, que, al mismo tiempo, fomente la interculturalidad entre los distintos grupos étnicos o religiosos, especialmente en los que comparten los mismos espacios. Al respecto, Judit Bokser explica:

“...la diversidad parece implicar la elaboración de acuerdos y ajustes institucionales, los cuales necesariamente varían de un lugar a otro, pero ejercen un papel central al reforzar el pluralismo. Las instituciones son importantes porque pueden moldear y cultivar normas compartidas. La posibilidad de abordar el pluralismo religioso y cultural junto con un pluralismo institucional y político es lo que abre nuevas perspectivas para abordar las diversas fuentes de las identidades colectivas”.¹⁴⁹

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 258.

¹⁴⁷ Tal es el caso de los recientes inmigrantes musulmanes en Europa y Norteamérica quienes adoptaron diversas formas locales de instituciones religiosas (congregacionales y multifuncionales), pero la proliferación y la fuerza de estas manifestaciones organizativas se relacionan con las características globales del islam contemporáneo. (Judit Bokser-Liwerant, (2009) “Globalization and Collective Identities”, Trad. Andrea Sasía Ramírez, *Social Compass*, Vol. 56, No. 2, p. 258.)

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 258.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 258.

La idea de ser humano en la educación, como debate entre la razón instrumental neoliberal y la *phrónesis* como razón dialéctica.

Ahora bien, otro de los ámbitos en los que puede apreciarse con claridad cómo ha permeado el neoliberalismo en la era de la globalización, es la *educación*, justo, porque en el ámbito educativo, se pregunta y se estudia por el tipo de persona que se quiere formar. Es decir, implícitamente, se atiende a una visión antropológica del ser humano y de lo que busca de él. Los lineamientos educativos neoliberales, muestran, por ende, los intereses y propósitos pragmáticos que desean aprovechar de la sociedad. Mario Magallón señala: "... es posible atestiguar cómo los discursos sobre educación en ética son resultado de los procesos históricos y culturales; sirven en la actualidad, para enmascarar formas de ejercicio de poder en la construcción de las subjetividades que favorecen el desarrollo del neoliberalismo global y el fin o la muerte del sujeto, del ser humano".¹⁵⁰

El filósofo detalla que, precisamente la ruptura del *ser* con el *ente*, es la ruptura del reino del *sentido* con el reino de lo *material*. Hablar de *sentido*, es hablar que el ser humano puede libremente proponer los mejores caminos para lograr su mejor forma de vida (en su diversidad cultural). Es trascender la predeterminación natural para ejercer efectivamente la libertad. La heterogeneidad cultural es muestra de ello.

El ser humano conquista su autodeterminación en su *quehacer*, en su vida diaria. La importancia de las cosas, su "valor", lo determina libremente con el *sentido* particular de su concepción de vida. Una bufanda con un valor de mercado barato adquiere un "valor" insospechado si es un obsequio de alguien querido. La imagen de la catedral de Notre Dame en llamas "duele", por el sentido colectivo histórico que se le concede a la construcción medieval.

En cambio, la racionalidad material-económica, propone un criterio distinto, prioriza la *producción* como criterio máximo, desde la cual jerarquiza lo más asequible siendo el capital la recompensa máxima. El *ente* aquí sin el *ser*, es pensar las cosas sin un sentido o valor específico, es la producción del capital sin más. Se pierde todo sentido ético o estético de la cultura. La explotación y esclavitud humana (en cualquiera de sus manifestaciones) la deforestación excesiva de los bosques y selvas, es aceptada

¹⁵⁰ Mario Magallón A., *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, UNAM, México, 2012, p. 67.

en cuanto “produce”, en cuanto el *ente* material se vislumbra como el máximo bien asequible.

“Esta forma de racionalidad económica se ha convertido en el credo fundamentalista totalitario, el cual se ha implantado en el mundo global que destruye la base ontológica y epistemológica de la existencia de la vida y de la naturaleza, es decir, la base material e inmaterial de los entes, del ser de las cosas, de la naturaleza del ser humano en general”.¹⁵¹

Una educación pensada desde el *ser*, desde el *sentido*, parte por replantearse la pregunta célebre radical griega: ¿Qué tipo de *ser* humano queremos formar? Se despliega claramente una intencionada *concepción de ser humano* que tiene sus miras en proponer un ideal que se desee lograr.¹⁵² La educación pensada desde el *ente* solamente, implica suscribir a cada persona en una enorme maquinaria de productividad, en el que se propone a las clases sociales como obreros perpetuos de los dueños de producción.¹⁵³ Es necesario decirlo, es posible pensar el *ser* como algo que no sea separado de lo tangible, que trascienda la esfera de lo abstracto, “...el *ser* es la presencia universal de lo real”,¹⁵⁴ señaló el filósofo Eduardo Nicol. Para el ser humano, su *ser* es indefinido, incompleto, indeterminado, sostiene que la “... potencia de ser, es una potencia de hacer”.¹⁵⁵ La filósofa Teresa Padilla Longoria sintetiza claramente el pensamiento nicoleano al respecto:

“El Ser es fenómeno porque se “da” en los entes. Todo ente tiene en común con los demás el hecho de *ser*. He aquí el fundamento. Al ser no hay que irlo a buscar “más allá” de la realidad: el Ser es la realidad, no es un abstracto, es el concreto de los entes. Esto es el principio

¹⁵¹ *Ibidem.*, p.104.

¹⁵² “En su célebre obra la *Paideia*, Werner Jaeger explica que la decisiva importancia de la *educación* en el ser humano, consiste en que es “... el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual”. (*Paideia* p.3.) En otras palabras, la *educación* es el medio por excelencia en el que el ser humano preserva el *ethos* de la cultura que tiene. Es el medio para subsistir con toda esa gama de caracteres que configuran ese *ethos*; sus valores, su ideología, sus costumbres, su religión, su forma de gobierno, su modo de convivencia entre los miembros de la comunidad como de su interés y forma de participación en la organización colectiva. Incluso determina el cuidado del cuerpo, su salud, o la preocupación de su aspecto, sea en lo atlético, en lo estético. Por medio de la educación, se transfiere a las generaciones venideras, su configuración social, su orden cultural, que incluye sus aciertos o errores. Pensar en qué es la educación, es pensar necesariamente en qué tipo de seres humanos se están formando. Es pensar en qué tipo de comunidad se quiere vivir”. (Mabeygnac M. D., “La *paideia* y su relación con la *areté* en Aristóteles”, en Mario Barghomz (coord.), *El conocer filosófico: La moral y la Ética Social*, Yucatán, Fonca, México, 2014, p. 100.

¹⁵³ Un ejemplo paradigmático de esto, es el caso de la Secretaría de Educación Pública de la república mexicana, bajo la presidencia de Enrique Peña Nieto en el 2014, quien propuso que se le cambiara el grado de *ingeniero* por *técnico* a los egresados del Instituto Politécnico Nacional (IPN). El cambio del término no es sólo semántico, sino que tiene una implicación política ideológica detrás. Un *ingeniero* puede ser el jefe de un proyecto o empresa, mientras que *técnico* es un asistente. Es decir, se planteó que el grado de los ingenieros del IPN sea de técnicos para trabajar como subalternos altamente capacitados de empresas extranjeras.

¹⁵⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 41.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 41.

de todos los principios. Nicol insiste y hace la siguiente distinción: el ser es el problema de la filosofía en el sentido literal del término; es decir, es lo pro-puesto, lo im-puesto a nuestra existencia, sobre lo cual no son posibles las discrepancias”.¹⁵⁶

Aunque el discurso político neoliberal pueda aceptar la ideología planteada de los Derechos Humanos, su discurso práctico es completamente distinto. Si bien es más que sabido que el trabajador del esquema neoliberal sufre pésimas condiciones laborales, en la encarnación de la *alienación* marxista, los planteamientos educativos del sistema neoliberal no han caminado por una vereda diferente, todo lo contrario, se han formulado con el sentido de legitimar su ideología. Mario Magallón describe:

“Desde esta racionalidad la educación en ética convierte a los sujetos en objetos que están allí “almacenados” en las escuelas, para ser moldeados, convencidos y socializados según las exigencias actuales establecidos en los estándares emanados de los organismos internacionales como la UNESCO, la OCDE, BM, FMI ...”.¹⁵⁷

Se concibe, por tanto, que el ser humano se someta a exigencias propias de las empresas; calidad, productividad, eficacia entre otros, que, neutraliza los valores éticos.¹⁵⁸

Dicha tendencia educativa no responde a una aguda reflexión sobre qué es mejor para la sociedad o para el ser humano en general; sino para formar “cuadros” de trabajadores o intelectuales que se inserten productivamente en sus funciones y que pueden contribuir o defender el esquema neoliberal como se mencionó anteriormente en el análisis de González Casanova. Desde esta plataforma, fue como el *Consenso de Washington* promulgó el neoliberalismo a partir de los 80’s en el siglo pasado.¹⁵⁹ Desde entonces, se aceleró la segregación social, el acceso a la educación en todos los niveles se ha vuelto cada vez más caro y difícil. Se estudia lo que se “puede” mientras se “puede”.

¹⁵⁶ Teresa Padilla L., “La pregunta por la esencia de la filosofía en la obra de Eduardo Nicol”, en Juliana González y Lizbeth Sagols, (coord), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1990.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 69.

¹⁵⁸ La pedagoga Rosalinda Dueñas Paredes, explica al respecto: “En el nivel superior, existe una devaluación de la escolarización por la “oferta de profesionales” que no tienen incorporación en el mercado laboral. Con el avance de la ciencia y la tecnología, son los técnicos, los especialistas y científicos desde el paradigma de ciencia positivista, tienen prioridad en el ámbito laboral. Por otro lado, desde la ingeniería en sistemas se pretende neutralizar los fines y valores educativos por productos “input” y “out-put”, descuidando elementos de carácter social humano. En áreas de humanidades los profesionales y docentes pueden encontrar alternativas y ofrecer directrices ante las tendencias de sociedades cada vez más deshumanizadas por la *necesaria competencia social, laboral, económica*”. (Rosalinda Dueñas Paredes, *Propuesta integral para la acción pedagógica del aula. Hacia una metodología de la investigación y grupos de aprendizaje*. [Tesis de Maestría], UNAM, 2004, p. 10.)

¹⁵⁹ González Casanova explica que el antecedente del neoliberalismo empieza con el triunfo de la Guerra Fría para dar comienzo al imperio global.

La trayectoria escolar bajo el sistema neoliberal ya no responde en su mayoría a los intereses o méritos de los estudiantes, sino a su condición socioeconómica. Y mientras se “puede” estudiar, -pensando en clase sociales medias y bajas- se aprende en su mayoría en un esquema de educación tradicional. El *sujeto* ya no es concebido como *sujeto*, como persona, como individuo de emociones y necesidades, sino como *objeto*, como un engranaje más en una enorme maquinaria de productividad capitalista, ejemplificado paradigmáticamente por el grupo musical *Pink Floyd* en su célebre video *Another Brick in the Wall* de 1979.

Pensar al *sujeto* como *objeto* es pensar al ser humano como *medio* y no como *fin* en sí mismo. El ideal kantiano que da contenido a la *dignidad humana* de los Derechos Humanos de 1948 queda subsumido a los intereses privados del complejo industrial empresarial. Diversos filósofos durante el siglo XX, entre ellos Nicol, advertían ya de los peligros de vivir en una sociedad que promueva el “reino de los medios” por el “reino de los fines”.

Nuevamente, el ser humano, la naturaleza -o para este efecto, cualquier cosa-, es vista como un *fin* en sí mismo solamente en el reino del sentido, del *ser*. Si se parte de trocar los medios por los fines, lo humanamente valioso pasa de ser prioridad a ser tangencial, indiferente. Mario Magallón describe: “Así, en el mundo actual todo se vende y se compra, como la identidad, la dignidad, la libertad etc., incluso lo infinita y éticamente valioso: el ser humano y la vida misma”.¹⁶⁰ Se relativiza la vida y al ser humano, y en un mundo en donde “todo vale”, nada vale en realidad en sentido ético. O como decía Albert Camus: “Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. No hay nada en pro y nada en contra; el asesino no tiene razón ni deja de tenerla. Se pueden atizar los hornos crematorios tanto como se puede uno dedicar al cuidado de los leprosos”.¹⁶¹

La educación neoliberal instruye, pero no educa. Exalta la razón instrumental por cualquier tipo de saber. Mario Magallón señala que la educación en ética y valores no es una genuina formación ética, pues no problematiza, no estimula la discusión ni pretende formar un pensamiento crítico, sino que se basa en la comprensión de la lista de principios y “excelencias” a las cuales el sujeto neoliberal debe ajustarse.¹⁶² Se “enseña” lo “bueno” y lo “malo” sin cuestionar críticamente los argumentos de por qué

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶¹ L'home revolté, Ouvres, Vol. II, Essais, Gallimard, París, 1965.

¹⁶² Mario Magallón A., *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, UNAM, México, 2012, p. 77.

las cosas son como son, lo que genera sesgos morales en vez de criterios éticos argumentativos para abordar temas urgentes que se consideran polémicos como lo es el caso del aborto, la eutanasia entre otros ejemplos.

Bajo estos lineamientos se promueve un pensamiento dogmático. La ley por ejemplo es expuesta como un credo incuestionable, la interrogante sobre el contenido justo del marco legal se desdeña. Se logra una fisura sustancial entre la *legitimidad* y la *legalidad*. Disfrazado de “ley”, se ocultan modos de discriminación y dominación. Se exalta la forma jurídica sobre el contenido ético-político.¹⁶³

Claramente la formación ética implica ante todo un pensamiento crítico. “En el corazón de la ética se encuentra la prudencia aristotélica”, sostiene Juliana González. La *phrónesis* (prudencia) es expuesta por numerosos filósofos como una inteligencia viva, pues pondera, admite la pluralidad, logra aterrizar los principios generales a la particularidad del caso, lo que le permite un pleno *ejercicio* moral para la constitución de un auténtico *ser* ético como propuso E. Nicol, pero de ello, se explicará más adelante. Mario Magallón sostiene que la educación es en sí ética, pues refiere a la construcción del sujeto, de la libre conformación de su ethos.

“Si la matriz de la educación es la libertad y la libertad es estructuralmente humana y nutre el humano habitar, entonces, la educación en sí misma y de manera necesaria, es *antropoética* de la educación. Toda educación es ética, o sea, una auténtica educación es una praxis de reflexión y de cuestionamiento sobre el querer y sobre la acción que permite que el sujeto tome para sí, las excelencias y con ello forme para sí de manera *poiética*, una cierta forma de ser”.¹⁶⁴

Si la educación que se propaga en el esquema neoliberal es la visión moral y no la visión ética, es la concepción del *sujeto* visto como *objeto*; qué puede esperarse entonces de una persona que se vea enfrentada a la diferencia del “otro”, de lo distinto. Solo una formación ética, puede ver en el *diferente*, más allá de su descripción

¹⁶³ Una visión positivista defiende la aplicación estricta y a ultranza de las leyes sin cuestionar si las leyes siguen vigentes o no. En ejemplo, la ley que permite portar armas en los Estados Unidos se promulga desde su Independencia en el siglo XVIII, claramente contemplando la posibilidad de una invasión británica. La formulación de esa ley respondía a una necesidad histórica de su momento. Dicha ley, en el presente estadounidense no tiene ningún sentido, mucho menos ético, pues siendo el país más poderoso del mundo contando con el ejército más dominante del planeta, no tienen por qué temer ningún tipo de invasión. El único propósito de dicha ley se explica en términos mercantiles en el marco del complejo industrial empresarial neoliberal. Más aún, y para esclarecer la contradicción de la ley de la venta de armas norteamericana, a partir de los tres atentados suscitados el 3 de agosto de 2019, la agencia del FBI señaló que ha habido más muertes al interior de los estados unidos por civiles portando armas, que por ataques terroristas desde el atentado del 11 de septiembre del 2001.

¹⁶⁴ Mario Magallón A., *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, UNAM, México, 2012, pp.77, 78.

fenoménica. Si bien somos *desiguales* en lo particular, somos *iguales* en lo general, en la descripción ontológica de lo que es el ser humano, que los griegos llamaban la *physis tu ánthropo* del ser humano, es decir, la *naturaleza humana*. Dicho de otro modo, se tiene el problema de pensar la *mismidad* sin la *alteridad*. No se vuelve posible reconocerse en el “otro”, pues sólo se reconoce lo que es fenoménicamente similar; el color de la piel, la clase social, el género etc. Las particularidades concretas se entienden como rasgos esenciales de identidad. El semejante visto desde la *mismidad*, no reconoce *dignidad* en lo *humano*, se tiene, por tanto, la base de cualquier tipo de discriminación.

Ahí la relevancia de la pregunta clásica griega a la que ya se ha aludido: *¿Qué es el ser humano?* Platón, aporta algo más que una respuesta particular de la cultura griega, pues como bien señala Nicol, cada sociedad y época de la historia humana revela en su *quehacer*, algo del ser humano que le compete a la humanidad. Es decir, el ser humano es *completo* e *incompleto* a la vez y, por ello, no hay una sola idea de ser humano, sino que hay más bien, una historia de las *ideas del ser humano*. Platón propone en su *mito de Eros*, una *naturaleza humana* indefinida, indeterminada, incompleta, contradictoria, lo que hace que el distintivo esencial humano sea la *posibilidad* de autodeterminarse, de autotransformarse. Allí nace lo que llamamos *libertad*, allí descansa la *dignidad humana*. Pero de esto se detallará en otro capítulo.

Pero qué queda de la libertad, ante la fiebre académica de determinismos del actuar humano, sea en el orden económico-social, como el biológico o biogenético, o psicológico, donde los comportamientos humanos se explican como consecuencia de *elementos* físicos e internos que conducen su proceder. Y no porque no existan elementos que afecten la conducta humana como bien aportan estas ciencias, el eje clave por señalar es que es distinto sostener que impactan el comportamiento, a explicar que determinan por completo el libre arbitrio. Si concebimos la “igualdad humana” desde los determinismos científicistas avalados por el proyecto neoliberal, se cancela la diversidad y pluralidad como distintivos de lo humano mismo, pues la *pluralidad*, es clara muestra del rasgo esencial *autopoiético*, creativo de la humanidad, de pensar y de vivir el mundo de modos distintos.

La formación ética deja ver claro, que la *alteridad* es el complemento de la *mismidad*, que, en la descripción esencial de lo humano, se encuentra tanto el “tú”, como el “yo”. Ejemplo de lo anterior, es la cosmogonía de los pueblos originarios de América, Bolívar Echeverría describe al respecto: “Los indígenas no podían percibir en el

Otro una otredad o alteridad independiente (...) La otredad que ellos veían en los españoles les parecía una variante de la mismidad o identidad de su propio Yo colectivo”.¹⁶⁵

Pero la alteridad no es sólo asunto entre humano con su prójimo, sino de la humanidad con la naturaleza. En el ensayo *Sobre la esencia y el concepto de la physis*, Heidegger, analiza que, para la cultura griega, el ser humano no era algo distinto ni lejano de la naturaleza, sino que forma parte indisoluble de ella. “... el hombre nunca es sujeto y por eso un ente no humano tampoco puede tener el carácter de objeto (de eso que está enfrente)”.¹⁶⁶ El ser humano no es sujeto porque el “sujeto” es un estar “fuera de”, cuando el ser humano está “en” la naturaleza. Los griegos refieren a la *physis humana* no porque la vieron como si fuese una naturaleza distinta, a lo que llamamos “natural”, sino que se reconoce que la *physis* opera y funciona en él.

La ruptura *anthropos – physis*, (humano-naturaleza) se altera sustancialmente con la dicotomía moderna de sujeto-objeto como se expuso en el capítulo anterior. Se otorga un mayor valor ontológico-epistemológico al *sujeto*, “lo humano”, del *objeto*, lo “no-humano”. La *naturaleza-objeto* al no poseer el mismo status ontológico, pierde su valor, pierde dignidad en el sentido kantiano, es decir, valor por sí mismo pues puede asignársele un precio. La *naturaleza-objeto* ya no es “natural” con valor *per se*, ni tampoco es parte de la descripción de lo *qué es lo humano*, es el *ente* extirpado de *ser*, como se ha dicho, carente de sentido, es materia prima, es producto comercial, como se propuso desde el inicio del proyecto cultural de la modernidad y el inicio del capitalismo.

El problema central es romper la dualidad *humano-naturaleza*, pues el ser humano *es* naturaleza, es decir, parte de ella. Muchos y diversos pueblos originarios conciben lo “natural” con la figura de “madre naturaleza” como la *Pacha Mama* en los pueblos andinos, pues forma precisamente parte sustancial de su *cosmopercepción* - como lo llama Lenkersdorf,¹⁶⁷ pues es el gran escenario en el que se enmarca su concepto de vida, de mundo, del “otro”, da contenido a su existencia. Parte de los debates actuales sobre los derechos humanos de la cuarta generación es precisamente pensar si la naturaleza pueda tener derechos o no y, concebirla por ello, como parte de los derechos humanos, con el propósito claro de evitar la explotación y privatización de los recursos naturales, de lo que se explicará en otro capítulo. Lo cierto es, que en la medida que algo pierda su valor por sí mismo, léase su *dignidad*, en esa proporción se

¹⁶⁵ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, ERA/UNAM, México, 1998, p. 24.

¹⁶⁶ Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 204.

¹⁶⁷ Carlos Lenkersdorf, *Cosmovisión Maya*, Ce-Acatl, México, 2003.

verá la pérdida del respeto y el cuidado que se tenga sobre ella. Es acelerar el proceso de la *deshumanización de lo humano*, así como lo *desnaturalización de lo natural*.

Claramente, el ámbito en el que se puede fomentar un pensamiento ético que se contraponga a la deshumanización es desde la educación. No es casual, que el propio Aristóteles en su *Política* sostuviera que la finalidad de la educación es una y solamente: formar hombres virtuosos. Mario Magallón aporta un lineamiento sustancial para trabajar en una educación en ética y valores, pues sostiene que debe fundarse desde un acercamiento al dolor y la enajenación. Propone lograr una *anamnesis* del sufrimiento para mostrar el panorama humano contemporáneo.

“La memoria del dolor y la enajenación se da como la recuperación de la historia del Otro desde una apertura amorosa, para que amorosamente sea posible acoger al Otro concreto, de “Carne y hueso” unamuniano, y acompañarle a testiguar la historia de su existencia, luchando a la vez por el fin de la injusticia, del sufrimiento y el dolor. Solamente desde un horizonte amoroso, del dolor y la enajenación puede tener algún sentido, y ser pilar para educar éticamente”¹⁶⁸.

La propuesta cobra relevancia en el contexto antes mencionado. No se parte de lo abstracto, ni de *imaginarios* éticos simétricos para sustentar la ética misma, sino por medio de la experiencia de la alteridad, de sus relatos y de sus necesidades, en la asimetría de la desigualdad como sostiene Xabier Etxeberria con su hermenéutica intercultural y similar a lo que Boaventura de Sousa llama *sociologías de las ausencias* en la que alienta a conocer el relato de los gremios marginados en aras de visibilizar su identidad y valor cultural. Lo crucial en estas propuestas, es alentar en el individuo a despertar un genuino interés y preocupación con la *otredad*, pues “...si toda educación es en el fondo autoeducación, entonces ésta se da de manera libre, consciente y nadie educa a nadie sino a sí mismo; de donde la educación, sin importar el ámbito del saber desde el cual se enfoque, es en esencia, antropológica de la educación”¹⁶⁹. Lo que se contrapone a la realidad de la colonización de la Educación y la Universidades, -como le llama el filósofo mexicano- en el que se entorpece el desarrollo del potencial humano, puesto que son los intereses económicos neoliberales que dictan en muchos casos las políticas y tendencias educativas.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Mario Magallón A., *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, UNAM, México, 2012, p.75.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p.121.

¹⁷⁰ “Con la introyección en los sujetos ideas y prácticas sobre lo público y lo privado la educación en ética y valores adquieren un sentido instrumental, útil para legitimización, funcionamiento y control de los poderes políticos establecidos a nivel nacional, regional y global”. (Magallón Anaya, M., *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, UNAM, México, 2012, p. 67). En la era neoliberal se fomenta más el ámbito de lo privado que de lo

Mario Magallón explica la encrucijada educativa contemporánea, en el que las Universidades deben de trascender el ámbito meramente académico para pensar en serio en incidir en un cambio social. Poner a la academia al servicio de la comunidad. Lo que implica primero reconocer la desigualdad social promovida por el sistema capitalista.¹⁷¹ Señala que las universidades han sido reducidas a medios y no a fines, repitiendo la formación moral establecida más preocupada por lo conveniente que por lo correcto, como también lo destaca González Casanova. El filósofo mexicano rescata en contraposición con esta realidad, la importancia de volver al sentido de lo que se llamó la *vocatio*, la vocación al servicio de los demás, a preocuparse más por la transformación humana e intelectual que en la acumulación de grados y estímulos académicos. Robustecer la formación humana más que el currículum.¹⁷² Volver el espacio universitario en "...un mundo onto-epistemológico y ético de la creatividad y de imaginación, desde un trabajo poiético de responsabilidad con la Sociedad, con el ser humano, con la Naturaleza y con el Mundo".¹⁷³

En suma, el *ser humano* que se constituye bajo el esquema *neoliberal*, es el ser humano de *hybris*, y por *hybris* entendieron los griegos la "...violencia, el exceso, la soberbia, el deseo fuera de control, la "insaciabilidad" y la falta de "medida" y "límites".¹⁷⁴ La *hybris* es el *mal* por excelencia en el pensamiento heleno. El ser humano con la ideología neoliberal es como un Ícaro que desconoce toda prudencia, desoye toda advertencia, es indiferente ante su entorno e ignorante ante su futuro. De él se debe decir lo que sostenía Heráclito: "Es necesario apagar la *hybris* más que un incendio".¹⁷⁵

Como consecuencia de la *hybris*, se sufre hoy día la crisis del humanismo. De esta ruptura estructural de la modernidad anglosajona entre *humano* y *naturaleza*, ya da cuenta Zea a mitad del siglo XX, que se desarrolló en el capítulo anterior; al relatar cómo el proyecto de la modernidad fincó como principio onto-epistémico, el dominio de la naturaleza, lo que justificó, por un lado, la apropiación y explotación desmedida del

público. Lo *privado* se torna una categoría que representa privilegio, se considera comúnmente que vale "más" un ciudadano que puede acceder a servicios privados que los ciudadanos que viven de usar servicios públicos.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.121.

¹⁷² El profesor Fernando Escalante Gonzalbo, destaca en ejemplo, como la urgencia de publicación en el ámbito académico no tiene que ver ya con el rigor argumentativo, sino con el interés pragmático de robustecer el currículum. Explica: "... la calidad de los trabajos se juzga por el prestigio de las revistas en que se han publicado, y el prestigio de las revistas lo establece un índice. Parece un poco retorcido, pero la modernidad es así: se puede determinar la calidad de un texto sin tomarse la molestia de leerlo". (Fernando Escalante G., 1 diciembre 2019, "Académico", Nexos, Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=45918>).

¹⁷³ *Ibidem.*, p.125.

¹⁷⁴ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, FCE/UNAM, México, 2007, p. 17.

¹⁷⁵ Fragmento B43.

recurso natural y, segundo, la justificación excluyente y racista para concebir a los *no occidentales* como agentes en contra del “orden de dios”, por oponerse a la apropiación desmedida de las tierras y defender precisamente, su vínculo y equilibrio con la naturaleza.¹⁷⁶ Con esta herencia ideológica, la *razón instrumental* no sólo rompe con la naturaleza y, con ella, con una parte del *ser humano* - pues se insiste en que es también naturaleza-, sino que rompe con la conciliación de los *opuestos*, lo que genera un pensamiento absolutista y dogmático.

Juliana González amplía la idea acerca de la *crisis del humanismo* actual:

“Con el tiempo, en efecto, se produjo la totalización de la pura razón instrumental y la totalización de la Historia y el “Progreso”, que terminan eliminando al individuo y al “sujeto”. Vino así la consecuente proclama de “la muerte del hombre” y, en general, el auge de los “antihumanismos”. Los tiempos modernos producen, en síntesis, la paradójica inversión de los valores humanistas, particularmente manifiesta en las amenazas tecnocráticas y “econo-cráticas” que borran la fundamental distinción entre medios y fines de la vida propiamente humana”.¹⁷⁷

Se requiere por tanto y, de manera urgente, un cambio de logos (razón) como sugiere el filósofo Mario Magallón, en su texto *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*. Una transformación de la *razón instrumental* a una *razón dialéctica*. Y *dialéctica* en el sentido de estructura más que de proceso, en el sentido originario platónico. Teresa Padilla la sintetiza claramente del pensamiento del célebre filósofo heleno: “... la dialéctica es el método por excelencia; la dialéctica es diálogo; la dialéctica es la ciencia sinóptica de la realidad que la estudia como realmente es, por medio de preguntas y respuestas”.¹⁷⁸ Hablar de dialéctica, es referir al *quehacer* primordial de la *Filosofía* misma. La filósofa mexicana añade:

“De acuerdo con el procedimiento socrático-platónico la búsqueda filosófica de la verdad deberá ser entendida en términos de poner las cosas a prueba. La filosofía es un proceso permanente de examen de las cosas. El resultado positivo del método socrático-platónico puede ser expresado como sigue: que nosotros estamos de acuerdo acerca de algo en una conversación dialéctica porque descubrimos algo confiable en la medida en que se ha sometido a prueba”.¹⁷⁹

La *razón dialéctica*, desde el debate de sobra conocido entre los *amantes del*

¹⁷⁶ Leopoldo Zea, *América de la historia*, Cimas de América, Madrid, 1970, p. 30.

¹⁷⁷ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, FCE/UNAM, México, 2007, p. 30.

¹⁷⁸ Teresa Padilla L. “Zenón de Elea y Compañía: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística”, *Tópicos*, Revista de Filosofía, México, Número 33, 1998, p. 123.

¹⁷⁹ Teresa Padilla L., “La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen” en Raúl Gutiérrez, *Ecós de la Filosofía Antigua*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013, p. 53.

saber (philo-sophos), ante los *sabios, (sophistas)*,¹⁸⁰ es un encuentro clásico entre el saber desinteresado ante el saber con intereses particulares. Es la proclama de entender a la *Filosofía*, como una búsqueda auténtica de la verdad objetiva, no aquella que se conforma en solitario como sostuvo Protágoras,¹⁸¹ sino la que se construye en la oposición argumentativa, en el diálogo frente a otros. Es el *logos*, es la razón que se preocupa por estudiar y promover la práctica de lo que es más propio al ser humano, de hacer emanar lo mejor de él en la *areté*, es decir, en la virtud.

¿Pero cómo lograr este cambio de razón desde el horizonte latinoamericano?

Se ha mencionado ya, que la *modernidad alternativa radical* plantea una filosofía propia, situada en un horizonte latinoamericano, que dé cuenta de la tradición ideológica de la que es parte y con la que busca ubicar su lugar en el mundo. Pero dicha modernidad no es neutra, apuesta, como se ha dicho, por una *antropología filosófica* que sea incluyente, plural, abierta. Busca una visión ecléctica en la diversidad de pensamiento, por ello, la importancia que se ha destacado del *logos dialéctico*. Se interesa pues, por pensar y buscar un bien del ser humano aquí, ahora y para todos sin excepción.

Señala Mario Magallón:

“En la actualidad, tanto el filosofar y la filosofía requieren de reconstruirse y resemantizarse con nuevas estrategias metodológicas; construir nuevas categorizaciones que se

¹⁸⁰ “La columna vertebral de la crítica socrática-platónica es, a nuestro juicio, la incapacidad de estos para definirla como una <téjne>, es decir, que son incompetentes para aclarar su razón o fundamento <logos>, su naturaleza <physis> y su causa <aitía>, y porque su práctica es una simulación <fantastiké> que comporta una falsa pretensión de sabiduría <doxosophía> y una falsa pretensión de educación <doxopaidentiké> (...) Así pues, hace manifiesta la implosión que la sofística generó en el seno de la filosofía: su ruptura interna y estruendosa ante la presencia de una práctica que parecería ser lo mismo, pero que no lo era, y que puso en entredicho el <ethos> del filosofar. El sofista es un imitador – más aún, un simulador, puesto que no posee competencia epistémica (científica) ni conciencia respecto de aquello que está imitando-. Por ello, no puede dar una explicación ni a sí mismo ni a los demás de lo que mimetiza”. (Teresa Padilla L., “La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen” en Raúl Gutiérrez, *Ecos de la Filosofía Antigua*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013, p. 53.).

¹⁸¹ La filósofa Teresa Padilla explica al respecto, en la exposición de la réplica socrática-platónica hacia Protágoras como a otros que defiendan su línea de argumentación: “... dejan de lado el para qué de la filosofía (...) es decir, la búsqueda amorosa o desinteresada de una verdad objetiva e impersonal. Así, si el Abderita sostiene que cada cosa es para cada quien según le aparece/parece, el relativismo y el subjetivismo epistemológico son insoslayables y ninguna cosa tendría por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión individual o de una comunidad determinada se harían verdaderas a discreción, a saber, en el momento en que a ellos les pareciera y durante el tiempo que les pareciera”. (Teresa Padilla L., “La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen” en Raúl Gutiérrez, *Ecos de la Filosofía Antigua*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013, p. 53.).

resistan y deduzca a la virtualización de los conocimientos y de sus prácticas, que estén obligados a dar razón de su hacer y quehacer de su pensar sobre lo humano, la realidad y el mundo. Esta forma de proceder tiene implícito volver y revisar los principios de la crítica que oriente el quehacer filosófico; lo cual requiere reconocer una antropología filosófica como recuperación de lo humano como sujeto histórico”.¹⁸²

La apuesta no es fácil. La ruptura del ser humano en algunos de sus opuestos es la historia de la ética, “*es un péndulo que oscila entre extremos*” pensó Bergson. Juliana González destaca en ejemplo, cómo el gran logro de Kant, con su *crítica de la razón pura* en la conciliación entre conceptos e intuiciones no lo logrará con su *razón práctica*, pues no asegura su condición vital, su conciliación dialéctica de la razón con las emociones. De igual forma describe a un Sartre que señala a la libertad como fundamento en una in-determinación, pero dejando al ser humano in-comunicado de la relación con la colectividad, quedando aislado.¹⁸³

Y así, entre posturas *univocistas* como le llama Mauricio Beuchot, que tienden a prevalecer a la razón como fundamento, o las *equivocistas* que promueven el predominio de las emociones, la *modernidad alternativa radical* se decanta por la *analogía*, por buscar el fundamento en la conciliación de dicotomías que se presentan como irreconocibles.

En la *hermenéutica analógica* planteada por Beuchot, la *modernidad alternativa* encuentra un aliado teórico. Su coincidencia, nuevamente es un pensamiento dialéctico, abierto, dinámico. Dicha coincidencia se encontrará con una noción clave en la historia de la filosofía: la *phrónesis* (prudencia) “... por ello –dice Mario Magallón A.- no se indaga sobre la absoluta a razón, sino sobre la construcción dialéctico-procesual que incide en la filosofía ...”.¹⁸⁴ Y no es casual la evocación, pues la *phrónesis* es un término crucial en la ética griega y que instauró con su saber práctico, la disciplina de la ética como hoy la conocemos. Si bien los presocráticos ya dan cuenta de la proporción y analogía como distintivos de su carácter, se encuentra en el *Político* de Platón, un paradigma singular, con la figura del *Rey tejedor* que se vuelve un ideal más realizable que el *Rey Pastor*. Es decir, el Rey no sólo debe ser un líder de hombres que busca el bien común, sino que debe volverse un hermeneuta entre lo ideal y lo concreto, entre lo eidético y la realidad.

¹⁸² Mario Magallón A., *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, CIALC/UNAM, México, 2017, p. 94.

¹⁸³ Juliana González, *Ética y libertad*, FCE/UNAM México, 2001, pp. 12,13.

¹⁸⁴ Mario Magallón A., *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, CIALC/UNAM, México, 2017, p. 97.

Es un “tejedor” de las diferencias.

El arte de la urdimbre que expone Platón para su gobernante, es el arte de la política, el arte de aplicar lo universal a lo particular, explica el filósofo griego:

“La legislación es una función regia; pero lo más importante no es dar más fuerza a las leyes, sino al hombre regio dotado de prudencia (...) Porque la ley no será nunca capaz de captar a la vez lo que es mejor y más justo para todos, de forma que dicte las prescripciones más útiles. Pues la diversidad que hay entre los hombres y los actos y el hecho de que ninguna cosa humana se encuentra, por así decirlo, nunca en reposo, no dejan lugar, en ninguna arte y en ninguna materia, a una norma absoluta que valga para todos los casos y para todos los hombres”.¹⁸⁵

Platón reconoce que la *naturaleza humana* imperfecta hace gobiernos y ciudades imperfectos y, por ello, no se puede proponer una ley perfecta, estática, sino más bien se requiere una inteligencia perfectible, dinámica, pues igual de dinámica es la naturaleza. De una inteligencia viva que pondere entre extremos. Es decir, no sólo el gobernante prudente debe enfrentar una naturaleza humana imperfecta, sino que debe lidiar también con las contradicciones que se suscitan en ella, con los extremos de los distintos temperamentos de los ciudadanos, por ejemplo. Para Sócrates pues, la *phrónesis* – en palabras de Juliana González, es “... pensar y sentir a la vez. Es un saber del “corazón”, de la emoción y la voluntad; es un saber vivencial: experiencia que afecta y comprender todo el ser; es convicción vitalmente eficaz”.¹⁸⁶

Claramente este Platón, será la indiscutible influencia para que Aristóteles trabaje el saber práctico en la parte irracional del alma donde se encuentra la *phrónesis* como la *tejne* (técnica o arte).¹⁸⁷ El estagirita piensa la *prudencia* desde la necesidad de la vida diaria. En la conformación incesante de un sujeto ético. La relevancia de la prudencia, se revela indispensable ante la innegable espontaneidad de la vida, de su irremediable necesidad de deliberar cómo responder ante las eventualidades morales. Esta virtud dianoética, debe también aplicar principios generales a la particularidad de la circunstancia que se requiera. Menciona el Estagirita en su célebre *Ética Nicomáquea*: “Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”.¹⁸⁸ El saber

¹⁸⁵ Platón, *El Político*, 1087-294b.

¹⁸⁶ Juliana González, *Ética y libertad*, FCE/UNAM, México, 2001, p.60.

¹⁸⁷ En la parte racional del alma se encuentra: *nous* (intelecto), *episteme* (ciencia) y *sophia* (sabiduría).

¹⁸⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VI, 1141b15-20.

práctico se conforma entonces con la experiencia, no sólo es reflexión, sino reflexión de lo concreto, de los hechos morales. Se vuelve una *forma de ser*, un *ethos*. Es el corazón de la ética en cuanto acepta la pluralidad y conjuga el criterio universal de la virtud con la singularidad de la acción moral. Se vuelve por tanto, el arte ético de vivir, de lograr la vida buena.¹⁸⁹

La prudencia como virtud rectora, debe preguntarse por la naturaleza humana, debe conocer su *physis* para saber qué se le puede exigir. Es decir, implica necesariamente, una *antropología filosófica* -como le llamamos hoy-, un estudio humanista que se pregunte por lo más propio para el ser humano. Para Aristóteles, la prudencia es indispensable para que se pueda lograr la Finalidad humana, para alcanzar el Bien, es decir, su Felicidad.¹⁹⁰ Este saber práctico ante lo inesperado, ante la imperfección y las contradicciones, será uno de los modelos para que Gadamer explique la gran labor de la hermenéutica. Para el filósofo alemán, la *hermenéutica* es ante todo un saber práctico. Es precisamente, un análisis que debe aplicar principios generales a una particularidad. Por ello, la labor del jurista será paradigmático para él, pues debe de aplicar la ley a casos específicos e inesperados.

Del mismo modo, el hermeneuta debe aprender, ejercitar y aplicar el saber práctico, pues debe mantener una perspectiva abierta al texto a interpretar. En otras palabras, debe ser *prudente*. Esto le permite a Gadamer criticar el metodologismo de Dilthey y de paso criticar a la razón instrumental del cientificismo que defiende el método de las ciencias duras como único criterio de verdad.

Por tanto, el filósofo alemán retoma el *problema del método* planteado por Aristóteles, en el que se sostiene que, dependiendo al tipo de objeto de estudio, es el tipo de método a usar. Por lo que la *phrónesis*, es el razonamiento propio para pensar sobre un objeto de estudio imperfecto y contradictorio como es la *naturaleza humana*. La asertividad con la que predique sus saberes explica el Estagirita, no puede ser la misma con la que lo hace la matemática, esta disciplina piensa es *Katho polú*: “todas las veces”, mientras que los saberes de la ética y la política son *Epito polú*: “La mayoría de las veces”.

Gadamer percibe entonces, que el problema del método es hacer que la

¹⁸⁹ Juliana González, *El poder de Eros*, Paidós/UNAM, México, 2000, p. 26.

¹⁹⁰ “Este entonces es el bien perfecto, que como hemos dicho es la felicidad” (Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1219a 25-30). “... la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos”. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1097b 15-20).

hermenéutica sea un saber práctico que prescinda del metodologismo para optar por la *phrónesis* que aplique principios hermenéuticos a lo particular de lo que se quiera comprender. Pero esto no implica que no haya validez de verdad en sus argumentos, eso es lo que precisamente quiere hacer notar la *razón instrumental* unívoca que propuso la parte dura de la modernidad. Lo que implica es que se tiene otro tipo de conocimiento y por otras vías. Dicho de otro modo, se propone un cambio de racionalidad.

Es esta perspectiva *univocista* de la *razón instrumental* la que es cuestionada desde una *hermenéutica* en concordancia con una *modernidad alternativa radical*. Defender la idea de que hay otros caminos para pensar el mundo, la vida, la política y al ser humano. Y la *phrónesis*, es la garante de un nuevo *logos*, de una nueva racionalidad. Porque no se apela a una propuesta en particular para una circunstancia específica (que puede hacerlo), sino propone los criterios, las estrategias, las vías teóricas para replantear el mundo y sus prioridades en él.

Recuperar la *phrónesis* no sólo permite cambiar de racionalidad, sino que su rescate implica volver la mirada a un *humanismo*. A una *filosofía antropológica* que replantee al ser humano *hic et nunc*, aquí y ahora. Su propuesta es vasta porque ofrece las herramientas teóricas para pensar indefinidamente al ser humano. Y pensarlo dialécticamente, en su diversidad, en sus opuestos, en sus contradicciones, en sus defectos, pero en sus aspiraciones también. Por eso Mario Magallón A. señala: "... la cura del ser humano en el ethos propio es una proyectiva donde el género humano sea colocado como centro y no marginalmente, como hasta ahora, de las innovaciones científicas tecnológicas y humanas, las cuales han de estar orientadas hacia la salvación de la humanidad".¹⁹¹ Hay que decirlo, el *humanismo* no es opcional a una *antropología filosófica* que se precie de estudiar y cuestionar acerca del *ser humano*, es sin duda alguna, su parte esencial: "El humanismo es el reencuentro del hombre con lo humano: con la areté o virtud del hombre, donde quiera que ella se exprese; el reencuentro con su ethos-destino"¹⁹²- sostiene Juliana González-

Con esta *phrónesis* dialéctica, la *modernidad alternativa radical*, situada, explora nuevos derroteros para repensar conceptos actuales, pero con una carga ideológica excluyente como parte del liberalismo que generará los *derechos humanos*. Al respecto, puede decirse que: "... la fundamentación filosófica de los derechos humanos

¹⁹¹ Mario Magallón A., *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, CIALC/UNAM, México, 2017, p.101.

¹⁹²Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, FCE/UNAM, México, 2007, p. 28.

tradicional es insuficiente para explicar la nueva dimensión de éstos. Se trata de enriquecer y resemantizar la idea de dignidad humana con justicia y equidad solidaria en libertad y democracia. Porque ésta es el eje regulador de las relaciones humanas...”.¹⁹³ En otras palabras, en consideración a otras racionalidades aparte de la instrumental, se proponen nuevos paradigmas vitales que desde una *phrónesis*, pueden replantear el modo de vida moderno así como su bienestar y fomentar como lo señaló José Gaos, el estudio de una *eudemonología* como parte de una *antropología filosófica* que pondere epistemológica y gnoseológicamente, los principios que esclarezcan un bienestar de vida para todos los seres humanos sin excepción, en la contemplación de sus diferencias culturales.¹⁹⁴ La *dignidad humana* puede encontrarse entonces, no sólo desde los célebres discursos de Occidente, sino como sostiene Etxeberria en su *hermenéutica intercultural* y siguiendo a Paul Ricoeur, en los discursos disruptivos de las víctimas, o desde las prácticas de resistencia de los movimientos sociales, (*emergentes* en palabras de González Casanova) y los marginados que se relatan en sus tradiciones costumbres y valores.

Se requiere, por tanto, una *phrónesis* que escuche genuinamente a todas las partes y que busque restablecer un humanismo que piense un *ser* humano sin corte o separación ontológica fundamental con su propia *physis*, pero con la naturaleza también. De esto hablan y defienden los pueblos originarios latinoamericanos, de restaurar efectivamente un lazo y cuidado con el entorno natural. De generar un vínculo con el mundo y que el *ser* del humano, pueda volverse a reconocer con él, de manera similar como lo pensaron los filósofos clásicos de la Hélade.

La *phrónesis* es pues, aprender a pensar la diferencia, en la diferencia y para los diferentes, que somos todos. Es pensar la diferencia sin perder de vista la unidad. Es vivir la diferencia sin olvidar lo común y lo propio para todos. Es necesario

“... que todo el ejercicio del pensar requiere navegar con la pluralidad y la diferencia en las relaciones ontofenómicas históricamente situadas; porque todo lo humano y la humanidad misma, como unidad ontológica y fenoménica, se orienten por la pluralidad, la diferencia y la diversidad, en la unidad dialéctico procesual e histórica del ser humano, porque éste el modo de ser de lo humano. La onticidad humana es el modo de ser de lo humano en la fenomenicidad de la existencia”.¹⁹⁵

¹⁹³ Mario Magallón A., *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, CIALC/UNAM, México, 2017, p. 103.

¹⁹⁴ José Gaos, *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1967, p. 60.

¹⁹⁵ Mario Magallón A., *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, CIALC/UNAM,

La fuerza emergente como modelo de organización social ante las políticas de dominación del neoliberalismo.

¿Cómo labrar un sendero que lleve del pensamiento *dialéctico* y situado que propone la *modernidad alternativa radical* a prácticas concretas que cambien estos paradigmas descritos?

Mario Magallón considera que es central permear con un razonamiento humanista las instituciones políticas internacionales para direccionar un orden mundial. Lo que requiere una democratización como la creación de organismos internacionales que hagan contrapeso al poder fáctico, industrial empresarial a nivel global. No menos importante, señala la relevancia de democratizar las instituciones de los estados nacionales e internacionales.¹⁹⁶

Precisamente, quien refiere la importancia de la organización social para impactar en esos organismos democráticos es González Casanova con su análisis de los *movimientos sociales y emergentes* que, se oponen a las directrices políticas y económicas capitalistas; y lo explica bajo la perspectiva de las *nuevas ciencias de la complejidad*, en la que se plantea un abanico de problemas y soluciones en el pensamiento crítico alternativo. Elabora pues, una exposición detallada de los principios y métodos que se pueden acudir en las distintas organizaciones sociales para generar una interacción benéfica entre distintos grupos, en la que pueda germinar una cooperación eficiente que pueda contrarrestar las estrategias, prácticas o discursos del sistema complejo conservador.

Uno de los tópicos que llaman la atención, gira alrededor de la redefinición de las relaciones sociales entre el sistema dominador y el dominado. El problema de la redefinición se postula desde una lucha de clases macrosocial. Sostiene en ejemplo, que la burguesía se redefinió así misma como complejos que conglomeran estados, empresas, mercados entre otros, menciona que se “... desarticuló en gran medida el proyecto del proletariado como alternativa europea mundial al capitalismo (...) Si el conjunto dominante empezó como burguesía triunfó como corporación...”.¹⁹⁷ En oposición, el sociólogo comenta que el *agente de las fuerzas alternativas* en la globalización neoliberal ha evolucionado

México, 2017, p.103.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, pp. 130, 131.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 294.

de lo local a lo mundial, ha constituido una “comunidad hecha de muchas comunidades”. Las nuevas ciencias plantean, por tanto, retomar la noción de *autonomía* como concepto eje que reformule las relaciones sociales de resistencia. Dicha noción implica otras categorías como la de *identidad*, no en el sentido hegemónico que busca imponer el sistema dominante, sino como exaltación de la identidad original de movimientos y organizaciones que mantienen una apertura de cooperaciones y autoreferencias para encontrar puntos de encuentro con otras perspectivas, así como para resaltar valores comunes de sus propios procesos históricos. “Todo planteamiento desde la autonomía y la autopoiesis, - explica el célebre sociólogo- esto es, desde la capacidad de defender la *producción de relaciones sociales* y de ejercerla, de concretarla, está vinculado a los fenómenos de *información no cosificada* y de *conocimientos que no transforman a los sujetos en objetos*”.¹⁹⁸

Le redefinición de la *resistencia alternativa*, no sólo implica una nueva y mejor organización social, significa además una reformulación de conceptos y categorías que lleven a su vez a un replanteamiento de prácticas dirigidas a una liberación. Precisamente en este punto coincide con lo que se ha expuesto al respecto de la propuesta de la *modernidad alternativa radical*, de resemantizar los conceptos, de hacer efectiva una historiografía crítica de las categorías a pensar. Se propone entonces replantear un “*ethos*” cultural *emergente* que cambie la forma de pensar, de hablar como de actuar frente al sistema dominador.

González Casanova resume:

“La organización del saber-hacer y de las redes de colectivos está en la base de la creación de nuevas relaciones sociales en la propia sociedad, en la cultura, la economía y la política (...) La educación aprende a aprender con nuevas relaciones sociales, las conversa, las hace suyas, las practica en estrategias que tienden a transmitir el conocer-hacer en las palabras y los actos hasta convertir la articulación de palabras y actos en una <segunda naturaleza>, y volverla parte del <sentido común>, del <quehacer común>, cuidando que en tanto la filosofía de la vida sus participantes procuren que la organización y sus miembros estén siempre abiertos a nuevas críticas, perspectivas, experiencias, interpretaciones, que no sólo les permitan unificar y precisar el lenguaje común, sino enriquecerlo con los nuevos conceptos y experiencias”.¹⁹⁹

En suma, las aportaciones que pueda contribuir las nuevas ciencias de la complejidad a los movimientos emergentes, son las que permitan la *supervivencia* del mismo, que alienten a una plena *expansión* de las organizaciones, con un carácter

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 298.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 319, 320.

central *adaptativo* a las necesidades propias de la población como de las estrategias neoliberales, lo que permita una *reestructuración autopoietica* en las relaciones sociales, tanto internas como externas y de carácter autónomo.

Como ejemplo de los avatares de tal cometido, González Casanova analiza cómo se han gestado ciertas resistencias en resultados desafortunados o fructíferos, bajo la conformación del neoliberalismo globalizador que, aún como sistema dominante actual, no ha tenido un camino terso. Resalta varias significativas derrotas de la tecnociencia occidental ante movimientos de liberación nacional. Paradójicamente, señala que aquellos movimientos que empezaron ganando la guerra contra todo pronóstico, terminaron perdiendo en la paz. De los múltiples casos que menciona, uno significativo fue la *Guerra de Vietnam*. Un conflicto bélico de nueve años,²⁰⁰ donde una minoría, en un país de campesinos ingeniosamente organizados, enfrentó a más de dos millones de soldados pertenecientes al ejército más poderoso de la tierra con la tecnología más avanzada. De forma sorpresiva, ganando contra un escenario concebido como imposible, perdieron ante la nueva *Guerra de Baja Intensidad* norteamericana, así como por la falta de organización interna vietnamita, aunada a la intervención China y a la caída del bloque soviético.²⁰¹

El sociólogo explica que, tras ganar la guerra, Vietnam organizó su sistema económico con una estructura capitalista en la que eventualmente se volvieron dependientes del *Banco Mundial* y el *Fondo Monetario Internacional*. A la postre, las relaciones sociales de liberación quedaron desestructuradas, para reestructurarse con dependencias sociales, políticas y económicas neoliberales. La crítica a los movimientos de liberación es clara. La falta de una plena organización interna, inclusiva, eficiente, autónoma, adaptativa, que replantee continuamente sus estructuras como sus relaciones sociales ante cada nuevo desafío y necesidad, queda frágil ante el embate de la *Guerra de Baja Intensidad* promovido por los intereses capitalistas. Explica que este nuevo sistema beligerante, logra acuerdos exitosos con las oligarquías, élites y mafias locales para dismantelar cualquier grupo emergente.

“La inmensa represión y corrupción de muchos de los propios cuadros dirigentes, así como un autoritarismo y un dogmatismo que no logran superar, constituyen fuente de

²⁰⁰ Se considera su antecedente desde 1955 después de la Primera Guerra de Indochina. El periodo que señala Pablo González Casanova refiere después del asesinato de J.F. Kennedy (1963) y la invasión posterior de nueve años de 1964 a 1975.

²⁰¹ Pablo González Casanova, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 329.

incoherencias e inconsistencias en la comunicación y la acción que debilitan el saber-hacer de los pueblos derrotados (...) La derrota de los movimientos liberadores no sólo se logra por las bajas físicas de sus miembros sino por las bajas ético-políticas, por las bajas en la llamada <ética revolucionaria> que no logra ser algo más que una expresión. Con más frecuencia de la que se cree, quienes ganan en el campo de batalla la pierden en la mesa de negociaciones”.²⁰²

En el corazón del contexto político social contemporáneo, González Casanova, expone que se encuentra la relación entre el empobrecimiento y el enriquecimiento, entre la relación del dominado con el dominador. Un problema ocultado por las nuevas ciencias desde el neoliberalismo. Desde su perspectiva, el gran ejemplo paradigmático de resistencia alternativa ante este escenario, fue el caso de la *Revolución Cubana* y de la república que constituyeron frente las interminables presiones norteamericanas: “Pasó de ser la última revolución del periodo anterior y pasó a ser la primera del nuevo periodo”.²⁰³ El triunfo de la Revolución, no sólo se vuelve significativa desde su organización en el exilio como por su victoria en la isla pese a todo contratiempo, sino por su capacidad de resistencia ante la inmensa presión estadounidense. Sea por la victoria en Playa Girón o por el plan de Bahía de Cochinos de la CIA en el 61, o por resistir ante el terrorismo de Estado, la guerra sucia, o por subsistir ante el bloqueo económico, sostiene que Cuba ha podido mantenerse independiente de las directrices neoliberales.

En todo ese periodo, destaca la capacidad de *adaptación* y organización que ha tenido el pueblo cubano a lo largo de sus distintos periodos de lucha.²⁰⁴ Ya sea desde el triunfo de la revolución, pasando por la adaptación socialista a la región caribeña bajo la influencia soviética, hasta su replanteamiento después de la caída del socialismo en los 80's. Resalta que la organización pudo conformarse antisistémica y antimperialista a diferencia del caso de Vietnam. En su redefinición cultural, su organización de pueblo y clase se consolidó en un nuevo proyecto de democracia, y liberación. El gobierno como el pueblo cubano, consolidaron una organización autónoma, *autogestiva*.

Los planteamientos políticos, educativos, económicos sociales, no marchaban por rumbos diferentes, sino se consolidaban en prácticas culturales. El *decir-hacer* – comenta- no quedó sólo como discurso, sino tiene un significado ético-cultural en el *quehacer* del pueblo. Su organización social, se componen de individuos que se piensan como un grupo actuante-pensante. Se concibió a un sujeto sin ruptura con su colectivo,

²⁰² *Ibid.*, pp. 328,329.

²⁰³ *Ibid.*, p. 348.

²⁰⁴ Empiezan como una economía rural y actualmente, el setenta por ciento de su riqueza la generan del turismo.

con una aspiración activo-cognitivo. Esto implica que se tiene un individuo social no pasivo, sino activo ante la conformación de su colectividad, es decir, que se estimule el pensamiento crítico alternativo y se aliente a ser consecuente con él. Se genera un mínimo de conciencia política para hacer frente a la *Guerra de Baja Intensidad* que intenta desinformar y generar divisiones políticas en las bases sociales. A lo que el sociólogo llama la *pedagogía-político-moral*.

La *autonomía y adaptabilidad* del pueblo cubano, permite mostrar los notables alcances de una organización que se consolide desde la base hasta sus estratos gubernamentales. Dicha organización no es unilateral ni estática, sino ha sabido replantearse a las necesidades de cada desafío, periodo o aspiración del pueblo. Para el sociólogo, la ética en Cuba, se muestra como una fuerza social que se opone ante los modelos de desestabilización que aprovechan las contradicciones internas de los movimientos emergentes para derrocarlos.²⁰⁵

González Casanova sostiene:

“Ese triunfo, excepcional en toda la historia de las luchas de los pueblos contra el imperialismo, hace de Cuba un patrimonio de la humanidad. Su enorme capacidad de cambiar las relaciones sociales y de articularlas en un proyecto de democracia, de justicia social, de liberación nacional, de resistencia; y de redefinición cultural (...) se vincularon abiertamente a la lucha antisistémica contra el imperialismo y por el fin del capitalismo. Combinaron una firme lógica de clase y de pueblo organizado como población, territorio y gobierno para construir otra democracia, otra liberación y otro socialismo”.²⁰⁶

Ahora bien, el sociólogo parte de la idea que todo problema, solución, proyecto o incluso utopía, tendrá siempre contradicciones. Lo que propone las *nuevas ciencias de la complejidad*, es una permanente *adaptación* a los desafíos internos o externos que produce una contradicción en una organización. Por lo que se le considera como parte del proceso, de carácter abierto y necesario por ser producción de conocimiento. Piensa que un pensamiento tanto crítico como *alternativo*, sepa incluir fuerzas y saberes de forma sinérgica que le permita producir buenas relaciones sociales que propongan constantemente alternativas a cualquier tipo de conflicto. En concordancia al cambio de racionalidad que propone el filósofo Mario Magallón de la *razón instrumental* a la *razón dialéctica*, desde la *phrónesis*.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 332-337.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 333.

En los proyectos de *justicia social*, detecta dos grandes contradicciones que los modelos de desestabilización procuran ante los movimientos emergentes. El primero, es la amenaza de las fuerzas sociales ante el orden establecido como a la acumulación de excedente del sistema dominante. Desde las nuevas ciencias, el proyecto neoliberal busca a toda costa y por cualquier medio reestructurar cualquier agrupación disidente de su influencia hegemónica. Menciona que es a lo que en el capitalismo clásico se conoce como la lucha de clases de los trabajadores con los propietarios.

El segundo tipo de contradicción se da al interior de los movimientos de liberación. Es un recurso utilizado con más sistematicidad por los frentes neoliberales, que cuenta con todo un andamiaje de recursos de desestabilización propios de la *Guerra de Baja Intensidad* que viene creciendo desde finales del siglo XX y que tomaron nuevo auge desde la caída las Torres Gemelas de septiembre del 2001. Marcur Olson, como intelectual conservador, expone que la triple política de <incentivos>, <coerción>, y <represión>, es utilizada por las fuerzas conservadoras para dismantelar los movimientos de liberación. El clientelismo, el oportunismo y la negociación como la corrupción o cooptación, dañan tanto las organizaciones emergentes, como los incentivos mal empleados o la represión que derivan en dictaduras.²⁰⁷

Ahora bien, se ha dicho que toda solución entra en *contradicción*, y las contradicciones -piensa el autor- entran en un proceso de negociaciones. Menciona tres ejemplos de este proceso. Cuba se muestra nuevamente como el *movimiento alternativo* ejemplar que se encuentra en constante lucha con la negociación de sus contradicciones en aras de la democracia, la liberación y el socialismo. Menciona cómo tras la caída de la Unión Soviética, tuvo que replantearse su organización social, en el que incluyó el turismo en una zona dolarizada como un nuevo modo de producción económica, derivando en la creación de nuevas contradicciones que han requerido una política que vaya en contra de la instauración de una cultura consumista. El segundo caso representativo, es el partido social cultural de Brasil, que organiza desde la base su participación en la toma de decisiones en el excedente presupuestal. Finalmente, habla del movimiento zapatista en su necesidad de replantearse del mundo y la sociedad desde sus comunidades.²⁰⁸ Los tres ejemplos resaltan un principio central en el tratamiento de cualquier negociación de contradicciones: no restar por ningún motivo la fuerza a la

²⁰⁷ Marcur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Groups and the Theory of Groups*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983.

²⁰⁸ Pablo González Casanova, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 349.

autonomía del individuo o de la comunidad, ni sacrificar la *dignidad* como la *autoridad moral*. Más allá de la negociación de las contradicciones locales de cada territorio, de fondo se está luchando no sólo por la independencia de una comunidad o nación, sino que se está defendiendo el bienestar social de la humanidad ante un sistema dominante depredador y destructivo.

Por ello, González Casanova considera que:

“Corresponde a una posición en que el humanismo sólo puede realizarse como democracia, como liberación y socialismo. En ese compuesto o complejo, la autopoiesis o creación de nuevas relaciones sociales tiene un atractor general: una democracia organizada en que la moral pública frente a todos los intentos de intimidación, corrupción y cooptación del neoliberalismo (...) El conocimiento de las nuevas ciencias y las tecnociencias tienen una meta principal: negociar con el capitalismo para que se desestructure sin destruir la humanidad a sabiendas de que su única alternativa a esa propuesta es que el capitalismo se destruya destruyendo a la humanidad.”²⁰⁹

Se concibe, por tanto, un nuevo paradigma de organización social. Las nuevas ciencias presentan un nuevo modo de pensar y hacer dialéctico, que replantea la concepción de las relaciones en las luchas de clases como de las organizaciones emergentes. La complejidad de la realidad política, económica y social actual, obliga a que se piense dichos factores desde la concepción de *sistemas y subsistemas complejos adaptativos y autorregulados*.

Por lo que se requiere integrar una *dialéctica compleja*, entendida desde la concepción del sociólogo mexicano, como la búsqueda de comportamiento y sentido de las contradicciones.²¹⁰ Es la comprensión del sistema como un conjunto de relaciones que los actores redefinen en ella, mientras que a su vez, se redefinen entre ellos.²¹¹ La propuesta se expone como un sistema abierto, dinámico, flexible, de un pensamiento crítico con compromiso moral. La concepción de *dialéctica* la que refiere González Casanova es insuficiente, pues no repara en la importancia de la tensión de opuestos, ni en la conciliación teórica-concreta de las categorías, ni la fundamenta desde un razonamiento situado, inclusivo. Sí en cambio, la razón dialéctica de la *phrónesis* que se ha sostenido en este trabajo, puede dar cuenta de un análisis que comprenda el proceso de *contradicción* de los *sistemas complejos* en las organizaciones emergentes.

²⁰⁹ *Ibidem.*, p. 351.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 221.

²¹¹ *Ibid.*, p. 251.

Propone entonces, una búsqueda que pretenda fundarse y fortalecerse desde las bases, y no sólo como propuestas de políticas institucionales. Es pensar en una participación ciudadana activa, autogestiva, no nada más pensando en activismo político, sino en participaciones éticas –pedagógicas, culturales, que incluso se opongan de ser necesario, a desvíos ideológicos de las políticas públicas o privadas de un Estado. Se plantea que sólo un movimiento de liberación de tales características, puedan enfrentar las contradicciones que se suscitan ineludibles en los proyectos sociales y, resistir por ello, a las estrategias complejas y desestabilizadoras del neoliberalismo global en su versión más agresiva y destructora. Que permitan ejercer a lo que el autor llama la *Política del <No>*, que construye el movimiento de defensa contra un embate neoliberal, como en el caso de Chávez en Venezuela, o la *Política del <Sí>*, que busca la construcción de organizaciones emergentes, incluyentes y constantes que redefinan las relaciones sociales internas.

Para González Casanova, la inclusión de las *nuevas ciencias y nuevas dialécticas* se convertirá “...en la tarea pedagógica más importante para la supervivencia del proyecto humanista y de la humanidad”.²¹² pues el capitalismo es el sistema que se ha redefinido más que cualquier otro. Las dinámicas de la explotación, apropiación, dominación y mediación que ha usado, “... desembocan en una redefinición de la contradicción principal que ya no es la contradicción entre las fuerzas de producción (...) sino entre las relaciones de producción capitalista y la destrucción de la humanidad y del planeta ...”.²¹³

La modernidad alternativa radical y la fuerza alternativa emergente como formadoras de una conciencia histórica situada Latinoamericana.

Hasta aquí, se ha expuesto que la perspectiva de la *modernidad alternativa radical* que propone el filósofo Mario Magallón tiene plenas coincidencias con la propuesta de las *fuerzas alternativas emergentes* que sustenta el sociólogo González Casanova. Ambas analizan y *deconstruyen* las consecuencias del sistema capitalista en la política-económica neoliberal. Ambas sostienen la necesidad de un cambio de racionalidad, de pasar de la *razón instrumental* que cosifica a los sujetos y destruye al

²¹² *Ibid.*, p. 354.

²¹³ *Ibid.*, p. 356.

planeta, a una *razón dialéctica* que permita cambiar la forma de pensar, de ver el mundo, la vida, como la alteridad. Por ello ostentan precisamente el adjetivo de *alternativas*, pues es una propuesta distinta, alterna a la preponderante del capitalismo.

Las dos son perspectivas y métodos al mismo tiempo. Perspectivas en cuanto aportan un enfoque para pensar distinto los saberes como el quehacer humano, en su diversidad, pluralidad e inclusión y, son métodos, en tanto que ofrecen vías prácticas en la forma de construir un nuevo y diferente análisis de estudio. Las dos propuestas enfatizan, por tanto, la urgencia de desarrollar una *conciencia dialéctica* frente al globalismo neoliberal, frente al contexto social latinoamericano, frente a la otredad. Si bien la *conciencia americana* de la *alternativa radical* se desenvuelve en una *phrónesis* que le permita realizar una historiografía de los conceptos, *la razón dialéctica* desde la *fuerza alternativa emergente* se enfoca en la organización social como resistencia desde el marco de la transdisciplinariedad en las ciencias de la complejidad.

Las propuestas *alternativas* consideran crucial la resemantización de los conceptos, la deconstrucción de los sentidos de las categorías disciplinares, como los son en ejemplo, los derechos humanos. Sostienen pues, que debe de haber un análisis que parta desde el reconocimiento de los grupos marginados y excluidos desde donde se denuncia y protesta la desigualdad social. Y las dos, además, consideran irrenunciable el compromiso ético que vea por todos sin excepción.

Estas coincidencias desde diversos ángulos epistémicos, describen la necesidad de formular una nueva *conciencia latinoamericana*, situada, crítica, humanista. Desde esta conciencia es posible pensar los *derechos humanos* como categorías de estudio que deben replantearse desde sus fundamentos hasta su práctica jurídica. Y pensarlos en una debate contextualizado, abierto, inclusivo, dialéctico. Precisamente, como se ha sostenido en este trabajo, pensar dialécticamente, es genuinamente poner a prueba el argumento, pero no bajo la mirada del debate aislado, solipsista y dogmático, que considera superado el tema, sino pensarlo frente a una otredad, ante un diferente visto como complemento y no como adversario o inferior, sino con la ávida apertura del genuino diálogo.

Es tesis de este trabajo, sostener que, mediante una *conciencia latinoamericana* con estas características, es posible en primer instancia, revalorar el aporte filosófico que los pueblos originarios latinoamericanos pueden replicarle a los derechos humanos, lo que permite, en segunda instancia, pensar nuevos enfoques para concebir una fundamentación de derechos humanos que preserve por un lado, sus innegables aportes

filosóficos como la libertad y la autonomía del ser humano, entre otros, pero que al mismo tiempo, pueda dismantelarse la carga dominante eurocéntrica del individualismo liberal. Por lo anterior, en el capítulo siguiente, se explicará precisamente, sobre una fuerza *alternativa emergente* en las luchas sociales del Ecuador, en la defensa del concepto de Sumak Kawsay o *buen vivir*, como aporte filosófico del pueblo originario quechua.

Ahora bien, la nueva *conciencia latinoamericana* a la que se ha aludido debe concretar la *originalidad* que Zea bien describe, como un férreo espíritu de enfrentar la realidad y de encontrar las respuestas a las necesidades sociales que se enfrentan desde el horizonte propio, sin imitar sin más, ni “exportar” las respuestas de la tradición dominante. Esta nueva conciencia no desasocia la teoría de la práctica, todo lo contrario, es la correspondencia dialéctica entre la puesta en práctica de lo comprendido lo que proporciona un carácter distintivo. La urgencia de asumir no sólo un compromiso ético con el prójimo, sino también desarrollar en la medida de lo posible, un compromiso político en la organización colectiva.

Si bien no se desdeña la clara necesidad de que el Estado de cada nación sea la que deba plantear instituciones, programas y leyes que promuevan cambios genuinos en las poblaciones que gobiernan, por el contexto global neoliberal que se ha expuesto, es fácil que dicha labor estatal se vea no sólo entorpecida, sino incluso pueda volverse contra su propia nación con medidas antidemocráticas.²¹⁴ La apuesta política, desde la *conciencia alternativa*, es también desde las bases, desde la organización social.

Ya los 60s del siglo pasado, diversos pensadores, entre ellos, Cornelius Castoriadis, refieren de la importancia crucial de una genuina y activa organización social para reconfigurar los *imaginarios*, la *amalgama* de significados institucionalizados que permiten el monopolio de las categorías para favorecer intereses particulares. Sostiene el filósofo: “La institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones – que es evidente creación como tal, y creación específica de cada momento”.²¹⁵ Y en otro apartado explica: “... las categorías en función de las cuales pensamos la historia son, por una parte esencial, productos reales del desarrollo histórico. Estas categorías

²¹⁴ Claramente hay una abundante e infortunada historia latinoamericana al respecto. Sólo por mencionar casos representativos recientes, se tiene el golpe de estado que llevó a cabo la oposición de derecha contra Evo Morales en las elecciones presidenciales de Bolivia a finales del 2019. Y en el 2020 como año de elecciones presidenciales en Ecuador, los gobiernos de Jeanine Áñez y Lennin Moreno promovieron desde el gobierno, una persecución de líderes de oposición, además de buscar dismantelar los partidos políticos contrarios al gobierno en turno.

²¹⁵ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Fábula Tusquets, México, 2013, p. 373.

no pueden llegar a ser clara y eficazmente formas de conocimiento de la historia más que cuando han sido encarnadas o realizadas en formas de vida social efectiva”.²¹⁶

Los *imaginarios* son entonces, constructos sociales institucionalizados, que se constituyen dialécticamente entre las prácticas y el lenguaje (*turkein* y *legein* respectivamente). Castoriadis quiere hacer notar cómo el sujeto se configura en este imaginario con el propósito de que tome consciencia ante él. La invitación es salir de lo instituyente e instituido. Apuesta a que no hay exclusiones. Que exista participación en una relación horizontal, no transversal. La autoridad somos todos –pensará-. Por tanto, un postulado crucial para el célebre filósofo, es que no puede haber una transformación social efectiva, sino se parte de un conocimiento claro de aquello que se debe transformar: “...sin teoría total, no puede haber acción consciente”.²¹⁷ –sostiene-. Piensa que el mundo histórico es un *quehacer* inacabable, abierto a hacer pulido y afectado por su presente. Por ello, la *proyección revolucionaria* es, ante todo, una *práxis*, es decir, “... a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía”.²¹⁸ Una sociedad es entonces *autónoma*, en el sentido de que crea sus propias condiciones de existencia. Se alcanza en la propia práctica. Significa apertura. Es creación y autodeterminación, autogestión. Para Castoriadis, la *autonomía* es el distintivo crucial de todo movimiento social que quiera cambiar las categorías ya institucionalizadas.

Piénsese como ejemplo paradigmático de lo anterior, *el movimiento estudiantil de 1968* en el mundo. Una organización social, espontánea, auténtica y autónoma que, con su *saber-hacer* (en términos de González Casanova.) lograron un cambio ideológico en todo el orbe, trastocando algunos imaginarios institucionalizados, como lo fue la exigencia por la igualdad de género, o en la proyección de la revolución sexual, o en la lucha por justicia social, o en la protesta pacífica contra el autoritarismo. Fue pues, un ejemplo de organización emancipadora, en el que jóvenes estudiantes lograron replantear algunos imaginarios sostenidos de un sistema capitalista, patriarcal y arbitrario.

De igual forma, a través de diversas luchas sociales fue que, precisamente, los derechos humanos han sido retroalimentados, y cada generación en donde se agregan nuevos derechos humanos, es muestra de lo anterior. Tanto el sociólogo Boaventura de

²¹⁶ *Ibidem.*, p. 24.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 213.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

Sousa Santos, como el filósofo Xabier Etxebarria, alertan precisamente de mirar no sólo los aportes de las organizaciones sociales en reclamo legítimo de igualdad y justicia social, sino de advertir cómo la pluralidad cultural muestra otras formas de realizar la dignidad humana. Sus propuestas implican visibilizar al marginado, al excluido, así como de revalorizar el quehacer filosófico de sociedades históricamente ignoradas y, por ende, que su aporte contribuya a renovar el significado institucionalizado de los derechos humanos desde el liberalismo del Estado-nación. Pero de ello se detallará en otro capítulo.

El cambio de racionalidad para seguir un pensamiento dialéctico no puede ser más urgente. No sólo para el latinoamericano, sino para todo ser humano en general. Como se describió en su momento, vivimos un estado hobbseano de *estado de naturaleza* a nivel global, en tanto que no hay controles económicos, políticos y sociales en una escala mundial. La globalización impacta de diversos modos y en distintos niveles a toda nación y, sin embargo, no se tiene ni un estado ni una ciudadanía global.

Sin duda alguna, uno de los fenómenos sociales que visibilizan esa urgencia es la migración. Judith Bokser señala al respecto:

“Los procesos de globalización y su impacto multidimensional y contradictorio se expresan tanto en las esferas públicas cada vez más inclusivas como en los procesos migratorios continuos. La emigración es un fenómeno global de alcances insospechados: la población mundial migratoria ha aumentado de 75 millones en 1965 a 150 millones en 1990, a 175 millones en 2000 y a 232 millones en 2013. Naciones Unidas identificó a 37 millones de latinoamericanos viviendo fuera de la región en 2013; un millón más que en el año 2000. América Latina es un caso relevante para el escenario global de migración internacional que se masificado y diversificado. (Durand 2010, ONU 2013. Trad. Andrea Sasía)”.²¹⁹

Claramente la afluencia poblacional supera por mucho las expectativas de contención de cualquier país.²²⁰La descomposición social que el capitalismo ha generado, aunado a estrategias políticas-económicas más agresivas con gobiernos

²¹⁹ Judit Bokser-Liwerant, “Thinking Multiple Modernities from Latin América’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, on Gerard Preyer and Michael Sussman, *Varieties of Multiple Modernities*, Brill, Boston, 2000, p. 199.

²²⁰ Judith Bockser explica: “Siguiendo la “nueva economía de la migración laboral”, los movimientos de población no pueden explicarse por las diferencias de ingresos entre dos países, sino por factores adicionales como un empleo asegurado, la disponibilidad de capital para actividades empresariales y la necesidad de gestionar el riesgo durante largos periodos. Sin embargo, la realidad de los mercados laborales segmentados parece describir mejor la bifurcación de la migración en la actualidad. El patrón mundial apunta a una creciente migración de los sectores marginales, principalmente trabajadores no calificados o campesinos que carecen de educación formal. (Judit Bokser-Liwerant, “Thinking Multiple Modernities from Latin América’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, on Gerard Preyer and Michael Sussman, *Varieties of Multiple Modernities*, Trad. Andrea Sasía Ramírez, Brill, Boston, 2000, p. 199.).

neoliberales, en donde no sólo se monopoliza los modos de producción sin pagar impuestos equitativos, sino que además busca monopolizar las posibles fuentes de empleos, es lo que precisamente ha provocado entre otros factores, una pobreza que, en gran medida, causa una migración exponencial, en el que Latinoamérica, muestra un ejemplo paradigmático.²²¹

Una migración forzada, en cuanto se busca oportunidades de vida que no se encuentran en el país de origen y que acelera el encuentro con la diferencia.²²² Si de por sí, la sola diferencia cultural se vuelve en muchas partes del mundo objeto de discordia, bajo un éxodo por desigualdad social, más toda vía. Es un argumento típico, histórico y conservador, responsabilizar a los migrantes de los conflictos y carencias que padece un país. El odio a la diferencia, es un argumento demagógico-político que se acepta fácilmente entre población reaccionaria que busca mantener el *status quo* a toda costa, sea de la clase social que sea y, no exclusivo del pensamiento político de derecha, pues la xenofobia también se puede percibir en inclinaciones de izquierda. Al respecto del odio señala la escritora y articulista Seyward Darby: “El odio es aquello que muchas personas verían si se miraran en un espejo de feria: una imagen distorsionada pero aún reconocible (...) —y agrega después— *la definición más básica del odio es la animadversión personal*, pero hay una descripción más útil y aterradora: el odio es un vínculo social —una moneda común— y aborrece el vacío.”²²³

Sabedor de tal realidad, desde la *conciencia latinoamericana* desde las propuestas *alternativas*, es, como se ha insistido, una conciencia dialéctica situada, pero es también la proclama de un genuino *humanismo*. De un *humanismo* que alivie la ruptura ontológica del ser humano con la naturaleza y del ser humano consigo mismo.

²²¹ “Entrelazados con la compleja y diferenciada trayectoria histórica de América Latina, las esferas públicas y los espacios democráticos están muy fragmentados. La continuidad, la variabilidad y la mutabilidad definen los amplios contornos de esta trayectoria. Los ciudadanos latinoamericanos fueron los primeros en el Occidente moderno que fracasaron en su intento de conciliar la igualdad social con las diferencias, provocando fisuras en la vida pública del continente (Forment 2003). Los caminos contemporáneos hacia el reconocimiento de la diferencia, una nueva política de identidad y el énfasis en la heterogeneidad actúan como sustrato que busca potenciar el pluralismo”. (Judith Bokser-Liwerant “Thinking Multiple Modernities from Latin América’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, on Gerard Preyer and Michael Sussman, *Varieties of Multiple Modernities*, Trad. Andrea Sasía Ramírez, Brill, Boston, 2000, p. 198.).

²²² Judith Bokser detalla al respecto de la migración forzada: “Los viejos y nuevos movimientos étnicos, nacionales y religiosos y las diásporas han ido redefiniendo de la misma manera su naturaleza y alcance en escenarios nacionales y mundiales. La recuperación e incluso el resurgimiento del concepto de diáspora y la aparición del transnacionalismo como enfoque analítico pueden usarse de forma productiva para estudiar cuestiones centrales del cambio social. Mientras que las nociones más antiguas de diáspora se refieren principalmente al desplazamiento forzado, hoy este concepto abarca diversos grupos como los migrantes, los expatriados, los refugiados y los desplazados, los trabajadores migrantes temporales, los grupos de exiliados o las comunidades étnicas (...) y amplía el concepto de retorno para incluir nuevas y antiguas dinámicas de interacción e interconexión”. (Judith Bokser-Liwerant, “Thinking Multiple Modernities from Latin América’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, on Gerard Preyer and Michael Sussman, *Varieties of Multiple Modernities*, Trad. Andrea Sasía Ramírez, Brill, 2000, Boston, p. 198.)

²²³ Seyward Darby, (July, 17, 2020) “White supremacy was her world. And the She left. To stop hate, we have to understand it”, New York Times.

“El hombre debe naturalizar al hombre, así como humaniza a la naturaleza, para que por ende naturalice a la naturaleza y humanice al hombre”.²²⁴ - sostuvo el filósofo Jorge Maza Reducindo-.²²⁵

El *humanismo* desde el contexto histórico actual, debe pensarse entonces en términos de reconocer la importancia de la naturaleza en la constitución esencial de lo que es el ser humano, es decir, de concebir lo humano como parte de lo natural, a la vez que se conciba a la naturaleza como parte de él. Pero también implica una *antropología filosófica* que cuente con las herramientas para pensar la diferencia cultural y humana en unidad, de mirar la *alteridad* como parte indisoluble de la *mismidad*. De reconocer y visibilizar también la desigualdad social que margina a millones de personas a lo largo de todo el orbe. En este sentido, Juliana González explica:

“El humanismo no es teoría, es “reflexión”; pero también es vigilia, “vela”. “cuidado” (*Sorge* o “cura” en términos de Heidegger); es un “procurar” la “humanidad” del hombre “humano”: aquello que los griegos llamaron *anthropine physei*: naturaleza humana, y los latinos *humanitas*, propia del *homo humanus*. Lo cual significa, entre otras cosas, que el “humanismo” comprende mucho más de lo que fue histórica, culturalmente, el humanismo del Renacimiento”.²²⁶

Se requiere, por tanto, un *humanismo dialéctico*, en el sentido de hermanar la *conciliación de contrarios*, de entender los opuestos como en tensión armónica en vez de sobreponer un opuesto sobre otro, como ha sido la razón instrumental del neoliberalismo, que no sólo ha perpetuado la ruptura en la dicotomía *anthropos-physis*, sino que promueve también el bien individual pese a que perjudique un bien colectivo, o que justifica una moral hedonista afín a una sociedad de consumo, en vez de pensar vías verosímiles de conciliar dichos opuestos, con la finalidad de fomentar una sociedad más equitativa e inclusiva. La filósofa mexicana señala al respecto del *humanismo*: “... en

²²⁴ Jorge Maza Reducindo, (1985) “El hombre y la naturaleza”, en *Cuadernos del Estudios del Desarrollo Rural*, No. 12, p. 26.

²²⁵ El filósofo Jorge Maza detalla: *Naturalizando a la Humanidad*: “El hombre se hace consciente de que su esencia humana depende de su esencia natural, es decir, que su desarrollo humano depende de su desarrollo natural. *Humanizando a la Naturaleza*: Y también es consciente, que en una relación de condicionante a condicionado, su esencia natural depende de su esencia humana, es decir, que su desarrollo natural depende de su desarrollo humano. *Naturalizando a la Naturaleza*: El hombre al saberse naturaleza reacciona con naturalidad entendiéndose conocimiento científico y armónico, ante la naturaleza. (...) *Y humanizando a la Humanidad*: El hombre habiéndose reconocido como naturaleza-humana, puede identificar su esencia humana y por ende se da como un ser genérico, un ser que se sabe ser humano, ser individual y ser genérico, que forma parte de un género, lo que hace que se dé la relación sujeto-sujeto, aceptando al otro hombre como su congénere, con el que debe establecer comunicación para estar en comunidad”. (Jorge Maza Reducindo, (1999) “Los supuestos filosóficos del humanismo marxista” en *Los retos de la tecnología*, Año 1, No. 3.).

²²⁶ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, FCE/UNAM, México, p. 15.

suma, su concepción de la vida como equilibrio y armonía, como búsqueda de la proporción (“aurea”) y aspiración a la *conciliatio oppositorum*. En su posibilidad más genuina (en su propia *areté*) el humanismo concilia micro y macrocosmos, individuo y Todo, naturaleza y espíritu, razón y pasión”.²²⁷

Por ello la necesidad de una *phrónesis* que piense incansablemente las tensiones y límites de los opuestos, pues tanto el ser humano como la naturaleza, son dinámicos no estáticos. Esto significa que la realidad está en movimiento y, que, por lo tanto, las respuestas ante esa realidad deben también moverse, actualizarse. El cambio de paradigma epistemológico que logran las *ciencias de la complejidad* a mediados del siglo veinte, precisamente logra concebir la realidad como un sistema *adaptativo*, bajo un modelo orgánico, no mecánico. En donde la realidad se piensa como el conjunto de factores que están interrelacionados y en movimiento constantemente.

Se ha cuestionado anteriormente, si los derechos humanos como aporte occidental, quieren seguir siendo la categoría universal por excelencia en todas las latitudes del mundo, debe entonces reformularse su fundamentación en el reconocimiento de la alteridad cultural como de la equidad social en cada cultura del orbe. El liberalismo que aportó la creación de los derechos humanos como la exaltación de la *autonomía* del individuo, como garante de esos derechos, debe empatar por fin y de forma efectiva, la *igualdad social* con la *libertad*, debe fomentar el reconocimiento a la diferencia cultural en un diálogo genuinamente inclusivo.²²⁸ No sólo en la aplicación jurídica de los mismos, sino en una auténtica dialéctica que ponga a prueba una vez más sus fundamentos, pero en debate con las propuestas de otras tradiciones al respecto de cómo conformar la *dignidad humana* desde diversos horizontes culturales.

Renovar la fundamentación de los derechos humanos, no sólo es reconocer su ineludible imperfección como creación humana, no sólo es mantener su insoslayable carácter filosófico, sino también significa responder ante un contexto deshumanizante que tiende a generar ruptura en la misma naturaleza humana.

“La gravedad de la crisis se hace patente en el hecho de que hoy esté cuestionada, entre otras cosas, la especificidad misma del ser humano. Hoy se duda de que el hombre tenga una cualidad propia, irreductible y distintiva: su *humanitas*, su *ethos* mismo. Se duda de que exista

²²⁷ *Ibidem.*, p.25.

²²⁸ De la primera a la cuarta generación de derechos humanos, se entiende de manera general que no hay una generación más importante que otra, aunque en la práctica, se tiende a priorizar los derechos de la primera generación que son los derechos individuales que aportó el liberalismo. En el capítulo cuatro del presente trabajo, se abordará el análisis del filósofo Xabier Etxeberria, en la que sostiene que presentar los derechos humanos por generación, es una forma de jerarquizarlos inequitativamente.

una “naturaleza” o “esencia” humana, y una condición ética del hombre. Se duda en suma de la libertad y la dignidad”.²²⁹ - sostiene Juliana González-

Dicho de otro modo, se debe *humanizar* los *derechos humanos* en tanto que debe de haber una descripción ontofenomenológica que permita incluir el *quehacer* humanizante de cualquier cultura. Pues como como se ha sostenido anteriormente, toda sociedad humana sin excepción forma parte de la *humanitas*. Explica Juliana González:

“La *humanitas* es “virtud” en los varios sentidos que conlleva originalmente la *virtus* latina y la *areté* griega: es *capacidad*, potencialidad, disposición; es *excelencia*, plenitud, perfección, cumplimiento pleno de las cualidades distintivas, de aquello que se es más propiamente; es *esfuerzo* y acción continuada, por la cual se forma el propio ser. Fuerza creadora y libre. Es asimismo “*mérito*” y “*merecimiento*”: algo siempre contingente, susceptible de no ser – de ahí su rareza y su dificultad (...) La *humanitas* consiste en la literal humanización: es un proceso activo, no un estado fijo, uniforme e inmutable: es “adquisición y retención constante de la autenticidad”. La humanización coincide con la formación del *ethos*: la forma propiamente “humana” de ser” (...) Por esto la *humanitas* converge también con la *paideia* misma, en tanto que ésta es *formación integral del hombre*”.²³⁰

En suma, una *conciencia latinoamericana*, es una necesidad vital de pensarse aquí y ahora, situado. Significa comprender el devenir de la conformación de su conciencia, pero al mismo tiempo, discernir las distintas posibilidades *alternas* de construir un futuro deseado. Es pensar dialécticamente, con una *phrónesis* que permita *asimilar* tanto los aportes de occidente, como los que se generan en la tierra madre y, más aún, en la revaloración de los aportes culturales y filosóficos de los pueblos originarios que han sido históricamente marginados.

La *conciencia latinoamericana*, desde las perspectivas *alternas* aquí expuestas, considera insoslayable el *saber* con el *hacer*, la teoría hermanada con la práctica. Implica la asunción de un compromiso ético para buscar realizar con excelencia, con *areté*, la *humanitas*, lo mejor en nosotros, pero sin olvidar tampoco el compromiso político de participar en la medida de lo posible y, desde la *vocatio* (vocación) de cada uno, contribuir en una organización social que pueda resemantizar a la postre y, con sus prácticas, nuevas concepciones de lograr la *dignidad humana*, ya se al pensar un *buen vivir*, o los *derechos humanos* o pensar lo que significa *ser latinoamericano* hoy en día y ante el mundo.

²²⁹ *Ibid.*, p. 32.

²³⁰ *Ibid.*, p. 23.

Una *conciencia latinoamericana alternativa*, apuesta por la inclusión, por aliviar la ruptura del ser humano con el ser humano, en el reconocimiento pleno de la otredad, en pensar inseparable, la mismidad con la alteridad, la unidad con la diversidad. Es un pensar el ser humano como *symbolón*, como complemento y no como fisura. Es buscar visibilizar la desigualdad social en aras de proponer vías para lograr una genuina equidad, en todos sus niveles y para todos los ámbitos. La cura en la *humanitas*, de igual manera debe resarcir la ruptura humano-naturaleza, se tiene que replantear la dicotomía sujeto-objeto impuesta por la modernidad que facilitó su cosificación. Pensar una relación *anthropos-physei* que no derive en esencialismos, sino que establezca un vínculo de reconocimiento y reciprocidad con el mundo natural.

Una *conciencia latinoamericana alternativa*, puede entonces *asimilar* los aportes de los derechos humanos con mirada objetiva y auténtica. Preservar el pensamiento crítico para desarticular los sentidos institucionalizantes y homogenizadores de dichos derechos, que impiden su plena asunción desde el contexto latinoamericano. Es pues, lograr una conciencia del deber ineludible de llevar a cabo una autotransformación, de la conformación de un *ethos humanitas latinoamericano* por decirlo de alguna manera, pero no en aislamiento, sino en comunión con los demás y en diálogo con otras tradiciones. Es la conformación una conciencia moral para realizar un pleno ejercicio moral. Es unir armónicamente el *saber* con el *hacer*, mirar el conocimiento como una forma noble de llegar a *ser*. En otras palabras, es aprender a autotransformarnos, es decir, a continuar educarnos. De igual modo y como bien ejemplifico un clérigo anónimo en aquél periodo medieval que tuvo por acierto inventar las universidades, al referir respecto al acto educativo: “Algunos estudian sencillamente, para adquirir conocimiento, lo cual es simple curiosidad; otros para adquirir fama, lo que es una vanidad, otros, por el deseo al lucro... Muy pocos estudian para instruirse a sí mismos y a los demás”.²³¹

²³¹ Anne Fremantle, *Las grandes épocas de la humanidad. Historia de las culturas mundiales. La Edad de la fe*, Time Life, Nederland, 1975, p.175.

CAPÍTULO III

SUMAK KAWSAY O EL CONCEPTO DEL “BUEN VIVIR”

“Es hora de la utopía, del proyecto que no parece realista y que es el único que puede salvar –con libertad- la vida en nuestro planeta. Toda la historia de la humanidad ha empezado con utopías. Esta no será la excepción”.²³²

Pablo González Casanova.

El Sumak Kawsay como fuerza emergente.

¿Qué significa *vivir bien*? ¿Cuál es la mejor vida posible para el ser humano? ¿Es probable lograr una fusión de distintas tradiciones que den cuenta de qué es *vivir bien*? O más aún ¿en qué tipo de Estado se hallan las condiciones mínimas para poder vivir una *vida digna*? ¿Es lo mismo una *vida digna* que una *buena vida*?

Dichas interrogantes que de uno u otro modo se hallan implícitos en las narraciones de todas las culturas a lo largo del orbe, han preocupado también al pensamiento filosófico occidental desde la Grecia Clásica hasta la época actual y, no sin razón, pues estos cuestionamientos explican los principales supuestos de la política y la ética que fundamentan las ideas centrales de toda comunidad. Por ello, no es casual que, en el pensamiento aristotélico, la finalidad de la política es una y una solamente: la *Felicidad*. Lograr que el gobierno genere el gran *Bien* para todos, lograr la mejor calidad de vida posible.

Pero cómo se replantean estas preguntas *hic et nunc*, en el tiempo actual y desde un contexto latinoamericano. A gran diferencia de la ciudad-estado en la que pensó Aristóteles al reflexionar sobre el bien común y la felicidad en una comunidad, hoy en día, pensar en un Estado, no es solamente pensar en ese Estado en particular, sino que se requiere pensar también en las relaciones entre varios Estados y lo que ello implica, esto en una visión incluyente de la diversidad humana, históricamente situada. El mundo actual tiene que estudiarse considerando distintos aspectos; se vive una era de globalización que permea en una influencia cultural, se establecen relaciones políticas y económicas internacionales que acotan y determinan sus políticas internas, existe una

²³² *Cuba es humanidad*, 16 de septiembre de 2015.

demografía abundante, variada y en fuertes condiciones de desigualdad social, entre otros aspectos. Y todos estos elementos afectan de una u otra manera la forma de vivir.

Es decir, la situación multicultural de los Estados contemporáneos impacta indudablemente al ser humano en tantos sentidos que su estudio implica distintas aristas. Desde el acercamiento por diversas disciplinas hasta la discusión por los diferentes enfoques dentro de cada disciplina. Para la perspectiva de la ética no es la excepción. Son distintas las corrientes de la filosofía moral que se preocupan por el efecto de las relaciones interculturales; el rechazo o reconocimiento de la alteridad; la crisis por el encuentro de valores distintos o contrapuestos; la concepción de un ser humano verdaderamente universal, ontológicamente incluyente de la diversidad humana en su fenomenicidad; los discursos dominantes de un gremio a otro; o la indiferencia por la situación de los marginados, entre otros problemas.

Ante este escenario, es indispensable considerar lo que la filosofía Latinoamérica tiene que aportar al debate. Primero, por ser un pensamiento que nace de un contexto específico, lo que le posibilita pensar sus problemas como resultado de una condición vital en la que se formula, permitiendo lograr la *originalidad* que refiere Leopoldo Zea, aquella que se constituye de la *asimilación* entre tradiciones. Segundo, porque es una reflexión filosófica que necesita dialogar con las distintas tradiciones que la componen como la occidental, pero, de igual manera, la de sus pueblos originarios y los afroamericanos; aún más, una reflexión como el resultado social de esos encuentros culturales.

Por ende, se disertará desde la perspectiva de la ética y la filosofía política sobre los alcances de un aporte latinoamericano al continuo debate sobre el concepto del *buen vivir* en el ser humano, con la noción del *Sumak Kawsay*. Dicha categoría encuentra sus orígenes en el pensamiento de los pueblos originarios andinos y, por ello, tiene distintas acepciones a lo largo de los países que comparten esta cultura.²³³ Se revisará lo que da cuenta la tradición ecuatoriana en las últimas tres décadas²³⁴ a través de siete preguntas rectoras. En el presente capítulo, se dará cuenta de las cuatro primeras interrogantes que

²³³ Tales como Ecuador, Bolivia, Colombia, Argentina, Perú y Chile.

²³⁴ Para una lograr una síntesis sobre los avatares y logros del *Sumak Kawsay* en el contexto político y social del Ecuador, se sigue la exposición que realiza Pablo Ortiz en su estudio *Sumak Kawsay en la Constitución Ecuatoriana de 2008: Apuntes en torno a sus alcances y desafíos*, y la investigación que realiza David Cortez en su texto *La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador*. Se contempla además el trabajo que realizó Boaventura de Sousa Santos en sus obras: *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* y *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Así como del trabajo *Seis debates abiertos del Sumak Kawsay* de Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara.

guían la investigación en torno a lo que es el *Sumak Kawsay* como sus debates e implicaciones en el Ecuador mientras que las tres preguntas restantes, se expondrán en el próximo capítulo, donde se expone su posible aporte frente a los derechos humanos, la réplica que puede generar al Sumak Kawsay, como la exposición de una ética antropológica que pueda dar cuenta de las disyuntivas teóricas expuestas en estos dos capítulos.

¿Qué es el Sumak Kawsay?

El término *Quechua*²³⁵ *Sumak Kawsay*, significa en su etimología *Buen Vivir*. Algunos especialistas sostienen que no es una traducción fidedigna, por lo que se inclinan a traducirla como “vida plena” o “vivir en plenitud”.²³⁶ Sin embargo, se ha mencionado que lo que implica este *buen vivir* varía dependiendo el horizonte particular donde es pensado; sea por ser formulada en una región en particular, o por ser defendida como idea rectora de una confederación o por asociaciones civiles o Instituciones, o por ser apropiada en los discursos centrales de partidos políticos o, incluso, por ser promulgada como parte de la Constitución como acontece en los países del Ecuador, Bolivia y Perú, aunque el caso que nos ocupa es principalmente en el Ecuador.²³⁷ En otras palabras, el Sumak Kawsay es un amplio y profundo concepto que nutre el debate ético-político latinoamericano, en distintas esferas, con diferentes rubros como en diversos debates. Logrando establecer un diálogo intercultural más allá de sus fronteras, pero de ello, se referirá más adelante.

Pese a la multiplicidad de sentidos del Sumak Kawsay, es posible, *grosso modo*, encontrar un sentido principal de este término andino que comparten la mayoría de las perspectivas que la defienden; *se cifra en defender un equilibrado y armonioso vínculo entre el ser humano y la naturaleza*. De esta premisa no solamente se concebirá un cierto modo de vida, un modelo de *buena vida*, sino que también servirá como oposición a una concepción de vida que se desprende de una ideología económica

²³⁵ Refiere a los pueblos originarios alrededor de los andes que abarcan varios países latinoamericanos. *Kichwa*, o *Quichwa* son otros de los nombres como también se les conoce.

²³⁶ Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo, “Seis debates del Sumak Kawsay”, en *Íconos*, Quito, Vol. 18, No. 48. 2014. p. 7.

²³⁷ En el Estado de Bolivia, el concepto del *buen vivir* se le conoce como *Suma Qamaña*.

capitalista. Pero primero, ¿cómo aparece en el debate político actual latinoamericano el Sumak Kawsay?

Si bien se ha dicho que el término andino del *buen vivir* tiene sus orígenes en la cultura quechua desde tiempos ancestrales, será en las últimas décadas del siglo veinte donde se encuentra su más reciente antecedente; no, por supuesto, sino como resultado de un arduo esfuerzo de duras manifestaciones sociales a lo largo del siglo que nos antecede y que por razones de extensión no se mencionará. El punto a destacar, es que a partir de la década de los ochentas del siglo pasado, la organización indígena, como ejemplo, de *movimiento emergente* –en términos de Pablo González Casanova-, lograron una cohesión al conformar la CONAIE (*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*) para promover por primera vez en la historia del derecho Latinoamericano,- como lo señala David Cortez-, un concepto que no nace de una matriz occidental, sino de una génesis del pensamiento de los pueblos originarios.

El 28 de septiembre del 2008, a través de un referéndum se instauró en la *Constitución del Ecuador*, o *Constitución de Monte Cristi*, -como también se le conoce al término andino del *buen vivir*. En el *artículo 275* de dicho documento se lee: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales que garantizan la relación del “Buen Vivir”, del Sumak Kawsay”.

David Cortez no sólo señala la innovación de la presencia de un término de un pueblo originario en el cuerpo legislativo del Ecuador, lo que por sí mismo es de suma importancia, ya que revela la presencia de un sector social que hasta ese momento en la historia del Ecuador ha sido ampliamente relegado y, que tras muchas batallas y avatares en su historia, es finalmente reconocido, sino que además implica la inserción de un concepto que critica y, a su vez, propone un criterio que permita establecer las condiciones propicias para mejorar la calidad de vida del ciudadano, considerando que ese bienestar implica el cuidado del ambiente natural en el que se halla rodeado. Y en ello, se encuentra una de las aportaciones que David Cortez resalta del Sumak Kawsay, pues el respeto por la naturaleza, no sólo garantiza su subsistencia, sino que dicta y orienta también una dirección del desarrollo económico que prevenga de la explotación excesiva y descuidada de recursos naturales, propio de la política neoliberal.²³⁸

²³⁸ Como el extractivismo de empresas canadienses en toda Latinoamérica que generan daños y reversibles al medio-ambiente como a las comunidades indígenas alrededor de su actividad económica; desde la forestación, contaminación de ríos, pasando por el desplazamiento de las comunidades hasta las enfermedades que desarrolla la población por los contaminantes, o por la prostitución y redes de

Por supuesto que dichas consideraciones generan un amplio y sinuoso debate, lo que en la perspectiva del filósofo mencionado es útil, pues hasta antes del reconocimiento oficial, el Sumak Kawsay fue bandera de protestas y denuncias en oposición de los abusos de las políticas económicas para favorecer a algunos grupos particulares, lo cual es sin duda valioso, pero no contenía un reconocimiento legal. Una vez que fue aceptada como parte constitutiva del discurso político, por su legitimidad como por su legalidad, su importancia cobra mayor relevancia, lo que funge como plataforma para que los movimientos sociales que siguen advirtiendo de los daños de la naturaleza y la desigualdad social, gocen de una posición diferente en el tablero político, lo que les favorece en una real injerencia –aunque no definitiva- en las decisiones gubernamentales.

Los detractores del Sumak Kawsay, como concepto fundamental del artículo de la Constitución del Ecuador, provienen de los distintos grupos al interior del país. Algunos, desde la tradición eurocéntrica, consideran estéril la postura que propone otorgarle a la naturaleza derechos como si de un sujeto se tratase. En su vertiente opositora, los grupos originarios demandan la falta de contundencia del gobierno ecuatoriano para tomar medidas concretas que logren erradicar el modelo capitalista extractivista. Tampoco pasa desapercibido el uso excesivo del Suma Kawsay como *slogan político* en la publicidad gubernamental. Esta controversia inevitable por la legislación del término quechua, deja claro las amplias y distintas perspectivas que trabajan e interpretan sobre lo qué es y debiera ser el Sumak Kawsay.²³⁹

Pero la interpretación del Sumak Kawsay que ha tenido sin duda alguna una trascendente relevancia, y es el antecedente de la adscripción de este término en la constitución del Ecuador, es la que dio a conocer la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en un documento que presentó en octubre del

narcotráfico que se produce como consecuencia social de la nueva dinámica de subsistencia de la comunidad.

²³⁹ Es importante señalar que existe una gama amplia de interpretaciones sobre el Sumak Kawsay; 1) existe una *vía ambientalista* (Vladimir Serrano) que promueve una consciencia ecológica para promover un desarrollo económico-ecológico humanista. 2) La corriente *Marxista-socialista* (Agustín Cueva sobre estudios de José Carlos Mariátegui) pretende reivindicar el problema de la clase social y los pueblos originarios. 3) Otra interpretación es la *Pastoral Indígena* (Pastor Leónidas Proaño) identifica la fraternidad cristiana con la Madre Tierra de los pueblos originarios o Pacha Mama como también se le conoce. 4) Existe una vía educativa con la *Universidad Intercultural Amawtay Wasi* que concibe el “buen vivir” como un lineamiento de proyecto educativo, como un paradigma de desarrollo desde una perspectiva intelectual. (David Cortez, (2011), “La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay)” en *Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida*, Aportes Andinos, Quito No. 28.).

2007 a la Asamblea Constituyente con el título *Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, en el que se sostiene: “El objetivo y los principios de la economía no deben ser la rentabilidad sino el bienestar humano, el “vivir bien”. La propuesta de la “vida buena” como objetivo del desarrollo supone un conjunto equilibrado de aspectos ecológicos, económicos y sociales”.

Se entiende que el “vivir bien” es el resultado de políticas que generen un claro beneficio al ser humano y, que este beneficio, implique un equilibrio entre la relación del humano con la naturaleza. Esta concepción -explica David Cortez- se concibe fuera del modelo político-económico capitalista e, incluso, por su influencia de la tradición andina, se concibe también fuera del modelo cristiano, pues el bienestar de la vida humana se halla suscrito dentro de los límites de la propia naturaleza.

En el texto *Seis debates abiertos del Sumak Kawsay*, se interpretan tres grandes corrientes en las que se pueden suscribir las perspectivas antes descritas. La primera la denominan *Socialista-estadista*, y se describe como un biosocialismo republicano. De manera particular, es la postura que se sostiene ha tomado el gobierno ecuatoriano.²⁴⁰ Esta visión es criticada por sostener políticas-económicas neoliberales y, que en el fondo, ignora por completo el planteamiento del Sumak Kawsay. Otra perspectiva que se opone al anterior, se le denominada *Indigenismo*, pero no en el sentido de grupos mestizos en supuesta representación de pueblos originarios, sino más bien, entendido como una representación genuina del gremio indígena. A esta oposición se le critica por plantear propuestas ingenuas que no tienen una concreta y real aplicación al Estado. La última de las posturas se formula como un punto intermedio entre las dos anteriores. Se le concibe como *Ecologista-postdesarrollista* porque, por un lado, sostiene la viabilidad del Sumak Kawsay como criterio rector de políticas internas al país, aunque reconoce también que no puede plantearse como una propuesta que ignore el panorama político actual y, que, por ello, debe buscar las formas adecuadas para una auténtica aplicación. Pese a ello, también se le critica por no alcanzar a concretar sus postulados en la organización política.

Este panorama es explicado bajo otro enfoque y de forma complementaria a la expuesta anteriormente, por Boaventura de Sousa Santos. Señala que el Estado del Ecuador sufre una convulsión política como el resultado del enfrentamiento entre dos modernidades rivales. La primera, es una *modernidad eurocéntrica* que refiere a toda la

²⁴⁰ Especialmente el que sostuvo el expresidente Rafael Correa.

herencia cultural que posee Ecuador de Occidente, desde el idioma pasando por costumbres y valores hasta llegar a una ideología política-económica.

De ello, se implica, además, que se concibe el establecimiento de un Estado-nación que yuxtapone una tradición cultural sobre otra. Y, que en cuanto organización política-económica se refiere, este tipo de Estado favorece a que continúe un neoliberalismo económico con un extractivismo que ha tenido un considerable auge en dicho país.

En contraposición se tiene a una *modernidad indocéntrica*, que en primera instancia, busca revalorar la idiosincrasia de los pueblos originarios en todos sus ámbitos culturales y, con ello, restaurar una dignidad indígena en el ámbito social y político, lo que permita posteriormente plantear el reformulamiento de las directrices económicas estatales y, buscar suplantarlo por un auténtico Estado-plurinacional²⁴¹ que se funde en un genuino diálogo intercultural que incluya el restablecimiento de toda la alteridad de los pueblos originarios.²⁴²

En esta modernidad indocéntrica, es incluso posible encontrar posturas extremas en la que se concibe que la revalorización de la dignidad de los pueblos indígenas, es en el menoscabo de la tradición que se piensa los ha sometido. Una de ellas, es una vía fundamentalista que concibe que el restablecimiento de la dignidad de los pueblos originarios se logra en la depuración de toda influencia de Occidente en el Ecuador.

En el texto: *¿Qué es el Sumak Kawsay?* de Atawalpa Oviedo Freire, el autor revisa someramente la historia de Occidente para compararla con el relato histórico de todas las tradiciones que no son Occidentales. Aquello que considera que separa a estos dos tipos de sociedades, es porque presentan dos modelos de vida definido por su relación o por su ruptura con la naturaleza. El origen de esta fisura lo ubica históricamente en Grecia Antigua, donde considera se da "... el entierro de la filosofía".²⁴³

²⁴¹ En los últimos 20 años, se considera que tanto el Estado de Ecuador como el de Bolivia son Estados-plurinacionales, pero en el debate de los detractores de estos gobiernos, se critica álgidamente su política-económica neoliberal que responde a intereses privados en vez de los públicos y, por ello, pese a tener el calificativo de Estados-plurinacionales, son concebidos en la práctica, como Estados-nación.

²⁴² El análisis de Boaventura de Sousa Santos, incluye la exposición que realizan Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara en su texto *Seis debates abiertos del Sumak Kawsay*. La *modernidad eurocéntrica* coincide con la corriente del Sumak Kawsay denominada *socialista-estatista*. Mientras que la corriente *indigenista* sería la que se suscribiría a la *modernidad indocéntrica*. La tercera de las perspectivas planteadas por ellos como *ecologista-postdesarrollista*, tiene precisamente la pretensión de buscar los posibles puntos de encuentros entre estas dos tradiciones acotadas en el mismo Estado sin excluir a ninguna de las dos.

²⁴³ Freire Oviedo Atawalpa M., *¿Qué es el Sumak Kawsay?*, Garza Azul, La paz, 2013, p. 96.

En una precaria y descuidada historiografía de personajes representativos de Occidente, como de los modos en los que el ser humano ha desarrollado su civilización para romper el vínculo con la naturaleza, describe a sus históricos representantes como “... desacralizadores de la naturaleza y la vida en general”,²⁴⁴ mientras que en contraparte, las culturas No-Occidentales, son aquellas que con el paso de los siglos ha conservado el vínculo con la Madre Tierra.

Paradójicamente, aunque el autor critica severamente que la visión eurocéntrica es la generadora de conceptos que generan una fractura entre la relación del ser humano con el ser humano, como del humano con la naturaleza como con la concepción del bien y el mal, su perspectiva es irónicamente dicotómica, identificando a una tradición llena de cualidades y virtudes por un lado y, a la otra, como la dadora de males en el mundo moderno.

En otras palabras, sostiene una descalificación y discriminación hacia su alteridad, a tal punto, que en su comparación de tradiciones en el Ecuador, sostiene que “... todo lo europeo es opuesto a lo Quechua”.²⁴⁵ Insiste que ni siquiera en un debate sobre una concepción de valores puede incluirse algún aspecto Occidental que a porte algo sustancial a la cultura quechua. Refiere incluso que el valor de la *libertad* es la “... más grande falacia civilizatoria posmoderna...”.²⁴⁶

Si bien es cierto, que es amplia la literatura que describe de forma documentada como el colonialismo europeo ha realizado trágicos estragos en la historia de Latinoamérica, también es cierto, que el colonialismo no es toda la herencia cultural de Europa y, también es cierto, que toda descalificación a ultranza, sin importar que perspectiva la proponga, es sencillamente improcedente. Precisamente un diálogo genuinamente intercultural se funda en el reconocimiento y respeto a las partes involucradas.

Ahora bien, un rubro sin duda alguna nodal, en el que se representa la magnitud como la necesidad en la confrontación de estas modernidades rivales, es en la concepción del tipo de Estado. Algunos especialistas sostienen que, en la práctica, el Estado de Ecuador es un Estado-nación, debido a las políticas económicas que se rigen bajo intereses neoliberales capitalistas, como la permisividad al desarrollo del extractivismo.

²⁴⁴ *Ibidem.*, p. 99.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 214.

Aunque sin cuestionamiento alguno, es invaluable la conquista política social del Sumak Kawsay como concepto rector en la Constitución de Monte Cristi, para sus detractores, no por ello significa que en el Ecuador se goza de un Estado-plurinacional, pues si la reivindicación del Sumak Kawsay de la cultura quechua en sus lineamientos éticos-políticos fuese plenamente considerado, entonces se notaría un cambio en los principios y estructura económica del gobierno, que suplante por ejemplo, el extractivismo por otro modo económico que no genere daños ni a las comunidades indígenas ni a la naturaleza. Un cambio de esa envergadura, se piensa por algunos especialistas en el debate, significaría un avance hacia un genuino Estado-plurinacional.

Este panorama no se encuentra exento de complejidades. No sobra señalar que el Estado ecuatoriano ha encontrado en la explotación de los recursos naturales una vía económica concreta y rápida que pueda producir ganancias importantes para el Estado. Al respecto, Alberto Acosta recuerda que el propio presidente Rafael Correa en su informe de nación del 15 de enero del 2009, aludió al célebre explorador Alexander Von Humboldt, que al llegar América y admirarse de su riqueza natural, como de su falta de aprovechamiento, pensó: “están sentados en un saco de oro”.

Dicha alusión la refirió el presidente para defender la ley de Minería. Sin embargo, es necesario considerar, aún si los gobiernos en turno, tuviesen toda la disposición de cambiar sus políticas económicas con miras de satisfacer las demandas de los pueblos originarios, ¿es en realidad posible consolidar un genuino Estado-plurinacional en un contexto internacional capitalista neoliberal? Sin duda alguna, la respuesta no es sencilla y se encuentra abierta a un amplio debate.

Por otra parte, David Cortez también señala, - evocando el pensamiento de Michel Foucault -, que el Sumak Kawsay se presenta también como discursos y prácticas de resistencias de los pueblos originarios ante el sistema económico neoliberal. Esto permite cuestionar las categorías políticas neoliberales que sostienen de fondo una ideología dominadora que fomenta discriminación.²⁴⁷

En ejemplo, explica que el concepto de “desarrollo”, que tanto se enaltece en la economía capitalista, contiene intrínsecamente otras nociones que codifican estratos sociales. Comenta que, si hay países “desarrollados”, eso implica que hay entonces países “subdesarrollados”. Y si los primeros son ejemplos de desarrollo económico,

²⁴⁷ Como se sostuvo en el capítulo anterior en las propuestas de la *modernidad alternativa radical* del filósofo Mario Magallón Anaya y de la *fuerza alternativa emergente* del sociólogo Pablo González Casanova.

entonces se les considera de primer mundo, en contraposición de los estados que no muestran un buen desarrollo económico, por lo que son considerados de tercer mundo. A los adalides del *desarrollo* serán vistos entonces como los mejores y, por tanto, superiores, dejando a los países que sufren un déficit económico como los peores, y, según esta lógica, serán considerados inferiores.

El filósofo ecuatoriano sostiene que el desarrollo se presenta incluso como un destino del hombre, como una alta finalidad a la que ser humano debe aspirar y, que, por alcanzarla, se está dispuesto a aceptar el daño y destrucción de la naturaleza como la del ser humano también. Es en este sentido que el Sumak Kawsay propone una finalidad distinta, en donde el beneficio de unos no signifique el perjuicio de otros, sino por el contrario, indagar por las medidas que sean necesarias para lograr un equilibrio en todos los aspectos que componen el Estado y, que, por tal motivo, pueda lograrse un *buen vivir* para todos.

Por tanto, el Sumak Kawsay como término acuñado por el Estado ecuatoriano y proveniente de la matriz cultural indígena, significa un logro indiscutible para una larga tradición de resistencia por los pueblos originarios. Pero implica al mismo tiempo, un desafío completo por su consolidación concreta en el Ecuador, así como por el reto que conlleva su debate para generar un acuerdo de su concepción. Dicho debate, - independientemente de sus disensos, avances o retrocesos- tiene la virtud de mostrar álgidas y apremiantes críticas a políticas que lastiman sectores marginados de la sociedad como a la propia naturaleza, y evitar que los legítimos reclamos se han ignorados por falsos discursos. Las prácticas de resistencia de los defensores del Sumak Kawsay se suman a los debates para continuar una lucha social con una larga y sinuosa historia que exige una sencilla demanda: justicia.

¿Qué propone el Sumak Kawsay?

Se ha destacado que el Sumak Kawsay es una categoría ética-política que plantea el cambio de paradigmas en un orden político, económico y social, y que, en su aplicación a través del Estado, se revalore primero, la cultura de los pueblos originarios. Segundo, se compense la situación de los sectores marginados, (sean indígenas o no) Tercero, que se respete y procure a la naturaleza para no ser sujeta a la explotación, lo

que permita generar una economía sustentable que guarde un equilibrio entre su cuidado con su aprovechamiento.

Estos cambios de paradigmas deben significar necesariamente una transformación en los modos de vida, de un paradigma de vida neoliberal, que encuentra su plenitud y valor por medio de un alto consumo mercantil, absorto e indiferente a un daño social y natural, por un paradigma que proponga la realización humana en el establecimiento en equilibrio entre la relación del ser humano con el ser humano y el humano con la naturaleza. En otras palabras, eliminar lo más posible la desigualdad y discriminación social, como evitar el perjuicio en el ámbito natural. Lo que implica que se debe ver el bien de todos y no de unos, que incluye por supuesto, cuidar el bienestar de a la naturaleza.

También se ha destacado que, en el ámbito de la filosofía política, se puede observar que el Sumak Kawsay se concibe necesariamente bajo un Estado genuinamente plurinacional, que reconozca de manera real las voces disidentes, lo que permita establecer un diálogo intercultural que reúna las propuestas de distintas facciones. Y que se traduzca en medidas concretas que atiendan a las necesidades de las demandas sociales. Para los detractores del gobierno, queda claro que sólo en la medida que el Estado promueva un diálogo intercultural para aplicar posteriormente los acuerdos que de ahí se generen, en esa medida, puede referirse que existe un Estado plurinacional.

Este rubro político, claramente se vincula de manera íntima con criterios políticos económicos. El Sumak Kawsay, como un paradigma que apela a sostener una economía que no dañe a la naturaleza, se opone por completo a un modelo político-económico neoliberal. Se sostiene que un criterio cuantitativo, propio del capitalismo, condena por completo a la naturaleza a ser sujeta de explotación para producir a costo de dañar permanentemente el ambiente natural.

Como es bien sabido, dicha explotación ni siquiera se traduce en que la mayoría de los ciudadanos gocen de una buena vida, sino que los beneficios productivos que se generen responden a intereses privados. Por si esto no es suficiente, la lógica neoliberal del extractivismo en el Ecuador, genera daños irreparables a las comunidades que se encuentran cercana a estos modos de producción. Sin embargo, pese a los claros perjuicios sociales y naturales del capitalismo, nuevamente resurge una pregunta insoslayable: ¿es posible generar un genuino estado plurinacional en un sistema capitalista?

Para la postura indocéntrica que defiende el Sumak Kawsay, queda claro que debe haber un cambio de sistema económico. ¿Cuál es el sistema económico que se propone entonces de forma concreta para generar una transición de un modelo a otro? Hasta este momento del debate no queda claro.²⁴⁸ Pero sí en cambio, consideran que para el apremiante momento que se vive en el Ecuador, es indispensable el reconocimiento de su alteridad en un diálogo intercultural que permita pensar en criterios y principios que paulatinamente generen cambios. Sostienen que el criterio político-económico debe ser cualitativo, donde la economía se piense como un *medio* para lograr un bienestar de vida a la comunidad y no se conciba como un *fin* en sí mismo que justifique cualquier sacrificio (sea humano o natural) para su cumplimiento.

Ahora bien, es importante observar que el Sumak Kawsay, como categoría ética, se sustenta en cuatro principios morales andinos que determinan el criterio cualitativo antes aludido, que son la *reciprocidad*, la *complementariedad*, el *equilibrio* y la *armonía*. Se entiende que en el cumplimiento de dichos principios se encuentra una posibilidad real, para que no sólo el Estado, sino la ciudadanía también, gocen de un buen vivir. La idea es que con estos lineamientos se puede restablecer una igualdad social como una relación sinérgica con la naturaleza.

Si el Sumak Kawsay es un término con distintas concepciones, pese a un preponderante sentido, de igual manera cada uno de estos principios está sujeta a pensarse de diversas formas, aun para una perspectiva en particular como puede ser la indocéntrica. Pero más aún, bajo un Estado que se propone plurinacional, no puede pensarse que estos principios andinos no tengan sus pares en la tradición Occidental, lo que implica la necesidad de un debate ético de la tradición indocéntrica con la eurocéntrica para formular concepciones éticas que respondan a un debate intercultural.

Se ha mencionado que en un Estado plurinacional que englobe distintas tradiciones, debe necesariamente generar acuerdos como resultado de reconocimiento y diálogo, lo que debe implicar además una conciliación de posturas éticas, para reformular, desde las circunstancias particulares del Ecuador, una propia teórica ética como fruto de un debate filosófico e intercultural.

Son distintas las corrientes éticas que pueden aportar a la reflexión, desde la visión Latinoamericana, la *ética intercultural*, en autores como Fonet Betancourt o Norbert Bilbeny, se han preocupado por replantear una ética expuesta desde la visión

²⁴⁸ Las propuestas giran en torno a cambios de criterios, pero no se especifica un programa político-económico concreto de cómo puede realizarse la transición de un sistema económico a otro.

occidental, con miras a definir una ética verdaderamente transversal a toda cultura, y que debe ser pensada en consideración a lo que otras tradiciones tienen que ofrecer. Se considera que, en Latinoamérica, existen aspectos que bien valen la pena tomarse en cuenta.

Por mencionar un aspecto que lo ejemplifique, puede observarse cómo para la tradición occidental, es todo un debate digno de tomarse en cuenta, el aporte del Sumak Kawsay de considerar a la naturaleza como un sujeto de derechos. Desde la perspectiva del término quechua, se considera que esta concepción establece un respeto a la naturaleza, lo que implica generar normas que eviten su explotación o que se promuevan medidas para la prevención de daños o incluso para su recuperación. Alberto Acosta señala que, en la Constitución del Ecuador, en el *artículo 74*, se indica: “...los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado”.²⁴⁹

Con ello se pretende garantizar que los recursos naturales no serán monopolizados por ningún interés privado. Caso ejemplar de esto, se encuentra en *La Asamblea Constituyente de Montecristi*, que declaró el agua como un derecho humano fundamental. En el *artículo 12* de la misma Constitución puede leerse que el “... derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida”.²⁵⁰

El filósofo ecuatoriano en su artículo *Hacia la declaración universal de los Derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la acción*,²⁵¹ señala tres beneficios de esta concepción. Primero, el agua no se concibe como mercancía a compra propia de un “usuario”, sino que por derecho le pertenece a todo ciudadano. Lo que se pasa de una concepción económica a política. Segundo, se restablece la importancia del Estado como guardián que protege los derechos del ciudadano, en este sentido, en el otorgamiento justo del agua. Tercero, el Estado reconoce no solamente los derechos del ciudadano, sino que reconoce además, que el derecho del agua, es un derecho para todas las especies, lo que implica referir a derechos de la Naturaleza.²⁵²

Esta concepción piensa al ciudadano no sólo como perteneciente a un Estado, sino que pertenece a la Naturaleza también y, que, por ello, esa pertenencia implica

²⁴⁹ Constitución Política de la República de Ecuador, <http://biblioteca.espe.edu.ec/upload/2008.pdf>.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Artículo publicado para la Revista *AFESE*, 24 de agosto 2010.

²⁵² Alberto Acosta señala que, en la Constitución del Ecuador, a los Derechos de la Naturaleza se les considera como Derechos Ecológicos (para diferenciarse de derechos ambientales) y son derechos que tiene por propósito cuidar de los ciclos vitales de todas las especies.

reconocer de manera indirecta a la Naturaleza como parte esencial de lo que es un ciudadano. Dicho de otro modo, en esta concepción contractual de los derechos de agua, se concibe implícitamente un iusnaturalismo que replantea una concepción de ciudadano, un ciudadano que como *ser social* pertenece a un Estado y a sus leyes, pero que, además, ese ciudadano es un *ser natural* que, de manera constitutiva e inseparable, pertenece a la naturaleza y, por tal razón, la naturaleza debe ser respetada, porque es parte de su *ser*, es parte de él y del acceso que debe tener hacia ella.

Este entendimiento implícito de cómo concebir al ciudadano, abre un crisol de cuestionamientos que se incluyen en la amplia discusión por definir a un ciudadano en una época actual. Lo que implica referir a tradiciones iusnaturalistas o iuspositivistas que proponen y cuestionan los derechos y obligaciones del ciudadano. Lo que es importante señalar, es que bajo un derecho positivista -que es propio de la cultura neoliberal-, se plantea de manera indirecta con el Sumak Kawsay, una noción de ciudadanía subversiva y, para algunos autores, más que ingenua, improcedente.

Si bien tampoco se expone en la Constitución del Ecuador la corriente de pensamiento particular para sustentar un ciudadano que pertenece a la Naturaleza tanto como al Estado, es cierto que su adscripción a la legislación promueve una disruptiva discusión sobre las políticas neoliberales del gobierno. Y más allá de su auténtica aplicación o no, lo real es que la atención, como la necesidad de dichos problemas, no pasa por alto de ser atendida.

Es también importante agregar, que los derechos de la naturaleza en el Ecuador, también aportan plenamente a la discusión de la tradición occidental sobre la actualización de los derechos humanos. Es decir, se puede plantear los derechos de la naturaleza como un nuevo derecho humano. Dicho debate es amplio, por lo que en este trabajo sólo se apuntarán algunos puntos que pueden discutirse.

Sin duda alguna, las necesidades de compensar a las víctimas -que los derechos humanos deben de proteger- sobrepasa los debates acerca de su reformulación para hacerlos más eficientes. Baste decir, que, hasta el momento, los derechos humanos son concebidos sólo para ciudadanos que pertenezcan a un Estado. El caso de Palestina es claramente un caso hiriente. La aplicación de los derechos humanos para enmendar las atrocidades cometidas en este país no es posible, porque dicha nación no es considerada un Estado.

Esta realidad lleva a pensar que los “derechos humanos” son en realidad “derechos de los ciudadanos de los estados reconocidos”. Dicho de otro modo, los

derechos humanos no incluyen a todos los seres humanos. Lo cual por su puesto es una trágica contradicción. Si el humano mismo no es reconocido en estos derechos, qué puede esperarse de la naturaleza, o de concebir al ser humano como un ser natural como parte integral de él.

Ana Luisa Guerrero Guerrero, precisamente sostiene que los derechos humanos deben ser fundados desde la perspectiva de la víctima, desde la injusticia y, por ello, debe ser las enmiendas a conflictos concretos lo que motive el debate de los derechos humanos a su reformulación y aplicación justa y eficiente. Pero de ello se abordará con detalle en el siguiente capítulo. Por ahora, es preciso señalar, que el aporte de la Constitución del Ecuador, es que se funda su propuesta en la atención a un discurso disruptivo que demanda precisamente justicia, que compense el respeto y cuidado que se le debe otorgar a la naturaleza para no ser dañada y ser restaurada, lo que signifique también un replanteamiento de ciudadano que es visto como parte de ella, y que tiene derecho a sus beneficios, desde el derecho por el agua, como el derecho a vivir en un ambiente libre de polución.

Más aún, con cierta flexibilidad y apertura jurídica, existen vías para incluso desde el cuerpo legal positivista hacer valer un derecho de la naturaleza. El investigador Víctor Fernando Romero Escalante, señala en su texto *Materialismo histórico y derechos de la naturaleza* que, del mismo modo, en el que los casos de un menor de edad o de una persona con discapacidad, - denominadas en el derecho como *personas en interdicción* -, cuentan con representantes legales para ver por sus intereses a su nombre, de igual forma, puede ser aplicado para la naturaleza. Menciona que, en el caso de la constitución de Montecristi en el Ecuador, al positivar los derechos de la naturaleza, se le otorga claramente, un estatus jurídico. Explica que no hay impedimento legal alguno para positivar los derechos de la naturaleza, salvo una ideología positivista que separa radicalmente lo natural de lo humano, en aras de facilitar el progreso de fuerzas productivas acorde al capitalismo y, reconocer cierto rasgo numinoso a lo natural, entorpecería su explotación.²⁵³

Inclusive, señala que existe en el derecho positivista, una ficción jurídica para representar no a un sujeto concreto, - como tanto se defiende en esta vía-, sino a una unidad abstracta, que es la figura de *persona moral* como representación legal del

²⁵³ Víctor F. Romero Escalante, “Materialismo histórico y derechos de la naturaleza”, en María E. Alvarado Rodríguez (coord.), *Modernidad y derecho en América Latina: Acumulación capitalista, desarrollo, naturaleza y movimientos sociales contra hegemónicos*, CIICyH/UNAM, México, 2018, p. 68.

corporativo empresarial. Concluye con claridad: "... fácilmente dentro de la teoría tradicional del derecho es factible considerar a la naturaleza como sujeto de derechos".²⁵⁴ El problema entonces no es jurídico, el problema es político, ideológico, de un sistema capitalista que se niega por intereses económicos, a reconocer un proyecto cultural que impida su enriquecimiento desmedido. Acota también: "... el respeto a la naturaleza sólo es posible en un sistema internacional que supere al capitalismo".²⁵⁵

Víctor Escalante, analiza en la constitución de Montecristi del Ecuador del artículo 71:

"La naturaleza o Pacha Mama, donde se produce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema".²⁵⁶

Señala que hay distintas aristas que hay que tener en cuenta. Especialmente, considera de suma relevancia, tener presente la necesidad de aclarar ciertas ideas y términos. Primero, explica que "se respete íntegramente" la naturaleza, implicaría que se vuelve una violación contra la ley la caza de un animal o el derribar un árbol. Se entiende que la intención es proteger a la naturaleza contra la explotación desmedida del capitalismo, pero definir fronteras y límites de lo que se puede o no hacer es tarea todavía pendiente. Segundo, siguiendo a Prieto Méndez, expone que, dentro de la diversidad de pueblos originarios, no hay una única definición de la Pacha mama o Madre Naturaleza y, al ser incluida en la constitución, es posible que se plantee lo que se cree que piensan los pueblos originarios y no lo que en realidad defienden. Tercero, los derechos de la naturaleza como derechos subjetivos, pueden padecer en su formulación discursiva, una manipulación hegemónica capitalista, toda vez que se pueda generar un representante legal que supuestamente vea por sus intereses para hacer todo lo contrario, como se ve en la mayoría de los gobiernos neoliberales al privatizar

²⁵⁴ *Ibidem.*, p. 68.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁵⁶ Citado por Víctor F. Romero Escalante, "Materialismo histórico y derechos de la naturaleza", en María E. Alvarado Rodríguez (coord.), *Modernidad y derecho en América Latina: Acumulación capitalista, desarrollo, naturaleza y movimientos sociales contra hegemónicos*, CIICyH/UNAM, México, 2018, p. 69.

recursos nacionales. Víctor Escalante insiste, en la idea de lo que se debe hacer: "... es alertar sobre el peligro que se puede presentar si los derechos de la naturaleza no se ligan con una política de izquierda y con un programa que busque realmente la superación del capitalismo; porque de lo contrario podrían ser tomados como bandera por fuerzas que en el fondo sólo busquen la perpetuidad del modelo social depredador vigente".²⁵⁷

En suma, el Sumak Kawsay, comprendido desde una perspectiva de la filosofía política como desde la ética, plantea formular no sólo un Estado propicio para una sociedad intercultural que demanda una igualdad social como una buena calidad de vida, sino que implica, además, una reformulación de *ciudadano* que, incluya una parte integral de él, a decir, su *ser natural* que lo hace parte inseparable de la Naturaleza o *Pacha Mama*. Sin duda, esto abre la discusión para indagar por perspectivas de ambas tradiciones (tanto occidentales como de los pueblos originarios) que contribuyan a esclarecer el tipo de *ciudadano intercultural* que requiere el Ecuador.

Una concepción que incluya la conciliación de perspectivas opuestas, ya sea por concebir una tradición en oposición a otra, o por pensar en un *ser natural* que refiera pertenencia a la Madre Tierra, en contraposición a un *ser social* propio de un ciudadano positivista, ambos, son requeridos para dirigir un diálogo intercultural hacia acuerdos éticos-políticos que sustenten las leyes o cambios que se gesten por el bien de todos. Es tesis de este trabajo, pensar que una reflexión desde una *antropología filosófica* puede contribuir al análisis de este tema. Pero de dicho aspecto se abordará en las últimas preguntas rectoras del siguiente estudio.

¿Qué coincidencias comparten el Sumak Kawsay con el Suman Qama Qamaña?

Si el concepto de *buen vivir* del Sumak Kawsay es de matriz quechua, el Suman Qamaña es la noción del *buen vivir* de la población aymara.²⁵⁸ Ambos pueblos andinos comparten un origen común pese a desarrollar cada una su propia sociedad. Si los quechuas provienen del imperio Inca, los aymaras²⁵⁹ surgen del imperio Colla. Aunque

²⁵⁷ *Ibidem.*, p. 70.

²⁵⁸ La mayor parte de la población aymara reside en Bolivia, aunque también hay poblaciones en el norte de Chile y de Argentina.

²⁵⁹ El término aymara fue una denominación que Juan Polo de Odegarte y Zarate determinó para la población colla en 1559. Nestor Calle Pairumani señala por su parte que, el término aymara se compone de tres raíces: "... jaya=tiempos inmemoriales; mara= ciclo temporal natural (equivale al año); aru=

los incas intentaron concretar un centralismo político sobre sus vecinos, los aymaras lograron prevalecer en una influencia cultural.²⁶⁰ Al no poder someterlos, optaron por pactar con ellos, del pacto, - se calcula entre 1462 a 1493 d. C.-, se originó una importante influencia religiosa de aymaras sobre quechuas. Lo que generó a la postre una unión entre el dios solar Inti con la madre tierra adorada como Pacha Mama. El antropólogo boliviano García Mérida Wilson, sostiene que la fuerza militar-coercitiva Inca cederá ante lo religioso consensual Colla.²⁶¹ Pese a la evangelización colonial, estos pueblos originarios andinos preservan hasta la actualidad su concepción de mundo que consideran es ancestral.

Ahora bien, el sociólogo Simón Yampara sostiene que traducir el Suman Qamaña por la noción de *buen vivir* es erróneo, porque considera se pierde la riqueza del término. Y al igual que con el Sumak Kawsay, corre el riesgo ser manipulado convenientemente por gobiernos neoliberales para usarlo incluso, en medida políticas que van en contra de lo que el término representa. Por ello, propone agregarle el término Qama, para distinguir el concepto del uso vulgar político de la propuesta filosófica aymara y, quedar entonces, como Suman Qama Qamaña, o Suqqa en su abreviación.

Yampara explica el significado del término en su obra *Suman Qama Qamaña: Paradigma Cosmo-Biótico Tiwanakuta*, en el que señala:

“Suman es el Taypi: el (punto de) encuentro entre lo sublime, excelente, y el sufrimiento, malestar (...) Qama es el sitio o lugar del ser, un ser armonizado en su vivencia y convivencia con la doble energía de la vida: japhalla (Ajayu)-Qullqa Yänaka: los bienes espirituales y materiales, más que en equilibrio, en equidad y armonía (...) Qamaña es el espacio y lugar de existir, convirtiendo, cultivando y procesando esa doble fibra: espiritual-material; tejiendo el textil de la vida del cosmos biótico...”²⁶²

Para el sociólogo boliviano, el Suman Qama Qamaña – al igual que el Sumak Kawsay- no sólo refiere a una propuesta de concepción de bienestar colectivo, sino que

habla humana, lenguaje de las personas o jaqi aru. Se dice que las tres palabras se crean originalmente jayamararu que equivale a traducir como el lenguaje humano de tiempos inmemoriales”. (Lucía de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 21)

²⁶⁰ Wilson García Mérida, destaca que, para este periodo histórico, los quechuas se caracterizaban por una estructura social política de un centralismo teocrático encabezado por el dios Inti. Se organizaban en una asociación de casta y de una división clasista del trabajo. Los aymaras por otro lado, se distinguían por conservar una organización económica y social matriarcal, con una concepción de divinidades femenino-masculino. El *ayllu* (conjunto de cuatro o seis comunidades) y el *ayni* (principio ético-político de reciprocidad) formaban los ejes rectores de la vida pública. (García Mérida W., 8 de enero del 2005, “*La querrela entre quechuas y Aymaras*”, Voltaire.org/article123468html).

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Simón Yampara Huarachi, *Suman Qama Qamaña: Paradigma Cosmo-Biótico Tiwanakuta*, Qamaña Pacha, La Paz, 2016, pp. 22,23.

representa también el paradigma de vida de los Pueblos Ancestrales Milenarios (PAM).²⁶³ Lo importante para él, - como otros autores que estudian el término - es visibilizar procesos de encubrimiento coloniales, activos y operantes en la sociedad, generando exclusión y discriminación propio de un sistema capitalista. De igual forma, considera esencial dignificar el modo de vida de los PAM, pues piensa necesaria una exposición de los saberes aymaras que, permita generar un diálogo intercultural, un acopio de saberes y conocimientos civilizatorios que llama *apthapi*.²⁶⁴

Para entender a cabalidad el Suqqa, es indispensable conocer el modo de vida aymara. No es propósito de este trabajo exponer todo lo que ello implica, pues claramente es algo vasto, pero sí en cambio se explicará algunos aspectos éticos y políticos de la propuesta para reflexionar sobre los aportes y debates que genera el término y en analogía con el Sumak Kawsay. Para ello, se seguirá el análisis que realiza Lucía de Luna Ramírez en su texto *Justicia comunitaria y buen vivir en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal: Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*.

La autora no sólo estudia la concepción de vida del pueblo aymara, sino que incluso detecta que hay una plena coincidencia al respecto de cómo concebir el mundo, la vida, la naturaleza, la comunidad, - entre otros aspectos- con la población tojolabal mexicana radicada en Chiapas. Y, como se ha mencionado en otro apartado al respecto del término quechua, se parte primero en la exposición del suqqa para realizar una crítica al modelo de vida capitalista, en su ideología de una sociedad individualista y egoísta falible de pensar que el bienestar y la felicidad, se encuentran en el consumo desmedido y en la acumulación económica desproporcionada que se exhibe evidente en la era neoliberal.

Se ha dicho también que, en contraposición al modelo de la vida que propone el sistema capitalista, el paradigma de vida de los pueblos originarios latinoamericanos, en este caso, quechuas, aymaras y tojolabales, parten de una visión holística del mundo, de sostener una fuerte vinculación con la naturaleza a diferencia de la dicotomía sujeto-objeto que, establece una ruptura ontológica del ser humano con lo natural, propia del proyecto moderno. Pensarán entonces que todos los seres de la naturaleza (vivos e inanimados) tienen una misma importancia ontológica, es decir, todos somos partes de la Pachamama o Madre Naturaleza y, se vale por igual, por formar parte de un *todo*, por

²⁶³ Simón Yampara sostiene que la palabra *indio* funge como una categoría colonial, por lo que opta de forma reivindicatoria, llamar a los pueblos originarios PAM (Pueblos Ancestrales Milenarios).

²⁶⁴ *Ibidem.*, p. 36.

lo que se debe preservar un equilibrio y armonía en ese orden natural al que se pertenece. Es por ello, que se considera que su visión es *cosmocéntrica*, pues el ser humano, es solo una parte y no el núcleo de un todo, como es propio del antropocentrismo occidental.

Para detallar este aspecto, Lucía Ramírez retoma la noción de *cosmopercepción* de Carlos Lenkersdorf, en la que sintetiza del siguiente modo: “... son las explicaciones colectivas para comprender el cosmos, la relación con él, la existencia y la realidad”.²⁶⁵ Menciona que pese a los cambios explicables en la conformación histórica de una sociedad, se preserva una raíz que le otorga identidad al colectivo. Uno de esos rasgos identitarios del pensamiento aymara, es lo que Arturo Escobar llama *sentipensar*²⁶⁶ y que la filósofa explica del siguiente modo:

“... se trata de construcciones complementarias entre la razón, (...) la reflexión, la memoria, (...) la intuición, la imaginación, las emociones (...) las experiencias, los sueños, las creencias, su concepción de lo sagrado (...) No existe una separación entre las diversas formas de conocer, comprender, encontrarse y relacionarse con la realidad, son parte indivisible del organismo completo que conformamos con la diversidad. En este sentido el *sentipensar* implica a su vez, un estar atentos a las y los otros sujetos que existen, lo cual es posible por la interrelación recíproca; es un ejercicio individual y comunitario”.²⁶⁷

Semejante a la concepción epistemológica de las ciencias de la complejidad, el *sentipensar* concibe una interrelación de todo lo que conforma el sujeto, en un proceso dinámico, cambiante y con relación directa con su entorno, sea natural o social. El *sentipensar* se puede entender como una concepción *dialéctica* de la *naturaleza humana*, pues no se parte de una perspectiva que mire en oposición la razón con las emociones, o el deber con el deseo, o que esté cerrado a pensar el bien individual con el bien colectivo, sino se sostiene que el ser humano es en sí unidad en la diferencia. Pero además y, como se ha explicado, es una concepción de lo humano no en aislamiento con otras sociedades, ni tampoco es una ruptura con lo natural, sino que se concibe que es parte de todo y de todos.

²⁶⁵ Lucía de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 53.

²⁶⁶ Arturo Escobar define: “*sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista”. (Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, UNAULA, Medellín, 2014, p. 16.)

²⁶⁷ Lucía de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 55.

Por lo anterior, la filósofa describe el pensamiento de los pueblos ancestrales (en particular aymaras y tojolabales, pero es posible incluir diversas poblaciones originarias que comparten el mismo pensamiento, como los quechuas) como una *ética biocéntrica*. Pues considera que lo que subyace en el centro de su ideología, es una genuina preocupación por la vida, pero no sólo la vida humana, sino toda la vida en su conjunto. Menciona: "... nuestras diferencias no nos separan de los demás, sino que nos unen, al darnos la posibilidad de complementarnos y completarnos al relacionarnos humildemente con los demás, es decir, sin pretensiones de superioridad o dominio, lo cual hace la vida del organismo cósmico ontofenomenicamente al cual pertenecemos".²⁶⁸

Pensar que el ser humano es *parte* de un *todo* y no el *centro* del *todo*, (como se ha dicho *cosmocentrismo* versus *antropocentrismo*) es el eje de su concepción ética y política, no sólo al interior de su cultura o sociedades vecinas, sino con cualquier colectivo humano, más aún, con toda parte de la naturaleza, con su flora y su fauna. Lo que es análogo con el argumento aristotélico ético-político de que la "*parte es en el todo*". Explica Aristóteles:

"...como en los otros compuestos naturales los elementos sin los cuales el todo no existiría, no son partes de la composición total, es evidente que tampoco debemos considerar que tengan las ciudades o cualquier otra comunidad cuya especie sea una. Pues de haber algo único, común e idéntico para los asociados, bien que participen de ello por igual o desigualmente...".²⁶⁹ Y en otro apartado añade: "... es necesario que las cosas comunes sean objeto de un ejercicio común. Y al mismo tiempo, tampoco debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada ciudadano es una parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo (...) la legislación debe regular la educación y que ésta debe ser obra de la ciudad".²⁷⁰

No hay que perder de vista que, para el estagirita, la analogía entre lo social con lo natural es algo íntimo, porque el ser humano *es* naturaleza. Sostendrá, por tanto, que existe un vínculo estrecho y condicionante entre el ciudadano y la *polis* en su conjunto, lo que le pasé a uno, en mayor o menor medida le impactará al otro. Se establece una ineludible reciprocidad entre lo individual con lo colectivo y viceversa. Por ello, para el filósofo griego la *virtud (areté)*²⁷¹ es tan importante, porque es la que garantiza que se

²⁶⁸ *Ibidem.*, p. 224.

²⁶⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad. Julio Pallí Bonet, 1328 8-10, Gredos, Madrid, 2000.

²⁷⁰ *Ibid.*, 1337a 20-35.

²⁷¹ Aristóteles define: "...la virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón, o sea, el término medio entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros".

cuenta con la mejor forma para relacionarse con la comunidad. Por la virtud, el ser humano puede ser un *buen ciudadano*, por la virtud se puede aspirar a ser un *hombre bueno*, por ella, es que una persona puede lograr ser *feliz*.²⁷² Un individuo con tales características, - piensa el filósofo griego - concibe el bienestar de todos de forma desinteresada, como lo hacen los verdaderos amigos entre ellos, pues en “la amistad las cosas son comunes”.²⁷³ La *amistad*²⁷⁴ para el filósofo griego, se vuelve entonces la bisagra entre la ética y la política, es un *principio* a seguir, pues es un modelo de cómo pueden ser las relaciones humanas para todos, es decir, recíprocas, justas, desinteresadas. Donde lo privado se comparte generosamente, por ello, la función ética de la amistad, también tienen una función política, porque es aplicable a una colectividad.

De forma análoga, los aymara piensan la relación del ser humano con el mundo, pero con la diferencia que, para ellos, el vínculo de reciprocidad no es sólo hacia la ciudad que habitan, ni sólo a los que se consideran ciudadanos,²⁷⁵ sino a la que sostienen con todo el orden natural. El *sentipensar* no es sólo su *cosmopercepción* del mundo, por un lado, o de cómo vincularse con los demás seres humanos por otro lado, sino que es la perspectiva desde dónde entienden la extensa pluralidad que hay en la naturaleza, así como la interrelación entre cada aspecto de ella. Por lo mismo sostendrán, que lo que se hace a los demás, o al hábitat, se hace a uno mismo. Lo que

(Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad. Julio Pallí Bonet, Libro II, 1122^a-5, Gredos, Madrid, 1985, p. 442.).

²⁷² “... el filósofo heleno identifica el *hombre bueno* con el *hombre virtuoso*, con el *hombre feliz*, y finalmente con el *buen ciudadano*. (1332a 8-11) Se observa primero, que el *hombre bueno* se identifica con el *hombre virtuoso*, por poseer la virtud (...) Este uso virtuoso, es lo que le permite tener un cierto tipo de vida, un comportamiento de excelencia que lo lleve a la felicidad, por el cumplimiento de lo que le es propio, por el ejercicio pleno de sus potencias, por la administración moderada y prudencial de su vida, (...) A razón de ello, puntualiza su crítica para aquellos que piensan que el sólo tener bienes exteriores les garantiza la felicidad, como si ésta fuese una cualidad intrínseca de los objetos, que sería tan insensato como decir, que una hermosa melodía es belleza, por la lira en dónde es tocada la música, y no por el artista que interpreta la melodía. (1332a 8-11) Es la virtud la que liga al *hombre bueno* con el *ciudadano*, pues no tiene sentido para Aristóteles que pueda haber una persona que sea virtuosa y que al mismo tiempo sea un mal ciudadano, pues, si se es virtuoso, es precisamente por poner en práctica las virtudes, y esto implica que es una persona que no daña al *otro*, y que, por el contrario, se distingue por su consideración a los demás”. (Mabeygnac M. D., “La paideia y su relación con la areté en Aristóteles”, en Mario Barghomz (coord.), *El conocer filosófico: La moral y la Ética Social*, Yucatán, Fonca, México, 2014, pp. 103,104.)

²⁷³ *Política*, II, 1263a 5-1263b9.

²⁷⁴ En *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, se puede leer lo siguiente a favor de la amistad: “... pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida” (VIII, 1155a- 10). “En efecto, se considera que un amigo es aquel que le desea a alguien cosas buenas o que cree que son buenas, no por causa de sí mismo, sino por causa del otro; y, en otro sentido, lo es también aquel que desea la existencia de alguien por causa de este otro y no por sí mismo...” (VIII 1, 240a 25-20). “... y al amar a un amigo aman a su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo llega a ser un bien para su amigo” (VIII, 1157b 25-35). “...cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de la amistad” (VIII, 1155a 25-30).

²⁷⁵ Para los helenos, el *ciudadano* era el varón, mayor de edad y que había nacido en la polis. En la actualidad, se considera *ciudadano* sólo al que pertenece a un Estado reconocido.

implica cuidar del entorno natural con el mismo apremio, equilibrio y armonía con el que se debe cuidar el entorno social. Lucia Ramírez, explica al respecto:

“Como hemos observado, el primer mito originario de aymaras y tojolabales, así como otras civilizaciones ancestrales, es el de la vida cósmica, es decir, que todo cuanto existe tiene vida. Por ello, para ambas civilizaciones la justicia no sólo se vive entre seres humanos, sino también entre todos los demás sujetos, no objetos, que tienen vida”.²⁷⁶

La máxima aymara de que *cada sujeto es parte de un todo*, también funge como piedra angular de su justicia comunitaria. *Lo bueno* o *lo malo* no tienen la pretensión de establecerse en beneficio particular de una sola sociedad, o de un solo grupo de seres en la naturaleza, sino se intenta concebir un bien para todos. En plena coincidencia con la analogía orgánica de Aristóteles, la filósofa señala que de igual forma cuando en un organismo, un órgano es dañado, quien padece no es sólo el órgano, sino el organismo también,²⁷⁷ de la misma manera, los pueblos ancestrales piensan la innegable reciprocidad entre todos los seres de la naturaleza.

Ahora bien, la justicia comunitaria tiene su fundamento en la *cosmopercepción* descrita, pero se aterriza en su cuerpo legislativo. Para la población aymara, aquél que comete un delito no es enjuiciado en aislamiento y es apartado de inmediato de la sociedad, como en las cárceles occidentales en una concepción punitiva de la justicia. Sino que la comunidad dialoga y delibera los medios de su reinserción y seguimiento. Sólo cuando la reincidencia al delito es incontrolable se piensa en la expulsión de la comunidad, no antes, no como primer recurso. No es intención aquí tipificar el tipo de medidas aymaras al respecto de ciertos delitos, como el asesinato o el robo, por mencionar algunos, lo que es apremiante enfatizar, es que, de primera instancia, lo que se observa en el espíritu de la ley, es una perspectiva ética-política de pensar soluciones de forma colectiva y en diálogo, de mostrar la responsabilidad que se tiene con todos los participantes del colectivo. Lo que significa que su perspectiva no sólo es *biocéntrica*, sino contiene una *ética nosótrica*²⁷⁸ también. Dicho de otro modo, se propone la aceptación a la diversidad, lo que posibilita la oportunidad de lograr consensos considerando la alteridad, haciendo al diferente partícipe activo de tu comunidad. Lo que se percibe, es una concepción de mirar el orden natural y social vinculado armónicamente.

²⁷⁶ Lucia de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales*, Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 221.

²⁷⁷ *Ibidem.*, p. 48.

²⁷⁸ La categoría de *nosotridad*, es un aporte de Carlos Lenkersdorf para referir a la necesidad de concebir una alteridad incluyente ante la pluralidad humana.

El pensamiento *nosótrico* y *biocéntrico*, explica por qué un principio ético-político fundamental de los PAM, es a lo que ellos llaman en aymara el *Ayni*: la *reciprocidad*. Lucia Ramírez la define del siguiente modo: “La reciprocidad se comprende como el servicio consciente y libre cuya finalidad es entregarse y servir al otro, a servir a toda la comunidad biocósmica que se beneficia de la generosidad intersubjetiva y que responde de la misma manera”.²⁷⁹ El cosmocentrismo de pensar al ser humano en unidad con la inmensa diversidad del mundo, en la naturaleza como en la sociedad, implica que cada quién debe *sentir-pensar* que, tienen una responsabilidad con el semejante, y con el semejante en la diferencia, pero la alteridad, no se agota en las distinciones humanas, sino que implica todo creación existente. Asumir el *ayni*, es poseer conciencia de la visión holística que vincula todo, es compromiso de cuidar el equilibrio entre todos, es asumir un ethos de vida.

Concebir la vida como centro de reflexión ética-política es compartida por otros autores. El filósofo Enrique Dussel pregunta, por ejemplo: *¿cuál es el fin último de la ética?* Y contesta contundente: *“afirmar la vida en comunidad”*. Éste debe ser para él, el principio máximo como la finalidad de la ética. La vida –sostiene-, debe ser el criterio del bien y la justicia. Por ello evocará *El origen de la familia* de Marx y Engels en el que señalan que son cuatro las necesidades fundamentales de vida que todo ser humano debe tener: comer, beber, vestido y casa. Y si bien la revaloración de la vida con inspiraciones marxistas expone su preocupación social, el pensamiento de los PAM, invitan a incluir en dichas reflexiones con interés social, a toda la naturaleza como parte del semejante, del prójimo, como hijos todos de la madre naturaleza o Pacha Mama en lengua aymara.

Simón Yampara define al Suman Qama Qamaña:

“... es un paradigma de vida, un modelo organizativo espacio-territorial-ecológico-cosmo convivial, con goce de salud material-espiritual en equidad, de gentes (...) que saben cultivar valores de vida, en la vivencia, convivencia con el Apathapi de energías de los diversos mundos en Ayni: reciprocidad cosmo-biótico”.²⁸⁰

En el centro de su pensamiento se encuentra a lo que en tradición occidental se llama la *dialéctica*. Es decir, la idea de pensar la pluralidad en unidad, la diversidad en inclusión. La tensión ineludible y perpetua de los contrarios, no en oposición

²⁷⁹ Lucia de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales*, Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 135.

²⁸⁰ Simón Yampara Huarachi, *Suman Qama Qamaña: Paradigma Cosmo-Biótico Tiwanakuta*, Qamaña Pacha, La Paz, 2016, p. 128.

irreconciliable y ruptura, sino en tensión dinámica y conciliación. La invitación de los PAM en el rescate y dignificación de los pueblos originarios, así como de la naturaleza, encuentran eco y coincidencia. Por tanto, el *Suman Qama Qamaña*, el Sumak Kawsay, el Jlekillaltik entre otros términos de pueblos ancestrales, promueven un *buen vivir* en equilibrio y armonía con todo y con todos. En la *reciprocidad* constante y sincera entre cada participante de esa totalidad. Es pensar el llamado *buen vivir* de los PAM (Pueblos Ancestralmente Milenarios), como principio ético-político, como perspectiva para concebir el mundo, como una forma de vida. Para Lucia Ramírez, sostiene que es una ética del *buen vivir*, porque “...nutre su raíz en dos fuerzas motoras: el reconocimiento de la dignidad de cada sujeto y el nosotros comunitario en el cual es posible la interrelación respetuosa y horizontal entre todas y todos, es decir, la vida armónica”.²⁸¹

Una *ética del buen vivir*, en un equilibrio dialéctico en la pluralidad y tensión de opuestos, tiene plenas coincidencias con la filosofía griega. Sostiene Juliana González que en las máximas del templo délfico de “*conócete a ti mismo*” y “*nada en demasía*”, se perfilan las grandes propuestas de la ética griega: la socrática-platónica en la preocupación de la *autognosis*, y la aristotélica del *justo medio* (mésotes).²⁸² Ambas se perfilan precisamente, con una *prudencia* que pueda dar cuenta de una necesidad dinámica de pensar y actuar correspondientemente con la realidad como con los semejantes.

No es casual que la *felicidad* derive del término: *eu-daimonía*, bien-estar²⁸³ que, en un primer sentido significó “buena fortuna” o “vigilado por un buen genio” (*daimon*) como explica William David Ross.²⁸⁴ Hesíodo describe la *eudaimonia* en términos de *serenidad interior*.²⁸⁵ Heródoto como *prosperidad, posesión de bienes*.²⁸⁶ El *daimon*²⁸⁷ significó a su vez, *destino, sino, fatum*.²⁸⁸ En un inicio fue como un “destino exterior” impuesto por los dioses, que gradualmente pasó a ser un “destino interior”. Ya en Heráclito, en uno de sus más celebres fragmentos, refiere que el *destino* se produce del

²⁸¹ Lucia de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, Suman Qama Qamaña y Jlekillaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 263.

²⁸² Juliana González. “Sócrates y la praxis interior”, en *Teoría. Anuario de filosofía*. Año 1, Num 1, UNAM, México, 1980, p. 53.

²⁸³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 143.

²⁸⁴ William, D. Ross, *Aristóteles*, Sudamérica, Buenos Aires, 1957, p. 272.

²⁸⁵ Hesíodo, Op. 826; *Teognis* 1013.

²⁸⁶ Heródoto, I, 133.

²⁸⁷ En el *Banquete*, Platón relata como Diótima le enseña a Sócrates que, el amor es un *daimon* entre lo percedero y lo inmutable. (Platón 202 e). Posteriormente, en la cultura romana, equivale al *numen* en el sentido de inspiración.

²⁸⁸ Juliana González, *Ethos el destino del hombre*, FCE/UNAM/, México, 2007, p.12.

ethos, es decir, del *carácter* del ser humano,²⁸⁹ de su necesidad ineludible de elegir su propia forma de vida y que terminará conformándose, posteriormente, en el *genio* modélico del *daimon socrático*, para ejemplificar el ejercicio perpetuo de la *diánoia*, del diálogo con uno mismo, de escuchar la voz interior que guía la vida ética "... que el hombre mismo es el daimon, el ser intermedio, "puente", síntesis de contrarios, mezcla de ser y no-ser. De ciencia y no ciencia, de perfección e imperfección. Eros, daimon y anthropos son nombres afines".²⁹⁰ - señala Juliana González-

La *diánoia* tendrá su expresión con Aristóteles con la *phrónesis*, en la inteligencia viva de ponderar lo universal con lo particular como sucede en la aplicación de las virtudes en la espontaneidad de la experiencia ética, lo que permita realizar una *felicidad*. El ser humano prudente es entonces el que tiene una concepción de *buen vivir* y, ordena su vida con respecto a ella. De la misma manera el prudente en política ordena el Estado. Se acude en ambos ámbitos a principios prácticos para articular un proyecto de *ser*, para concretar la concepción de vida que se piense mejor.

La *eudaimonia* por tanto, en el célebre alumno de Platón, no sólo es felicidad como comúnmente se traduce, sino debe entenderse también como <<realización humana>>, <<bienestar>>.²⁹¹ La *felicidad*²⁹² es entonces para el estagirita actividad y, actividad de acorde a lo más propio del ser humano, que es ejercitar en plenitud sus capacidades, primeramente la razón, pero guiando y en equilibrio con el cuerpo y no en aislamiento, sino en consideración por otros, pues "... si la felicidad debe ser considerada como prosperidad, la vida será la mejor tanto para la ciudad en común, como para el individuo (...) ya que la prosperidad es un fin y, en consecuencia, también una actividad ...".²⁹³ Ya que "... no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte de ella, sino a todos los ciudadanos..."²⁹⁴ -sostiene el estagirita-

Por eso la *felicidad* la pensará como el *fin* de todos los actos, como el logro de alcanzar su máximo *bien*, pues en ella cumple su *esencia*.²⁹⁵ La eudaimonía en su

²⁸⁹ "El *ethos* [carácter] es para el hombre su *daimon* [destino]". (Heráclito, B19, 121).

²⁹⁰ Juliana González, *Ética y libertad*, FCE/UNAM, México, 2001, p. 77.

²⁹¹ Jonathan Lear, *Aristóteles. El deseo de comprender*, Alianza, Madrid, 1994, p. 187.

²⁹² Aristóteles definiendo la felicidad: "... es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos." (E.N., I, 1097b 15-20) "... la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa". (E.N., I, 1097b 1-5) "... la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta." (E.N., I, 1102^a5) "... la felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas". (E.N., I, 1099a25-30)

²⁹³ Aristóteles, *La Política*, Trad. Manuela García Valdés, VII, 1325b 7-10, Gredos, Madrid, 1999.

²⁹⁴ *Ibidem.*, VII, 1329a 7-8.

²⁹⁵ "En el pensamiento aristotélico existen diversos términos que están estrechamente relacionados, en este caso, la *finalidad* no solamente se halla ligada con la *felicidad*, sino también con el *acto*, con el *bien*, y con la *esencia*. A decir: la *finalidad*, es hacia lo que todo tiende, es lo que define la función principal de algo, así como la manera en la

máxima expresión, se alcanza ciertamente en la contemplación de los seres perfectos, pero no a espaldas de la vida ética como de la vida política, ni está peleada con los placeres y emociones de la vida, sino que por *phrónesis*, se dispone del mejor modo para vivirlos, y lograr ser feliz en los *tres tipos de bienes*, pues "... en verdad, nadie podría discutir aquella división de los bienes según la cual los reparte en tres grupos: los externos, los del cuerpo y los del alma, y todos ellos deben tenerlos los hombres felices".²⁹⁶ —explica Aristóteles—. El *externo* (que implica tener cubierta las necesidades básicas de alimento, hogar y vestido) el *bien del cuerpo* (que implica la salud y el ejercicio de las capacidades físicas), y el *bien del alma* (en la actividad propia de la razón). Por ello, la necesidad de que un ser humano sea virtuoso, pues la *virtud* no solo garantiza el mejor modo para convivir con la comunidad, sino porque implica también que se *es* la mejor versión de uno mismo, que se sabe planear y disfrutar la vida con equilibrio y moderación (*mésotes*), en la conquista de los propios impulsos (*autarquía*).

Lograr por tanto el *apthapi*; el diálogo de saberes entre *éticas* del *buen vivir* como lo es el Sumak Kawsay quechua o, el Suman Qama Qamaña aymara con la eudaimonia griega, permiten comprender propuestas que exalten lo mejor del ser humano, sin fracturar su *physis* (naturaleza), ni aislarlo de la diversidad cultural ni del mundo natural. Permite un lograr un estudio *antropológico filosófico* para concebir lo humano en sus múltiples dimensiones y facetas, pensarlo integral en una perpetua tensión dialéctica de su naturaleza contradictoria, dinámica y que, por ende, pueda pensarse una *idea de ser humano* que pueda abarcar la alteridad de distintas concepciones humanas en todas las diversas sociedades.

que debe desarrollarse la *potencia*. En este sentido es también *esencia*, porque es la *función*, lo que define qué es cada cosa. Es además *acto*, porque precisamente la *finalidad* sólo puede cumplirse con la *acción*. Y si se cumple de manera plena a través de la *virtud*, entonces, se logra un *bien*, porque la *potencia* que ha alcanzado su *fin* con *virtud*, obtiene un bienestar. Y porque se alcanza un *bien*, en particular en el hombre, entonces es posible que se produzca por él, un bienestar, que es la *felicidad*. De manera de que, si la *finalidad del ser humano* es ejercer todas sus *potencias*, las del cuerpo, como la parte irracional, y principalmente la racional del alma, por tanto, se puede observar primero, que su *esencia* es aquello que lo distinga de manera única y peculiar entre toda la naturaleza, que es la razón. Segundo, se aprecia que, si el ser humano ejerce por medio de la *virtud*, lo que le es más propio, entonces está cumpliendo en *acto*, la *potencia* del rasgo más importante en él. Y al lograrlo, se percibirá en un tercer aspecto, que se produce un bien en el cumplimiento de la *potencia*. Por último y como quinto rasgo, al producirse un bienestar de vida, se produce implícitamente, la *felicidad*". (Mabeynac M. D., *La virtud moral de Aristóteles, en el Quijote de la Mancha, una visión basada en la hermenéutica de Hans G. Gadamer*. (Tesis de Maestría), UNAM, 2011, p. 8.)

²⁹⁶ Aristóteles, *La Política*, Trad. Manuela García Valdés, VII, 1323a 3-4, Gredos, Madrid, 1999.

¿Qué alternativas se pueden ofrecer para las dificultades y desafíos que se generan del Sumak Kawsay?

Se ha expuesto que el Estado de Ecuador se encuentra en una rivalidad entre una *modernidad eurocéntrica* con otra *modernidad indocéntrica*. Y dichas modernidades proponen concepciones distintas de Estado, de ciudadano, de vida, de leyes, de valores como de costumbres. Y las dos, como parte de una Nación, son inseparables, por mucho que las posturas radicales de cada modernidad insistan en lo contrario. Si bien es cierto, que las luchas por igualdad social de los pueblos originarios tienen sus antecedentes históricos siglos atrás, lo que demanda una restauración de su autonomía cultural de manera urgente, (pues han sido víctimas de las inequidades de los protagonistas de la tradición eurocéntrica), no por ello, puede pensarse que la solución sea en términos de desaparecer la alteridad, de excluir al “otro”, de extirpar del país toda influencia occidental o indígena, por muchos verdugos que se encuentren en la historia de la tradición europea hacia América Latina (que ciertamente instauró con violencia y por siglos, el colonialismo).

Pero, es necesario decirlo, Occidente no es sólo el colonialismo y la discriminación. No puede hablarse de la tradición europea como una cultura unilateral que no haya sufrido propiamente sus disturbios bélicos entre ellos, y la exclusión a la diferencia fuera únicamente para lo no europeo, aunque en el proyecto de la modernidad, fueron paradigmáticos en una cultura de exclusión. Ellos mismos han sufrido su propia barbarie como también se han congratulado por sus indiscutibles logros. Lo “bueno” o lo “malo” se encuentra en toda cultura y tradición, porque es propio del ser humano *ser* libre e indeterminado, lo que significa que puede ser de un modo u otro. Cada tradición humana sin excepción, tiene relatos que atestiguan sus más grandes capacidades de vicio como de virtud.

Para bien o para mal, y guste o no, Latinoamérica como hijo mestizo entre dos tradiciones, tiene que ver las formas de integrar sus ascendencias culturales. Y, por ello, es indispensable reconocer primero las inequidades que se cometen a los sectores marginados, a los desplazados. Para dicho propósito, Boaventura de Sousa Santos sostiene que el *derecho* y la *justicia* “... son una de las ventanas privilegiadas para analizar

las contradicciones, las ambivalencias (...) los avances y retrocesos de procesos de transformación social”.²⁹⁷

Es a través de estas categorías que se puede sopesar, más allá de todo discurso, el reconocimiento genuino de la otredad cultural, del reconocimiento de una tradición distinta. Para mostrar este punto, el célebre sociólogo destaca el triunfo que se ha suscitado en el Ecuador por lograr consolidar una dualidad jurídica. Es decir, en el campo del derecho se puede encontrar un avance significativo al incluir el derecho colectivo de los pueblos originarios al derecho positivo del Estado.²⁹⁸ Dicho logro, como fruto de múltiples conflictos y discusiones resueltas, permite que los pueblos originarios del Ecuador gocen de una duplicidad jurídica –como expone Boaventura- lo que se muestra como un *pluralismo jurídico plurinacional*.²⁹⁹

Esto permite que los indígenas del Ecuador tengan la posibilidad de acudir al derecho que les sea más propicio. En ejemplo, puede observarse que en los pueblos originarios también se detectan discriminaciones que se suscitan al interior de sus comunidades, en un sector de la sociedad que sufre de igual forma en Occidente, como lo es la vejación hacia la mujer.³⁰⁰ El célebre sociólogo, menciona que el “... concepto indígena de complementariedad chacha-warmi oculta muchas veces, la subordinación de la mujer. Esto es particularmente evidente en tres aspectos: la participación política, la violencia familiar y el acceso a la tierra”.³⁰¹

Lo que permite a la mujer indígena acudir al derecho positivo como una vía de justicia que resuelva lo que en su propia comunidad no pudo solucionar. Dicha duplicidad jurídica permite lograr una *traducción intercultural* entre las distintas tradiciones para lograr consolidar una meta social, en este caso, el feminismo eurocéntrico, como la noción de autonomía propio del derecho positivo, permiten

²⁹⁷ Sousa Santos, Boaventura y Grijalva, Agustín, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Abya Yala, La paz, 2012, p. 12.

²⁹⁸ Sousa Santos señala que parte de los problemas para aceptar el derecho indígena, es que cuestiona tres principios fundamentales del derecho positivo; Primero, el *principio de soberanía* que implica el monopolio de la legislación y la aplicación del derecho. Segundo, el *principio de la unidad de derecho*, que refiere a que éste se consolida por una fuente homogénea. Y tercero, el *principio de autonomía de derecho*, que *consiste* en que la elaboración del derecho como la aplicación de la justicia pasan a ser controladas por el Estado. (*Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Abya Yala, La paz, 2012.)

²⁹⁹ Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Abya Yala, La paz, 2012, p. 44.

³⁰⁰ En oposición por ejemplo a lo que sostiene Atawalpa Oviedo Freire, cuando refiere que la discriminación de la mujer como de la naturaleza es propia de Occidente, y que no se encuentra manifestado tan notoriamente en los pueblos originarios, precisamente, porque supuestamente la concepción de complementariedad del Chacha-warmi evita este tipo de conflictos.

³⁰¹ Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Abya Yala, La paz, 2012, p. 42.

reconocer la individualidad de la mujer sin fracturar la visión de los pueblos originarios de concebir al ser humano, no como células separadas unas de otras, sino como un organismo en relación estrecha con la comunidad. Por tanto, Boaventura sostiene que se “... requiere entonces formas de traducción intercultural para definir lo que es tortura, lo que significa igualdad entre hombre y mujer, lo que es debido proceso”.³⁰²

¿Cómo se logra entonces la conciliación entre las dos modernidades rivales? El sociólogo portugués propone realizar una *sociología de las ausencias*,³⁰³ es decir, revalorar la alteridad, restaurar la valía de la otredad, haciendo que el otro invisible resurja. Habla de los marginados, de los perpetuos excluidos. Y esto se logra a través de un estudio serio, auténtico y minucioso por la cultura que se muestra distinta. Un estudio por conocer y comprender el *ethos* de su cultura; sus costumbres, sus valores, sus saberes, en una palabra, su tradición. Y ello para una finalidad, para constituir una *ecología de saberes*, unos “...sistemas de convivencias entre diferentes concepciones de cultura, de justicia, de poder y de economía”.³⁰⁴

Esta ecología implica necesariamente establecer un genuino diálogo intercultural, lo que permita establecer no sólo el reconocimiento del otro, sino principalmente, lograr acuerdos en conjunto que puedan proponer soluciones reales a los distintos conflictos del tejido social como de los problemas en el Estado. Pues solamente cuando al interlocutor puede sentarse a la mesa de diálogo en un estado genuino de igualdad, es como puede consolidarse verdaderamente una relación intercultural.

¿Pero qué criterio es el que debe de tomarse en cuenta cuando cada modernidad apela a perspectivas diferentes? Para ello, Boaventura propone que la “... unidad plurijurídica y plurinacional del Estado es garantizada por la subordinación de las dos justicias, y no solamente de la justicia indígena, a la Constitución y al Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH)”.³⁰⁵ Pues sostiene, que dicha subordinación propone tres reconocimientos. Primero, que tanto la Constitución como el DIDH proponen valores que deben ser respetados. Segundo, que la concreción de esos valores puede ser aplicada por cada una de las tradiciones. Expone en ejemplo que la igualdad entre el hombre y la mujer, es un valor que debe respetarse sin duda alguna, y que ese

³⁰² *Ibidem.*, p. 43.

³⁰³ *Ibid.*, p. 23.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 50.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 48.

reconocimiento puede pensarse bajo la simetría del eurocentrismo o por la complementariedad del chacha-warmi. Tercero, se debe reconocer también, la necesidad del disenso por cada una de las dos perspectivas en su aplicación a la vida pública y privada.

El derecho se muestra entonces, como un campo fértil para seguir cosechando frutos como producto de una relación intercultural. Pues requiere ofrecer entre las modernidades rivales, un reconocimiento para generar un diálogo resolutivo. Y principalmente, que dichos acuerdos respondan a tratar problemas concretos, urgentes. Pero, además, esos conflictos apremiantes por atender, son enfrentados con herramientas eficaces y concisas como lo es el derecho. El campo jurídico muestra una radiografía de los posibles alcances interculturales que pueden proponerse.

Por supuesto que no está exento de problemas y debates, pero sí en cambio se percibe como una vía real que favorece acercamientos entre visiones distintos. Campo diferente al económico, donde se ha resaltado que la inconformidad es mayor, y los caminos para lograr una real injerencia en las directrices del Estado es lejano, pues no sólo se discute con un horizonte distinto de pensamiento, sino que se debate también con un sistema económico que se entrelaza con otros Estados, como con una red de industria privada que es transversal a cada país.

El Sumak Kawsay, por tanto, como categoría ética-política, propone primero un debate intercultural. Lo que permite denunciar inequidades sociales como exigir el reconocimiento a una tradición ignorada. En esta discusión, se muestra la necesidad de un reconocimiento entre modernidades diferentes y, demanda, además, la necesidad de establecer un diálogo intercultural para resolver los asuntos más apremiantes de la comunidad ecuatoriana. En esta tensión se han manifestado avances como también se han suscitado retrocesos. Lo que es propio de cualquier proceso.

Lo importante a resaltar, es que, aunque existen distintos escenarios que se buscan concretar (como el establecimiento de una economía sustentable por una neoliberal), el sólo hecho de que estas discusiones se gesten, permite en sí, pensar la realidad desde diferentes enfoques, lo que posibilite una mejor solución a los problemas más apremiantes. Ya no respondiendo a una agenda política, o por una moda intelectual, sino que el propio contexto social sea la que demanda los temas a tratar y las necesidades por resolver.

Así como una ecología de saberes jurídicos puede lograr avances, de igual forma puede establecer una ecología de saberes para el aspecto económico, como para una

ética que contribuya a pensar el tipo de ciudadano intercultural que se requiere en el Ecuador. Una ética que busque plantear una antropología filosófica y, con ella, discernir lo que se tiene en común entre las distintas tradiciones, pese a las múltiples diferencias. Una ética que conciba la alteridad no como un contrario, sino como un complemento, y que en la búsqueda de la conciliación entre opuestos (razón-pasiones, ser natural-ser social, individuo-comunidad, entre otros), pueda establecerse una noción de ser humano dialéctico que pueda contrastarse con otras tradiciones y, que incluso, contribuya a pensar una dignidad humana que sea transversal a todo Estado, como lo pretende los Derechos Humanos.

Por tanto, el Sumak Kawsay, como el Suman Qama Qamaña o el Jlekilaltik, entre otras propuestas de los PAM, en lo que proponen, en lo que revelan, o en lo que demandan, son unas categorías Latinoamericanas que, pese a tener su origen en una tradición, invitan a ser adoptadas bajo la reflexión de otras distintas. Lo que permite reconocer, por un lado, sus aportes y, por otro, sus alcances. En otras palabras, para lograr una efectiva consolidación, el Sumak Kawsay como sus pares, deben compartir la misma necesidad que el pueblo latinoamericano posee en general, de ser un hijo mestizo que busque conciliar dos tradiciones de madres diferentes.

CAPÍTULO IV

EL SUMAK KAWSAY O “BUEN VIVIR” FRENTE A LOS DERECHOS HUMANOS

“Sostenemos por evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad...”³⁰⁶

Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.³⁰⁷

¿Qué debates genera la propuesta del Sumak Kawsay?

Es necesario preguntar primero, bajo qué criterio y con qué principios pueden conciliarse tradiciones distintas como la que se ha mencionado entre la *modernidad eurocéntrica* en contraposición a la *modernidad indocéntrica*. ¿Qué perspectivas y argumentos sostienen una genuina igualdad ética y política? Más aún, ¿qué fundamentos pueden plantearse para sustentar un Estado plurinacional donde pueda florecer las demandas del Sumak Kawsay?

Al igual que Boaventura de Sousa Santos, la filósofa Ana Luisa Guerrero Guerrero sostiene que la categoría ética-política de los *Derechos Humanos* pueden contribuir a responder dichas interrogantes. Primero, porque argumenta que son prácticos, y tienen como labor principal responder a las demandas de justicia. Segundo, porque se plantea el debate de concebir lo *humano irreductible* en aras de proponer una concepción humana que sea verdaderamente inclusiva y, por ende, que pueda erradicar cualquier tipo de exclusión. Tercero, son derechos con carácter transversal a los Estados, lo que genera la posibilidad de un diálogo intercultural.

³⁰⁶ Gregorio Peces-Barba Martínez, edición dirigida por, *Derecho positivo de los Derechos humanos*, Debate, Madrid, 1987, p.107.

³⁰⁷ Al momento de redactarse la declaración de Independencia estadounidense se vivía un sistema político-económico esclavista. El propio Tomás Jefferson, que redactó el borrador de la declaración, llegó a poseer 600 esclavos. En ese sentido, el documento muestra los aportes y limitaciones históricas de su fundamentación filosófica; aporte, por el planteamiento ético-político de búsqueda de integración ciudadana que dará los cimientos para la primera democracia moderna, en este caso, a través de un derecho natural; y limitación, porque claramente la búsqueda de la *igualdad* no implicaba en su momento a toda la humanidad, sino al varón, caucásico, cristiano y propietario de tierra.

Sobre el posible impacto histórico en la Declaración francesa de los Derechos del Hombre, algunos juristas sostienen que la declaración de Independencia norteamericana influyó notablemente en su formulación filosófica, como George Jellinek. Otros autores como Emile Boutmy, sostienen lo contrario, toda vez que no se contaba, por ejemplo, con la noción de “voluntad general”. (Ana Luisa Guerrero G., *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2002, p. 26.)

Sin duda alguna, el reconocimiento a los logros a los derechos humanos es innegable como un aporte significativo de fraternidad y justicia de la humanidad. Sin embargo, la fundamentación de los derechos humanos, así como su aplicación, no están exentos de defectos, conflictos y contradicciones. Y paradójicamente, bajo la bandera de su defensa (especialmente la defensa de los derechos de la primera generación),³⁰⁸ se han justificado prácticas de dominación y exclusión. Ya desde el siglo XIX, Carlos Marx señalaba cómo podían servir como instrumentos para proteger a la clase burguesa.

Hay que decirlo, los derechos humanos de la actualidad, aunque tienen una pretensión universal, están formulados desde una tradición en particular: Occidente. Lo que ha implicado que una *idea de ser humano* específico sea la que se propague como “universal”. Los derechos humanos que se formulan tras el Holocausto, se piensan desde un Estado-nación, con una ideología liberal, lo que implica que se piense al *sujeto* como núcleo, como fundamento principal. La *ciudadanía* se vuelve la categoría por excelencia para encarnar su aplicación. Pero la ciudadanía no es pensada en el bien común. Lo privado se prioriza sobre lo público. El bien individual preocupa más que el bien colectivo. El verdadero sujeto de los derechos humanos no es el ser humano, sino el *ciudadano*. Por lo tanto, todos aquellos que no estén incluidos en la noción de ciudadanía eurocéntrica, se encuentran excluidos de los derechos humanos.³⁰⁹

Se ha mencionado cómo la *ética intercultural*, (entre otras corrientes) critica el eurocentrismo en el que han sido formulados los derechos humanos. Pero este fenómeno no es nuevo ni propio del siglo XX. Como se explicó en el primer capítulo y siguiendo a Leopoldo Zea, la concepción de lo “universal”, desde el proyecto de la modernidad, es que lo “europeo” es lo verdaderamente “universal”. De ahí la “historia universal” de la que refiere Voltaire, aquella que se gestó un expansionismo colonial a lo largo de todo el orbe. Desde el enfoque que el filósofo mexicano comparte, no sorprende entonces que, en la fundamentación de los derechos humanos expuestos desde 1948, se considere que éstos son formulados desde *Occidente*, en una tradición en

³⁰⁸ “La primera generación está conformada por los derechos individuales, civiles y políticos, provenientes de las luchas burguesas; la segunda generación por los derechos económicos, sociales y culturales, efecto de las revoluciones socialistas; la tercera generación referida a los derechos de la diferencia cultural, de la paz y del desarrollo, también llamados derechos a la diferencia cultural y de solidaridad, provenientes de las constantes demandas de las minorías nacionales y grupos étnico”. (Ana Luisa, Guerrero G. “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, en *Latinomérica. Revista de estudios latinoamericanos*, No. 51, CIALC/UNAM, México, 2010, p.111.)

³⁰⁹ Piénsese actualmente en las migraciones sirias o de centroamericanas que, mientras migran de su país de origen, pierden su estatus de ciudadanos por ser extranjeros, su dignidad humana se pone en cuestión. Vemos entonces los campos de concentración de infantes migrantes latinoamericanos en la frontera estadounidense ante un mutismo internacional bajo el gobierno del expresidente Donald Trump.

particular y, pensados como “universales” para todas las tradiciones no-occidentales. Más aún, la apertura al debate de los mismos, como su justa aplicación, han tenido serios tropiezos y retrocesos desde su instauración pasando por todo el proceso de la era neoliberal que se vive actualmente y, como explica la filósofa Lucía de Luna Ramírez, la idea de *libertad e igualdad* para “todos” en el esquema liberal, se volvió en realidad la *libertad e igualdad* para algunos. En una sociedad inequitativa, los *desiguales* no cuentan con las mismas posibilidades para competir con los privilegiados, destinados a la exclusión desde su origen socioeconómico. Se institucionalizó la exclusión. La *igualdad* –comenta la filósofa-, tuvo entonces una función homogenizante³¹⁰. Se propuso un sistema de competencia en aras de la “productividad” y la “excelencia” que sólo puede ser alcanzado por algunos estratos sociales.

Luis Villoro, observa que la *libertad individual* de la *dignidad humana*, se impone ante el bien colectivo. Lo que promueve una moral individualista que anteponga el bien personal sobre el bien de la comunidad. El filósofo mexicano lo describe como: “La doctrina universal de los derechos humanos es la manifestación insustituible de la persona humana y, a la vez, la consagración del individualismo en la moral pública”.³¹¹

Villoro observa que este *individualismo* se estructura en el sistema de la democracia liberal, al considerar que la comunidad es una suma de voluntades. Se conciben como sujetos aislados, no como *partes* de un *todo* como en el pensamiento ético-político aristotélico o propio de los PAM³¹² como se trató en el capítulo anterior. El egoísmo de ver por el bien personal ensombrece las posibilidades de diálogo. Y si la democracia se desarrolla en una desigualdad social, las posibilidades de conformar élites que nieguen de facto el diálogo para perpetuar la lucha por sus intereses como por su *status quo* es mayor.

No sólo se debate, entonces, sobre una hegemonía eurocéntrica del pensamiento occidental de los derechos humanos, sino que se marcha incluso en contracorriente ante gobiernos neoliberales como el estadounidense que, promueve desde el complejo industrial-empresarial, una ideología fundamentalista de racismo y exclusión que violan los presupuestos más básicos de los derechos, (aún los derechos civiles y políticos de la

³¹⁰ Lucía de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 88.

³¹¹ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, Tec de Monterrey/Ariel, México, 2001, pp. 24-25.

³¹² PAM (Pueblos ancestrales Milenarios).

primera generación que tanto defienden) provocando un sisma político-económico-cultural.³¹³

La postura neoliberal al respecto de los derechos humanos es clara: se pretende favorecer los derechos civiles y políticos de la primera generación como los únicos y verdaderos. En la exaltación desmedida del *agente ciudadano*, se desprecia por completo los derechos políticos y sociales de la segunda generación reduciéndolos al nivel de pseudoderechos, ignorando por completo la emergencia de la desigualdad social que tantos estragos se vive contemporáneamente.³¹⁴

Ana Luisa Guerrero explica:

“La *agencia* concebida como el sujeto racional-autónomo corresponde al individuo posesivo del liberalismo, y que ha dado base a la noción de que los derechos individuales son considerados universales y en ellos e incluyen los derechos a la igualdad y a la libertad. Sin embargo, estos derechos no tienen como finalidad organizar a la sociedad como una unidad, ya que los derechos a la igualdad y a la libertad son derechos para el individuo no para la unidad social o el bien común, con ellos se preservó la desigualdad efectiva y se justificó la formalidad jurídica de la igualdad de todos los hombres ante la ley.”³¹⁵

La fundamentación neoliberal de los derechos humanos, se comporta, por tanto, como una ideología al servicio del complejo industrial empresarial, en vez de acceder a un genuino debate sobre las imperfecciones y defectos de una categoría que, por definición, tiene la necesidad de ser inclusiva, de fomentar el debate intercultural con la alteridad, en la diversidad social, con el fin de hacer justicia a todos aquellos que padezcan una situación de vulnerabilidad. Los derechos humanos, gestados bajo el crisol histórico de los discursos disruptivos de resistencia y dignidad humana, a lo largo de revoluciones y estallidos sociales, se vuelven irónicamente, bajo la argumentación neoliberal, el discurso de dominación, exclusión y homogenización cultural de los poderes económicos y fácticos en la era de la globalización.

Mario Magallón señala que:

“Esta forma de racionalidad económica se ha convertido en el credo fundamentalista totalitarios, el cual se ha implantado en el mundo global que destruye la base ontológica y epistemológica de la existencia, de la vida y de la naturaleza (...) Desde los orígenes de la

³¹³ Recientemente, el 2019 fue un año paradigmático en Latinoamérica, en países que estuvieron en álgidas protestas sociales, como Haití, Honduras, Ecuador, Bolivia, Brasil y Chile.

³¹⁴ Ana Luisa Guerrero G., “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina” en *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, CIALC/UNAM, México, 2010, No. 51, p.121.

³¹⁵ *Ibidem.*, p.121.

civilización occidental, la disyunción del ser y del ente en el pensamiento metafísico preparó el camino para la objetivación del mundo.”³¹⁶

Con este escenario, en una era de globalismo, pero sin un estado ni ciudadanía global multicultural ¿Es posible entonces, pensar que los derechos humanos sean todavía vigentes pese a que son planteados desde una tradición en particular, con un prejuicio eurocéntrico, y cuando han funcionado en las últimas décadas como instrumentos de exclusión y dominación?

Ana Luisa Guerrero apunta en *Filosofía política y derechos humanos*, que la historia de los derechos humanos, se gesta precisamente desde la resistencia al poder. En las luchas y protestas disruptivas. Se puede decir en este sentido, que los derechos no se otorgan, se arrebatan. Sea desde defender el derecho de creer en dios de Calvino, pasando por un derecho a la resistencia de Francisco Suárez, hasta llegar a la defensa de los derechos naturales a la propiedad y la libertad de Locke, que se encarnaron en la ideología de la Independencia de Estados Unidos o de la Revolución Francesa, los derechos se conquistan en las luchas sociales. De ese modo es que hoy se hablan de *generaciones* en los derechos humanos, porque en cada una de ellas, se visibilizan distintos tipos de sectores marginados.

Ahora bien, presentar la historia de los derechos humanos por *generaciones*, también forma parte de un discurso de dominación eurocéntrico, toda vez que se presentan los derechos de la primera generación –como se ha venido mencionado- con mayor jerarquía. Pero se hablará de ello a continuación. Baste decir por el momento, que es siempre indispensable concebir los derechos humanos como inacabados, como imperfectos, por muchas conquistas sociales que se logren. Como principios éticos, como categorías filosóficas, que, ante todo, deben estar siempre abiertos al debate y a la crítica con miras de preservar una genuina perspectiva de inclusión. Deben significar necesariamente que se estén actualizando y, no en menor medida, que se enriquezcan desde otras tradiciones culturales. Buscar pues, nuevos derroteros para continuar reinterpretarlos.

En este sentido, Ana Luisa Guerrero rescata la hermenéutica intercultural del filósofo español Xabier Etxeberria sobre los derechos humanos en su texto *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos Humanos*. Explica que Etxeberria marcha en una dirección opuesta al positivismo duro que sostiene que los derechos conservan su

³¹⁶ Mario Magallón A., *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, CIALC/UNAM, México, 2012, pp. 104,105.

validez sólo si son positivados. En cambio, sostiene que los derechos humanos también pueden encontrarse desde una mirada hermenéutica en narraciones históricas y literarias y no nada más en las Cartas de Derechos.³¹⁷

Ante el universalismo abstracto liberal por un lado, que proyecta su particularidad cultural como “universal” para todas las sociedades y, por otro lado, el relativismo comunitarista, que revalora tanto la particularidad de cada cultura que, no cree posible en una verdadera universalidad de los derechos, Etxeberria concibe en cambio, que *los derechos humanos son una forma de ser del ser humano*, es decir, sostiene que hay algo *humano irreductible*.³¹⁸ Se sugiere por tanto, un iusnaturalismo medido.

Etxeberria, al igual que Sousa Santos, se preocupa por visibilizar al marginado, por conocer genuinamente la cultura que se muestra diversa, la alteridad. Mientras que el sociólogo portugués propone una *sociología de las ausencias*, el filósofo español elabora una *hermenéutica intercultural* basada en Paul Ricoeur, en la que, por medio de la *narración, convicción y argumentación* de una sociedad, puede hallarse una concepción de lo *humano irreductible*, es decir, de la *dignidad humana* no expresada en términos occidentales. Sostiene que toda sociedad tiene movimientos de resistencia y opresión y, por ello, puede encontrarse formas distintas de entender dicha dignidad. En otras palabras, el filósofo español piensa que los derechos humanos deben legitimarse en los discursos disruptivos de las víctimas, de los marginados y no sólo desde la reflexión abstracta.

Para sustentar lo anterior, evoca las figuras ricoeurianas de la *intersubjetividad simétrica y asimétrica*, con la cual se puede ejemplificar distintos enfoques desde donde se intenta fundamentar los derechos humanos.

La *intersubjetividad simétrica*, la refiere para explicar la fundamentación de los derechos civiles. Pensados para el individuo, presociales, sustentados en un derecho natural inalienable. Locke, Rousseau, Kant, y posteriormente con su “iusnaturalismo procedimental” -como le llama Adela Cortina- Rawls, son sus claros representantes. Se describe bajo el imaginario del *contrato social*. Se piensa entonces que los derechos se materializan en un contrato. Son derechos previos a la sociedad que preservará sus garantías y libertad.

³¹⁷ Ana Luisa, Guerrero G., *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos Humanos*, CIALC/UNAM, México, 2012, p. 34.

³¹⁸ *Ibidem.*, p. 37.

En una vía similar se tiene el imaginario del *Ágora, la plaza pública*, para representar la *ética del discurso* de Apel y Habermas. Señala Adela Cortina que resolver las necesidades e intereses de los individuos son de contenido moral.³¹⁹ Propone de igual manera un modelo procedimental de fundamentación por medio del diálogo para resolver conflictos. Pero el diálogo que se propone es un *imaginario*, es abstracto, no se refiere a una interpelación fáctica, concreta entre distintas sociedades. No niega el disenso, pero lo percibe circunstancial.

Para Etxeberria, ambos *imaginarios simétricos*, desdeñan el contexto y la diferencia de cada cultura. La alteridad, el diferente, el *otro* que es ignorado en su concreción y, por lo cual, no se presenta como un igual. Los *no-occidentales* no pueden dialogar porque no “saben cómo hacerlo”. No tienen la racionalidad requerida, “no cuentan”, “no existen”. Se observa la misma proyección de la “historia universal” de Zea, al tratar de universalizar lo particular de la cultura occidental al resto del mundo.

Al respecto menciona Ana Luisa Guerrero: “La simetría abordada en los escenarios del contrato y el ágora esconde una base de desigualdad, ya que parte de la abstracción de las condiciones reales y efectivas. La simetría desde aquí significa un horizonte de acuerdo igualitario, que no permite ver los puntos de partida y llegada entre los contratantes que fundan el poder, o los hablantes que acuerdan en la plaza pública, no son ni igualitarios ni justos”³²⁰ Dicho de otro modo, en la reflexión por la fundamentación de los derechos humanos, no se repara completamente ni en la desigualdad social, ni en la diferencia cultural.

En contraposición a la *intersubjetividad simétrica*, Etxeberria propone la *intersubjetividad asimétrica*. Sustentada desde las demandas y discursos disruptivos de los desiguales, de los oprimidos, de los *otros*. Se pretende partir no de la abstracción sino de lo concreto, del discurso del disidente. Se valora el desacuerdo y el derecho del inconforme. El oprimido se presenta como símbolo desde la hermenéutica que visibiliza el incumplimiento de los derechos humanos, pues éstos se conciben principalmente como principios éticos antes que positivos, se piensan no sólo como declarativos sino como denunciativos también.³²¹

En este sentido, los derechos humanos se asemejan al saber práctico aristotélico por tener la necesidad de tener que aprender a aplicar principios generales a una particularidad y, que, a su vez, dichos principios se retroalimenten en el análisis de lo

³¹⁹ Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 71.

³²⁰ Ana Luisa Guerrero G., *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos Humanos*, CIALC/UNAM, México, 2012. pp. 53, 54.

³²¹ *Ibidem.*, p. 56.

fáctico humano, de las circunstancias concretas de aquellos a quienes requiera que se les aplique justamente el derecho humano.

Ahora bien, el primer *imaginario* que expone el filósofo español, lo retoma de Ricoeur, como muestra de la contradicción del ejercicio político, en el personaje de Antígona de la obra de Sófocles. Ya el propio Aristóteles, apela a la tragedia de Antígona para ilustrar la diferencia entre la *ley particular*, -propia del consenso político de una ciudad-estado-, de la *ley natural*, que se entiende como lo justo por naturaleza: “lo que para todos es claro”, “lo que para todos es justo”, como es caso del asesinato - ilustra el estagirita -.³²²

En dicha obra, Antígona se ve obligada por la tradición a sepultar a su hermano Polineces en la ciudad de Tebas. El conflicto, es que el hermano es desterrado por su tío Creonte, y, por ley, la traición del sobrino impide que se le trate con el honor que ella reclama, debe quedar insepulto.³²³ Se despliega el dilema: por un lado, se encuentra la moral, la *ley natural* –en términos aristotélicos- que demanda el deber familiar de atender al hermano, mientras que por el otro lado, se encuentra la ley que impone otra dirección, la del castigo al traidor. Para Etxeberria, el imaginario de *Antígona* representa el símbolo de la vulnerabilidad del marginado, en este caso, la invisibilidad social del personaje se denota por no tener el requisito de cumplir con la ciudadanía, pues no es varón aun siendo de ascendencia real. Se contrapone, por tanto, la *ley* contra la *moral*.

El segundo *imaginario* de igual forma lo retoma el filósofo español del análisis de Ricoeur. Es la parábola del *buen samaritano* del evangelio según San Lucas³²⁴. En el pasaje, se cuestiona implícitamente la afección por defender la forma de la ley, más que preocuparse por la plena aplicación de su contenido. Se critica entonces, la falta de interés y convicción por el cumplimiento del espíritu de la ley.

Se narra en el evangelio que un sacerdote le interroga a Jesús: “¿quién es mi prójimo?”. - La réplica se logra con una clara parábola. Un viajero es sorprendido infortunadamente por unos asaltantes dejándolo mal herido. Un sacerdote y un levita pasan a su lado sin siquiera atender a su estado. Un tercer hombre transita también por el mismo lugar. Es habitante de la ciudad de Samara, aquella localidad cuya población es considerada como herética. El samaritano se conmueve del estado del maltrecho y decide quedarse para atenderlo y llevarlo con él. Se revela el sentido del relato; mientras

³²² Aristóteles, *Retórica*, I, 1373b5-1373b15.

³²³ Creonte condena a Antígona a ser encerrada viva en su tumba. Se ahorca. Hemón, hijo de Creonte y pretendiente de Antígona, se mata a lado de ella. Su madre Eurídice, también se suicida ante la tragedia.

³²⁴ *Evangelio San Lucas*, (10, 30-37).

que los primeros viven sólo de pregonar la ley, el segundo vive de cumplirla a cabalidad, la ley que sentencia: “amarás al prójimo como a ti mismo”.

En los dos *imaginarios asimétricos*, el prójimo es el *otro*, el marginado. El “igual” ya no es el que resulta parecido, familiar, *-mismidad-*, sino el diferente, el extraño, *-alteridad-*. El prójimo no es derivado del análisis de la abstracción ensimismada como en los imaginarios simétricos del *contrato* o del *ágora*, sino el que se revela en el mundo concreto, en la fenomenicidad del acontecimiento.

Ana Luisa Guerrero apunta que: “... desde la simetría solamente aparece el otro idéntico a mí, el igual con el igual, pero sin el otro; no hay lugar para la presencia de la complejidad del distinto, del diferente del extraño, sino en la experiencia que interpela, que cuestiona, que conmueve, que trastoca”.³²⁵

La comprensión hermenéutica de la asimetría, se puede complementar con interpretaciones de narraciones históricas. Etxeberria destaca a la Revolución Francesa y el Holocausto Nazi como claros ejemplos. En el primer evento, se consuma la ciudadanía moderna, en el segundo, se expone la fundamentación del mal -como le llama-, mostrando con claridad al exterminio como el peor de los escenarios.³²⁶

La *hermenéutica intercultural* de Etxeberria muestra una vía real y posible de interpretar de manera distinta a los derechos humanos como se ha venido suscitando. Una posibilidad que empiece sus derroteros reflexivos en la atención concreta de los oprimidos y marginados, en vez de los supuestos imaginarios abstractos a espaldas del mundo concreto, de la historia viva de otras tradiciones. Se pretende atender los discursos disidentes y disruptivos que visibilizan la imperfección y contradicción de los derechos que se pretenden universales. Desde este enfoque, se vuelve crucial mirar como complemento la diversidad cultural, en un horizonte horizontal e incluyente como lo señala Zea: “*Todos los seres humanos son iguales por ser diferentes*”.

Si la *dignidad humana* es la noción central de los *derechos humanos*, por contener lo *humano irreductible*, lo que sigue es buscar esos relatos y discursos desde el diferente y el marginado. Bajo esta mirada, la propuesta del Sumak Kawsay encuentra eco y réplica. Pues se topan con herramientas teóricas para encontrar su noción de *dignidad humana* desde el pensamiento quechua. Grosso modo, desde lo que se ha vertido en este texto, sus *narraciones, convicciones y argumentaciones*, refieren a que

³²⁵ Ana Luisa Guerrero G., *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos Humanos*, CIALC/UNAM, México, 2012, p. 59.

³²⁶ *Ibidem.*, p. 62.

esa dignificación del ser humano no puede ser al margen de su vínculo con la naturaleza y de un equilibrio armonioso con la comunidad, de un compromiso de reciprocidad con todo y con todos, lo que proporcione la posibilidad de un pleno bienestar de vida. También se concibe un iusnaturalismo con un perfil esencialista, pero de eso se referirá más adelante.

Tanto Boaventura de Sousa S. como Etxeberria, miran con la misma preocupación para rescatar la alteridad, para revalorar al marginado. Uno promueve una *ecología de saberes* entre una tradición eurocéntrica con una tradición indocéntrica. - ¿No acaso pudiese realizarse una *ecología de saberes éticos* de la concepción de ser humano que propone el Sumak Kawsay? - Mientras que el otro, busca rescatar en sus *narraciones*, discursos de resistencia que revaloren las conquistas sociales en contra de la desigualdad y la injusticia, con el propósito claro de reivindicar una concepción de dignidad humana en el pensamiento quechua. Ambos estudios, se presentan complementarios.

Sin embargo, Etxeberria, evita profundizar en su concepción de iusnaturalismo para dar cuenta de lo *humano irreductible* que se implica en la dignidad humana. Lo que es comprensible por el enorme debate que se suscita a favor y en contra de ello. Sea para contravenir el iuspositivismo o para justificarlo. Sea por los detractores de la *falacia naturalista* o por aquellos que sostienen que la moral no puede estar al margen de una descripción de lo que es el ser humano.³²⁷ Lo que es definitivo, es que se quiera o no, se sepa o no, siempre hay una concepción de lo qué *es* y *deber ser* el ser humano, en los derechos, en la diversidad de cada cultura y, para ello, se requiere de manera crucial, una *antropológica filosófica*.

³²⁷ El debate por el derecho natural puede ubicarse en los griegos, o en los antecedentes de la segunda escolástica del iusnaturalismo antiguo, hasta pasar a la configuración del iusnaturalismo moderno liberal, que fundamenta un iuspositivismo para sustentar los derechos expuestos en la Revolución Francesa. Sus analistas y críticos no son pocos; es de sobra conocido las objeciones de Norberto Bobbio al derecho natural, ya sea por cuestionar siquiera el término de derecho para hablar de algo natural, o por señalar la ambigüedad que se provoca ante los distintos tipos de iusnaturalismos. El derecho natural también ha tenido defensores, Ruth Anna Putnam, se opone a la dicotomía *hecho-valor*, *objetivo-subjetivo*, y señala que ambos son constructos del ser humano y, que, por ello, en la ciencia pueden encontrarse también valores de carácter epistemológico, como *coherencia*, *claridad*, lo que implica que la descripción del ser humano por vía iusnaturalista, puede concebirse con el mismo rigor epistemológico que las teorías que se desprenden de la vía científica.

¿Qué tipo de ética antropológica se requiere para pensar el Sumak Kawsay y los derechos humanos?

Claramente, una *filosofía antropológica* que pueda ofrecer algunos razonamientos al debate hasta aquí expuesto, tiene que considerar de manera fundamental, la alteridad del *otro*, la propuesta de la diversidad cultural, y legitimar el valor del discurso disruptivo del oprimido, del olvidado. De lo contrario, se caminaría en círculo, en vez de darle una vuelta más a la espiral de la argumentación.

Es tesis de este trabajo, sostener que la *antropología filosófica -o filosofía del hombre-*, del pensamiento de Eduardo Nicol, continuado por Juliana González, puede contribuir con herramientas teóricas a los temas que se han presentado hasta el momento. Su postura, tiene el valor de ser expuesta desde el horizonte latinoamericano, que interpreta de manera original, la teoría clásica de los griegos, para posteriormente, conformar una filosofía propia que pueda explicar, analizar e interpretar la realidad contemporánea y, en particular, que brinde algunos elementos teóricos para estudiar los aportes del Sumak Kawsay.

En este apartado del texto, sólo se presenta una introducción a su filosofía que inicie un diálogo intercultural con el pensamiento quechua o en general con los PAM,³²⁸ y que permita vislumbrar los alcances de su propuesta. Para arribar a reflexiones concretas sobre el Sumak Kawsay, se tratará primero el contenido de su *ética antropológica*, lo que posibilite presentar lineamientos que puedan dar cuenta de lo *humano irreductible*, es decir, se explicará de qué forma su pensamiento puede contribuir a la fundamentación de la *dignidad humana* en el debate de los *derechos humanos*.

Una *antropología filosófica*, aborda por su puesto la *idea de ser humano* <*idea de hombre*> le llamará Nicol a mitad del siglo XX-. Lo primero a destacar es que, desde la perspectiva del filósofo español, no hay una sola *idea de hombre*, sino varias, tantas, como tradiciones y culturas haya. Y cada una de ellas, es completa e incompleta a la vez. Nos explica el filósofo: “Ninguna definición o idea del hombre es completa, pero es tampoco es completamente errónea: todas son de alguna manera definitivas, pues cada una realza un cierto rasgo distintivo”.³²⁹

³²⁸ Término que aplica Simón Yampara para referir a los Pueblos Milenarios Ancestrales.

³²⁹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 11.

Es *completa* porque cada expresión particular humana, dice *algo* verdadero, auténtico y universal de la humanidad. *Algo*, en el que, de uno u otro modo, todos puedan reconocerse, por muy ajena o extraña que pueda parecer una tradición. Y es *incompleta*, porque ninguna cultura termina por definirse, por autodeterminarse. Cada tradición humana *siempre* está en constante cambio. Lo que significa, que el *quehacer* humano nunca acaba, es abierto, indeterminado, “Cada nueva *idea de hombre* representa una nueva modalidad de la existencia”.³³⁰ *Las ideas de hombre* –como le llama– son por tanto históricas, dinámicas.

Lo crucial entonces en la propuesta de Nicol, no es nada más describir una idea de ser humano en particular, sea de América o Europa o de otra tradición, sino vislumbrar de forma principal, los *principios ontológicos*, los *criterios* que permitan pensar cualquier *idea de ser humano*.

Realiza entonces una historiografía de *ideas de hombre*, nos relata el filósofo: “... la única idea del hombre que aspire a ser verdadera, y no sólo indicativa, sería aquella que explicase la producción variada de ideas del hombre. Porque el hombre no tiene esa fijeza de las cosas que captamos al representarlas adecuadamente. El tiempo lo transforma: el hombre pasado produce el hombre presente, pero no se reproduce en él. La historia es una representación continua”.³³¹

Las ideas de ser humano cambian, pero lo que no cambia, es la necesidad de producir esas ideas de ser humano, de autorealizarse. Se verá que el *quehacer* que *autodetermina*, la *acción* que *autodefine*, es parte intrínseca de su condición humana. Esta idea de cambio la compara con las ciencias particulares que sostienen: *todo cambia, salvo la ley que gobierna al cambio*. El ser humano entonces, “... cambia su propio ser en la acción. La tradición define muy correctamente la existencia como el acto de *ser*. En el hombre, este acto es una *acción*”.³³²

Para entender la propuesta de Nicol, es crucial explicar qué entiende por *filosofía*. La concibe como una *metafísica* y una *ética* indisolubles. Es decir, teoría y práctica caminan siempre juntas. La *metafísica* pregunta por el *qué*, interroga sobre el objeto de estudio. Mientras que la *ética* inquiere el *para qué*, le interesa el *otro*, el destinatario. En clara evocación helena, considera que la búsqueda de la verdad y la virtud son insoslayables para el ser humano. Como reflexión constante, es esencialmente *metafísica*, como práctica y forma de vida, es *ética*.

³³⁰ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 2001, p. 204.

³³¹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 58.

³³² *Ibidem.*, p. 41.

El estudio del *ser* entonces, no puede ser sólo del ámbito teórico-abstracto. Sino que debe entenderse necesariamente que el *ser* es algo concreto también, que se percibe en la experiencia. Es por ello que su *metafísica* es *fenomenológica*, porque precisamente entiende al *ser* como algo concreto, real, es fenómeno. Está en las cosas, no fuera de ellas, reside en ellas mismas. Nos comenta la filósofa Lizbeth Sagols que, mientras Hegel con su método dialéctico concibe racionalidad en el proceso y la contradicción, su filosofía parte de nociones abstractas: el *ser puro* y la *nada pura*, la experiencia real, el ámbito del *ser* o *no-ser* son secundarios, no fundantes. Husserl destaca por su parte, el apremio de *ir a las cosas mismas*, pero ignora la realidad sensible, apunta en cambio a la realidad inteligible, a las esencias abstractas. Nicol, propone una nueva concepción del *ser*.³³³ No está separada de los entes << es la presencia universal de lo real >> - sostendrá-.

Su filosofía camina en rumbo distinto de los fundamentos abstractos simétricos que hasta aquí se ha expuesto, pues su *ética antropológica* parte de un análisis del *ser* humano concreto, situado. Y no un ser humano nada más, o unos cuántos, sino todos. Pero también ignora la línea de la influencia eurocéntrica -pese a estudiar y retomar conceptos de su tradición-, pues sostiene que cada idea de ser humano vale tanto como otra.

No hay aquí una idea particular de ser humano que “universalizar” para todos, - como lo es la noción de *ciudadano liberal*-, sino, más bien, describir las condiciones en las que cada idea de ser humano en particular, de cada sociedad, se *autorealiza* y, en ese sentido, tiene *algo* de universal, pues lo universal es la *posibilidad de cambio*, de *acción*. Se reconoce que el *quehacer* de la *autodeterminación* es propio del ser humano y, por ello, ese *ser humano en acción*, describe *algo* que refiere a la humanidad en su conjunto. Dicho de otro modo, no hay una concepción ontológica en la que una cultura pese más que otra. Lo ontológicamente más valioso, es la posibilidad de *ser*, y de *ser*, para todos. Nicol aclara al respecto:

“Dondequiera que esté, en el espacio y el tiempo, el otro es comprensible por lo que hace: porque todo lo que puede hacer es siempre lo humanamente posible. En el fondo, hace lo mismo que nosotros, aunque de manera distinta: existe relacionándose a su manera con los

³³³ Lizbeth Sagols, “Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía”, en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Revista Anthropos, Barcelona, 1998, p. 86.

mismos términos a que se reduce todo el ámbito posible del no-yo, o sea el tú, la divinidad y la naturaleza”³³⁴

Se busca entonces disolver la dicotomía abstracto-concreto. Abstracto-universalizante –como se ha mencionado- por fundarse desde el ensimismamiento a espaldas de la realidad, o concreto-relativista³³⁵, que no permita pensar algo universal en el ser humano por revalorar demasiado la particularidad. Su *metafísica* por tanto, no es sólo *ética* porque es práctica, no es sólo *fenomenológica* porque el *ser* es real, se funda desde la experiencia concreta del *quehacer* de la autodefinición humana, sino que también es *dialéctica*,³³⁶ porque busca conciliar la ruptura de la dualidad entre lo *abstracto* y lo *concreto*, entre lo *general* con lo *particular*, en el *ser* con la *realidad*.

Desde este enfoque, el *ser*, no es algo concreto y real nada más, el *ser* del humano, es amorfo, indefinido, indeterminado. Si el *ser* de las plantas y los animales es definido, predeterminado –supeditados a su principio de especie-, el *ser* del humano es lo opuesto: es abierto, sin forma, puede ser de un modo u otro, miserable o excelente, bueno o malo. Para explicar lo anterior, evoca el *mito platónico de eros*, en el que el filósofo heleno narra en el diálogo el *Banquete*, cómo en un festín, *Penia* (la pobreza) seducirá a *Poros* (la riqueza), y de ellos nacerá un *ser* intermedio, indefinido, contradictorio: *Eros*. No será este semidiós completamente sabio por su madre, pero tampoco será completamente ignorante, por su padre. No es en absoluto bueno, ni en absoluto malo. *Eros*, para Platón, es el símbolo mito-poético por excelencia, para representar la *physis* del *ser* humano, su naturaleza.³³⁷ El *ser* humano es *ser erótico*, es decir, es un *ser* comunitario, *ser* social.

En esta naturaleza humana indefinida y contradictoria que habla Platón, se funda para Nicol, la *libertad*. Menciona: “Esta potencia de ser, es potencia de hacer... es lo que llamamos libertad”.³³⁸ Y añadirá después: “La libertad es posible porque es posibilidad”.³³⁹ Posibilidad de *ser* algo. De ejercer la oportunidad de *ser*. Se *es* libre en la *acción*. En la labor ineludible de dar sentido a nuestro vacío existencial, de dar sentido a la vida. Pero

³³⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 27.

³³⁵ *Concreto* no como sinónimo de relativo, sino se refiere a que, en posturas relativistas, se valora tanto la particularidad de cada sociedad, que se piensa que no puede haber una ética universal, toda vez que cada población tiene su concepción específica de lo bueno o lo malo –en ejemplo- y que no es posible pensar en una concepción de una ética o una idea universal para todos.

³³⁶ La *dialéctica* concebida aquí como estructura más que como proceso.

³³⁷ Platón, *Diálogos III*, Trad. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Cordero, 200a-207a. Gredos, Madrid, 2008.

³³⁸ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 60.

³³⁹ *Ibidem.*, p. 47.

el sentido se despliega desde el pensamiento hasta el *actuar*. Aquí mismo reside la *dignidad humana*, en la capacidad de *ser* en el *quehacer*. Nicol sostiene:

“Hemos reconocido que la libertad es una perfección que proviene de una imperfección: no todo ser contingente es libre, pero sólo *puede* ser libre el contingente. La acción es signo de insuficiencia. En sentido estricto, no actúa sino el hombre. Su poder-ser, que indica un ser incompleto, se ejerce en el acto, con el cual procura remediar su insuficiencia. Y nunca lo consigue: la acción ha de ser constante, porque la insuficiencia es constitucional, aunque el procurararlo es lo que distingue su ser como un poder-ser- (...) La libertad, en concreto, se encuentra en el acto libre; en abstracto, no es más que la posibilidad de *hacerse* libre”.³⁴⁰

El filósofo español evoca entonces a la *dynamis* aristotélica.³⁴¹ La *potencia* de las cosas, en la naturaleza. Aristóteles la concibe siempre desplegada a hacia una *finalidad* (*télos*), donde la *potencia* de la semilla se consume en el árbol que da fruto, donde el bloque de mármol se concreta en la escultura del artista, donde la *potencia* de la *naturaleza humana*, se cumple en su *finalidad*, que es la *felicidad*.³⁴² Para Nicol, es necesario reinterpretar al estagirita y, en semejanza con el mito del *Eros* platónico, defenderá que la *potencia* del *ser* humano, no tiene una *finalidad* definida, sino que la *finalidad* del *ser* humano, se halla en su *potencia* misma. Es decir, la *finalidad* del *ser* humano, es tener una *finalidad indefinida*, es estar siempre abierto, siempre indeterminando, siempre con la necesidad de definir.

La indefinición del *ser* humano, su *potencia* y *finalidad*, nunca acaba. No importa cuántas conquistas morales logre un agente ético, *siempre*, conserva la necesidad de estar dando sentido a su *quehacer*. No importa cuántas culturas den cuenta de su *ser* desplegado en su tradición, *siempre*, tendrán la urgencia de seguir autodeterminándose.

“El acto de ser, entendido como acto de hacer, es lo que mantiene el nexo ontológico entre el ser y el no-ser en el interior del propio existente; entre el yo y todas las formas del no-yo; entre el presente y el pasado del yo; entre el yo actual y el otro yo del pasado. La comprensión de estos nexos requiere una formalización dialéctica en la que no prestan servicio las categorías de esencia y accidente”.³⁴³

Por tanto, la *condición humana* desde la *ética antropológica* en Nicol. es *indefinida*, porque tiene su *telos*, su *finalidad*, siempre abierta, siempre por determinar. Es *insuficiente* porque su *quehacer* nunca acaba. Es *contradictorio*, por verse

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 60.

³⁴¹ Aristóteles, *La metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, 1046a 5-30, Gredos, Madrid, 1994.

³⁴² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad. Julio Pallí Bonet, X, 1176 30, Gredos, Madrid, 1985.

³⁴³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 42.

incesantemente afectado por sus pasiones, deseos y emociones. Es *contingente*, porque es impactado por su entorno. Es *concreto*, porque se expresa en la realidad. Y es *incompleto*, porque requiere de su complemento: la alteridad, el *otro*. Por ello, el filósofo sostendrá que el ser humano lleva "... las categorías de su ser a flor de piel".³⁴⁴

Este *ser* de lo humano, esta forma suya, debe mantenerse en un equilibrio dialéctico. En la historia de la ética, las corrientes de pensamiento al respecto suelen presentar extremos para su fundamentación, o son racionalistas,³⁴⁵ o son emotivistas,³⁴⁶ o priorizan demasiado al individuo desvinculándose de la comunidad,³⁴⁷ o priorizan más a la colectividad por encima de la autonomía del individuo³⁴⁸. Para Nicol, en interpretación de la filosofía clásica, se propone ver al *ser* humano no en una división irreconciliable de estas dualidades, ni tampoco en una ruptura de toda esta naturaleza que le es propia, sino por el contrario, ver una tensión dialéctica en cada una de ellas.

Ahora bien, para el filósofo español, es crucial hablar de que el *ser* se despliega en la experiencia concreta y ante otra subjetividad, ante la alteridad. Nuevamente, dichos rasgos distinguen su filosofía con un carácter fenomenológico y dialéctico. Pues rompe, por un lado, con la fundamentación abstracta que niega la diferencia cultural y, por otro, abre un vínculo fraternal con todo ser humano. Pues en *lo* humano constitutivo se halla de manera intrínseca, los demás seres humanos. Como se verá, el *otro* ser humano, - alteridad-, es parte esencial de él, es su necesario complementario. Por ello, nos comenta el filósofo: "La elección del método fenomenológico no se decide en un acto de libertad teórica. Este es el único método posible, porque el fenómeno de la *expresión* es la única fuente de información de que disponemos sobre el hombre, en tanto que individuo y en tanto que ser humano."³⁴⁹

Nicol sostiene entonces, que el *ser* humano es *expresión*, pues se *expresa* en la realidad. Es un *estar* en el mundo. Y *estar* junto con *otros*. Pero esos *otros*, no son los parecidos nada más -mismidad-, los que comparten ciertas características similares, sean fenotípicas o culturales, sino *todos* los seres humanos sin excepción, pues *todos* comparten la *misma* condición humana. Dicho de otro modo, los seres humanos son *diferentes* en lo particular, en las distinciones del fenotipo, sociales, pero todos son

³⁴⁴ *Ibidem.*, p. 61.

³⁴⁵ Kant.

³⁴⁶ Hume.

³⁴⁷ Sartre.

³⁴⁸ Como algunas sociedades orientales.

³⁴⁹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 22.

iguales en las generalidades, en que se comparte una misma *estructura permanente*, abierta e indefinida que posibilita la libertad.

El filósofo español, acude a la lectura del *mito andrógino* de Platón para explicar dicha idea. Se narra que en el origen de la humanidad, hombre y mujer estaban unidos y compartían un mismo cuerpo, de modo que tenían cuatro piernas, cuatro brazos y dos cabezas, e igual caminaban para adelante como para atrás. Lo importante de la figura poética primigenia del *ser humano*, es que, por estar juntos, unidos, eran fuertes, dichos y felices. Tanto su estado de bienestar que decidieron morar entre los dioses, lo que enfureció a Zeus, y de castigo los separó con un rayo y, por vez primera, la humanidad conoció la *soledad*. Fue tal la desesperación de verse divididos, separados, que se dejaron morir de tristeza. El Rey del Olimpo, sorprendido del efecto que la *soledad* producía en ellos, mandó a Apolo para que acomodara los genitales como hoy ya lo tiene el ser humano, y que mediante el acto sexual, pudieran sentir restituida su naturaleza perdida, aunque fuese momentánea y parcial.³⁵⁰

Juliana González explica, respecto del mito: “La idea fundamental es que hay una originaria igualdad... que es destruida y que explica el amor interhumano. El ser que nos hace falta nos es afín y complementario, y éste es el ser de otro ser humano. En este sentido, el otro no nos es ajeno, es semejante, próximo”.³⁵¹ Dicho de otro modo, cualquier ser humano es *complemento* de otro ser humano. Ahí radica la *idea de hombre* –en términos nicolianos- en el célebre pensador griego. Por compartir esta igualdad, esta naturaleza humana. Por ello sostendrá Platón al final de su mito: <<anthropos anthropo symbolón>>“hombre es símbolo del hombre”.³⁵²

Es decir, que todo ser humano necesita de otros seres humanos para estar completo, pleno y dichoso. No hay creencia, tradición, costumbre o ley, que, en sus propuestas particulares, se halle por encima de estas generalidades, de esta igualdad ontológica. “Lo que la presencia expresiva nos asegura desde luego es que ese no-yo es otro-yo: es un participante de mi existencia, un ente que forma parte de mi familia ontológica”.³⁵³

Precisamente, cuando se piensa que el “*igual*”, es el que comparte la *mismidad* y no la *alteridad*, cuando se busca lo parecido y se rechaza lo distinto, es cuando se

³⁵⁰ Platón, *Diálogos III.*, Trad. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Cordero, 191d, Gredos, Madrid, 2008.

³⁵¹ Juliana González, *El poder de Eros*, Paidós, México, 2000, pp. 67, 68.

³⁵² Platón, *Diálogos III.* Trad. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Cordero. 191d., Gredos, Madrid, 2008.

³⁵³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 21.

justifica la discriminación de algún tipo, sea de género, etnia o preferencia sexual, sea por pertenecer a una misma tradición, a un mismo país, o a una misma clase social o fenotipo. Por ello, se comentó anteriormente que en la propia *naturaleza humana* está incluido *todo* ser humano. Platón desde el pasado nos relata: “En el corazón de los hombres está implantado el amor de unos por otros... y en él está la capacidad de curar la naturaleza humana”³⁵⁴.

Desde esta *ética antropológica*, la *naturaleza* del *ser* humano, no sólo implica el *quehacer* abierto, dinámico e indefinido de la libertad, sino que esa acción constituyente, no es en solitario, en aislamiento con los demás, sino todo lo contrario, no puede ser al margen del *otro*, de la alteridad.

“Lo pensado y expresado es la realidad man-comunada: ningún ente humano es inmune al ser. La palabra latina *munis* designa al que cumple su cometido. De ahí deriva *communis*, cuyo significado entraña la noción de compartir con el otro el ser o el hacer. La participación común es lo radical en la co-municación: el cometido del hombre es expresar el ser”.³⁵⁵

Para el filósofo español, el *diálogo* no es un supuesto hipotético de igualdad como se expuso en la *intersubjetividad simétrica* del *imaginario del ágora*, de la ética del discurso. El diálogo aquí es concreto, fáctico, fenoménico. Es ante *otro* verdaderamente igual. Se pone en comunión y en tensión dialéctica entre la mismidad y la alteridad. Nos dice Nicol: “... el hombre no puede manifestarse a sí mismo sin manifestar el Ser, y esta manifestación del Ser, sólo puede efectuarse en la comunicación dialógica, en el acto expresivo que confirma que el Ser es posesión común. De suerte que también por este aspecto el diálogo es dialéctico, porque la posesión del Ser mediante la palabra confirma que el Ser nos posee. Somos el Ser, más que nunca cuando hablamos”.³⁵⁶

Ahora bien, si es cierto que el *ser* del humano es indefinido y que se constituye en su *quehacer*, también es cierto que no cualquier tipo de acción lo exalta. Pues las prácticas de exclusión, de discriminación y violencia, no sólo no reparan ni respeta en esta igualdad ontológica, en esta *condición humana* en la que todo individuo merece respeto, sino que generan prácticas deshumanizantes. Hay acciones, por tanto, que denigran la *dignidad humana* y otras que lo revaloran. Se ha descrito que, en Platón, *Eros* es el símbolo de la *naturaleza humana* por su indefinición y contradicción. Juliana González interpreta un segundo significado, y explica que el *ser* humano al igual que *Eros*, tienen un *deseo* de aspiración. De alcanzar incansablemente aquello que le falta:

³⁵⁴ Platón, *Banquete*, 191d.

³⁵⁵ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 20.

³⁵⁶ *Ibidem.*, p. 80.

sea el conocimiento, la virtud, o el *otro*. Le llama el *poder de eros* a esta relación dialéctica de las dualidades de la *naturaleza humana* como de la relación con la alteridad.

Nos comparte la filósofa:

“Una de las grandes desvirtuaciones de eros, de las expresiones del anti-eros es el eros del poder, la pasión y la pulsión de dominio, de vencer la alteridad del otro tornándolo objeto o cosa. El eros del poder es esencialmente contrario, como es manifiesto, al poder de eros (...) La libertad es, así, tanto la fuerza de emancipación y creación como de dominio, de terror y destrucción. Con su libertad el hombre se hace o se deshace en la acción. Y en ese doble poder de la libertad (de creación o destrucción, de elevación o degradación se cifra, ciertamente, la dignidad del hombre”.³⁵⁷

En suma, la *filosofía antropológica* de Nicol, describe un *ser* humano concreto y real. Incluyente y diverso. Indefinido y abierto. La diferencia cultural se muestra como evidencia de su *quehacer*, y no como obstáculo para fundamentar una *estructura permanente* humana que pueda ser universal. No lo piensa desde el ensimismamiento de la abstracción, sino lo concibe situado, histórico y dinámico. Concibe un ser humano nunca fija en su *acción* y siempre cambiante.

Tampoco fundamenta su *ser* desde un prejuicio eurocéntrico, pese a basar sus categorías en una tradición occidental, pues lo crucial de su pensamiento es explicar la pluralidad humana. Es mostrar la posibilidad de la *acción* indeterminada, la oportunidad de ejercer plenamente la *libertad* desde cualquier tradición cultural. El *ser* humano pues, se presenta *dialéctico*. En equilibrio y no en ruptura entre las dualidades que lo constituyen: entre la *razón* y las *pasiones*, entre el *bien individual* y el *bien colectivo*, entre el *ser natural* y el *ser social*, entre la *mismidad* y la *alteridad*.

Dicho de otro modo, su concepción de *ser* humano, puede ser considerado como lo *humano irreductible* del que habla Etxeberria, el contenido principal que dé cuenta de la *dignidad humana* como eje central de los *derechos humanos*, pues sus principios ontológicos, sus criterios éticos-metafísicos, pueden explicar lo que se puede hacer humanamente. No sólo para la concepción andina del que aquí se ha hablado, sino *para* cualquier manifestación humana en el orbe.

Por tanto, desde esta ética fenomenológica y dialéctica, los aportes del Sumak Kawsay tienen cabida, pues se puede valorar el *quehacer* quechua como un aporte para

³⁵⁷ Juliana González, *El poder de Eros*, Paidós, México, 2000, pp. 86-87.

reconsiderar la relación cultural con el prójimo y la naturaleza como proponen. Pero de ello, se hablará a continuación.

¿Qué aporte puede lograr la filosofía antropológica de Eduardo Nicol a la dignidad humana del Sumak Kawsay?

Se ha mencionado que los *derechos humanos* son una categoría ética-política que propone un diálogo intercultural. En esta investigación, en particular, se expuso el caso de la *modernidad eurocéntrica* versus *modernidad indocéntrica* en el Ecuador, en el análisis, la crítica y propuesta que se genera del pensamiento quechua, con el concepto del Sumak Kawsay o “buen vivir”.

Y cómo se ha expuesto, los propios *derechos humanos* no están exentos de contradicciones y defectos, pues paradójicamente han servido como instrumento de exclusión y dominación. Pero ello no merma su importancia y valor, todo lo contrario, demuestra como categoría filosófica, la necesidad del examen, de la crítica y el replanteamiento de la misma. Lo crucial entonces, es buscar nuevos derroteros desde dónde concebir los *derechos humanos* como una herramienta teórica que permita tratar distintos debates; como la diferencia cultural, el problema de la universalidad, la inclusión del marginado, entre otros.

Se ha expuesto, que tanto la *sociología de las ausencias* que propone Boaventura de Sousa Santos, la *hermenéutica intercultural* de Xabier Etxeberria y la *filosofía antropológica* de Eduardo Nicol, pueden aportar al debate de la fundamentación de los *derechos humanos* como la del Sumak Kawsay. De hecho, los tres pensadores, desde distintas perspectivas, mantienen fuertes semejanzas al respecto.

Primero, los tres sostienen la importancia de revalorar lo fáctico y concreto del *quehacer* humano como material teórico de una fundamentación filosófica, tanto de una *ética* como de los *derechos humanos*. Es decir, el foco de atención de su estudio se encuentra en la *acción* real de una gente, en el *quehacer* de una cultura que se autodefine, y no sólo en el debate abstracto.

Segundo, rechazan una fundamentación eurocéntrica del ser humano. Boaventura habla incluso de *desoccidentalizar* las formas del saber, de la filosofía y de las ciencias. Etxeberria expone la intersubjetividad asimétrica para denunciar la desigualdad en los imaginarios liberales. Y Nicol muestra los excesos de la razón

pragmática de lo que hoy se le llama la *razón instrumental*, como base del criterio moderno en el que los medios –como el capital- se vuelvan fines de éticas y políticas de Estado.

Tercero, les preocupa el rescate de la alteridad. De visibilizar al invisible. Coinciden en que no puede haber una concepción ética-política genuina de la humanidad, si no están representados verdaderamente todos los seres humanos.

Desde esta perspectiva y siguiendo a Etxeberria, se expuso cómo la categoría de la *dignidad humana* en particular, puede encontrarse en cualquier tradición cultural, tal vez no expresada en las formas del discurso tradicional occidental, pero sí puede desplegarse en narraciones y prácticas de resistencias ante la opresión. Y como tal, pueden contribuir a fundar lo *humano irreductible*. Pero qué es esto.

Aunque Etxeberria no lo trabaja con profundidad, sí insinúa que lo *humano irreductible* en la *dignidad humana*, puede encontrarse en todas las tradiciones. Es algo último que no puede no haber en el *quehacer* humano. Es esta concepción de *ética de mínimos*, del que habla Adela Cortina. Para él, aunque no de forma exclusiva, pero sí de forma principal, esto *humano universal* se encuentra en la voz y las prácticas de resistencia del marginado, del olvidado que lucha por visibilizarse ante un poder político que lo abate y una sociedad que lo ignora y, por ello, volverse como el discurso disruptivo predilecto para reformular la fundamentación de los *derechos humanos*.

La *ética antropológica* de Nicol, recoge este sentido. Desde esta *filosofía antropológica*, lo *humano irreductible* se puede cifrar en concebir a un *ser humano erótico* –como le llama Juliana González-. Es decir, en una *naturaleza humana* en evocación al símbolo de *eros*, indefinida, abierta, dialéctica, con la posibilidad de autodeterminación. Como se expuso, es la *potencia*, la posibilidad de su *quehacer*, para autodeterminarse en una *finalidad* siempre abierta, de ejercer su *ser* libre ante *otros* y por *otros*.

La *dignidad humana* radica entonces en ejercer la posibilidad de *ser*. Se funda en la *praxis*, en la puesta en acción de un proyecto con sentido que determine el *ser*, que determine su sentido de vida, de cada individuo como de cada sociedad. De constituir un principio de determinación para conformar una *segunda naturaleza* hecha de elección y obra. El *Ethos* que le llamarón los clásicos. Hablar, por tanto, de *libertad* como *condición humana*, es hablar de la posibilidad de constituir esta *segunda naturaleza*, que no rompe con la primera, sino que además se funda en ella.

Si el *ser humano* es *indeterminado* -piensa Juliana González- implica que lleva los contrarios en sí. Tiene el bien y el mal como perpetua posibilidad. Ejercer la *dignidad humana*, es tomar consciencia de esta inevitable condición, y optar por uno de esos caminos, que a la postre humaniza o deshumaniza.

En ese ejercicio ético, se genera la oportunidad de constituir en la *acción*, el *ethos*, el carácter, el hábito distintivo de lo que se *es*, de lo que se ha elegido *ser*. Y como se expuso anteriormente, en la historiografía de las *ideas de hombre* de Nicol, todas las sociedades tienen un *quehacer* que constituye -desde su visión particular-, una realización de la *dignidad humana*. Tan valiosa una como otra, pues son producción de una misma naturaleza. Es decir, no habría una única forma de lograr la *dignidad humana*, sino distintas formas de realizarla. Por ello se expuso que lo crucial para Nicol es exponer los principios ontológicos, los criterios desde los cuales pueden abarcar cualquier propuesta de *quehacer* humano, de cualquier cultura del planeta.

La *ética antropológica* nicoliana, abarca entonces el discurso disruptivo de las prácticas de resistencia, en cuanto que es un *quehacer* humano, en cuanto que es proyecto de sentido vital en situaciones de emergencia. Es la realización de un proyecto humanista de emancipación ante la opresión y la exclusión. Es buscar humanizarse en un entorno deshumanizante.

El Sumak Kawsay como el concepto de *buen vivir*, da cuenta precisamente de esa lucha. Rescata por un lado prácticas de resistencia ante una tradición de neoliberal excluyente, mientras que, por otro lado, revalora la propuesta quechua de una concepción de vida distinta a la moderna occidental, tan susceptible de asociar el bienestar y la felicidad al consumo desmedido y al placer frívolo.

Lucía Ramírez expone, por ejemplo, que la noción de *buen vivir* del *Suma Qamaña* y el *Jlekilaltik* se oponen a la concepción del Estado-nación que promueve la noción de “vivir bien”, como paradigma de dominación. Es decir, explica que el término *bien* se asocia al interés pragmático, al pensamiento utilitarista, que sobrevalora la riqueza material y el beneficio individual. Contrapone entonces, lo *bueno* que refiere a una visión ética con el *bien*, que implica un enfoque neoliberal.³⁵⁸ Comenta también que la noción occidental de *bien*, promueve una moral individualista, pues se prioriza el deseo y el placer por encima de la justicia. Se busca la “felicidad” momentánea que

³⁵⁸ Lucía de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales, Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021, p. 38.

libra del estrés y las preocupaciones.³⁵⁹ “El vivir mejor que se vende como el bienestar individual sin responsabilidades, compromisos, ni complicaciones. Abstrae a las personas de la realidad y las introduce en la caverna platónica de la comodidad, la indiferencia y la esclavitud al placer”.³⁶⁰

Señala, además, que el *buen vivir* aymara y tojolabal – en clara hermandad con el quechua – promueven un respeto y equilibrio en el disfrute del mundo natural en el que la prioridad es la urgente conservación del mismo. Pero en ese equilibrio, se encuentra también la inclusión por el distinto. Significa que la alteridad se mira como complemento. El buen vivir se muestra “...como alternativa de armonía intersubjetiva y de defensa integral de la vida”.³⁶¹

Describe, por tanto, como se expuso en el capítulo anterior que, la noción del *buen vivir* tiene una concepción ética-política en su organización social, pues conserva una intrínseca relación con una concepción de justicia comunitaria, ya que promueve una reciprocidad. Dicho de otro modo, la justicia en estos pueblos originarios que se han descrito, no se percibe como la búsqueda para hacer valer el beneficio individual, que vuelve a los sujetos objetos en cuanto que son dominados por otros por los dueños de la ley.³⁶² El beneficio individual no se concibe al margen con el bien colectivo, sino en armonía y equilibrio.

Tanto el *Jlekilaltik*, el *Suma Qamaña* (aymara) y el Sumak Kawsay, -entre otras concepciones de pueblos originarios- rescatan la emergencia de replantear la relación del ser humano con la naturaleza. No sólo para evitar la clara destrucción que se genera de la vida consumista, sino para reformular la concepción de *ser* humano, en la que la naturaleza se conciba como parte de él y que, por ello, se le mire como un complemento necesario. De ahí la posibilidad de reformular la noción de ciudadano liberal. Desde esta concepción, con estas características, puede observarse cómo se realiza para ellos, su *dignidad humana*.

La *ética antropológica* de Nicol, coincide plenamente en recuperar de la tradición de los pueblos originarios mencionados, el rescate de la *alteridad*, del *otro* que

³⁵⁹ Aristóteles puntualiza su crítica para aquellos que piensan que el sólo tener bienes exteriores (salud, vestimenta, posesiones, etc.) les garantiza la *felicidad* como si ésta fuese una cualidad intrínseca de los objetos, que sería tan insensato como decir que una hermosa melodía es bella, por la lira en dónde es tocada la música, y no por el artista que la interpreta. (*Política*, VII, 1332a 8-11) Debe decirse, la *felicidad* no es dada de forma fácil y gratuita, sino que se debe trabajar por ella, es, ante todo, y de manera principal: *actividad*. (*Política*, VII, 1325b 7-10).

³⁶⁰ Lucía de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales*, *Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021, pp. 285, 286.

³⁶¹ *Ibidem.*, p. 294.

³⁶² *Ibid.*, p. 296.

se muestra distinto y, aunque en apariencia ajena, reconocer en su diferencia, la familiaridad ontológica de compartir una misma *condición humana*. *El hombre es símbolo del hombre*, se mencionó anteriormente en el pensamiento de Platón

Es la *Pacha Mama*, como *madre naturaleza* de todos los seres humanos, la que funda para los pueblos originarios, un mismo origen común de la que toda humanidad forma parte y, por ende, todos los humanos, son iguales. Sin embargo, esta concepción genera un problema ético-político, pues este *iusnaturalismo* tiene una concepción *esencialista*, toda vez, que desde la concepción de la madre tierra, en su cosmovisión, se definen ciertas funciones sociales que pueden esconder prácticas machistas. En el capítulo anterior, se mencionó como Boaventura de Sousa Santos describe que en el concepto de complementariedad de la *chacha-warmi*, se oculta una subordinación de la mujer, ya sea en la violencia familiar y/o el acceso a la tierra. También se concibe en su cosmovisión, que la mujer es más cercana a la *madre naturaleza* y, que, por ello, tiene ciertas tareas específicas que realizar en la agricultura, lo que justificaría una mayor jornada laboral que los hombres. ¿Habría mucha diferencia en este sentido en específico, con la tradición occidental en la que las mujeres ganan menos que los hombres por los mismos trabajos?

Hay que decirlo, las prácticas humanizantes y deshumanizantes se encuentran en todas las culturas sin excepción. Pues como se ha explicado, desde la *ética antropológica*, el *ser* humano por naturaleza, es contradictorio, indefinido. El *ser* humano no tiene garantizada la realización de su dignidad, ya que no es predeterminado como las plantas o animales. Su *finalidad* es abierta, indeterminada, *siempre* está en construcción o degeneración, para bien o para mal. En este caso, se muestra urgente revalorar el papel de la mujer, no sólo en la modernidad eurocéntrica, sino en la indocéntrica también.

De las múltiples aristas que se desprenden de este tema, uno nodal es buscar una fundamentación humana en un *iusnaturalismo* esencialista. Un esencialismo clásico es el de la metafísica tradicional, en donde se busca las funciones sociales en un fundamento meta-humano, más allá del ser humano mismo. Se percibe una esencia que no cambia y del cual se deriva el orden social. Piénsese en analogía, el *iusnaturalismo* que propone Tomás de Aquino, en el que se sostiene que cada estrato social ha nacido porque la voluntad de Dios lo ha determinado de esa forma. Se justifica la desigualdad social como parte del plan divino. Dicho con otras palabras, la desigualdad social es necesaria. La justicia, -similar en el sentido platónico de la lectura de la República-, es

que cada quién haga su función en el estrato social en el que se encuentre. La justicia, por tanto, en Santo Tomás, no tiene “vendás” para ver la realidad, es parcial.

El problema parece encontrarse en querer encontrar la fundamentación del ser humano, de su ética o política, o para este caso, de los derechos humanos, en un sustento que está más allá de la humanidad. Sea Dios o Madre naturaleza. Lo que la muestra una *ética antropológica* dialéctica, es que la fundamentación está en el mismo *ser* humano. No más allá de él, sino en su propia condición. No se apela a una supra sustancia como contenido, o una consciencia trascendental, sino a una concreción fáctica, fenomenológica. Por eso se expuso cómo para el pensador español, *ser* y *ente*, abstracción y realidad, no están separadas, sino unidas en un juego dialéctico. Tampoco es concebir una *estructura permanente humana* en un sentido político como la que se desprende del *estado de naturaleza* que trabaja Locke, que tiene como finalidad la fundación de un Estado, sino percibir más bien, una concepción ética de la descripción del ser humano por sí mismo, para saber qué exigirle, para incluir en unidad la pluralidad de quehaceres culturales.

Basar la *condición humana* en un *ser* indeterminado, contradictorio, contingente, dialéctico, permite proponer una concepción humana que sea inclusiva, que evite a toda costa, una exclusión. En este caso, la *Pacha mama* como sustento ético-político, revaloriza a la naturaleza, pero no revaloriza por completo a la mujer. Si pensamos un *ser* humano, en constante *quehacer*, en perpetua labor de autodeterminarse, la *dignidad humana* se vuelve abierta para que *todos* los integrantes de la humanidad estén incluidos, no hay forma de que la mujer quede fuera. Ni tampoco, se deriva un orden social en particular, sino se vislumbra por qué puede haber una posibilidad de orden social.

Por eso se sostiene en este trabajo, que una *ética antropológica*, con un carácter *fenomenológico y dialéctico*, puede aportar herramientas teóricas en una búsqueda de fundamentar los derechos humanos. Pues, como se ha explicado, lo *humano irreductible* puede entenderse en el ejercicio de esa *libertad*, basada en una *condición humana* indefinida, abierta, dialéctica y, en complemento con la alteridad, no aislada de ella, que haga posible cumplir la *dignidad humana*.

Una *dignidad*, que no se tiene garantizada, y que, en cada tradición cultural, se propone cómo lograrla. Pero lograrla en forma *humanizante*, en una manera que se permanezca incluyente, que mire la *otredad* como complemento y no como amenaza, abierta siempre al diálogo, siempre a la crítica. En una incesante actualización para

hacer justicia a los marginados y oprimidos. Lograr pues, una *dignidad humana*, debe significar *ser* más humano, debe implicar un camino que *humanice* el *ser*.

CAPÍTULO V

HACIA UNA NUEVA *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA* PARA PENSAR LA DIGNIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

“Principio y fin se reúnen para presenciar dos crepúsculos. El ocaso del presente se renueva evocando el amanecer del pasado”.³⁶³

Eduardo Nicol.

El Problema de la Antropología Filosófica.

¿Qué es el ser humano? Con este sencillo y crucial cuestionamiento, se consuma la antropología filosófica en los albores de la Grecia Clásica. La sola pregunta establece un hito en el proceso histórico de la humanidad: el ser humano muestra un alto grado de autoconsciencia en las ideas que produce sobre sí mismo, y las expresa ante sus relaciones vitales primigenias; la naturaleza, las divinidades y su comunidad. Se pregunta por su identidad y por su papel en aquello que llama *mundo*, como resultado de darle sentido a la vida y el entorno que le rodea.

Eduardo Nicol explica, que será a través de la palabra, del logos, del discurso, como se gesta dicha autoconsciencia, un proceso que transitará del verbo de los poetas griegos pasando por la conformación de un discurso político propio de la ciudad-estado y el ciudadano, para culminar en el análisis filosófico que interroga por aquello que le es más propio. Nace entonces la filosofía occidental como una nueva forma de razón (*logos*), pero esta innovadora razón, no sólo anuncia una nueva forma de pensar, anuncia un nuevo ser humano. No elimina las posibilidades del mito y la poesía, sino las enriquece.

El *logos* pasa a ser definitorio, no sólo por ser un rasgo crucial en lo constitutivo del ser humano –según la perspectiva de Nicol-, sino porque posibilita que *lo* humano pueda definirse a sí mismo como *ser* en el mundo de la vida. En este sentido, no sólo aprende a saber de sí, (como la vieja consigna griega del pórtico del Templo de Delos: *conócete a ti mismo*), sino que aprende a investigarse a sí mismo también, y a descubrir la identidad del *yo*, de sí mismo en el *otro*, de una alteridad incluyente y diferenciadora.

La tarea del filosofar y de la filosofía, desde su origen paradigmático, es indudablemente, la formación del ser humano y de la cultura. Sola la idea de que ha de

³⁶³ *El Porvenir de la filosofía.*

formarse a sí mismo lo ha transformado ya inevitablemente, ser otro, sin dejar de ser sí mismo. Porque todo ser humano está vocado a filosofar, a pensar, a cuestionar, a problematizar. La vocación de la filosofía, se volverá, por tanto, en una llamada permanente a la transformación. Una transformación dialógica, dialéctica en la fenomenicidad del acontecimiento, como lo ha señalado Nicol como Karl Otto Apel, Hannah Arendt, Leopoldo Zea entre otros.

Preguntar entonces qué es el ser humano, es al mismo tiempo preguntar *¿cómo lograr una vida dignamente vivida?* La *episteme* (ciencia), como razón crítica y sistemática que fuese pensada por los primeros filósofos naturalistas (presocráticos), pasará a tener en Sócrates, un nuevo objeto de estudio. La *episteme* que bien había empezado a describir con la verdad objetiva la naturaleza y formular los distintos *arjés* (principios) para explicar el *kosmos* (orden) de la *physis* (naturaleza), es la que se enfocaría ahora en el estudio de la *physis tu anthrope* (naturaleza humana). De ahí que el célebre maestro de Platón enunciará que a él no le interesaba indagar en los monstruos de la mitología, sino, más bien, indagar y explicar en cambio, por los monstruos del alma humana.

A partir de este momento histórico, se desarrolla un amplio derrotero en la Filosofía antropológica. Un camino que debe conocerse sucintamente y de forma general. Primero, para exponer sus problemas y aportes como de su importancia en la actualidad. Y segundo, para explicar el contexto en el que elabora su propuesta Nicol. Su historia entonces, no ha transcurrido por veredas similares a las demás disciplinas filosóficas, que oscilan de un polo a otro como pensó Bergson. No es una historia de la tensión entre dualismos, sino que ha sido en cambio, la búsqueda de tratar de describir y aprehender *lo* constitutivo óntico y ontológico del ser humano en la fenomenicidad histórica, desde distintos enfoques, desde la Grecia Clásica hasta la actualidad. Un ejemplo representativo, es de sobra conocido en la antropología filosófica clásica que se tiene en Platón, con los mitos del *carro alado*, del *Eros* o del *mito andrógino* para hablar sobre el ser humano y su naturaleza intrínseca, reparando en la importancia de la comunidad como parte integral de su forma de ser con los otros y con el mundo, entre otros elementos. Del mismo modo, Aristóteles refiere en su *Ética Nicomáquea* como en su *Política*, cómo la virtud es la forma de excelencia por la cual el ser humano puede lograr la mejor versión de sí mismo; y, de esa manera, mostrar a la *amistad* como la bisagra en su concepción de ética y política; es decir, de una ética social comunitaria y

convivencial. Ser un buen hombre, un buen ciudadano, un buen amigo y ser virtuoso, era una y la misma cosa. Sin embargo, la interpretación de estos autores en los siglos posteriores, especialmente en la edad media, será decisivo para que se conforme una antropología filosófica trabajada desde la metafísica tradicional, esencialista y fundante.

Es en el proyecto de la modernidad, con el renacimiento, que se tuvo un hito, se impone una pauta abandonando las propuestas griegas y medievales para proponer una nueva racionalidad de principios lógicos y observaciones empíricas, propia de una ciencia que busca un nuevo sustento epistemológico. Lo que abrió paso por ejemplo a tratamientos como el modelo matemático de Spinoza, en la búsqueda racional libre de prejuicios y errores, hasta el modelo darwinista, que impuso su concepción biológica de la humanidad como bien explica Ernst Cassirer.³⁶⁴

Es a partir del siglo XIX que se abandona una teoría general o una definición “esencial filosófica” del ser humano, para ser descrita desde hechos fenoménicos, praxológicos y demostrables. Lo que dará paso a distintos intentos en el siglo XX, por describir *lo humano constitutivo* desde una visión cuantitativa y funcional. Ernst Cassirer como Eduardo Nicol, coinciden en que se ha extraviado la vía para estudiar al ser humano, pues su aporte reside en lo que las ciencias duras han desdeñado: *estudiar, comprender y definir al ser humano desde su vida misma, desde su experiencia vital y situada.*

Para Nicol, el escenario que ignora la experiencia vital es sintomático. Es una última pieza de un proceso epistemológico que viene gestándose en la historia de la filosofía desde sus orígenes paradigmáticos en la Grecia clásica. Observa que la interpretación que se hará en la historia del *Fedón* en Platón³⁶⁵ que, separa el mundo real con el mundo eidético; como en la separación aristotélica para analizar lo tangible de la sustancia (*ousía*), de lo intangible, pero inteligible, heredará una concepción filosófica de una metafísica que escinde lo concreto de lo abstracto; lo primero, falible de error y confusión, lo segundo, garante de lo perfecto, se comete -según Nicol-, el error de “ocultar el ser”. Se desconfía entonces del mundo cambiante real para favorecer las operaciones puras de la razón.

Lo que explicará el filósofo español, es que el problema no es la metafísica en sí, sino el concepto de metafísica que rompe entre lo concreto y lo abstracto, una

³⁶⁴ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1971, p. 19.

³⁶⁵ A diferencia de las obras del *Fedro* y el *Político*, en el que el propio Platón establece una relación dialéctica entre lo abstracto y lo concreto, entre el mundo eidético y la realidad y que será interpretada con detenimiento por el pensamiento renacentista.

metafísica que no explica cómo el ser humano vive su vida. Concentrada como disciplina afanosa de generalidades, ignora las <sustanciosas superficialidades de las individualidades>. “La forma era la esencia, y éste es el modo de ser que posee la inmovilidad: [akynetoos ekein]. La esencia es común, o sea uniforme. De lo individual no hay ciencia”.³⁶⁶ La <esencia> –agrega Nicol– es base de la definición para todos los objetos de una misma clase por la unidad entitativa que representa, implica algo definitivo e invariable en un ser definido. De ahí que Aristóteles refiriera célebremente que la <esencia> es “aquello que hace que algo sea y sin lo cual dejaría de ser”.³⁶⁷ Son las características principales, primarias y no secundarias de los objetos. Lo que permite definir las cosas. En el pensamiento del estagirita, *esencia*, *función* y *finalidad* se identifican estrechamente.

Pero en el ser humano, justo lo definatorio es su variabilidad. Dicho de otro modo, la <esencia> como categoría metafísica, es aplicada para describir los entes no humanos, sostiene Nicol, que, al ser usada para referir a la condición contradictoria del ser humano, comete el yerro de caer en el determinismo de describirlo de forma cerrada y unívoca, sin reparar en el dinamismo de su indeterminación y contradicción, pues el ser humano no es un ente homogéneo ni unívoco, como los entes físicos y naturales. Lo mismo ocurre con los conceptos de *potencia* y *acto* que bien explican los modos de la naturaleza desde la visión filosófica, pero, al ser referido a *lo humano*, es indispensable percibir que existe un distintivo y crucial carácter dialéctico entre ellos. La existencia humana es un actual auto-desenvolvimiento, no es fija ni estática. En este sentido, el *ser del hombre*, –como le llama el filósofo español–, es un “hacer en el modo de hacerse”. La categoría de <esencia>, no reconoce esta actualización que nunca se consuma por completo y que siempre está produciéndose y cambiándose.³⁶⁸ En otras palabras, no basta decir en ejemplo, que el ser humano es esencialmente un “ser racional”, sino hace falta percibir los principios que permitan esa racionalidad como la *estructura* que

³⁶⁶ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2004, p. 19.

³⁶⁷ En la obra de la *Metafísica*, en su libro *Zeta*, Aristóteles explica que la expresión “algo que es” (*to ti en einai*) refiere a la <esencia>. (1028 a10). “... la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice [que es] por sí misma” (VII, 1029b 10-15). Tomás Calvo Martínez explica que la <esencia> trata de entidades y que el enunciado que expresa una <esencia>, es una definición en sentido estricto. (Aristóteles, *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, p. 287). Ahora bien, en el párrafo final del libro *Eta*, explica que la <esencia> es una respuesta apropiada para responder a la pregunta qué es la *ousía* (substancia) junto con la <forma>, “... materia última y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto” (VII, 145b15-20). En otras palabras, la <esencia> es la <forma>. A su vez, la *materia* y *forma* se identifican como también lo hace la *potencia* con el *acto*. Acude, además, al argumento del compuesto hylemórfico porque la *ousía* ante todo es individualidad.

³⁶⁸ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 42.

posibilita y que se exprese de manera *diversa* en cada sociedad o persona. Más aún, Nicol llega a aseverar: “La definición del hombre como animal racional no es una definición de esencia, sino una definición histórica”.³⁶⁹ Es decir, <ser racional> es más bien una *idea de hombre* particular y específica de una época, más que una descripción “universal” de lo que *es* el ser humano. La exposición de lo más constitutivo de *lo* humano, no puede hacerse en una descripción generalizada de su *quehacer* a espaldas de su realidad fenoménica, sino debe explicar la condición de posibilidad de ese *quehacer* creativo e histórico.

Ahora bien, Nicol deja en claro que rechazar una idea esencialista del ser humano, para nada implica abandonar la búsqueda central sobre *qué es* el ser humano. En plena concordancia con esta postura, Cassirer -desde la perspectiva de una filosofía de las formas simbólicas- explica que, si ha de entenderse una <naturaleza> o <esencia humana>, no debe ser concebida como una *definición sustancial*, sino como una *definición funcional*. “La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad”.³⁷⁰ Una *filosofía del hombre*, explica el filósofo francés, sería la que proporcione las herramientas teóricas para percibir una *estructura fundamental* en cada una de las actividades humanas y que muestre una armonía orgánica entre ellas.³⁷¹

Del mismo modo, Nicol, sostiene, que pensar algo universal del ser humano, no es sinónimo de pensar su <esencia>, sino percibir precisamente, su *estructura* de acción. Incluso, para explicar los extravíos de un enfoque filosófico esencialista, señala la paradoja que genera el prejuicio del propio vocablo <<metafísica>>. Lo “físico” se designa como lo común a todos mientras lo “meta” se entiende que es pura especulación. Pese a que la metafísica tradicional reconoce que la realidad contingente postula lo absoluto, el dominio de lo abstracto, no termina de reconocer que el absoluto se encuentra en la misma realidad.³⁷² “... el adjetivo “metafísico” no cualifica una especie determinada de entes, sino una manera específica de considerar los entes, todos los entes”.³⁷³ Explica el filósofo.

³⁶⁹ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, p. 71.

³⁷⁰ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1971, p. 108.

³⁷¹ *Ibidem.*, p. 108.

³⁷² Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 67.

³⁷³ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1984, p.19.

Ahora bien, cuando el paradigma de ciencia experimental se volvió el paradigma de verdad, dejando a la tarea de la filosofía como subalterna del nuevo conocimiento veraz, el filósofo español explica que este suceso también tiene su antecedente en la Grecia Clásica. Del mismo modo en que Platón distingue entre dos grados de conocimiento, entre la *episteme* (ciencia, en el sentido de saber y sistematización argumentativa del conocimiento, no por su puesto la del método científico) y la *doxa* (opinión no científica), de igual manera, siglos después, la ciencia experimental moderna, se percibe como la única disciplina que produce conocimiento válido, dejando a las ciencias del espíritu como una disciplina menor. Para el siglo XIX, la tarea de la filosofía se pensó como una aclaración de conceptos al servicio de la ciencia moderna. Pasa a ser institucionalizada y, en sus ámbitos académicos, se le exige que, para probar sus conocimientos, debe ajustarse bajo los esquemas positivistas de las ciencias naturales, teniendo como modelo preponderante en esa época a la física. En este contexto, la antropología filosófica es relegada, permitiendo que la psicología experimental dé cuenta de lo humano constitutivo desde una visión cuantitativa y funcional.

El resultado, no es más prometedor según el enfoque de Cassirer como para Nicol. Claramente no se descartan los aportes de lo que la psicología experimental aporta sobre lo humano, pero no explica en sí, *qué es* el ser humano. Puede estudiarse sobre sus acciones, pero no revela los *principios* que posibilitan la variación, la contradicción y la creatividad que puedan tener esos actos, los que se dan por hecho. La acción humana no es como las acciones de otras formas biológicas, las de él son históricas, es decir, poéticas, creadoras e imaginativas. Se intentó, por ejemplo, aplicar el *principio de causalidad* de las ciencias naturales a lo humano, que establece que <<las mismas causas producen los mismos efectos>>. Pero esto no es necesariamente así en el acto humano, pues si los efectos son diversos, las causas tendrían también que serlo en cada situación y, por otro lado, si las causas son invariables, entonces no se puede explicar la variedad de las acciones.

Dicho de otro modo, el enojo es una causa común en la conducta del ser humano, pero la forma en que cada persona actúa ante ella, es diversa, más aún, aun siendo la misma causa de injusticia, sufriendola personas educadas en el mismo entorno, sus reacciones y respuestas para nada serán uniformes sino distintas. Nicol sostiene, desde su ontología fenomenológica, que lo invariable no es la causa, sino el complejo de elementos que constituyen en la acción, es decir, lo que posibilita que

actuemos, los principios que sustentan la libertad. La indeterminación humana no es equiparable en la ciencia "... un electrón es igual a otro electrón. Lo que el físico busca es la clave de la uniformidad; lo que busca el filósofo en el hombre es la clave de la diversidad".³⁷⁴ La previsión exacta del acto humano es imposible, porque precisamente existen demasiadas variables operando, la incertidumbre en la acción humana, es incluso, principio de su posible realización.

El propio *problema de la libertad* se ha pasado por alto en la psicología moderna, se da por sentado, herencia –sostiene E. Nicol- de la antropología aristotélica. Observa que esto se suscita por una mayor preocupación al desarrollo de las técnicas como del análisis del vocabulario. La libertad entonces para la ciencia positiva, no es un fenómeno que pueda explicar con plenitud, pero tampoco puede probar que no exista y, aún si se lograrse dar cuenta empíricamente en qué consiste la libertad en la acción humana, no podría explicar la evolución en los modos de actuar.³⁷⁵ La psicología experimental tanto para Nicol como para Cassirer, fracasó en sus intentos por describir lo constitutivo de *lo humano*, por concebir una idea de ser humano insuficiente.

“Ni el hombre es nada de esto que la psicología en plan científico nos ha tendido diciendo o insinuando, ni ella misma es la única psicología posible. Ni siquiera la fundamental y verdaderamente auténtica. Y son precisamente estas dos pretensiones indebidas las que invalidan su legitimidad (...) Pues esa psicología es legítima como ciencia, aunque no lo sea como ciencia del hombre, ni es éste su objeto propio. Simplemente ella no se ocupa del hombre. Sí de algo que es humano, como también la fisiología. Pero no del hombre”.³⁷⁶ Explica Nicol.

Del ser humano se sabe algo cuando se sabe de su vida como de su comportamiento. –sostendrá también Cassirer-. Se le comprende a profundidad cuando se reflexiona sobre las interrogantes que ya planteaban Dilthey y Weininger: “¿Qué es el hombre? ¿Qué es el sentido de la vida? ¿Qué es la angustia y la soledad, y la vocación, y la esperanza y el amor de Dios y la blasfemia?”.³⁷⁷

Otra vía que ayuda a ilustrar los diversos enfoques de la investigación constitutiva de *lo humano*, entre la antropología filosófica y la psicología experimental, es atendiendo la forma en la que se conciben los hechos humanos. Nicol repara en ejemplo, dos planos de estudio de las *acciones* entre las disciplinas. En un primer plano,

³⁷⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 99.

³⁷⁵ *Ibidem.*, pp. 100,101.

³⁷⁶ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, p. 204.

³⁷⁷ *Ibidem.*, p. 205.

menciona, puede formularse sobre los hechos como *lo que pasa*, mientras que en el segundo se expone como *lo que nos pasa*. Es decir, el primero se constituye por conocimientos científicos, propios de la psicología, pero también implicaría los saberes de la fisiología, endocrinología y demás ciencias que estudien algo del ser humano. Es ante todo descriptivo, es una explicación causal, funcional. El segundo plano, refiere por completo a conocimientos filosóficos de lo humano. Es una concepción explicativa situacional. Le llama Nicol *situaciones vitales*, que explican el *quehacer* humano en su vida, como la *libertad*, el *carácter*, y la *necesidad*, y las engloba en dos grandes categorías como *espacialidad* (aquí) y *temporalidad* (ahora). Que nos son las mismas que las de *espacio* y *tiempo* que operan en la física y matemática que se piensan bajo un criterio formal y cuantitativo. Más bien son conceptos con un enfoque cualitativo que dan cuenta de datos inmediatos de la experiencia. Son categorías que explican dos mismos aspectos de la realidad constitutiva de toda circunstancia humana. El primer plano, por tanto, aporta la descripción y explicación de los mecanismos por el cual las acciones en la vida se producen. Mientras que, en el segundo plano, se logra la comprensión del modo como el ser humano vive su vida, se da cuenta de la experiencia completamente independiente de una explicación causal.

Véase a modo de ejemplo, la sexualidad. Por un lado, puede explorarse lo *sexual*, dentro de la concepción de la fisiología por mencionar una disciplina científica y, por otro lado, puede concebirse lo *erótico*, ese mundo en el que el sujeto concibe sus deseos a la par de sus sentimientos y pasiones. Ese arte de gozar que humaniza y hace cultura la propia sexualidad. Y esto es lo más importante, cada enfoque se remite a tipos de explicaciones diferentes, no contrapuestas, ni aisladas una de la otra, sino sólo distintas. La *explicación situacional* puede prescindir de *explicaciones funciones-causales*, mientras que, para la ciencia, ese tipo de explicación le es propia. Y repara el filósofo español, que aún si el científicismo psicológico sostuviera que lo erótico es parte de lo sexual en una reducción bioquímica, lo relevante no es si es verdad o no, se acepta sin problemas todo lo que la ciencia diga de científico, pero lo que no puede aceptarse son las falsedades filosóficas que describa. Del mismo modo, -señala- que puede la ciencia describir cabalmente la soledad como un rasgo de los esquizotímicos, pero si la pregunta a responder es *qué es* la soledad, no puede darse con plenitud desde los datos propios de la esquizotimia.

Más aún, a modo de ejemplo puede consultarse a Erich Fromm en su célebre obra de *El arte de amar*,³⁷⁸ que transita precisamente de un enfoque ético antropológico a un enfoque psicológico experimental cuando diserta al respecto del amor. Empieza desde la visión filosófica, cuestionando *qué es* el amor, estableciendo una fenomenología del acto amoroso, reflexionando sobre los problemas más comunes a la hora del amar³⁷⁹ y, especialmente, describiendo una concepción de *lo humano* con base en una concepción de amor que, implica un reconocimiento de la alteridad como un empeño desinteresado de fines prácticos al prójimo.³⁸⁰ Posteriormente, transita a una postura psicológica para explicar cómo las atenciones y cariños de los padres, en formas plenas o distorsionadas al dar su atención a los hijos, determinan en gran manera la conducta, como las formas en las que en la edad adulta se desarrollan las relaciones afectivas.³⁸¹ Nuevamente, lo crucial, es percibir cuál es el método como el tipo de conocimiento que genera la antropología filosófica como la psicología experimental.

³⁷⁸ La tesis de Erich Fromm consiste, en que el amor no sólo debe darse en la mera experiencia, implica necesariamente, reflexionar de manera detenida en lo que se vive y cómo se vive. Para ejemplificar esta idea, explica que el buen artista y médico, no pueden lograr ser lo que son, en la pura experiencia, deben los dos, de forma fundamental prepararse para su actividad. Y en la proporción en la que se preparan, en esa medida es la plenitud de la experiencia. Pero tampoco serviría mucho estudio, si no se pone en práctica. Por lo tanto, el buen artista como el buen médico, deben preservar constantemente el equilibrio entre la preparación y la experiencia. Nunca se puede abandonar ninguna de las dos si se quiere un buen éxito en la profesión. De igual forma, sostiene que el amor es una actividad que requiere del equilibrio entre el análisis de lo que se vive, como la aplicación de lo que amas en la propia experiencia, es decir, el amor debe ser siempre teoría y práctica. El que piensa mejor y actúa mejor, ama mejor.

³⁷⁹ Menciona en primera instancia, que el amor es la más grande labor que el hombre emprende con tantos anhelos, y la que más fracasa rotundamente, ya que la mayoría de las personas cometen el grave error de pensar que no hay nada que prender acerca de él. Señala que, en cualquier otro tipo de actividad, cuando se falla, se realiza un análisis minucioso sobre los posibles errores para corregirlos y volver a intentarlo, pero en el caso del amor, tras cada fracaso, pocas veces se reflexiona sobre lo que pudo haber salido mal. La problemática con el amor se incrementa cuando se van sumando errores. Fromm explica que otra equivocación frecuente, es que se piensa que lo más importante del amor no es *amar*, sino *ser amado*. Esto implica decir que se tiene un amor egoísta, donde lo más importante es el “yo”, anteponiéndose en el mayor de los casos al “tu”. Por tanto, las personas se esfuerzan más en llamar la atención que en aprender amar. Pues si lo que se desea es ser amado, entonces se buscará los medios para hacerse atractivo; en el caso de los hombres puede ser el tener éxito, en el de las mujeres, puede ser el cuidado del cuerpo, del vestido. Dicho de otro modo, se piensa que el que “merece ser amado”, es solamente aquel que es popular o atractivo sexualmente. Este tipo de error conlleva a pensar que las personas se ven a sí mismos y a los demás como *medios* y no como *fines*, ya que su mayor interés, es que se les quiera, sin importar si ellos saben querer bien o no. Añade Fromm, que una vez que dos personas establecen una relación sexual, se comete el error de confundir el gozo sexual con un sentimiento amoroso. Fascinados por la intimidad e intensidad de la sexualidad, por apaciguar el vacío de soledad, de *separatidad* como le llama, los amantes concluyen erróneamente que su entusiasmo; esa breve emoción de bienestar y de aparente unión, es amor. Tal confusión lleva a descuidar la necesidad del conocimiento y reconocimiento del *otro*, de ignorar la importancia de una comunicación honesta. Se piensa que no se tiene que lograr nada más para merecer ser amados. La necesidad de una conducta ética y amorosa que, garantice el respeto, la comunicación el cuidado de la pareja como de uno mismo, se deja de lado.

³⁸⁰ Fromm describe: el “... amor es una actividad, no un efecto pasivo; es un <estar continuado> no un <súbito arranque>” (Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidós, México, 2010, pp.38, 39.) Implica una convivencia que busque conocer profundamente al *otro*, en sus claros y oscuros, para que, de esa forma, se le pueda reconocer y tratar con dignidad. Para Fromm es fundamental la idea de que no se puede amar lo que no se conoce. Y al igual que lo plantea Aristóteles, piensa que amar y, amar bien, no es sólo un acto de un día, sino de todos los días. No es nada más un acto amoroso, sino muchos actos amorosos. Es un peculiar modo de ser, un *ethos*, un hábito libre y consciente de por qué, de cómo y para qué se hace tal acción. Señala que el hombre que en verdad ama, ama todo. Se ama a sí mismo, ama a los que le aman, ama al prójimo, al mundo que le rodea. La idea fundamental es que, si amar es una forma de ser que te distingue, por lo tanto, lo eres con todo y hacia todo. “...puede describirse el carácter activo del amor afirmando que amar es fundamentalmente dar no recibir ... (Y en) el acto mismo de dar, experimento mi fuerza, mi riqueza, mi poder ... Dar produce más felicidad que recibir, no porque sea una privación, sino porque en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad”. (Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidós, México, 2010, pp.38,39.)

³⁸¹ En ejemplo, Fromm explica que del amor abundante de la madre permite que los hijos aprenden el gozo por la vida. Sin embargo, dicho afecto cuando se da sin establecer límites claros y firmes al infante, puede ocasionar que el niño entienda que lo merece todo, ocasionando que crezca pensando que no tiene que esforzarse para ganarse el afecto de las personas, puede generar entonces una conducta egocéntrica. De igual manera, en el padre hay una forma positiva y negativa de su afecto. Por un lado, con la figura paterna, el joven aprende a ganarse el cariño del padre, pues éste no lo otorga del mismo modo que la madre, sino puede ser condicionado, lo que puede llevar a que con el tiempo, aprenda a ganarse el cariño de su entorno social, pero, cuando se suscita la forma deformada de esta atención, es posible que el hijo sienta que nunca es suficiente lo que hace para ganar su aceptación y reconocimiento, por lo que puede provocar una equivocada autopercepción del hijo de sus capacidades.

Para Nicol, un auténtico saber del ser humano sólo puede lograrse en este segundo plano de *explicación situacional*. En la comprensión de la experiencia vital humana. O como sintetiza bien Dilthey, cuando piensa que el estudio de la vida humana es biografía, no biología.³⁸²

Baste decir, hasta aquí, que la antropología filosófica que tuviese una génesis paradigmática en la filosofía griega y que aportara principios y elementos para estudiar a profundidad sobre *lo* constitutivo de lo humano, pasó por el proceso anti-dialéctico del esencialismo metafísico, escindiendo lo teórico de lo concreto, para ser subordinada después a una psicología experimental que tomase los modelos epistemológicos de las ciencias naturales para tratar de describir con categorías ajenas lo propio de lo *que es* el ser humano.

Para representar el estado actual del estudio constitutivo del ser humano, se puede acudir al célebre debate que tuvo en 1972 Noam Chomsky con Michel Foucault, un esencialista versus un antiesencialista. Y aunque dicho encuentro ocurrió ya hace cincuenta años, mucho de lo que allí se dijo sigue siendo preponderante en nuestros días. Todo gira alrededor de una pregunta central: *¿Existe la naturaleza humana?*

Grosso modo. Foucault parte de que las ciencias sociales pueden basarse en nociones esencialistas de las personas. No se repara en que las categorías epistemológicas sean formuladas en una época, lo que implica que puedan estar sujetas a ideologías y errores. Se trabaja como dando por sentado que las categorías no cambian con el tiempo y, que, por lo tanto, no hay una necesidad urgente de explicar el proceso en el que se constituye el concepto. Sostiene que las ciencias no son neutras, aunque su rigor científico aspire a eso, sino que están falibles de ser afectadas por intereses privados. En su obra *Gobernanza y poder*, señala incluso, que hay un abuso de la ciencia y su prestigio para imponer sus verdades. Se opone entonces al *biologismo* que concibe a las sociedades como si fueran un organismo vivo, que entiende al sujeto determinado por sus impulsos biológicos fundamentales. Por lo tanto, para entender con plenitud la categoría de <<naturaleza humana>>, primero se tiene que interrogar por cuáles son los factores que hacen que la categoría se represente de dicha manera. Sostendrá que las ciencias humanas intentarán imponer la “normalidad” mientras que, por otro lado, patologizan la condición humana. Sólo el *poder* y el *conocimiento* son

³⁸² Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, pp. 209, 210.

para él las formas por las que definen cómo se percibe la realidad. Las categorías dentro de las ciencias, en las que se encuentra la noción de <naturaleza humana>, no son genuinamente universales, aunque pretendan serlo. El orden institucionalizado elabora “constructos” que se hacen pasar por universales, como hacer creer que el estado liberal actual es el ideal, ignorando diversas formas de gobierno que se han dado en la historia.

La búsqueda de lo universal humano siempre ha sido de un interés filosófico, pero la herencia epistemológica más fuerte en la actualidad, claramente viene de la Ilustración. Foucault explica que tenían como propósito fundamental la gobernabilidad, y el uso del biopoder de los estados. Estados que clasifican a las personas para gobernarlos y que “normalizan” la vida y los valores por medio de sus instituciones, determinando lo que es y no es “normal”, fijando lo que “debe ser”, instituyendo qué es ser “sano”, “loco”, “hombre”, “mujer” etc. La <naturaleza humana> para Foucault, sería otra manifestación del biopoder en las prácticas discursivas que imponen autoridad y subordinación en la familia, en el género, en la raza entre muchas otras. Facilita pues, la homogenización y control de los sujetos. Sostiene que la categoría funcionó más en la Ilustración para la fundamentación de los estados que, para realmente describir a profundidad qué es *lo humano*. Las acciones –pensó- deben verse por el *conocimiento* y no por instrumentos con fines políticos. Las ciencias humanas no deben usar las categorías para contribuir a homogenizar un “orden” establecido. Por ende, los reduccionismos que se suscitan en la categoría de <naturaleza humana> presentan importantes contradicciones. Para el filósofo francés, *lo* definitorio del humano es la *diversidad* y la *complejidad* que siempre se hallan oprimidas por el orden social.

Noam Chomsky por su parte, continua con la metafísica ilustrada con la que pretende encontrar una certeza que fundamente el orden natural y social. Su perspectiva esencialista parte de que los objetos tienen propiedades ajenas a la percepción del sujeto. Los objetos existen con independencia del agente que los investiga y, por lo cual, se debe reconocer que lo que son, no depende de quién lo mira, sino de sus características innatas principales.

En este sentido, la categoría de <naturaleza humana> para él, sirve como marco de referencia en la que pueda sintetizarse una variedad de resultados posibles. Pese a las restricciones sociales, el concepto ha servido históricamente para defender al individuo frente al poder. Sirve además como marco de referencia para preguntarse por la justicia, por cómo debiera ser un orden social que busque adaptar a la <naturaleza humana>. Por ello, en respuesta a Foucault, no basta suplantar un discurso institucionalizado por un

discurso disruptivo, es necesario que haya una motivación ética-política para rechazar o aceptar un sistema, sea cual sea éste.

Hay diversos elementos relevantes a destacar en el debate. Primero, precisamente la antropología filosófica no aparece en éste. Tanto Foucault como Chomsky refieren principalmente el concepto de la <naturaleza humana> desde el campo de las ciencias sociales más que el de la filosofía. Segundo, la <naturaleza humana> ilustrada, más bien es el *estado de naturaleza* de Hobbes y Locke, que es principalmente un imaginario para encontrar los fundamentos de conformación de un estado, describiendo rasgos inherentes e ineludibles en el ser humano. Claramente puede observarse, que tiene un elemento antropológico filosófico, pero no es antropología filosófica en sentido estricto, porque no busca responder a la pregunta: *qué es el ser humano*, ni pretende señalar cuáles son las condiciones de posibilidad que permitan que el ser humano sea lo que *es*, que sí es propio de la antropología clásica griega por ejemplo, que piensa el *physei tu anthropon*, es decir, que piensan la <naturaleza humana> como parte de la respuesta de lo *qué es el ser humano*, de qué le es propio y, por ende, qué vida le es más plena y propicia para él. En palabras de Raúl Gutiérrez Sáenz:

“La antropología filosófica no se refiere a hechos concretos, sino que analiza y explicita cuáles son las condiciones de posibilidad de los hechos propiamente humanos (...) Dicho de otra manera: a nuestra disciplina le interesa, no describir, sino explicar los hechos singulares y específicos que se estudian en las otras ciencias del hombre (..) Es un estudio del ser humano en cuanto tal”.³⁸³

Cuarto, se puede apreciar, que el esencialismo no sólo es medieval. Si bien la modernidad hizo la ruptura epistemológica con la metafísica tradicional para derivar siglos después en la psicología experimental, las ciencias sociales del siglo XX, recurrieron también a un sustento epistemológico abstracto y general para caracterizar al ser humano. Quinto, el esencialismo cientificista padece el mismo problema de enfoque que el esencialismo medieval. No puede hacerse una descripción del ser humano a espaldas de su vida, de su aspecto fenoménico. Para dejar claro, es incuestionable que las ciencias sociales estudian las acciones del ser humano como lo hace la psicología experimental y, sus aportes son indiscutibles, pero, el problema es el mismo, la libertad

³⁸³ Raúl Gutiérrez Sáenz, *Introducción a la antropología filosófica*, Esfinge, México, 1979, p. 15.

se da por sentada, no se busca responder *qué es* lo que permite que se constituya en el ser humano, ni cuáles son los principios que describan por qué el ser humano es lo que es, por qué es libre. En este sentido, al igual que la psicología experimental, su visión es descriptiva no explicativa. Además, como se mencionó con anterioridad, al hablar del esencialismo metafísico, la categoría de <esencia> se crea para pensar lo no-humano, por lo que dificulta dar cuenta de lo indefinido, contradictorio, dialéctico y dinámico que es el ser humano en su expresión fenoménica. Sexto, Foucault acierta en advertir la importancia de conocer y comprender cómo son los procesos que instituyen categorías y de observar meticulosamente cómo operan en el orden social, en los discursos constituyentes de un estado. En coincidencia con la hermenéutica gadameriana, se sostiene que es vital tomar conciencia de que pertenecemos a una época histórica, a una tradición que inevitablemente influye en los discursos teóricos y, que, por ello, una forma de emancipar las categorías de intereses ideológicos es indagar en la forma en la que son aplicados, es elaborar una arqueología que revele los procesos teóricos que constituyen dichos conceptos. Séptimo, tanto Chomsky como Foucault, sostienen que la ciencia no es neutra. Ambos reconocen que las universidades e instituciones de investigación son subvencionados por corporaciones e intereses privados que tienen una agenda particular, lo que hace urgente una vigilancia que dé cuenta de los modos en los que puede ser aplicados dichas teorías.

Finalmente, desde la visión de Cassirer como de Nicol, es crucial rescatar la antropología filosófica para pensar al ser humano contemporáneo. No en regresión a una metafísica cerrada, tradicional, sino en aspiración de un pensamiento dialéctico, fenomenológico, histórico. No a espaldas de los aportes de las ciencias, pero tampoco en dependencia del aval del conocimiento científico. Hay que decirlo, el hecho de que la realidad física pueda ser sujeta a hacer medible, experimental, y cuantitativa por parte de la ciencia, no tiene por qué concebirse como un conocimiento superior a la realidad psicológica cualitativa y vital del saber sobre el ser humano de la filosofía.

Nicol observa que una genuina antropología filosófica tiene el mismo peso epistemológico que la ciencia, pero desde otro enfoque generando otro tipo de conocimientos. Ignorar la realidad psicológica y las *situaciones vitales* en el *aquí* (espacialidad) y en el *ahora* (temporalidad), es ignorar el verdadero, necesario y urgente saber del ser humano, desde el humano mismo, sin apriorismos y abstracciones esencialistas, sin el naturalismo científico. Es vital, por tanto, volver a preguntar los

cuestionamientos que generaron la antropología filosófica en primer lugar. Volver a interrogar con ojos actuales pero situados, dialécticos: ¿qué es el ser humano? ¿cuáles son los principios que explican lo que es? ¿qué le es más propio? ¿cuál es sería una vida digna de ser vivida? Para el filósofo español, el rescate de esta antropología no tiene una importancia meramente académica, sino decisiva y crucial para el destino incluso de la humanidad.

El Fin de la Filosofía.

Para Nicol, el hecho de que la antropología filosófica haya sido descartada en el siglo XX, no es una situación accidental, sino que es claramente sintomática. No sólo la antropología, la filosofía misma ha sido ignorada. Pensar la filosofía como mera teoría y academia es una concepción pobremente historiográfica y burocrática de ella. Si se permite la expresión, se debe pensar la filosofía *con* enfoque filosófico. Ética, política, estética, no son primordialmente ramas de la filosofía, ni objetos de estudio, sino son *situaciones vitales* del ser humano. Por ello se ha hablado que, para Cassirer y Nicol, se ha extraviado el camino para pensar al ser humano, porque se hace desde el enfoque esencialista o descriptivo, y no desde sus obras mismas, desde su vida, desde sus *situaciones vitales*. ¿Pero cómo se constituyó este escenario?

Veamos, la ciencia experimental, en su pleno desarrollo, logra un avance extraordinario en la técnica, que, de inicio, nace para resolver y satisfacer las necesidades humanas, pero ha sido tal su éxito y logros en la civilización moderna, que la técnica se vuelve algo más que una herramienta, no es ya un *medio* para un *fin*, sino se ha vuelto el fin en sí mismo, trastocando el orden de valores que rigen la vida humana. En una sociedad ordenada por el capitalismo, importa más el *tener* algo que el *ser* algo. El siglo pasado, para Nicol, es la pérdida de la *ética vocacional* en todas las disciplinas y, con ellas, se ha perdido la misma *vocación humana*, el interés por estudiar y preocuparse por la formación humana misma.

Desde el inicio de la modernidad, el auge científico no sólo se distanció de la metafísica, sino también se manifestó una ruptura de lo ético ante las disciplinas, sea en la ciencia, o la economía, incluso en la política. El filósofo español repara que hay una ruptura con la *ética vocacional*, una renuncia de poner los beneficios del conocimiento al servicio del bienestar humano, de asociar estrechamente los avances de la cultura o

las disciplinas del conocimiento con la vida humana. Se ha llegado a pensar que separar la ética de las disciplinas del conocimiento es un acto de objetividad, de depuración de las imperfecciones subjetivas humanas, bajo un imaginario de un rigor técnico que demanda que entre más se expurgue al sujeto de su subjetividad en el quehacer teórico, más profesional y preciso es el saber que se produce.

Pero las ciencias “exactas” nunca serán exactas, precisamente porque son elaborados por sujetos inevitablemente imperfectos, pueden estar o no conscientes de sus prejuicios, errores o imperfecciones a la hora de llevar a cabo una investigación, pero eso no cambia el hecho que esa natural condición pueda afectar la producción del conocimiento.

Aclara Nicol:

“La legitimidad de una ciencia no depende, pues, del acierto absoluto y definitivo de las teorías que se formulen dentro de su campo. Si así no fuera, ninguna ciencia sería legítima, pues ninguna quedó ni quedará jamás estacionada en un sistema de verdades inmutables. No son las soluciones, sino los problemas, los que permiten resolver categóricamente la cuestión de la legitimidad”.³⁸⁴

Ahora, esta cuestión no implica en lo absoluto que se abandone toda aspiración a la objetividad. Sencillamente, de lo que se trata, es tener consciencia de los límites de la aspiración de la objetividad humana y, de saber que la ética en la vocación de conocimiento, -cualquiera que sea la disciplina-, no es un aceptar un subjetivismo que altere en mal sentido la producción teórica, sino reconocer el hecho de que el conocimiento implica un compromiso hacia la verdad, como a un uso humanista del conocimiento.³⁸⁵

³⁸⁴ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1984, p. 24.

³⁸⁵ Precisamente, el surgimiento de la bioética tiene un detonante en la conciencia de los horrores del Holocausto y las atrocidades expuestas en el proceso del Código de Núremberg, que refiere entre otros temas, a los usos deshumanizantes de la ciencia y la tecnología. Si bien se pueden encontrar antecedentes bioéticos en la ética médica en la Grecia Clásica con Hipócrates, el primer registro de este neologismo (Bio-Ethik) data de 1927, en el texto del teólogo alemán Fritz Jahr. El término se populariza en 1971 por el bioquímico estadounidense Van Rensselaer Potter en su libro *Bioethics: bridge to the future*, donde define a la bioética como “la disciplina que combina el conocimiento biológico con el de los valores humanos”. En la perspectiva del bioeticista Edmund D Pellegrino, se establecen tres fases de la bioética. 1) Fase *proto-bioética educacional* (1970-1972). Se enfatiza la deshumanización en las ciencias de la salud como en el acelerado desarrollo de la ciencia y la tecnología sin vigilancia. A partir de este momento, se incluyen diversas disciplinas humanísticas al currículo médico. 2) Fase *bioética-filosófica* (1972-1985). La ética tiene un papel preponderante en la práctica y enseñanza de la medicina. 3) Fase *bioética global* (1985-actualidad) Pellegrino sostiene que existe una insuficiencia del marco teórico ante los problemas bioéticos contemporáneos. Victoria Camps señala al respecto de la importancia de la bioética en la actualidad: “... si ha tenido que nacer esa disciplina llamada <<bioética>> es porque se echa de menos precisamente la (capacidad) para pensar con una cierta distancia sobre los fines y el sentido de lo que se hace. ¿Qué estamos buscando con el desarrollo tecnológico: la felicidad, el bienestar, una vida de calidad, la salud? (...) Y ¿qué son la felicidad, el bienestar, la vida de calidad, o la salud?”. (Victoria Camps, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, Crítica, Barcelona, 2001.).

Esta ruptura de las ciencias con la ética, ha llevado a una sociedad actual en la que las necesidades, atendidas y satisfechas por la cibernética, con la tecnología, en un imperio comercial, se impongan ante el cultivo del bienestar de la humanidad. Las *necesidades* se imponen entonces ante las *libertades*. Los *medios* se vuelven más importante que los *fin*es y, la dignidad humana, entre otras ideas humanistas, pasan a tener una importancia menor ante las necesidades pragmáticas de una razón instrumental que favorece políticas deshumanizantes. Este contexto ha hecho que, por vez primera en la historia –según el autor- las condiciones vitales que permiten que la filosofía se renueve en cada época, entre en franco peligro de extinción, es el posible *fin* de la filosofía misma.

Pero el *fin* no se refiere al presente teórico, académico, sino a las condiciones vitales que hacen posible a la filosofía. “El peligro no viene del auge de la técnica, ni de la supuesta autonomía de las ciencias particulares. Lo que amenaza a la filosofía, y por consiguiente a la ciencia, es ese predominio totalitario de la utilidad”.³⁸⁶ Este *fin*, no es tampoco una mera crisis interna. La filosofía es en sí, crítica misma, por decirlo de algún modo, vive sus crisis en cada periodo histórico que se cuestiona nuevamente sobre los sustentos principales de la misma. La revisión de sus métodos y teorías es parte de su quehacer, es parte de su historia. “Verdad es crisis” sostiene Nicol. El problema es la crisis de la verdad, es decir, el escenario donde parece que la verdad ya no es posible. “La filosofía es crítica porque nació sabiendo de sí misma, y cada uno de sus actos implica este saber (...) no sólo inició una forma de saber, sino una forma de vida”.³⁸⁷

Y una forma de vida que se funda en la libertad, en la posibilidad creadora de autodeterminación. Pero qué pasa si este *quehacer* de libertad, se ve opacada por la urgencia y la necesidad de la subsistencia. El ser humano corre peligro sostiene el filósofo. Se tiene, por tanto, *la crisis de la praxis*, una crisis que trastoca de modo distinto *la crisis de la filosofía*, lo que significa una ruptura del equilibrio dialéctico entre *necesidad y libertad*.

La “*praxis* es la *physis* del hombre”³⁸⁸ sostiene Nicol. Es mediante la acción que el ser humano *expresa*, concreta lo que es. La *praxis* con contenido vital, es aquella desinteresada de fines utilitaristas que enriquece y autotransforma deliberadamente al ser humano. “Nueva *praxis* genera un nuevo hombre”³⁸⁹ explica el filósofo español. Es

³⁸⁶ Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1974, p. 21.

³⁸⁷ *Ibidem.*, p. 7.

³⁸⁸ Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980, p. 120.

³⁸⁹ *Ibidem.*, p. 120.

al mismo tiempo una *praxis* creativa, toda vez que para el autor no existe una finalidad preestablecida hacia donde tiende el ser humano como en el caso de Aristóteles. Hay que recordar que para el estagirita, toda *potencia*³⁹⁰ se dirige a una *finalidad* (*télos*)³⁹¹ para lo cual está constituido, de esa forma en ejemplo, la semilla como *potencia* puede alcanzar su *finalidad* cuando es un árbol que florece y da frutos y, así todas las plantas, animales y entes de la naturaleza tienen *télos* a cumplir.

El ser humano tiene también una *finalidad*, pero a diferencia de los demás, ésta no está garantizada por principio de especie, el ser humano tiene que ganársela, que es la *Felicidad*, el *Bien Supremo* y, para lograrlo, en *acto*, debe buscar con acciones, la vereda de la *virtud*³⁹² que, es el camino en el que se ejercita lo más propio de él, sus capacidades, su *potencia*.³⁹³ Para Nicol, la *finalidad* del ser humano está en la *potencia* misma, es decir, el ser humano no tiende a algo fijo como es la felicidad, pues es indefinido y, puede dirigirse a una infinitud de posibilidades. En este sentido, su *télos*, es ejercer su *potencialidad* de indeterminación, es la necesidad de autodefinirse, en otras palabras, de *ser* libre. Aprovechar la propia indeterminación humana para elegir conscientemente autotransformarse de manera ética, creativa. "... en cualquier lugar o

³⁹⁰ En el libro IX de *La metafísica*, llamado *Teheta*, Aristóteles define a la *potencia* como "...el principio del cambio producido en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro (...) se denominan potencias ya de hacer o padecer algo, ya de hacerlo adecuadamente (...) potencias de hacer y padecer son, en cierto modo, una (en efecto, una cosa tiene potencia, bien porque ella misma puede padecer, bien porque otra cosa puede padecer por su acción". (1046a 5 – 30). Es decir, la *dynamis* como potencialidad tiene la capacidad de padecer o afectar algo, esta susceptibilidad de recibir, que es a su vez posibilidad de hacer, se manifiesta como *movimiento*, no entendida como desplazamiento, sino como *cambio* que motiva el proceso respectivo de cada cosa.

³⁹¹ El *télos* son "... las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno; son, efectivamente, perfectos en la medida en que poseen la plenitud final". (Aristóteles, *La metafísica*, 1021b 20-25).

³⁹² Explica el estagirita: "...de todas las disposiciones naturales adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades (...) pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo". (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1030a 25-30). Es decir, la plenitud se deriva del ejercicio y, no de cualquiera, sino el propio de la virtud, pues ésta es "...la mejor disposición, modo de ser o facultad de todo lo que tiene un uso o función". (*Ibidem.*, 1218 b30- 1219^a). La *función* es una categoría que se identifica con la *esencia*, la *forma*, el *acto*, la *finalidad* y, en el caso humano, con la *felicidad* y el *Bien Supremo*.

³⁹³ En síntesis: "... todo lo que tenga una potencia (*dynamis*), podrá cumplir su finalidad (*télos*), por un proceso de movimiento (*kinesis*) o por ejercer la acción (*energeia*). En cualquier de las dos vías, constituir la finalidad de algo, implica además que se realiza una perfección (*teleion*) pues [se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo éste bueno: son efectivamente, perfectas en la medida en la que poseen la plenitud final] (Aristóteles, *La metafísica*, 1021b20-25) Por ello se ha mencionado, que la *acción* predilecta es la *virtud*, pues implica no solamente que es acción, sino que es un hecho en excelencia, y por tal motivo, el aplicar la virtud deriva en el perfeccionamiento de una función, la plenitud de un fin. Entonces, ¿cuál es la *acción* más propia del Hombre en cuanto al Hombre? Aristóteles responde que es aquella que únicamente en la naturaleza, sólo el ser humano pueda hacer, siendo esta la razón, y en su ejercicio, la virtud, o más concretamente la *virtud moral*. Pues es un tipo de acción que permite alcanzar la felicidad, y se ha dicho con anterioridad que la felicidad es un bien, pero es, además, una actividad". (Mabeygnac M. D., (2011), *La virtud moral de Aristóteles, en el Quijote de la Mancha, una visión basada en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, [Para obtener el grado de Maestro en Filosofía], UNAM, México, p. 14).

momento, el hombre puede ser resultado poético de su acción. En este preciso sentido, la filosofía es la poesía del hombre”.³⁹⁴

En cambio, una *praxis utilitaria* no es una *forma de vida*, ésta implica creatividad, es cultura desarrollada por la concepción de vida, desplegada en el *quehacer* de una sociedad que se autodetermina, es libre, autónoma, cualquiera que sea en el orbe. Todo lo contrario, la *praxis utilitaria* es una *condición de vida*, nace de las necesidades básicas vitales y de subsistencia humana. Y no se quiere decir que estas necesidades básicas de la vida no sean importantes, -quién en cabalidad podría argumentar lo contrario-, lo que se quiere señalar es que es *parte* de esa vida, una parte apremiante sin duda, pero no por ello, más importante que otras actividades que constituyen la vida humana; como el arte, la ciencia, etc. Sino que es un componente más, y por muy indispensable que sea, no puede ordenar en absoluto y por completo el quehacer como la creatividad humana.

El problema entonces, es cuando se vuelve en un eje que empieza a determinar las posibilidades creadoras de autodeterminación de los sujetos de una sociedad. Dicho de otro modo, una vida en la completa subsistencia sufre una alienación en su sentido originario, es decir, una separación o mutilación de algo esencial que le pertenece al sujeto. En este sentido, se le separa al ser humano de las demás actividades que le contribuyen en su vida. “Por esto la crisis filosófica no ha de considerarse aparte de la crisis vital: es la praxis misma la que está en crisis. Una idea del hombre no viene a sustituir a otra idea caduca. Lo que viene es un hombre sin idea”.³⁹⁵ Lo nuevo por tanto, no es reparar por su puesto en las claras implicaciones de las necesidades de la supervivencia biológica, sino percibir el hecho de que avasallan universalmente a las libertades, es el “fin de las vocaciones libres”.

Si se quebranta el equilibrio entre la *necesidad* y la *libertad*, especialmente en el grado en el que sufre la sociedad contemporánea, se resquebraja dramáticamente las condiciones de vida que posibilite que la Filosofía se perpetúe como en cada época histórica. Pero hablar de Filosofía, nuevamente, se tiene que tener claro que no sólo se refiere a las condiciones teóricas del quehacer filosófico académico, sino a las condiciones vitales humanas de libertad y autodeterminación que posibilitan cualquier cultivo de actividad o conocimiento. El ser humano mismo, en su libre quehacer es filosofía.

³⁹⁴ Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980, p. 121.

³⁹⁵ *Ibidem.*, p. 111.

Por ello sostendrá Nicol que el humano es *proteico*, evocando la figura mítica de Proteo³⁹⁶, aquel dios del mar que tenía como máximo atributo, cambiar de forma. Pero no sólo se transforma como cualquier dios de la mitología griega lo hacía, para él, la metamorfosis es un rasgo vital de su personalidad, sus cambios se generan por cuestión de uso de arte (*tejne*) como bien señala Homero³⁹⁷. Proteo es capaz de convertirse en otro, sin dejar de ser el mismo. Este es el rasgo distintivo que representa la condición humana, la posibilidad de ser diferente, de cambiar a voluntad, de crecer sin dejar de ser uno mismo, sino ser más de lo que uno es, del mismo modo como el organismo cambia con el tiempo sin dejar de ser él. Ese proceso de cambio es el *devenir* del ser humano, es el testimonio de cómo la historia es el trayecto de la provisionalidad continua. “... el hombre es proteico (...) sobre todo, porque cada hombre tiene su propia forma de cambiar”.³⁹⁸ Siguiendo el pensamiento aristotélico, Nicol explica que por la *forma* se conoce cada cosa, la *forma* es constancia del ser, pero “.. el hombre es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma”.³⁹⁹ Menciona que las obras humanas poseen un metabolismo singular, porque el producto transforma al productor, por ello, es que la acción es constituyente, no cesa. En este sentido Aristóteles sostiene que el ser humano es “padre e hijo de sus obras”, es “padre” en cuanto es el agente que las realiza, pero es “hijo”, porque de esas acciones se determinará su carácter,⁴⁰⁰ su *ethos*. Cambiar, mutar, es distintivo del ser humano y cada personalidad y cada cultura en la historia atestiguan esa necesidad activa de autotransformación. “La capacidad de producir formas nuevas define la forma permanente: la de un ser que nunca aparece con la misma forma, y siempre es identificado como ser-hombre”.⁴⁰¹

¿Pero qué sucede cuando se presenta un orden social que propicia la uniformidad? ¿Qué repercusiones se suscitan en la condición humana cuando se presenta la búsqueda de la subsistencia como la única posible? ¿Qué mutaciones y cambios acontecen en el ser humano cuando la *necesidad* reina más que la *libertad*? Se

³⁹⁶ Homero lo representa como el dios “pastor” del rebaño de Poseidón. En una versión es hijo de Océano y Tetis, otra versión relata que es hijo de Poseidón y Anfitrite. Contará también con la habilidad de conocer el pasado, tener clarividencias del presente y elaborar vaticinios. Posiblemente el pasaje más conocido se relaciona en *La Odisea*, cuando Menelao Rey de Esparta, por consejo de Idotea, busca atrapar a Proteo para que le revele como regresar a su hogar. La tarea se vuelve complicada, precisamente, porque una vez que han apresado a Proteo en una red, éste cambia consecutivamente de forma buscando librarse del héroe griego. Finalmente les dirá lo que buscan y lo dejarán tranquilo.

³⁹⁷ *Odisea* IV, 455.

³⁹⁸ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2004, p. 19.

³⁹⁹ *Ibidem.*, p. 9.

⁴⁰⁰ Nicol explica que el *carácter* para los griegos es la marca, la huella, la estampa.

⁴⁰¹ Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 41.

genera la *agonía de Proteo*. Se plantea la progresiva pérdida de la capacidad de transformación humana en el mundo contemporáneo. Es decir, ¿qué posibilidad de libre y creativa autodeterminación tienen los pueblos empobrecidos, dedicados a la sobrevivencia de los suyos, en la aspiración de que en el consumo comercial y en la satisfacción de los placeres reside la felicidad?

América Latina en ejemplo, es un pueblo que no sólo se cometió un genocidio (que todavía no se termina de reconocer y se habla incluso de “descubrimiento de América” como parte del proyecto civilizatorio de los europeos con los salvajes americanos⁴⁰²) sino que se cometió un etnocidio también, un asesinato de su identidad cultural. ¿Cuáles han sido las posibilidades de autotransformación humana en Latinoamérica, cuando el sistema colonial y liberal se sustenta en la extracción de riquezas naturales en la explotación desmesurada de la mayoría de su población? Ha sido históricamente un esquema piramidal político-económico de explotación de unos pocos hacia muchos, generando un orden social ampliamente desigual, clasista incluso. En América Latina como en el mundo, el sistema capitalista genera una homogenización en las poblaciones de los “de abajo”, que viven en la urgencia de subsistir en las satisfacciones de las necesidades más básicas y, de los “de arriba”, que identifican el *bien* con la utilidad, con el consumo compulsivo de mercadotecnia en cualquier esfera, en la imitación de la forma de vida estadounidense o europea que se considera superior. Se promueve como se ha mencionado, una *praxis utilitaria*, que *aliena* al sujeto de su legítima posibilidad de autodefinirse como así lo considere más conveniente.

“Indicio seguro de esta agonía de Proteo es el hecho de que ya no hay vida nueva; el hecho de que los hombres nuevos quedaron reducidos a simples partidarios, como antes de la revolución ideológica; el hecho, en suma, de que todos los hombres parecen iguales, cualquiera que sea su afiliación y el régimen de su comunidad. No hay verdadera *philia* si la asociación no produce mutación. Si la produce, esto marca naturalmente una diferencia existencia. Por el contrario, lo que sobresale ahora es la uniformidad: el ocaso de lo sobresaliente”.⁴⁰³

En este escenario, se impone entonces la *razón de fuerza mayor*. Coincide con la *razón instrumental* de la que hablaba Webber o la *razón calculadora* de Heidegger. La

⁴⁰² El propio Eduardo Nicol sostuvo que la colonización española fue la primera empresa de unificación humana que se realizará en el continente americano. Asegura que la evangelización representó una cultura humanizada, que los motivos de la colonización no fueron políticos ni de índole pragmático, sino espiritual y caritativo. (Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961, p. 88-89.)

⁴⁰³ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2004, p. 118.

misma razón instrumental que será la preponderante en la segunda mitad del siglo XX en el auge del neoliberalismo. Es, por ende, una *praxis utilitaria*. Nacida del interés científico que desarrolla la técnica como eficaz herramienta, haciendo a la tecnología la ciencia de la técnica. Sin embargo, no se volvió autoconsciente, lo que implica que no busca comparecer ante sí misma, ante su quehacer como ante sus efectos,⁴⁰⁴ genera por ello, un *pragmatismo*, síntoma no de una moral desgastada, sino de perder la capacidad de valorar. Promueve un individualismo en cuanto sólo lo útil para el beneficio personal parece tener sumo valor, lo que hace que sea ampliamente funcional en un imperio del consumo capitalista.

Expone Nicol:

“Juzgaríamos que la razón de fuerza mayor no está realmente más allá del bien y del mal, sino que es un mal; no un mal menor, que siempre se justifica por un bien mayor, sino un mal esencial. El mal sin atenuantes sería la sumisión de la existencia humana a mecanización y uniformidad”.⁴⁰⁵

Ahora bien, el filósofo español destaca que un problema similar se había gestado ya en el momento inaugural y paradigmático del quehacer filosófico en la Grecia Clásica, justo cuando se propone una idea de ser humano como resultado de autoconciencia, no curiosamente con Sócrates y Platón como es natural esperarse, sino con sus rivales históricos: los sofistas.⁴⁰⁶ Resalta que el movimiento sofístico no fue un conjunto de filosofías, sino más bien, una *crisis filosófica*. El problema central fue *poner el saber y la educación al servicio del poder*. Percibieron que el conocimiento y la retórica era en sí mismo, es un instrumento político efectivo y se ponía al alcance de quien pudiera costearlo. En otras palabras, se desconoció la ética de la vocación teórica. Por ello, la necesidad de establecer un paradigma opuesto con Sócrates.

Esta idea de ser humano de los sofistas, no se genera desde las prácticas constitutivas culturales como en cada sociedad, y como la Grecia Antigua tuvo desde sus inicios con los micénicos y minoicos, sino desde el quehacer intelectual. Y será la sentencia célebre de Protágoras la que muestre con claridad esta crisis: “El hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son”.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980, pp. 275-277

⁴⁰⁵ *Ibidem.*, p. 282.

⁴⁰⁶ Si para los relatos de la Iliada y la Odisea, la *areté* (virtud) se desplegaba en la valentía de Aquiles y la astucia de Odiseo respectivamente, para la democracia ateniense del s. V a. C., la nueva “virtud” cultural a seguir era la “sabiduría”. Pero no aquella sabiduría desinteresada socrática, sino aquella instruida que enseñaban los sofistas, que si bien, se ponía al servicio de la vida, del mismo modo se sujetaba al servicio del poder. Por ello les parecía conveniente el epíteto de *sofista* (sabio).

⁴⁰⁷ Platón, *Diálogos, Vol. V. Teeteto*, (152a-116d) Gredos, México, 2008, p. 193.

En esta *idea de ser humano* se sintetiza el tema del *ser*, del *conocer* como el de la *praxis*. Pero, en este apartado sólo se tratará brevemente sus implicaciones como crisis filosófica.

En contra de la interpretación común, la sentencia no significa que el hombre sea el centro del universo, sino que cada persona tiene su medida propia de las cosas. Lo crucial, es que eso implica que esa *medida* es intransferible e incommensurable. Es decir, que cada uno tiene su verdad y que no se puede comunicar ni construir una en conjunto. Las implicaciones éticas y epistemológicas son esenciales para entender esta crisis, casi *fin* de la filosofía. Dicho de otro modo, si cada quien tiene su medida intransferible, entonces se sostiene un relativismo moral, sin posibilidad de acuerdo alguno. “El hombre que se concibe a sí mismo como medida de todas las cosas es el hombre para quien han fracasado los demás sistemas de medidas. Pues la medida es sistema: tiene que ser común, o no sirve para medir nada”.⁴⁰⁸ Este “humanismo” sofisticado es en realidad un individualismo anárquico. Epistemológicamente también se suscita un cisma, porque si no hay acuerdo en la medida desde la comunidad, la comunidad misma carece de fundamento. La verdad para Nicol, es comunitaria “porque es la medida común del conocimiento”.⁴⁰⁹

Si se parte, por tanto, de que existe una ruptura constitutiva en el ser humano que imposibilita el acuerdo ético, como la construcción del conocimiento, entonces se cancela la posibilidad de constituir genuinamente cualquier humanismo posible, de cualquier oportunidad de formación y cultivo de lo humano. Para el filósofo español, el relativismo individualista del sofista, más que ser una falla epistemológica, es una falla ética. La verdad no puede pensarse al margen de la prueba y la demostración ante *otros* y con *otros*. Por ello, tan vital la *dialéctica* en Platón, pues el *diálogo* no sólo es poner a prueba a los argumentos, sino que implica además demostrar las razones ante un *symbolón*, es decir, ante otro ser humano que se concibe dialécticamente como complemento. En este sentido, la *objetividad* en la construcción del conocimiento es indispensable, no porque garantice la verdad, que de hecho no la hace, sino porque genera la plena posibilidad de una genuina disposición del conocimiento. La *objetividad* es una exigencia metodológica, porque es al mismo tiempo, una exigencia ética. “La objetividad se inscribe originariamente en el ethos vocacional de la ciencia”.⁴¹⁰

Lo que la ciencia platónica refutará, es que pensar la ética o el conocimiento desde la concepción de comunidad, implica una solidaridad constitutiva, una solidaridad

⁴⁰⁸ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 323.

⁴⁰⁹ *Ibidem.*, p. 359.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 359.

que no es mero ideal, sino es dato clave del problema humano. Es decir, el punto central, es apreciar la importancia de mostrar una genuina *philia* (amor) por la *sophia* (sabiduría) como por el ser humano. Esto implica verlos como *finés en sí mismos*, lo que plantea una *ética vocacional* para cualquier disciplina de buscar con igual esmero la construcción del conocimiento como su impacto en el bienestar humano.

Se establece entonces y en contraposición al individualismo relativista de Protágoras, una *nueva idea de ser humano* desde la filosofía de Sócrates y Platón. Una idea que conciba al ser humano como le llama Nicol: un *ser de verdad*. Un sujeto que, aprenda a dar razón de sí, como de lo que le rodea. Sea en el mundo natural o en el mundo de la polis, sea atendiendo las leyes de la *physis* (naturaleza) o desde el establecimiento del *nomos* (leyes). Un individuo que profese una razón no constituida en el aislamiento del solipsismo, ni que venda sus saberes a la conveniencia o, que la someta al imperio de la utilidad, sino que vea en ese saber, el interés desinteresado de fines pragmáticos, la vocación auténtica de la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo. Y si de haber un fin práctico, es en el afán del mejoramiento de la condición humana.

Sócrates y Platón, dejan manifiesto para la historia de la filosofía, la vital importancia del tema del ser humano. Pero dicha herencia, incluye también el modelo del filosofar, los principios éticos-epistemológicos de una vocación siempre abierta y crítica a la argumentación, falible a la razón, consciente de la condición natural de su ignorancia y, por ello, de la humildad ante ella, sujeta invariablemente a la demostración. Y en aspiración a un bien comunitario.

Lo que ilustra la confrontación filosófica entre los *sophistas* y los *philo-sophos*, es precisamente las implicaciones de la fractura entre la ética con el quehacer teórico que, sufre de igual manera en su mayoría la sociedad contemporánea. Establece ciertas enseñanzas a considerar. Denuncia por ejemplo posturas dogmáticas o relativistas sobre el ser humano o sobre el conocimiento como fue el caso de Protágoras. Y muestra al mismo tiempo un punto nodal, que consiste en mostrar la relevancia de asociar a la ética con la búsqueda del saber en cualquier disciplina. Es reconocer de inicio, la *docta ignorantia* platónica, la aceptación humilde ante la condición imperfecta del ser humano, de reconocer que la aspiración a la objetividad no se logra de manera absoluta, ni tampoco extirpa toda subjetividad, sino que, en punto dialéctico, admite la indispensable necesidad de reconocer la ineludible imperfección del investigador, de no dar nada por sentado, de estar sujeto a la examinación, a la crítica y al debate. Implica,

además, un compromiso a la verdad, es decir, a la búsqueda del saber por el saber mismo y por el ideal de contribuir benéficamente al ser humano. Que el conocimiento no está en venta al servicio del poder ni a la conveniencia egoísta personal.

El panorama a evitar con un rasgo sofisticado, encuentra un nuevo nivel en la actualidad y, se puede ver en ejemplo en las redes sociales y en sus prácticas para informar a la población de los eventos más relevantes que suceden en el mundo. El escritor y periodista Fabricio Mejía,⁴¹¹ explica como los dueños de empresas como Facebook, Instagram, Twitter, Google, Tiktok, seleccionan la información que le presentan al usuario, censurando o excluyendo la información que ellos consideran que es o no relevante exponer al usuario, especialmente si se tratan de temas políticos, éticos, económicos o aquellos que puedan ser subversivos para el orden globalizador capitalista.

Se establecen entonces algoritmos para presentar información relacionada con lo que se está buscando, seleccionando por uno la información conveniente para los intereses políticos y privados de ellos, discriminando mucha información que pueda ser del genuino interés del usuario y formando un perfil electrónico de éste a través de sus preferencias. En este contexto, la noticia pasa a hacer una mercancía y ya no en una búsqueda de la verdad como parte de una ética vocacional del periodismo. Siendo la noticia un producto mercantil, se busca complacer al cliente en lo que supuestamente quiere, buscando convenientemente la noticia que “vende”, promoviendo o construyendo noticias que se calcula puede ser de su interés o preferencia política.

A la larga, el usuario puede perder la posibilidad de tener un criterio propio para filtrar la información y sucumbir ante las tendencias políticas y de mercadotecnia que les despliegan en las redes sociales que visita.⁴¹² Se acepta sin percatarse, una sociedad de mercado en donde todo está a la venta, incluyendo la opinión política. Se puede entonces manipular las percepciones de los acontecimientos. Es posible presentar lo falso como verdadero, haciendo que lo malo sea bueno y viceversa.

Parece rescatarse trágicamente la máxima de Joseph Goebbels sobre la propaganda: “repite una mentira mil veces y se volverá verdad”. Si la información se

⁴¹¹ (Fabricio Mejía, (3 de marzo 2022). *Instrucciones para ver la guerra. SinEmbargo Al Aire*, <https://www.youtube.com/watch?v=y1LM2xo5dGI>).

⁴¹² El 65 por ciento de estudiantes universitarios estadounidenses, reprobaron un examen para distinguir si una noticia era falsa o verdadera en 2018. En el *Barómetro de Edelman*, que se usa para calcular la confianza de una noticia, en 28 países consultados, en 21 bajó la confianza sobre las noticias abordadas en buscadores. (Fabricio Mejía, (3 de marzo 2022). *Instrucciones para ver la guerra. SinEmbargo Al Aire*, <https://www.youtube.com/watch?v=y1LM2xo5dGI>).

construye o se difunde al gusto del cliente, y/o del dueño del medio de comunicación, entonces la verdad pierde su valor cultural. La filósofa Cristina D Ancona, sostiene al respecto, que la verdad ya no se discierne por un proceso riguroso de verificación y conclusión, sino que cada quien elige su verdad como su falsedad en las preferencias digitales que frecuenta. En este sentido, se vive de forma similar el relativismo individualista pragmático que su suscitó en la crisis sofisticada. Se pierde una razón dialéctica simbólica que fomente el diálogo, para dar paso a una *razón instrumental* que coincida con los intereses de una sociedad de mercado capitalista.

Las preferencias electrónicas de los usuarios, se vuelven *metadatos* que permiten a las empresas promocionar sus productos o manejar convenientemente la opinión política, como sucedió en Facebook para fomentar una campaña de odio racial que afectó al electorado estadounidense en favor de Donald Trump en 2016, o permitir el odio explícito desplegado a la población y la cultura rusa, en el conflicto de Rusia con Ucrania instado por los E.E U.U. en 2022. Más aún, como bien denuncia el Jefe de *Políticas para las Operaciones de Paz de las Naciones Unidas* Jacques Baud,⁴¹³ el grupo paramilitar pronazi ucraniano Azov, fue considerado por Facebook en la misma categoría que el Estado Islámico (ISIS) por su contenido de odio e incitación a la violencia, por lo que se le prohibió publicar sus posts. Para el 24 de febrero,⁴¹⁴ la red social le quitó la prohibición al grupo Azov permitiendo desplegar el mismo contenido violento de meses atrás, donde incluso se solicita el asesinato de soldados y líderes rusos.⁴¹⁵

Claramente el problema no son las redes sociales *per se*, incluso pese a los intereses privados capitalistas que hay detrás, sino en el analfabetismo digital para diferenciar qué noticia es falsa o tendenciosa o, cuándo se está haciendo un mal uso de un medio de comunicación. El problema es que no se fomenta en dichos espacios electrónicos, distintas versiones de la historia. No se promueve el debate desde un foro imparcial, donde se despliegue la información sin censura y sin servir a una tendencia política o mercadotecnia en particular.

⁴¹³ Es un ex coronel del Estado Mayor, ex miembro de la inteligencia estratégica suiza, especialista en los países del Este. Fue entrenado en los servicios de inteligencia estadounidenses y británicos.

⁴¹⁴ Dos días después de la intervención del gobierno ruso a Ucrania, tras el bombardeo del gobierno ucraniano sobre su propia población en el territorio del Donbass el 16 de febrero de ese mismo año. Esto, como último evento de una larga lista de denuncias de la población del Donbass desde el 2014 por parte del gobierno ucraniano.

⁴¹⁵ Jacques Baud, (15 de abril 2022), *Occidente creó las condiciones del estallido en Ucrania, Nueva Revolución. Periodismo alternativo*. <https://nuevarevolucion.es/author/nuevarevolucion/>.

No se fomenta la construcción, debate y verificación de la verdad en conjunto y, se abandona por completo la ética periodística para decir las cosas tal y como son, sin favorecer a nadie. Nuevamente, la subjetividad y objetividad entran en juego. No se pierde objetividad si un medio de comunicación o red social tiene una afinidad política hacia derecha o izquierda; la objetividad se pierde en la falsificación de noticias; en la censura de distintas opiniones; en la promoción radical de conductores o editores que fomentan la discriminación y el odio hacia los sectores opuestos a ellos. Bajo la excusa de la “libre expresión”, se justifica decir lo que sea, como sea, a quien sea, sin responsabilidad ética.

Se olvida que el valor de la tolerancia no puede tolerar todo. No tolera lo intolerable como es la mentira, el odio, la deshumanización pues. En los medios de comunicación como en las redes sociales se puede generar un discurso racista, clasista, misógino e incluso fascista, sin mayor contratiempo si tiene buen rating o muchos “likes”. La aspiración de fomentar la verdad en las noticias se pierde cuando no existen leyes que obliguen a los medios de comunicación a verificar sus reportajes. Se olvida con facilidad que el llamado *cuarto poder* responden en su mayoría a dueños privados que fomentan la propaganda conveniente a una economía global capitalista.

Es un poder trasnacional sin un Estado u organismo institucional que regule la veracidad y, la aspiración de objetividad y neutralidad en sus noticias, que fomente la diversidad de enfoques y la diferencia respetuosa de opinión. Como ejemplo dramático de lo anterior, en el conflicto de Rusia con Ucrania en febrero 2022, la ONU no formuló ninguna postura cuando la comunidad europea censuró el canal de *Rusia Today* (RT) en Europa, fomentando que sólo se comunique la versión de los medios de comunicación proclive a la geopolítica de la OTAN. Más aún, en un comunicado de Google Adsen en abril de 2022, se le informa a personas o grupos que tengan programas en YouTube, que no se permitirá el contenido “donde se divulgue que Ucrania está llevando a cabo genocidio o atacando deliberadamente a sus propios ciudadanos”⁴¹⁶ en un acto pleno de censura periodística.⁴¹⁷ No existe tampoco en los medios occidentales una indignación por la guerra estadounidense en los países árabes desde inicio del siglo XX, como la que

⁴¹⁶ Ernesto Ledesma (14 de abril 2022). Entrevista a Lorenzo Meyer: El oro blanco en el espejo del oro negro/ El PRI en su laberinto. Rompeviento TV.
<https://www.youtube.com/watch?v=Ynh0objTf4&t=1944s>

⁴¹⁷ Sin mencionar que desde el 2014, el gobierno de Ucrania con afinidad con la OTAN, tiene un partido que exalta e imita consignas nazis y, que, desde el mismo año, ha habido represión y asesinatos a la zona del Donbass, población que defiende entre otras consignas, su derecho a hablar ruso ante la imposición del gobierno en turno de prohibir el uso del idioma.

se desata por la nación de Ucrania que pertenece a una comunidad europea y enfrenta un conflicto con una nación rival de la OTAN. En la narrativa de los medios de comunicación occidentales, ser “patriota” o ser “terrorista”, no depende tanto de luchar por tu país ante una amenaza o dedicarte a lograr atentados masivos, sino a ir a favor o en contra de los intereses políticos-económicos de E.E.U.U. y de sus aliados europeos.

Ahora bien, esta *razón instrumental* como la *praxis utilitaria* que se ha descrito, que tan bien se inserta y funciona bajo estos esquemas comunicativos y digitales, no es algo reciente, sino que tiene ya una larga historia que ha venido desarrollándose siglos atrás. Para Nicol, tienen su origen en una concepción antropológica desde la modernidad. Los moralistas ingleses como los enciclopedistas franceses abandonaron el humanismo clásico para promover en cambio su “humanismo” moderno, en el que la *razón* se expone como máximo garante del atributo humano. Una *razón* expresada como si no hubiera nada más crucial en ella.

Una *razón* que se entiende mejor cuando se percibe los alcances y logros de su pragmatismo. La escuela inglesa, por ejemplo, relacionaron dicho a tributo con los aportes propios de la economía. Esta *razón*, ha constituido una sociedad bajo el imperio de la utilidad, que ha rendido frutos bajo un sistema neoliberal que se beneficia de promover una idea de “productividad” como *sino* de éxito social sin reparar que el propio sistema genera intencionadamente una pobreza, para que la mayoría enajene su trabajo, aliene parte de su condición humana en pos de un enriquecimiento desmedido de intereses privados. El “*humanismo*” moderno se enfocó en discernir cuáles eran los alcances de la razón y determinar por ende su orden funcional, en contra posición del *humanismo griego*, que defendió la idea de que el saber es ante todo una forma de vida, un orden de existencia. “Lo propiamente humano, es el afán de ser más, de ser mejor”.⁴¹⁸

Hace falta entonces, un cambio de racionalidad. Se requiere una transformación de los valores, una nueva antropología filosófica que permita salvar las *situaciones vitales* para la emancipación de la vida y el espíritu humano como de la filosofía que la hace posible. Debe evitarse a toda costa, padecer la *mirada de Orfeo*⁴¹⁹ -como le denomina Nicol-, aludiendo al célebre músico griego, cuya hazaña máxima, fue

⁴¹⁸ Enrique Hülsz Piccone “La vocación humana” en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3, Barcelona, Proyecto a ediciones/UNAM, México, 1998, p. 170.).

⁴¹⁹ Hijo de Apolo y de la musa Calíope. En el mito, es de tal guisa la belleza de su música que no sólo amansaba a las bestias, sino que lograba que los árboles y las rocas se movieran de su lugar para seguir su música. Participó también en la legendaria compañía de los Argonautas con Heracles, Jasón y Atalanta entre otros que escribe en estilo introspectivo Apolonio de Rodas.

descender al Inframundo para visitar al implacable Hades y, conmoviendo de tal modo con su lira, que lo convenza de devolverle el alma de su amada recién fallecida, hecho que nunca antes y nunca después sucederá con el Rey del Inframundo en la mitología griega. Pero Orfeo debe marchar cantando hacia la luz sin volver la cabeza hacia atrás, buscando la vida, sintiéndola, guiando a Eurídice a la luz del sol. Cercano ya de concluir la hazaña, el héroe musical duda de que Hades ha cumplido su palabra, voltea trágicamente para descubrir que no ha sido timado y, en cambio, *mirar* como su amada se pierde inexorablemente en el Mundo de los Muertos para no regresar jamás. De igual forma, considera Nicol que, en la época moderna, tenemos una mirada atónita y extraviada hacia la obscuridad sobre el destino de la humanidad. Parece difuminarse en el vacío de la ignorancia sobre lo que puede ser su salvación; el olvido de un genuino *humanismo* en el cuidado y cultivo de lo que le *es* más propio del ser humano. Perder para el ser humano moderno a su “Eurídice”, es perderse a sí mismo, es el *fin* de la filosofía.

Por tanto, este *fin* en la hegemonía de la *razón de fuerza mayor*, y la *razón pragmática*, desprovista de fines éticos y vocacionales, implica, no sólo la exposición de la necesidad de una *reforma de la filosofía*, sino la construcción de un pensamiento filosófico, que exponga categorías base y cruciales para elaborar un análisis antropológico y situado que posibilite rescatar y pensar conceptos que permitan repensar la condición del ser humano, y mirar con nuevos ojos, nociones cruciales como lo es la dignidad humana en la fundamentación de los derechos humanos.

La Reforma de la Filosofía.

Eduardo Nicol sostiene que debe haber una *reforma de la filosofía* para evitar fatal final. Propone fijar la atención en la *forma* inicial y constitutiva en la que nace la Filosofía. Dirá que el ocaso del presente se renueva entonces evocando el amanecer del pasado. “La reforma es una devolución de la forma” –sostendrá-. Significa restaurar los principios fundantes de la filosofía griega que interrogaron e investigaron al ser humano en su relación constitutiva con el mundo natural como el social, en vez de concebir una ruptura de lo humano con la naturaleza o del individuo con la comunidad o, disociar la ética de la política como sucede en la actualidad. “La marcha hacia atrás es una marcha hacia adelante: no tiene el propósito de reactivar lo arcaico, sino de recuperar la arké

(principio)”⁴²⁰El filósofo español considera que fue originaria una búsqueda del conocimiento y la sabiduría con un claro desinterés de fines pragmáticos o egoístas, lo que generó una libre *vocación* por el estudio y la comprensión del ser humano, en su vida, en su condición, en su construcción cultural y no sólo en la constitución de la teoría y el conocimiento, sino en el auge de la toma de conciencia para pensar e inventar una imagen de sí mismo, lo que para nada es menor. Las ideas de ser humano cambian con el tiempo, al igual que el mundo que le rodea, pero la autoconciencia permanece, ese es precisamente el rasgo final y definitorio a la vez: “el hombre es el ser que forma ideas de su propio ser”.⁴²¹

Pero Nicol aclara que es indispensable no confundir *reforma* con *revolución*. La primera, como se verá a continuación, es una restauración de su forma originaria, el retorno al momento fundacional que hace posible cualquier *revolución* de pensamiento en cualquier época. La segunda, es una innovación filosófica justo como lo logró el proyecto cultural de la modernidad.

Es en la Grecia Antigua, que se gesta entonces el origen de una autoconciencia que propone una idea de ser humano, pero una idea que consiste en tomar conciencia de sí mismo como del acto de producir ideas de sí, “... la idea del hombre lo transforma, y de cada transformación nace una idea nueva”.⁴²² Pero piensa inclusive el filósofo, que en Grecia no solamente se encuentra una autoconciencia que dé cuenta por vez primera sobre sí mismo, sino se encuentran también los “orígenes del hombre mismo”, es decir, de aquel *ser* que adquiere la ineludible necesidad de tener una idea de sí. Esta necesidad no es otra cosa que conciencia de lo que hoy llamamos libertad, que coincide con otro momento originario y trascendental como fue el Nacimiento de la Filosofía. Se volcó pues, en el primer cuestionamiento metódico del ser humano sobre sí mismo. Esta filosofía es en cierto modo para Nicol, la primera y la última a su vez, pues es primera por ser fundacional en el origen autoconsciente de una vocación humana que implica un saber de sí sistemáticamente programado y, es “última”, porque expone definitivamente los principios éticos-ontológicos que permiten que el ser humano siga pensando sobre sí. No se repetirá jamás el acto originario de la filosofía occidental, esa experiencia primigenia y vital, de descubrirse por vez primera tomando conciencia de sí como de su *quehacer* ante el mundo que le rodea.

⁴²⁰ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 339.

⁴²¹ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 114.

⁴²² *Ibidem.*, p. 111.

“... habrá de reproducir la originalidad primera, pero no podrá repetir el contenido de aquella génesis inicial, justamente porque los factores genéticos no han variado. El quehacer es el mismo; el resultado no puede ser el mismo. Ese quehacer del hombre consiste en hacer el hombre, en hacerlo nuevo”.⁴²³

Por ello, la historia de la filosofía, es en realidad, filosofía de la historia, es reflexión en el sentido primario de la palabra: flexión para voltearse y verse a sí mismo. Y si bien la filosofía es griega por origen, es universal por el aporte que produce la autoconciencia de la producción de sí mismo.

Se propone, por tanto, una vía que cultive la *humanitas*, su naturaleza, la *ciencia de hacer hombres*, la *anthropine sophia* –como le llamaron los heléenos-. La filosofía no sólo abre la conciencia del “yo”, sino que es inseparablemente del “yo” y se encuentra su natural composición, el “no-yo”, el “otro”, el “tú” como complemento del “yo”. Así, nace la conciencia del “yo” y de lo que aspira a ser frente a una otredad que lo interpela, no en aislamiento ni en separación con ella, sino *por y junto* con ella. Es la conciencia de la *alteridad* como parte constitutiva e indisoluble de la *mismidad*. El ser humano no se piensa entonces, aislado ni del mundo, ni de la sociedad ni de la naturaleza, sino en su estrecha relación con ella.

Esta evocación al modelo primigenio de antropología filosófica, sirve no sólo para ilustrar una idea de ser humano con autoconciencia que da cuenta y define una idea de sí mismo como se logró en la Grecia Clásica, sino, más bien, para ilustrar las condiciones permanentes que prevalecen en cualquier idea de ser humano de cualquier cultura. La universalidad de dicha idea, no es el aporte y particularidad de una sociedad, sino que es mostrar las condiciones en las que el ser humano es constitutivamente relativo⁴²⁴, indeterminado, plural y distinto. Por ello, el ser humano *es histórico*, porque da cuenta de ese *quehacer*, porque la autoconciencia de quién es ante cada época obligan a replantearse incesantemente una idea de sí. Sus mutaciones no son accidentales, sino detalle decisivo de su ser. El ser humano en su *quehacer se expresa*, manifiesta concretamente esa idea de sí con acciones que constituyen la sociedad de su tiempo. “Con una conciencia crítica de su propia historicidad, la filosofía nos acercaría a la idea universal del hombre con el solo proyecto de dar razón de las ideas de hombre. Lo que cambia se explica por lo que no cambia. La idea de ser histórico no es una idea histórica: es una verdad fáctica”.⁴²⁵

⁴²³ Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980, p. 172.

⁴²⁴ Relativo entendido como plenamente diverso.

⁴²⁵ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 110.

Desde este horizonte fundacional, la *reforma de la filosofía*, debe implicar también replantear la racionalidad pragmática instrumental moderna. Nicol también evoca de la *forma* constitutiva de la filosofía griega, la importancia de la *razón simbólica*, que no sólo tiene sentidos éticos y políticos, sino científicos y epistemológicos también. Menciona que la razón es rasgo constitutivo del ser humano, no sólo por la evidencia de la autoconciencia y de los logros culturales, sino porque la razón se expresa en el lenguaje y, el lenguaje, nunca es aislado, siempre implica un “otro”.⁴²⁶ “La palabra misma es un órgano de conocimiento y no sólo expresión de lo ya conocido (...) Nombrar las cosas es conocerlas. Pero nombrarlas es hablar de ellas con alguien”.⁴²⁷

En términos éticos, es claro la alusión célebre platónica de complemento de un ser humano con otro ser humano, *mismidad* y *alteridad* juntas en tensión y armonía. También tienen sentidos políticos toda vez que se tiene la concepción de un sujeto que no está alienado de su comunidad, como lo es el sujeto en el liberalismo. Por el contrario, implica que, para estudiar y comprender la naturaleza y vida humana, debe entenderse al sujeto con relación a su comunidad donde es constituido. Pero también tiene significados epistemológicos, porque la construcción del conocimiento en cualquier disciplina nunca se da separada del diálogo, de la examinación del debate, la prueba o la argumentación. Fue con Aristóteles que la verdad se concibió como la concordancia del pensamiento con la realidad,⁴²⁸ pasando a un segundo término la concordancia de la realidad común como resultado del diálogo, propio de la filosofía platónica. El filósofo español, señala que el esquema tradicional *sujeto-objeto* es impreciso, porque más bien siempre existe una estructura triangular integrada constitutivamente por tres elementos: sujeto-objeto- “otro” sujeto. Dicho de otro modo, el *sujeto* que conoce al *objeto* y, *otro sujeto* con el que se construye el conocimiento, es decir, el conocimiento *es* diálogo.

“El hecho simple de hablar es vinculatorio, y todo vínculo es, por naturaleza cualificable. Ninguna relación humana es indiferente; ni siquiera el logos de la ciencia puede

⁴²⁶ Aristóteles describe en la *Política* la importancia del lenguaje como distintivo del ser humano: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario es, evidente: la naturaleza no hace en vano, y el hombre es el único que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y el placer (...) Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad”. (I, 1253a 10-13).

⁴²⁷ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, p. 362.

⁴²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1051b.

mantener neutralidad, pues el propósito mismo de lograr una verdad desinteresada más bien refuerza la vinculación, aunque no la exponga temáticamente”.⁴²⁹

El saber se construye entonces simbólicamente, porque el ser humano es constitutivamente simbólico. Entendiendo símbolo en dos sentidos primigenios; en el sentido ontológico-ético de complemento y en el sentido ontológico-epistemológico de aprehensión abstracta del conocimiento. La construcción del saber se logra en comunidad. Para Nicol, este dato no es obvio ni accidental, sino plenamente constitutivo del ser humano. La verdad para el filósofo, es un factor poiético, creativo, es un constructo con calidad demostrativa y, por ello, es histórica. Sostiene que la historicidad de la verdad es al mismo tiempo la historicidad de la comunicación.

En este sentido, el lenguaje propio de cada disciplina, sea ciencia natural, ciencia social o de humanidades, es simbólico y, al mismo tiempo es ontológico (metafísico en el sentido en el que el *ser* está en el *ente*, el *ser* está en la *realidad*) toda vez que en toda disciplina hay una construcción teórica de categorías. Nicol explica: “Todas las ciencias se apoyan en unos supuestos ontológicos: Lo que para ellas es supuesto, para la metafísica tiene que ser evidencia expresa”.⁴³⁰ Dicho de otro modo, en sentido estricto, la metafísica no sólo se encuentra en el campo de la filosofía sino en cualquier ciencia.⁴³¹ La metafísica incluso se le consideró desde la Grecia Clásica como ciencia primera, es decir, ciencia que “incluye en sus menesteres la fundamentación y crítica del conocimiento *en general*”.⁴³² Es *episteme* en el sentido griego de saber crítico, de pensamiento riguroso, metódico. De ahí que los romanos la tradujeran al verbo *scire* (saber), y pasar al sustantivo *scientia*, (ciencia). No es casual que términos como *universal*, *género*, *especie*, *materia*, *energía*, *causalidad*, tan asistidos en las ciencias modernas, fueran neologismos creados por Aristóteles para describir el mundo. Hoy en día trabajamos con otros términos metafísicos, filosóficos-científicos por decirlo de alguna manera; como *racionalidad*, *contingencia*, *azar*, *objetividad*, *determinación* entre otros.

⁴²⁹ Eduardo Nicol, *La metafísica de la expresión*, FCE, México, 1974, p. 164.

⁴³⁰ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 71.

⁴³¹ Nicol agrega: “Los problemas metafísicos (ontológicos y epistemológicos) no hay manera de eliminarlos (...) *la urgencia de constituir ahora, si no existiese ya, una ciencia de los principios, definida como ciencia del ser y el conocer*. Esta ciencia habría establecer, de manera unitaria y común para todas las ciencias particulares, las condiciones efectivas de su posibilidad y legitimidad. Esta disciplina debiera proporcionar, como Kant decía, “los fundamentos metafísicos de la ciencia en general”. Pero resulta que esta ciencia nueva que buscamos es la misma que ha existido milenariamente, y a la que se conoce por el nombre de metafísica”. (Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1984, p.11.).

⁴³² Eduardo Nicol, “Física Especulativa, metafísica positiva”, en Juliana González, Margarita Vera C. Enrique Hülsz P. *Teoría Anuario de filosofía*, Año 1, Núm. 1, 1980, p. 19.

Ahora bien, un ejemplo claro de cómo puede operar la metafísica en la ciencia la expone Nicol con referencia a la astronomía. Señala que es una ciencia que indaga el pasado estelar, pues los objetos que estudia se encuentran a años luz de la tierra, lo que implica que en la noche al ver las estrellas no vemos lo que *es*, sino lo que en realidad vemos es lo que *fue* y, para facilitar su estudio y comprensión, "... el lenguaje científico actualiza los datos, convirtiendo gramaticalmente el pasado en presente. Es permisible decir "esto es así", mientras se sobreentienda que, en rigor, sólo sabemos que "esto fue así".⁴³³

Un aspecto similar acontece cuando hablamos del *origen del universo*. *Uni-verso* significa la unidad de lo diverso, lo que implica que es la unidad de todo cuanto existe. La teoría de su origen implica la existencia de una materia primordial que se expande. Esto implica que se generó *de* algo y *en* algo. Nicol explica que la física no acude al absurdo de la creación *ex nihilo*, sino que estos dos "alcos" deben ser parte del universo, parte de todo lo que existe, por lo que hablar de *origen*, es en realidad una metáfora, o una categoría metafísica para esclarecer la teoría sobre su génesis. Desde la cosmología actual, el universo existe antes de su origen o, para ser más precisos, no tiene origen.⁴³⁴

En este contexto, la significativa diferencia entre filosofía y ciencia, es que, en filosofía, la metafísica *debe* tener conciencia de sí y de su quehacer, no necesariamente sucede lo mismo con las demás disciplinas científicas.

Importante no dejar de tener en cuenta, que el rasgo metafísico de la *razón simbólica*, marcha en el sentido opuesto a la metafísica abstracta que tanto rechazo tuvo la modernidad, pues en la naturaleza de la razón, no se concibe como solo abstracto, sino como fenómeno, como acción concreta, como evidencia del *ser* que se *expresa* en cada ente, en cada acción, en cada cosa. El *ser* no sólo no es la abstracción metafísica, sino que es principalmente evidencia fenomenológica.

"Simbólica es la palabra, porque es representativa, y por esto mismo expresiva: es símbolo en la acepción griega del término, que significa complemento. El yo y el tú son constitutivamente complementarios. El acto verbal es la efectuación concreta de la complementariedad. La relación verbal es comunitaria porque vincula los dos interlocutores, y a los dos los vincula con el ser mentado. Co-existir es estar juntos en la verdad; es decir, en el ser común. La verdad es una relación de ser a ser".⁴³⁵

Con la *reforma de la filosofía* de la *razón simbólica*, puede rescatarse la vocación ética disciplinaria y el estudio de una vocación humana. Con esta *razón*

⁴³³ *Ibidem.*, p. 21

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴³⁵ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 54.

simbólica que es *dialéctica*, es posible plantear una antropología filosófica que revalore al sujeto sin tropezar con la enajenación liberal respecto a la comunidad o, el relativismo comunitarista que no reconoce que puede haber un acuerdo universal entre sociedades diversas, sino concebir a un ser humano no meramente biológico, sino espiritual también, pero sin los extravíos espirituales que separan sus estudios de la concreción de la realidad.

La *reforma de la filosofía* implica entonces, rescatar el paradigma de una forma de vida, en el cuidado, en el estudio como en el cultivo de *lo humano*. Éste es el sentido primigenio y primordial del término *humanismo*, más allá de su sentido burocrático académico de las humanidades o del sentido moral de altruismo.⁴³⁶ El volver a *la forma* del modelo griego, es de-volución de su fundamento, es renovar el *humanismo* en la *anthropine sophia*, en la *ciencia de hacer hombres* como lo relata Nicol. Esta ciencia primera del ser humano se funda como se ha mencionado, en la *philia* (amor) por el saber y por el prójimo, así como por el proceso dialéctico de la praxis y la dialéctica de construir el conocimiento, de constituir los lazos éticos y políticos en la comunidad como en el estudio. “Aquello que están dispuestos a hacer los filósofos, por razón de amor y con amor de la razón, constituye la tesis universal y necesaria de la filosofía (...) Las tesis son lo variable en Filosofía. Lo permanente es la tesis básica y común: la praxis afiliada”.⁴³⁷ Esta praxis significa la posición vocacional, la postura del investigador ante el mundo que lo interpela y no solamente la del académico filosófico en particular, sino la de todo investigador en general.

Por decirlo de algún modo, lo “nuevo” es la situación, la crisis, el posible *fin* de la filosofía. El regreso al ejemplo paradigmático de su fundación es precisamente novedad, porque se había extraviado su apoyo. La de-volución de la *forma* no es sólo evocar el génesis, sino rescatar como se ha mencionado, su fundamento también. La universalidad, de la particular idea de hombre de los griegos, residen en mostrar plena y modélicamente *caracteres permanentes* del ser humano para cualquier tiempo como para cualquier lugar.

“De las primeras ideas filosóficas del hombre no se podía prescindir. Ellas son algo más que ejemplos: son la materia misma de la cual podía desprenderse la teoría del ser histórico. En ellas culmina el proceso iniciado con las Ideas pre-filosóficas del hombre. El examen existencial

⁴³⁶ Enrique Hulsz aclara al respecto: “Humanismo no es humanitarismo, antropologismo [sino] formación y transformación del hombre, la creación y la promoción renovados del humano (...) adquisición y retención constante de la autenticidad”. (los corchetes son del autor) (Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, p. 209.)

⁴³⁷ Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1974, p. 149

e histórico revelaría la forma que llegó a adquirir el hombre gracias a la filosofía. Una forma que se expresa de variada manera en las ideas de hombres posteriores, pero que se transmite básicamente inalterable, en su ser y en su pensar, por ley de herencia histórica”.⁴³⁸

En contraposición al modelo moderno a través de las voces de Bacon o Marx, que propagaron que había que “transformar al mundo para transformar al hombre”, el paradigma griego encarnado en la figura de Sócrates, sostuvo de manera opuesta que primero se debe “formar al hombre para transformar el mundo”. La filosofía socrática no es un discurso del método del saber en general, sino precisamente del saber de sí mismo, del saber acerca de *lo humano*.⁴³⁹ “El humanismo no es un ideal particular, sino conciencia de la condición humana”.⁴⁴⁰ Interrogar y dar cuenta de uno mismo no es sólo teoría, es ante todo ejercicio vocacional. La filosofía socrática es un paradigma vivo de auténtica “hermenéutica existencial” –explicará Nicol-.

“Una filosofía que era método de vida sólo podía transmitirse mediante un retrato vivo del hombre, en plena acción filosófica. El retrato es la representación más individualizada. Sin embargo, la revelación socrática era necesario perpetuarla, justamente porque no es tan sólo socrática: presenta el fundamento vocacional de la filosofía misma. Esa filosofía de Sócrates no podía escribirse. Quien podía y tenía que escribirla era Platón”.⁴⁴¹

Sócrates no sólo representa entonces una contra propuesta de la <idea de hombre> expuesta por la escuela sofística, sino que proponía, además, una renovación de la *areté* (virtud) homérica. Hay que recordar que la Atenas en la que vivió el filósofo estuvo en crisis. En ese vértice histórico se suscitó una singular paradoja. Por un lado, se tienen las grandes expresiones culturales de la Grecia Clásica; la célebre tragedia, la majestuosidad escultural y arquitectónica de sus templos y figuras, el establecimiento de la democracia o la plenitud de su fuerza y expansión naval, mientras que, por otro lado, los ideales humanos de la *Iliada* y la *Odisea* encarnados en la valentía de Aquiles y la astucia de Odiseo que guiaron durante siglos el imaginario griego, se vieron agotados en un cisma político de una democracia en ciernes, ante una perspicaz conciencia que discurrió entre los asuntos públicos y privados de la polis, sustentando un *logos* (razón) distinto. Hizo falta entonces una nueva idea de ser humano, una nueva educación.

⁴³⁸ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 286.

⁴³⁹ Nicol rescata la figura de Sócrates como modelo de vida, en contraste con la visión racionalista de Aristóteles, que consideraba que dos eran los grandes aportes del célebre maestro de Platón: 1) la necesidad de la definición de los conceptos y, 2) la *mayéutica* como método inductivo de investigación.

⁴⁴⁰ Eduardo Nicol, *La metafísica de la expresión*, FCE, México, 1974, p. 256.

⁴⁴¹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 163.

Werner Jaeger sostendrá precisamente que, Sócrates propuso una nueva idea de hombre libre, distinta de la concepción de ciudadano en la isonomía democrática que tuvo su plenitud en el gobierno de Pericles, pues ahora el hombre libre no es ya el ciudadano varón, mayor de edad nacido y perteneciente de la polis, sino aquel que se logre dominar a sí mismo.⁴⁴²

El ideal político que se funda en la figura del ciudadano apela en Sócrates a otro sustento, al ideal ético que se instaura en aquél capaz de autodictarse leyes de conducta, (*auto-nomos*). Aquél que domine la *autarquía* (el gobierno de uno mismo), es decir, el *aristoi* (el virtuoso). Ese gobierno en peculiar soledad que se logra entre el diálogo con uno mismo y el diálogo con el otro. Se refiere a un ser humano que se forme precisamente a sí mismo desde la *anthropine sophía*, desde una nueva *paideia* (educación) con miras a formar un nuevo tipo de ser humano.

Paulina Rivero Weber sintetiza:

“Esta no es una doctrina, es una misión. Entonces se aprende a ser humano: el ser humano se va haciendo cada día, y en su hacerse puede crecer o decrecer, ennoblecerse o vulgarizarse; el ser humano no nace; se hace. Aprendemos a ser, y por ello requerimos maestros en tal arte: en el arte de aprender a ser humanos. Sócrates es el maestro en esta *techné* de ser humanos”.⁴⁴³

Sócrates muestra en su historia personal principios éticos fundantes en la tarea incesante de autodeterminarse a uno mismo. Su vida es su filosofía misma,⁴⁴⁴ es método de vida que se despliega en la cotidianidad de su tiempo. Su *quehacer* filosófico, bajo la descripción poética de sus alumnos, se vuelve intemporal. Muestra ejemplarmente, que

⁴⁴² Lo que se domina entonces es la relación de las pasiones y deseos. Se configura una nueva idea de ser humano sustentado en un *areté* (virtud) por el conocimiento y gobierno de sí mismo. Es un modelo de ejercer la libertad, de constituir a lo que hoy llamamos una dignidad humana. Por ello indispensable para el pensamiento griego antiguo, comenzar con un estudio antropológico de las emociones y de cómo se constituye su ethos en su relación y gobierno de ellas. Aristóteles explica en ejemplo que la “virtud moral, (...), se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo acusa del placer, y nos partamos del bien a causa del dolor. (*Ética Nicomáquea*, II, 1104b 10-15). Y añade el estagirita: “... placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente, y en ello radica, precisamente la virtud. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio”. (*Ibíd.*, II, 1106b 20-25). La filósofa Paulina Rivero W. resume al respecto: “No se trata de alejar la pasión de la vida, sino adueñarse de la pasión vital. No es lo mismo el dominio de sí, que la simple represión. En el primer caso hay balance y armonía, mientras que en el segundo no”. (Paulina Rivero W., “Presencia de Sócrates en la filosofía de Eduardo Nicol” en *Revista Anthropos huella del conocimiento*, Extra 3, Barcelona, Proyecto a ediciones/UNAM, 1998, p. 114.) Nicol en cambio, formula una figura metafórica en la que señala que los términos musicales contribuyen a clarificar lo anterior. La contradicción humana donde se suscitan la batalla de las pasiones es como un instrumento de cuerdas que siempre se debe estar afinando constantemente. “Afinando” las pasiones es como justo se forma el carácter. Cuando la persona se temple y gobierna a sí mismo establece en sí una *armonía*, un equilibrio en la vida personal como resultado entre eso que desea y lo que se considera que se debe de hacer en el tiempo, en el lugar y por la razón correcta. Como el ser humano, en su propia constitución primordial es social, al ejercitar su carácter se genera un impacto benéfico en el entorno social inmediato, se produce por tanto una *sinfonía*, un balance pleno y benéfico de vida entre el sujeto y su colectivo. (Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 106.)

⁴⁴³ Paulina Rivero W., “Presencia de Sócrates en la filosofía de Eduardo Nicol” en *Revista Anthropos huella del conocimiento*, Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 113.

⁴⁴⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*. FCE, México, 2003, p. 310.

la filosofía, ante todo, no es una doctrina de vida, sino *la* forma que exige la vida misma como explica bien Nicol.

“Con esto Sócrates genera una nueva forma de sabiduría que, no sólo es científica porque se piensa, sino que es sapiencia práctica porque el objeto es el hombre mismo: se sabe lo que se hace, se proyectan las propias acciones y se emplean deliberadamente los medios indicados para un fin práctico”.⁴⁴⁵ Explica la filósofa Teresa Padilla.

Dicho de otro modo, más que predicar la *antropine sophia*, Sócrates la vive modélicamente. Se despliega no sólo en la evidencia de los textos filosóficos de Platón que relata sobre su agudo pensamiento, sino que adquiere una profundidad distintiva, cuando implica rasgos de su personalidad que describen la forma singular en la que vivía su cotidianidad al servicio de su polis- como le llamaba al interrogarlos filosóficamente-, o que se despliega en anécdotas de su valor como hoplita⁴⁴⁶ en la defensa de Atenas⁴⁴⁷, o más aún, en la congruencia de sus principios para afrontar su muerte ante un injusta sentencia.

Si Sócrates muestra que *la* vida es filosófica precisamente porque *es* una forma de vida metódica, entonces, la filosofía *es la* vocación humana por excelencia, pues expone principios éticos que permiten la vida misma, porque muestra los fundamentos del ejercicio de lo que hoy llamamos libertad, de lo que significa la tarea ineludible de lograr una autoconciencia de dar sentido a la vida y de autodeterminarse con base en ella. Esta *vocación humana* no es sólo para los filósofos académicos, sino más bien se trata de un aspecto de la vida que es filosófico y que implica a todo ser humano sin excepción. Este ejercicio humano no puede ser una sola teoría o un esforzado intento en periodos de vida, sino que implica necesariamente condiciones vitales que posibilitan una vocación humana abierta y accesible para toda persona. “La filosofía es un quehacer del hombre consigo mismo”⁴⁴⁸ –explica Nicol-. En palabras de Paulina Rivero, no basta entonces poseer cultura y educación, es preciso *ser cultos, ser educados*. En eso radica

⁴⁴⁵ Teresa Padilla L., “*Anthropine sophia y areté (sabiduría de lo humano y excelencia) en la filosofía de Eduardo Nicol*”, en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 72.

⁴⁴⁶ *Hoplita* viene de la palabra *hoplón*, que es un término griego que se usaba para describir el escudo de guerra o para describir la armadura completa, que constaba de grebas (espinilleras), pectoral y yelmo. El hoplita era el soldado que defendía la ciudad. Sólo podía ser hoplita un ciudadano y, aunque no existía un organismo militar como sí lo hubo en la era de Alejandro Magno, los ciudadanos como parte de su *paideia* (educación) entrenaban deporte y el arte de las armas en la *palestra*, lo que hoy se le llama gimnasio.

⁴⁴⁷ Se distinguió con valentía en el sitio de Potidea (431-430) como en la derrota de los atenienses por los beocios (424) y en el asedio de Anfípolis en el 422. (Platón, *Apología*, 28e)

⁴⁴⁸ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 385.

la *paideia* socrática que revaloriza Nicol con la necesidad del auto conocimiento (*autognosis*).⁴⁴⁹

La *vocación humana*, es decir, la *vocación filosófica*, queda representada en la figura del filósofo socrático como un ser humano que no sólo ejerce su vida metódica, sino como hombre de ciencia (*episteme*) también. Claramente cualquier persona puede ejercer la autenticidad de dicha vocación sin ser persona de ciencia, pero para Nicol, no puede haber alguien de ciencia que no ejerza la *vocación humana*.

Al universalizar la *vocación filosófica* sin necesidad de cumplir con el saber científico, universaliza el acto ético de la autodeterminación. En otras palabras, se propone una idea de ser humano como *ser-filósofo*, como ser que toma conciencia y compromiso de sí.⁴⁵⁰ Funda un principio ético que posibilita la libertad, se expone el sustento fenoménico de una concepción de dignidad humana que rebasa la periferia geográfica-temporal de la Grecia Clásica, para mostrar la innegable responsabilidad de que el ser humano debe dar cuenta de sí.

Y como se ha establecido, la *vocación humana*, la autodeterminación no se genera ni se constituye aislada de la comunidad, ni en un solipsismo ideológico. Sino que la condición necesaria de posibilidad para esa realización humana es la *alteridad*, el *otro*, el colectivo. El *ser-filósofo*, la *vocación filosófica*, plantea que el principio fundante de la comunidad no sea primero ni solamente desde la política o el pragmatismo, sino desde un principio ético. Escindir la ciencia o la política de la ética no sólo dirá el filósofo español que es una falla ética, sino que incluso es una falla existencial.

La sabiduría socrática, hace el llamado universal a tomar autoconciencia de la insuficiencia y contradicción de la *naturaleza humana*. Sostiene que la realización de la *vocación humana* implica el reconocimiento de la propia ignorancia, una ignorancia que irónicamente, debe aprenderse. “La sabiduría es aquella ignorancia que se sabe de sí misma”.⁴⁵¹ El *ser-filósofo* no es un modelo específico a cumplir, sino más bien, es un camino abierto de indeterminación con carácter ecuménico, un camino transitable para todos, que se vislumbra como *ethos*⁴⁵² cuando se perciben los principios éticos que

⁴⁴⁹ Paulina Rivero W., “Presencia de Sócrates en la filosofía de Eduardo Nicol”, en *Revista Anthropos huella del conocimiento*, Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 114.

⁴⁵⁰ Nicol señala: “Todo el mundo se hace filósofo en cuanto asoma en su interior alguna duda respecto de algo tan encarnado en su vida como en su propio hacer”. (Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980, p. 121).

⁴⁵¹ *Ibidem.*, p. 390.

⁴⁵² En el campo de las ciencias sociales, *ethos* puede comprenderse como las *costumbres* de una

posibilitan la autodeterminación en comunidad, o en palabras de la modernidad, cuando se realiza la dignidad humana ante el *symbolón* (complemento). Dicha conciencia sólo puede ser efectiva en la dialéctica, en el diálogo como el modo innovador de vinculación ética comunitaria.

“*Ser filósofo* significa entonces, *ser* un buen ser humano. La filosofía *hace* del que la ejerce, un modelo de hombre y de su *quehacer*, un modelo de vida. El filósofo concebido en este sentido, es el que tiene consciencia que comparte con el *otro*, el *Ser*, que sólo es alcanzado en plenitud en el diálogo mutuo, en la con-vivencia. Por ello, Nicol refiere a la metáfora platónica del artesano (*demiurgo*), del hombre que se produce a sí mismo, con sapiencia y virtud. Pues sólo se puede pensar con eficacia, y sólo se puede ser virtuoso, si se tiene ante el *yo*, el *no-yo*, el *tú* complementario. El diálogo con uno mismo (*dianoia*) es tan vital como el diálogo con el *otro* (*dialéctica*). Para completar esta imagen del hombre como productor de sí mismo en acción con otros, evoca del pensamiento griego el término de *daimon*, que significaba destino, lo que es ordenado por los dioses. Y que Heráclito lo traslada a su noción de *ethos*, para ressignificar que el destino del hombre es precisamente su carácter, y que es obra de cada uno. Por tanto, cada ser humano es potencialmente un artesano que se produce a sí mismo, y que se produce junto con otros artesanos, y por ellos. Su producto, no es otra cosa que su destino mismo, su carácter. *Ser artesano*, es la forma poética de enunciar el *ser filósofo*. Y éste, es aquél hombre que sabe y logra construirse a sí mismo, con diálogo, como la razón en conjunto, y con la virtud, como la acción por excelencia. De manera, que *producir* un buen *destino*, es otro modo de decir que se es virtuoso. Que se es aprendiz del diálogo y maestro de la acción. No sorprende, por lo tanto, que la figura de *daimon* se desplace a Sócrates como el *genio interior*, como la voz de la *diánoia*, del diálogo interno que nos conduce a lo verdadero. El *daimon* entonces, es la voz interna del artesano, su maestro que lo conduce con razón y virtud a la producción de su destino, es decir, a la construcción de sí mismo, de su carácter, y éste, es el conforme a la virtud”.⁴⁵³

Por tanto, la filosofía socrática es un ejercicio ético vital con estrecha relación con la comunidad. Es el proyecto y compromiso de revolucionar la sociedad desde sus bases, desde el ciudadano común, de abajo para arriba, a partir de la conciencia individual para aspirar lograr el bienestar y la organización colectiva. Las prácticas sociales paradigmáticas de Sócrates, se vuelven, a ojos de la historia, más que en un

colectividad, lo que caracteriza una comunidad. En el campo de la filosofía, *ethos* significa *hábito*, lo que refiere al individuo, se vuelve una categoría ética y es la construcción de la dignidad humana.

⁴⁵³ Mabeygnac M. D., (2011), *La virtud moral de Aristóteles, en el Quijote de la Mancha, una visión basada en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, [Para obtener el grado de Maestro en Filosofía], UNAM, México, pp. 99,100.

discurso, es un ejemplo de cómo constituir la dignidad humana, de cómo incluso se debe defender en el proyecto de vida mismo, la idea de cómo realizar *lo* más propiamente humano.

La vida socrática, como modelo de vida filosófica más allá de las fronteras geográficas y temporales en las que vivió el filósofo griego, relata y describe también la tarea inacabable de ser crítico de la tradición que uno vive, en aras de fomentar una autoconciencia que de manera libre exponga un nuevo proyecto de idea de sí mismo, no a espaldas de la realidad, sino situado y con relación a la alteridad, atendiendo la comunidad.

Esta realización ineludible de la *vocación humana* que todos tenemos sin excepción, muestra la importancia de percibir que debe marchar a la par de la *vocación científica*. Se ha visto que su importancia no sólo es ética, sino epistemológica también, toda vez que se debe revalorar una *razón simbólica* que reconoce la necesidad de construir un conocimiento en conjunto, en diálogo y en constante demostración. La razón simbólica *es* un logos dialéctico.

La vocación humana, *es* pues, la vocación de la vida. Esto implica que en realidad abarca una pluralidad indeterminada de vocaciones posibles, pues la vocación es una situación vital. Vocación es *llamada (vocatio)*⁴⁵⁴, es una orientación de vida, es vinculación. La vocación de vida -en términos actuales-, es más que ejercer una profesión, sino que es vivir las razones que hicieron elegirla en primer lugar, es congruencia con esos motivos que llevan a seguirla ejerciendo. Es, por tanto y, como se mencionó en el caso socrático, una forma de vida desinteresada de fines pragmáticos. “Las vocaciones del hombre son actitudes o disposiciones fundamentales, maneras de enfrentar a la realidad y de proceder con ella. La vocación es una situación vital”.⁴⁵⁵ Toda vocación es entonces una forma de realizar *lo* humano en uno. La indeterminación de la condición humana es lo que impulsa a responder a esa llamada vital. El *vocado* dedicado a la

⁴⁵⁴ El término *vocatio* tuvo una aplicación significativa con Martín Lutero. Cuando propone su *Reforma*, lo hace como es sabido, en crítica y oposición a los excesos e incongruencias que se daban en las prácticas católicas, como la *simonía*, (que alude a Simón quien quiso comprarle a Pedro las llaves para entrar al Cielo), en la que podías comprar tu aceptación al Paraíso o buscar el perdón de Dios por tus pecados, es decir, por cierta cantidad de dinero que le dieras a la autoridad eclesiástica correspondiente, conseguías perdón o gracia divina, lo que implicaba que los ricos -sin importar su comportamiento moral- podían acceder al Cielo, mientras que los pobres estaban destinados a quedar fuera de la recompensa celestial de Dios. En oposición, Lutero propone que, con la *vocatio*, con ejercer tu vocación, -cualquiera que esta fuese-, si se la dedicabas a Dios y eras coherente con los principios cristianos al servicio del prójimo, era suficiente para lograr la gracia de Dios. El pobre entonces podía acceder al Cielo al igual que el rico, el distintivo es el mérito en la conducta moral cristiana.

⁴⁵⁵ Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1974, p. 196.

ciencia o a la filosofía, aceptan en ejemplo el compromiso ético-epistemológico de vivir diciendo las cosas como son.

O como bien explica Nicol:

“El hombre adquiere la vocación científica. El hombre adquiere la vocación ética. La conjunción existencial de estas vocaciones fundamentadoras, es el legado histórico de la filosofía griega que conocemos con el nombre de humanismo, y que no es una doctrina sino un modo de ser hombre”.⁴⁵⁶

La reforma de la filosofía es pues, la aspiración de resarcir las facturas constitutivas impuestas por la modernidad que rompieron la tensión armónica de elementos que trabajan dialécticamente en oposición y, que se establecieron como dicotomías aporéticas e irreconciliables bajo un sistema capitalista globalizador y enajenable. Se han presentado condiciones para que, por vez primera, sea posible que se suscite un *fin* de la filosofía. Se debe, por tanto, unir nuevamente la *vocación humana* de la *vocación científica*. Repensar el sujeto autónomo y autárquico, pero sin estar alienado constitutivamente de su comunidad. Pensar a su vez una sociedad que no sea ajena a la naturaleza, sino como parte de ella. Replantear una razón que no sea cerrada y meramente teórica, sino que se piense simbólica, dialéctica, situada. De-volver la forma originaria y fundante a la filosofía, parte de renovar las condiciones vitales que la hacen posible, y que permita una continuidad de una producción libre de nuevas ideas de ser humano, sin que su *quehacer* constitutivo, sea enajenado por una sociedad gobernada por la técnica al servicio de intereses privados y pragmáticos que dejan pocas posibilidades para reformular un nuevo y actualizado proyecto de cultura. El hecho de que exista hoy en día la posibilidad de un *fin* de la filosofía, explica claramente por qué la antropología filosófica sea una disciplina relegada. Se requiere, por tanto, una nueva idea de ser humano que no sea ignorante de su historia, ni indiferente de la crisis cultural de su momento, sino que incluso aspire a hacer -en la medida de lo posible- un agente de cambio en miras de un genuino bienestar humano para todos sin excepción.

Reformarla, implica entonces, restaurar una nueva antropología filosófica que busque una transdisciplinariedad que le permita ampliar y enriquecer su horizonte epistémico, sin perder la valía de su propio estudio.

Significa trocar la *razón de fuerza mayor* como la *praxis pragmática*, por una *razón dialéctica y simbólica*, por una *praxis ética-política* en una *vocación humana*

⁴⁵⁶ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 150.

caminando junto y en retroalimentación de una *vocación científica*. Bajo este nuevo enfoque antropológico, se requiere el rescate de un sujeto dialéctico, más allá de la concepción liberal de ciudadano que sustenta en gran medida la concepción de persona de los derechos humanos y, que no acuda tampoco a esencialismos abstractos a espaldas de las situaciones vitales del ser humano, sino pensado en función con ellas. Que exponga criterios en una *estructura permanente* de principios que describan *lo* más constitutivo de lo que *es* el ser humano, amén de incluir propuestas éticas distintas a la Occidental sin perder de vista sus aportes.

Una nueva antropología filosófica que no se olvide de los marginados, de los apátridas, de las víctimas, sino que también incluya en sus principios, las prácticas sociales de resistencia en demanda de justicia y de reconocimiento de su dignidad humana. La *reforma de la Filosofía*, permite, por tanto, una descripción del ser humano en su situación actual, desde una nueva antropología filosófica, pero, de su método, sus principios, su análisis de sus situaciones vitales, así como de una descripción de ser humano onto-fenomenológico, en la que todas las prácticas culturales a lo largo del orbe estén incluidas, se tratará en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO VI

LA *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA* DE EDUARDO NICOL, COMO FUNDAMENTACIÓN ALTERNATIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS

“Edicto de la virgen Láquesis hija de la Necesidad:

Almas efímeras, he aquí que comienza, para vuestra raza mortal otro círculo portador de la muerte. No será un genio divino quien por vosotros tire la suerte, sino que vosotros escogeréis vuestro genio. El primero a quien le toque en suerte, será el primero en elegir la forma de vida a la que habrá de unirse irrevocablemente. La *virtud* empero, no tiene amo, sino que cada cual tendrá de ella más o menos según la honra en que la tenga. La responsabilidad es del que elige, porque Dios es inocente”.⁴⁵⁷

Platón.

*Anthropine Sophia: La ciencia de hacer hombres.*⁴⁵⁸

La *antropología filosófica* de Eduardo Nicol es, ante todo, una *anthropine sophia*. Es decir, una investigación teórica del ser humano y, al mismo tiempo, una fuente de principios prácticos éticos para cumplir la mayor tarea vital de todas: la *autoconciencia* que hace posible generar una *idea de sí mismo* que se despliega como proyecto de vida; es la práctica vocacional del ser humano y la autodeterminación de la existencia humana históricamente situada; porque dice Nicol, todo ser humano está vocado ante la indefinición natural e inmediata al ejercicio del pensar; allí donde la libertad y sus prácticas en relación con los demás permite construir el *carácter* con el mérito cotidiano, en la dialéctica de la historicidad concreta, porque se *es* en relación con los otros; porque este *ser* y *estar* se constituye a la postre la *dignidad humana* con valores y principios ónticos-fenoménicos de la eticidad, incluyente de la diversidad humana; con ello, se hace posible la realización de la persona humana con plenitud en la vocación profesional u oficio que cada quien considere más afín a las posibilidades y capacidades, ante la realidad social, histórica y política en que vive.

Esto es una autotransformación, en un mundo de posibilidades, resistencias, oposiciones y oposiciones, las que se realizan en la practicidad histórica; porque la persona humana no se realiza en el aislamiento sino en comunidad, en relación con los otros y frente una alteridad ante el *otro* constitutivo, el *symbolón* o complemento en

⁴⁵⁷ *República*, X, 617d-618 a.

⁴⁵⁸ Se alude a la categoría de [Hombres] para referir al ser humano en general siguiendo la terminología que usó Eduardo Nicol, Ernst Cassirer, y Juliana González entre otros autores, en el siglo XX.

términos platónicos. La *anthropine sophía* es pues, la ciencia⁴⁵⁹ que ayuda construir la *vocación humana*, en relación con la alteridad óptica ejercida en la horizontalidad equitativa e incluyente de la diversidad humana; este es el *humanismo* genuino que recuerda la labor ineludible de cuidar y cultivar la *humanitas*, lo más propio en el ser humano con los otros.

Explica Nicol, que la *anthropine sophía* "... no es humana tan sólo porque que con ella se constituya formalmente un saber científico del hombre. Cada ciencia tiene su objeto propio, y participa de la sapiencia como saber de verdad. Pero la [anthropine sophía] es la [philo-sophía]: aunque sea teórica, es una ciencia práctica en tanto que actúa sobre el hombre. La praxis nueva es formativa de un hombre nuevo: *la filosofía es el quehacer propio del hombre*".⁴⁶⁰

Pero es también teoría porque investiga sobre la condición humana, pero no desde lo abstracto de un solipsismo o una ideología, sino que analiza al ser humano en contexto situado, fijando especial atención en sus <situaciones vitales>; por ello, la importancia de la vida socrática como testimonio de lo anterior. Es, por tanto, que la filosofía de Nicol es *metafísica y ética* al mismo tiempo, pues el *qué* y el *para qué* respectivamente, son indisolubles; teoría y práctica entendidas en sentido dialéctico de retroalimentación. Sólo de esa forma, desde la perspectiva de Nicol, puede darse cuenta de *lo* constitutivo del ser humano.

La filósofa Teresa Padilla Longoria sintetiza al respecto "... la filosofía origina una nueva forma de sabiduría; ésta tiene dos caras que mutuamente se implican: es *sophía* que se inquiere por pura *philia* en tanto búsqueda desinteresada de la verdad y, es *anthropine sophía*, es decir, investigación sobre el hombre como ciencia y sapiencia antropológicas. Con el acto filosófico el hombre es buscador del ser mismo y de sí mismo".⁴⁶¹

La antropología filosófica de Nicol, actualiza la teoría clásica griega para mirar con nuevos ojos el rescate de un *saber teórico-práctico* que contribuya a construir éticamente al ser humano. La interioridad aguda y creativa de los helenos ilustra la urgencia de revalorar la capacidad humana de promover nuevas <*ideas de sí mismo*> que se *expresen* más allá de las necesidades vitales propias de la subsistencia. El ejercicio de libertad que tan paradigmáticamente expuso la ética griega, recuerda los

⁴⁵⁹ No dejar de tomar en cuenta que se usa *ciencia*, en el sentido de traducción latina al término griego de *episteme*, como saber crítico, argumentativo, metódico, sistemático que bien opone Platón a la *doxa* como una opinión sin rigor argumentativo.

⁴⁶⁰ Eduardo Nicol, *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978, p. 49.

⁴⁶¹ Teresa Padilla L., "*Anthropine sophía y areté (sabiduría de lo humano y excelencia) en la filosofía de Eduardo Nicol*", en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 74.

aportes de una línea de pensamiento que revalora las interrogaciones: ¿qué es lo que nos hace humanos? ¿cómo lograr la excelencia humana fundada en su propia condición?

Es crucial advertir que esta actualización de la ética griega con base en la *anthropine sophía*, sobrepasa una particular <idea de hombre> propuesta por los griegos, pues se exponen los principios éticos-ontológicos y fenoménicos, que posibilitan la diversidad de las <ideas de ser humano> en la historia como a lo largo del orbe. Precisamente se da cuenta de la indeterminación constitutiva y nunca suficiente en lo humano que abre la posibilidad de generar ideas particulares de sí mismo en la diversidad cultural. Dicho con otras palabras, la *anthropine sophía* es una ciencia que estudia y posibilita la construcción de la dignidad humana y que cada sociedad desarrolla de manera distinta, pero sin modificar su sentido ontológico-metafísico fundante. Es la sabiduría referente a lo humano -como bien señala Teresa Padilla-. que expone la posibilidad de una excelsa forma de vida que implica una reflexión activa como, una acción reflexiva por parte del sujeto, lo que forma parte de la herencia de la filosofía griega.⁴⁶²

Esa vida en el juego dialéctico de la reflexión y la acción -nos cuenta Teresa-, se expresa, está presente en la meditación de los ideales de la educación y la cultura griega;⁴⁶³ los griegos se preguntaron por la *areté* (virtud), se interrogaron con agudeza y profundidad qué significa ser humano y, por ende, determinaron cuál sería una vida que vale la pena vivir. Una buena vida, que, en el sentir griego, no se da fácil ni sin esfuerzo, por el contrario, requiere del mayor empeño y compromiso. “El hombre de excelencia es óptimo por merecimiento: lucha por una vida dignamente vivida”.⁴⁶⁴ Ese ser

⁴⁶² *Ibidem.*, p. 70.

⁴⁶³ “La educación en la Grecia Antigua fue un hito en la historia. Se tiene el fenómeno particular de generar un sistema educativo como no se había planteado hasta ese momento. Una educación que fuese medio, pero también fin en sí mismo, y que, por ello, se propusiera toda una reflexión crítica sobre la importancia de la educación en la formación del ser humano. (...) Y una formación concentrada de manera principal en un comportamiento ético. En un panorama general, la educación en la Grecia Antigua se concibe como un proceso en el que se puede formar un ser humano para mejorar su comportamiento moral, y que, en ello, se sustente la posibilidad de concebir a una buena comunidad. W. Jaeger observa que toda educación que contemple ser más que el aprendizaje de un ejercicio para una profesión, tiene que ser necesariamente una cultura política. Este punto es crucial, pues muestra que habrá una relación plenamente estrecha entre lo político, lo ético y lo educativo, ya que en lo político se determina la finalidad, en lo ético se fundamenta la posibilidad de llegar a esa finalidad, y lo educativo se preocupa por los medios, las formas para lograr la formación moral. (Mabeygnac M. D., “*La paideia y su relación con la areté en Aristóteles*”, en Mario Barghomz (coord.), México, *El conocer filosófico: La moral y la Ética Social*, Yucatán, Fonca, 2014, p.100.).

⁴⁶⁴ Teresa Padilla L., “*Anthropine sophía y areté (sabiduría de lo humano y excelencia) en la filosofía de Eduardo Nicol*”, en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM,

humano que aspira a la excelencia, en un hábito persistente que dé cuenta de su insuficiencia constitutiva, que no termina por autodeterminarse, es el *áristos*, el excelente, el mejor, el óptimo. En otras palabras: "... todo ser humano tiene un interés elevado: el de ser verdaderamente hombre".⁴⁶⁵

La filósofa menciona el interés de Nicol por empatar la *anthropine sophía* y la *areté* con la *philo-sophía*, pues ésta, ante todo, es un acto vital, donde *vocación de vida* y *vocación profesional* se identifican. Menciona que *amor a la sabiduría* es la capacidad del ser humano de ser autoconsciente de lograr una vida pensada. La filosofía es entonces una llamada a ser más humano.⁴⁶⁶ La *areté* por tanto, como búsqueda de la virtud, es el esfuerzo incansable por lograrla, se torna finalidad antropológica cuando el ser humano se vuelve su propio proyecto vital. *La anthropine sophía*, es la sabiduría práctica (*sapiencia*) que muestra el camino. Precisamente, Nicol rescata de *El Timeo*⁴⁶⁷ la virtud exclusiva del sabio, que vincula estrechamente la *acción* y el *conocimiento*. *Sabiduría* no es sólo hacer lo propio, sino tener además una genuina incumbencia al respecto.⁴⁶⁸ Aristóteles señalaba en ese sentido que, su *Ética Nicomáquea* no era para cualquier persona, sino para aquellas que tuvieran un genuino interés y disposición activa en querer saber en qué consiste pensar y ser congruente con un modo de vida que aspire a la mejor versión de ser humano, es decir, con *areté*.

Teresa explica al respecto, que la virtud de la *sophrosyne* es la autognosis, el autoconocimiento de sí mismo; lo que precisamente se concibe como un bien en sí mismo, que se genera de la autodeterminación creativa. La *praxis* de ejercer la libertad, la construcción de la *dignidad humana*, es también *areté*. Y cada sociedad en el mundo en su natural diversidad, puede definir en qué consiste la excelencia de su *ethos cultural*, donde para pueblos originarios -de todos horizontes geográficos-; por ejemplo, los pueblos de nuestra América que analógicamente, piensan el *buen vivir* como el Sumak Kawsay, se logra en ese peculiar y armonioso equilibrio de reciprocidad (*ayni*) entre el ser humano y la naturaleza

Barcelona, 1998, p. 71.

⁴⁶⁵ *Ibidem.*, p. 72

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁶⁷ 72 a.

⁴⁶⁸ Aristóteles explica el *ethos* de lo que implica el actuar con virtud: "...las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente". (*Ética Nicomáquea*, II, 1105a 25-1105b).

Por tanto, "... esta propuesta de virtud contesta a la sentencia célebre de *conócete a ti mismo*. El virtuoso entonces, es el que se encuentra a sí mismo, es el que se conoce a sí mismo, es aquél, al que su destino le pertenece. Hablar, por tanto, del *ser filósofo*, del *ser artesano*, son distintos modos de hablar de un *ser virtuoso*. (...) Ser virtuoso significa ser lo mejor que podemos ser..."⁴⁶⁹

Pero esta construcción esmerada del *ethos*, no puede darse en un acto aislado como en el existencialismo, es crucial que en su composición esté considerada la alteridad, el *otro constitutivo*, el *tú complementario* que llama Nicol en evocación platónica del eros. La realización de la *dignidad humana* se retroalimenta de la comunidad en la que se logra. La *areté* es lo que permite que se lleve a cabo la mejor relación posible entre individuos.⁴⁷⁰

Por ello, Nicol señala que Platón expuso tres valores fundamentales para aspirar en la vida como lo son la *verdad*, la *bondad* y la *belleza*. Invenciones le llama que trazan el camino de excelencia que se puede recorrer, que se debe seguir, y lo que resta, es simplemente buscar ser digno de ellas.⁴⁷¹ Teresa señala que en esos tres valores se halla los lineamientos de un *humanismo* que se concreta en una *conciencia metafísica*, *conciencia ética* como por una *conciencia estética* respectivamente.⁴⁷² La *antropología filosófica* parte de este *humanismo* que piensa sobre la necesidad de que el ser humano esté renovando constantemente de manera poética, libre, en una *anthropine sophía* que muestra los caminos del cultivo de la *areté*, de lo que es más propio y más excelente en el ser humano.

La "ciencia de hacer hombres", tiene pues, como propósito, crear seres humanos autárquicos que se gobiernen a sí mismos, seres autónomos que se dicten sus propias

⁴⁶⁹ Mabeignac M. D., 2011, *La virtud moral de Aristóteles, en el Quijote de la Mancha, una visión basada en la hermenéutica de Hans. G. Gadamer*, [Para obtener el grado de Maestro en Filosofía], UNAM, p. 106.

⁴⁷⁰ Existe una relación estrecha entre el virtuoso y la comunidad en el pensamiento aristotélico: "Se establece una reciprocidad entre el ciudadano con la ciudad, y lo que le acontezca a uno, le impacta al otro. Se propone una relación íntima y estrecha entre el individuo con su colectividad. Cada parte, cada ciudadano tiene en sí, no solamente su propia responsabilidad, sino la de la comunidad también. Y lo que haga, debe pensar que está en consideración con esa unidad a la que pertenece, esa unidad que le permite el ejercicio de la virtud, que le posibilita el alcance de la felicidad. Por ello, se vuelve de suma importancia la *virtud moral*, pues es ésta, la forma en la que participamos con el todo, es la manera con la que retribuimos a la totalidad de individuos que comparten lo común con uno, y eso común va desde la tierra en la que se habita, pasando por las costumbres o ideología que se comparten, hasta el bienestar que se persigue. En otras palabras, ser ético, significa ser una buena parte que complementa y posibilita el bienestar de la unidad, la felicidad de todos". *Ibidem.*, p. 96.

⁴⁷¹ Eduardo Nicol, "Origen y decadencia del humanismo", en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I simposium Internacional Humanismo y sociedad, I.N.N.S.Z., México, 1991, p. 10.

⁴⁷² Teresa Padilla L., "*Anthropine sophía y areté (sabiduría de lo humano y excelencia) en la filosofía de Eduardo Nicol*", en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 75.

leyes. Es ser el *demiurgo* platónico que se produce a sí mismo, que lo convierte en artesano y artesanía al mismo tiempo. Es constituir el *ethos*, el carácter que logra dominar los impulsos, que posee el dominio de sí. La *anthropine sophía* es teoría, pero también saber práctico y, sobretodo, actividad constitutiva de la *dignidad humana*. Es la directriz de la *vocación humana* que todo ser humano debe de cumplir, la tarea ineludible de darle sentido a la vida, de determinar la propia *finalidad*, de ejercer la *potencia* indeterminada de la *libertad*.

Finalmente:

“... *sophía, philía, alétheia* y *areté* se implican mutuamente en la *anthropine sophía*. La sentencia socrática, que Nicol nos quiere expresar a su modo, sería: si quieres que la virtud pueda ser aprendida, enseña con tu ejemplo la excelencia (*sapiencia*) que encierra la búsqueda de la verdad (ciencia). Esto es, practica la verdad que implica la búsqueda de la virtud; practica la virtud que entraña la búsqueda de la verdad. Haz de la verdad virtud; haz de la virtud verdad: cultiva la *anthropine sophía*”.⁴⁷³

El problema del método.

Método para los filósofos griegos es *camino* (*met-odós*). Así, la investigación teórica se desarrolla por un camino y, del mismo modo, en sentido ético, existe un camino de vida. Para Nicol, es crucial que el pensador sea doblemente metódico, lo que significa estar siempre consciente de esa dualidad. “La duda metódica es la vida metódica. En toda situación humana, la duda es autoconciencia. La autoconciencia de la filosofía es un saber del hombre, cualquiera que sea el objeto dudoso o la razón de dudar. La vida filosófica es metódica porque es metódicamente interrogativa”.⁴⁷⁴

Pero el tipo de camino a seguir se define por el objetivo a alcanzar. El método depende por completo del objeto de estudio. En su célebre doxografía sobre la *felicidad*, Aristóteles deja claro que el conocimiento de la ética y la política no son exactos como lo es la matemática, lo suyo son saberes prácticos, por lo que su metodología debe ser otra del de la ciencia.⁴⁷⁵ Esto es parte de lo que se conoce como el *problema del método*. El objeto de estudio de la ética y la política es dinámico y contradictorio porque trata de la *condición humana*, ineludiblemente imperfecta como impredecible de la situación

⁴⁷³ *Ibidem.*, p. 74.

⁴⁷⁴ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 149.

⁴⁷⁵ *Ética Nicomáquea*, L. I, 1094b15-25.

moral que pueda enfrentar un individuo. Aristóteles advierte con claridad esta dificultad, el *método* entonces debe implicar un tipo de razonamiento que se ajuste a esta peculiaridad, debe saber aplicar *principios* generales a lo particular. El *saber práctico* propone *principios de acción* que puedan usarse en un sujeto moral que se despliega en la forma de virtudes morales.⁴⁷⁶ Para el estagirita, este razonamiento singular es la *phrónesis*,⁴⁷⁷ la prudencia como inteligencia viva para deliberar cuándo, cómo y en qué momento se aplica el principio ético, de qué modo se aplica la virtud.⁴⁷⁸

El *saber práctico* de Aristóteles tiene relevantes aportes epistemológicos para la hermenéutica como para las ciencias del espíritu en general. “Comprender es interpretar” sostiene Gadamer.⁴⁷⁹ Señala que el modelo ético aristotélico no se trata de un conocimiento objetivo ante situaciones distantes del sujeto, sino que el agente se encuentra inmerso en un acontecimiento que lo compele a elegir un curso de acción inmediata. Es la gran diferencia ya establecida entre *episteme* entendida como un *saber teórico*, con *phrónesis* como un *saber práctico*. De igual modo, la *hermenéutica* para Gadamer no contiene un objeto de estudio objetivo y distante del intérprete, por el contrario, su estructura con el modelo ético, muestra que la interpretación padece una necesidad de tener que aplicar la generalidad del texto que se busca comprender, con la aplicación particular del hermeneuta. El *saber hermenéutico* en semejanza al *saber moral*, rompe la objetivación de un conocimiento determinado por un método fijo, requiere de una comprensión que pondere y se asista de *principios* que le faciliten la labor de aplicarlos adecuadamente, *principios* para formular una interpretación en una *fusión de horizontes*. Como bien señala Juan Manuel Almarza sobre el texto clásico de

⁴⁷⁶ En el pensamiento aristotélico, las virtudes corresponden a la naturaleza humana que tiene que ver con las partes del alma. El término de *virtud moral*, en su argumentación incluye la *virtud intelectual* como la *virtud ética*. La primera, conforma la excelencia de la *parte racional del alma*, con la *razón teórica (episteme, nous y Sofía)*. La segunda, es la *razón práctica (phrónesis y téchne)* implica la excelencia de la *parte irracional del alma*, donde se encuentran las facultades, las pasiones y los hábitos. Una persona, que cuente con estas virtudes, poseerá los *bienes del alma* (realización moral, contemplación) como los *bienes del cuerpo*, (la salud en ejemplo) y los *bienes exteriores* (se piensa en el *oikos* que incluye los medios de subsistencia, el hogar y lo que ella encierra) lo que posibilita lograr la *felicidad*.

⁴⁷⁷ Gadamer repara también en otros modelos del saber práctico además de la *phrónesis*, como la *epieikeia* entendida como la corrección de la ley que usa el jurista, que reflexiona sobre hechos legales, o como el saber de la *tejne* (técnica) que dispone al respecto de hechos productivos. Aristóteles también refiere a la *syniénai* que pondera de hechos hipotéticos morales o políticos expresados en modelos poéticos y que puede ser también aplicado desde el análisis ético-estético de una obra literaria, en su *Poética*, refiere en particular a las tragedias.

⁴⁷⁸ Son cuatro las *virtudes cardinales* (claramente el epíteto de “cardinal” refiere a los cuatro puntos cardinales, lo que es un sentido analógico de ubicación y guía): *prudencia* (*phrónesis*), *templanza* (*sophrosyne*), *fortaleza*, (*andría*), *justicia* (*dikaiosyne*). Con la tradición escolástica se agregarían las tres *virtudes teológicas: fe, esperanza y caridad*.

⁴⁷⁹ Hans, G. Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 383.

Gadamer *Verdad y método*: “El objetivo de su gran obra es mostrar la experiencia de la verdad no se agota en el horizonte del saber definido por el método de la ciencia. El método como tal, no garantiza el acceso a la verdad”.⁴⁸⁰

En otras palabras, no es posible acudir al método duro de las ciencias (que se ha constituido precisamente acorde a lo que estudia), para luego pretender ser aplicado a un objeto de estudio que, por su naturaleza epistémica, es contradictorio como lo es la *condición humana*, requiere claramente otra metodología para ser aprehendida con plenitud. “La falta de rigor consistiría en aplicar el método cuantitativo a unos objetos o fenómenos que ni lo requieren ni lo admiten”.⁴⁸¹ -Sostiene Nicol-. Muestra de lo anterior es lo que sucedió con la psicología experimental intentando suplir a la filosofía antropológica en el siglo XX. Se ha pensado que todos los posibles objetos de estudio puedan ser susceptibles de ser abordados por el método científico, y si el fenómeno no puede ser estudiado por esta vía, entonces se considera que no es un conocimiento válido, justo Gadamer habla del saber del arte y del juego como otras dimensiones de conocimiento y comprensión de *lo humano*, en una vía distinta del cientificismo.⁴⁸² El hecho de que se tengan métodos distintos en las ciencias duras o de las ciencias del espíritu en ejemplo, no implica una mayor validez de conocimiento de uno sobre otro, sino que implica aprendizajes epistemológicos diversos. El filósofo alemán explica: “De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedaban fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios que se dispone la metodología científica”.⁴⁸³

El *saber práctico* aristotélico desplegado en la ética, política o la estética inclusive, muestra en la reflexión gadameriana, la urgencia epistemológica de abrir nuevos caminos, de generar métodos acordes a lo que se quiere estudiar y comprender, especialmente si eso que se quiere investigar se comporta de forma irregular y

⁴⁸⁰ Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, *Claves de la Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005, p. 198.

⁴⁸¹ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1984, p.11.

⁴⁸² Nicol explica la relevancia de tener claro la experiencia de pensar objetos de estudio que no son aprehendidos por la percepción sensorial. Explica: “La experiencia común, no solamente la científica, depara constantemente evidencias de objetos cuya realidad no es reducible a lo percibido en efecto por los sentidos. La realidad “objeto de arte” que es una pintura no se reduce a la materialidad de la tela y los colores que la constituyen, los cuales son, al parecer, lo único que propiamente ven los ojos. El pensamiento que comprendemos en la experiencia típica que es la lectura de un libro es un objeto real, irreductible a la materialidad del papel y de los signos gráficos impresos, los cuales serían también lo único percibido sensorialmente”. (Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1984, p. 23.).

⁴⁸³ Hans G. Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 24.

espontánea como la acción humana o su organización social, a diferencia de los objetos de estudios de la ciencia, que, aunque dinámicos no son contradictorios.⁴⁸⁴ Estos métodos distintos, pero no opuestos a los acudidos por las ciencias duras, requieren por tanto la necesidad de aprender asertivamente a aplicar *principios* generales a lo particular. La teoría debe ser dialécticamente situada. Por ello, la metafísica tradicional esencialista, también falló en su metodología para pensar *lo* constitutivo del ser humano a espaldas de su vida concreta. Por el contrario, se debe promover una correlación de retroalimentación entre la argumentación ontológica, abstracta, con la fenomenicidad que se *expresa* en la realidad. En ello precisamente, se puede establecer un puente entre las ciencias con métodos distintos, no en el afán de poner a competir estérilmente la validez de cada metodología, sino en tratar de aspirar a una transdisciplinariedad que logre exponer distintos enfoques, que logre proponer nuevos y diversos conocimientos del mismo suceso.⁴⁸⁵ Pablo González Casanova sostiene que, si en realidad se quiere conocer con plenitud un fenómeno, debe ser estudiado desde distintas disciplinas.

La *antropología filosófica* de Eduardo Nicol no desconoce la necesidad de pensar al ser humano en relación dialéctica entre lo ontológico y lo óntico, entre lo abstracto y lo concreto. Por el contrario, su perspectiva se funda precisamente, en concebir al ser humano no desde la pura teoría, que sería una propuesta particular de un pensador o corriente de pensamiento, sino discernir las *<situaciones vitales>* en las que se constituye el *quehacer* humano. Su enfoque también, en exponer otros aspectos del *problema del método*, es decir, parte por interrogar cuál es el mejor camino para pensar

⁴⁸⁴ Nicol advierte que los objetos de estudio de las ciencias duras, no necesariamente, tienen una base empírica. Explica: "... <la carencia de sentido de la metafísica> consistiría en que ella emplea <proposiciones sin sentido>, como llama Carnap a las que no son susceptibles de verificación (empírica). Aparte de que esto tampoco es cierto en todos los casos, resultaría de este criterio que la física es una ciencia sin sentido, pues emplea con frecuencia proposiciones y conceptos de alto rango a los que no corresponde ningún objeto de experiencia. Por ejemplo, al formular el principio de inercia, Newton no tenía dato empírico de un movimiento rectilíneo y uniforme, o de un cuerpo en estado de reposo. O, mejor dicho, esos estados eran falaces: eran simples apariencias empíricas que el principio de inercia tomaba literalmente. Más ilustrativo aún es el concepto de éter, que la física introdujo después, y al cual no corresponde dato empírico alguno, falaz o verdadero. Carnap está obligado a explicar, mediante un análisis lógico del lenguaje, cómo es posible que la mecánica pudiera progresar sobre la base de tales proposiciones y conceptos <sin sentido>". (Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1984, p. 25).

⁴⁸⁵ Al respecto señala Nicol: "Las limitaciones de la ciencia no pueden definir las no científicas; pero corresponde a los filósofos, como hombres de ciencia y hombres prudentes, ejercer vigilancia sobre estas cuestiones fronterizas, frente a la incompetencia del vulgo y frente a la competencia restringida del científico natural. Si no lo hacen, agravan aún más las confusiones, por la autoridad que debe atribuírseles y que es inherente a su vocación". (Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 15.).

lo humano constitutivo. Considera que es indispensable una *reforma del método* para discernir las bases firmes de una auténtica *ciencia del hombre* –como le llama-. Es indispensable partir de los hechos del ser humano sin supuestos, apriorismos o especulaciones abstractas. Sin pretender encerrar en un mismo esquema, una realidad que fenomenológicamente se comporta diversa. De este modo, es crucial mantener la premisa de que el ser humano es el *ser* que no requiere en realidad definición, toda vez que eso significaría cometer nuevamente el yerro de acudir a los mismos métodos que han intentado abstractamente de formalizar su ser.⁴⁸⁶ De forma opuesta, evoca el significado etimológico del término <definición>: explica que es una frontera que delimita un territorio colindante con otros, en semejanza al razonamiento platónico, el límite es dialéctico.

En la *antropología filosófica*, el concepto lógico se intercambia por el ontológico e histórico, no importa más la descripción esencial del ser humano como en la metafísica tradicional, sino se requiere en cambio, un rasgo dialéctico, relativo acorde a la intercomunicación. El saber sobre el ser humano debe implicar la particularidad del “yo” (mismidad) y del “tú” (alteridad), como de la humanidad en general, a diferencia de otras vías de razonamiento en el que, al conocer otros objetos de la realidad, primero, se indaga una singularidad para posteriormente, agrupar en un concepto genérico, las abstracciones generales de un rasgo común. Menciona Nicol, que una vez agrupado se suele ignorar las diferencias particulares.

En el ser humano, lo común en él, descrito como “género humano”, sólo se revela en las diferencias. El individuo es indeterminado, sorprendente, su manifestación no sólo revela diferencias ópticas, sino que es productor de ellas, en este sentido, no es posible ignorar las formas particulares sin desconocer la forma común de *ser*, no acaba nunca la labor de conocer las individualidades.⁴⁸⁷ Es por ello que se debe atender en una relación orgánica, dinámica, tanto a lo fenoménico donde se *expresa* la singularidad de los individuos, como la visión ontológica en la que se aprehenda en lo general *lo* constitutivo del ser humano. “En lo humano, lo universal está presente en lo singular. Si el ser del hombre cambia históricamente, toda auténtica idea de hombre será a la vez particular y universal”.⁴⁸⁸ Las interrogantes acerca de lo más propio de él, no deben emerger entonces

⁴⁸⁶ Eduardo, Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 12.

⁴⁸⁷ *Ibidem.*, p. 22.

⁴⁸⁸ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, pp. 209, 349.

de la mera descripción genérica de su *quehacer*. Las preguntas deben ser otras, explica el filósofo:

“La comprensión del hombre y de su historia no empieza con una certidumbre, sino con unas preguntas: ¿qué clase de ser es el que tiene la facultad de *crear* y *variar* sus propias necesidades; que no sólo pertenece a la naturaleza, sino que se *relaciona* con ella; ¿que no sólo hace historia, sino que es histórico él mismo? Necesidad y libertad son términos que la tradición ha considerado racionalmente incompatibles”.⁴⁸⁹

Por tanto, desde la *antropología filosófica*, el *método* idóneo para indagar con plenitud qué es el ser humano, así como de su *quehacer*, debe ser según Nicol: fenomenológico, histórico, ontológico, dialéctico y hermenéutico.

Fenómeno viene de <*phainomenón*>, del verbo <*phainesthai*>: “mostrarse”. El verbo implica el significado de “poner a la luz”, “visibilizar”. El fenómeno por tanto “está a la vista”. *Fenomenología* es un término griego que irónicamente no usaron los griegos. Es un neologismo de los modernos para unir el *logos* (razón) con el *phainomenón* (fenómeno). La fenomenología como estudio filosófico inicia con Hegel y prosigue notoriamente con Husserl y Heidegger, pero tendrá un giro crucial con Nicol, precisamente porque identifica el *ser* con el *fenómeno*, lo hace evidente. Ya no es pensar al fenómeno desde la abstracción, y separado de la realidad sino en lo concreto. El *ser* entonces está en el *ente*, lo que significa que se encuentra *en* la realidad, no *fuera* ni *más* allá de ella. La descripción de *lo* humano constitutivo, parte de la aceptación de apreciar al ser humano y sus obras como *fenómeno*. Esto tiene una relevancia epistemológica, toda vez que se sostiene que detrás del fenómeno no hay algo sustantivo, no hay identidad metafísica o teológica alguna que lo sustente, ni tampoco existe alguna esencia que se esconda en las particularidades y que constituyan un universal, como pudo darse en algunos tipos de iusnaturalismos.

Explica Nicol:

“... no hay una esencia inmutable de lo humano, que revista en cada tiempo y lugar un ropaje de accidentes mudables. Hay una forma de ser o estructura de hombre como tal, una manera suya de funcionar constante. La cual produce formas diferentes de existencia. Lo inmutable es esa forma o estructura; pero ella no está oculta tras las maneras particulares de ser, sino presente en ellas y bien patente a lo largo de su historia”.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ *Ídem.*, p. 35.

⁴⁹⁰ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, pp. 209, 347.

Esta <estructura permanente> que corresponde a la descripción de *lo humano* constitutivo, muestra que no basta que el método sea fenomenológico para dar cuenta de su *quehacer*, sino se requiere que el *método* sea *histórico* también, pues si bien lo fenoménico habla de la ineludible y concreta diversidad humana, es posible errar en un relativismo en el que sólo se aprecie la particularidad de cada <idea de hombre>, sin atender a una *estructura permanente* en el ser humano que explique y posibilite las distintas <ideas de ser humano> históricas. El ser humano posee la posibilidad de cambiar precisamente, porque cuenta con un rasgo fijo de acción autocreadora y autodeterminante. “Si no logramos captar algo permanente, quedamos incapaces de comprender nada en absoluto. Si no hay en el fenómeno del ser cambiante algo que no cambie, el ser mismo es un misterio y su cambio es un caos”.⁴⁹¹

Para explicar lo inmutable del *ser* cambiante que es el ser humano, puede acudir a la analogía que plantea Nicol cuando José Gaos le replica en el célebre debate que mantuvieron y que bien puede leerse en la obra de *La vocación humana*: “¿cómo se distingue entre individualidad histórica e individualidad ontológica?”⁴⁹² El ejemplo que evoca el filósofo español es el cuerpo humano y sus cambios biológicos a lo largo de su vida; es el mismo cuerpo el que siempre *permanece* en vida pese a padecer cambios inevitables y notorios en sus distantes edades.⁴⁹³ Del mismo modo, el ser humano tiene una *estructura permanente* que posibilita generación con generación cultura con cultura, que se manifieste una abundante diversidad de formas de <idea de hombre>, distintas maneras de lograr la autodeterminación, la *dignidad humana*. Su *estructura* funcional (ontológico), y la ley del cambio mostrada en las singularidades (óntico) siempre subsiste. Por tanto, el “...hombre no es histórico porque sea creador de productos históricos, sino porque es histórico su ser mismo”⁴⁹⁴ Explica Nicol.

Por lo anterior, se muestra claro por qué el *método* debe también ser *ontológico*. Es lo que aprehende lo individual, real y general del ser humano. Permite esclarecer lo *permanente* en él. Brinda las categorías para pensar su *ser*. Evita además tropezar con el relativismo que se concentra tanto en revalorar la singularidad de cada manifestación cultural que pierde de vista la unidad en la diferencia del *quehacer* humano. Si hay algo universal en el ser humano, es precisamente esta <estructura permanente> tratada por el enfoque ontológico que explica las posibilidades creadoras de autodefinición como de

⁴⁹¹ *Ibidem.*, pp. 209, 330.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 329.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 328.

autotransformación en él. La ontología hace evidente lo común para todos sin excepción y en toda situación, en ese sentido es ahistórica, por decirlo de algún modo, es un rasgo intemporal, permite llamar seres humanos a una totalidad de entes completamente distintos entre ellos en sus manifestaciones concretas, ónticas.

Ahora bien, la *dialéctica* piensa Nicol, no es una sola especialidad filosófica, sino que es “el método universal del logos”.⁴⁹⁵ En otras palabras, el *método* debe ser incuestionablemente *dialéctico*, al referir al estudio que pregunte sobre *qué es el ser humano* y su mejor forma de realización como de lograr una plenitud en su camino de vida. De inicio significa que las interrogantes y la construcción de sus saberes debe ser necesariamente en conjunto, con diálogo, con un debate riguroso y *en* comunidad. Implica un reconocimiento epistemológico de que la alteridad tiene algo valioso que aportar.

¿Realmente pudiera darse un genuino conocimiento de *qué es el ser humano* sin la posibilidad estructural y sistemática de poder dialogar con la alteridad? Por ello, también refiere a un compromiso ético como político de una incesante búsqueda vocacional de la verdad, que trascienda la conveniencia y la venta de saberes al servicio del poder. Señala el filósofo: “Lo decisivo ahora es comprender que la verdad es una forma de ser, más que un simple resultado del conocer”.⁴⁹⁶ El *método* tiene que ser *dialéctico* para dar cuenta de la diversidad en la unidad, en todos los sentidos. De percibir la necesidad de mantener constantemente una tensión armoniosa entre dicotomías que se conciben irreconciliables; absoluto-relativo, uno-múltiple, permanente-cambiante, ontológico-óntico, mismidad-alteridad. Así como en sentidos opuestos para describir al ser humano; razón-emociones, sociedad-naturaleza, bien individual-bien colectivo entre otras. La dialéctica propone un tipo de razón que se ajusta al dinamismo y contradicción que es la condición humana.

Y como se ha expuesto con anterioridad, el *método* también tiene que ser *hermenéutico*, toda vez que el estudio sobre *lo* constitutivo del ser humano, no es referido a un objeto de estudio estable y carente de contradicciones, en el que las descripciones sobre él, sean saberes exactos y comprobables. Sin abandonar la exigencia del rigor argumentativo, se deben mostrar las condiciones de aplicación de *principios* generales y teóricos en una retroalimentación recíproca con la realidad concreta, particular, en la que se pueda constituir un nuevo conocimiento. La

⁴⁹⁵ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 180.

⁴⁹⁶ Eduardo Nicol, *La metafísica de la expresión*, FCE, México, 1974, p. 164.

hermenéutica ha de delimitar las fronteras epistemológicas, definiendo el horizonte de sentido posible, lo que facilite un ejercicio de transdisciplinariedad con otros enfoques y evitando caer en el conflicto de las interpretaciones riquierianas. Recoge como en el caso de Gadamer, los aportes del *saber práctico* aristotélico, que muestran la posibilidad de construcción de saberes, atendiendo a la dificultad de estar enfrentando no sólo a una realidad humana contradictoria, sino a las múltiples concepciones que se formulan sobre esa realidad. Como lo muestra en muchos casos el saber práctico del jurista que tiene que aplicar una ley pensada desde la teoría y en un contexto histórico específico,⁴⁹⁷ a la singularidad de una realidad concreta, dinámica, contradictoria.⁴⁹⁸ La hermenéutica permite como en el caso de Paul Ricoeur, mostrar las implicaciones de ciertas concepciones y perspectivas epistemológicas, lo que se percibe claro en el caso de los *imaginarios* que sirven como modelos de imposición social, trátense por ejemplo, los simétricos del *ágora* y el *contrato social* para fundar la legitimidad del ciudadano en el Estado liberal, fomentando la desigualdad social y, al mismo tiempo, promover nuevos modelos como los imaginarios asimétricos de *Antígona* como del *Buen Samaritano*, que muestran la importancia de concebir modelos que sean genuinamente inclusivos.

La hermenéutica alerta de los inevitables prejuicios históricos que ineludiblemente se tiene por pertenecer a una tradición, y muestra la forma efectiva de lidiar con ellos en sentido dialectico, lo que significa encontrar el equilibrio entre saberes afectado por su contexto histórico, pero, al mismo tiempo, romper la pasividad de reproducir sin más, el pensamiento de la época a la que se pertenece. En este sentido, Gadamer recoge el modelo platónico de la *docta ignorantia*, del reconocimiento humilde de la propia ignorancia que se vuelve un sistema. En el momento que se reconoce que no se está en posesión de todo saber, se genera apertura a otras perspectivas y, permite empezar a interrogar, la *pregunta* se convierte en un instrumento epistemológico para el desarrollo cabal de la comprensión como de la construcción del argumento. “Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta. Esta es la razón por la que la dialéctica se realiza

⁴⁹⁷ En otros casos las leyes políticas y de derecho surgen de la practicidad de la vida.

⁴⁹⁸ Gadamer señala al respecto de la dificultad de la aplicación del jurista. “...toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. (...) La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas”. (Hans G. Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 390).

en preguntas y respuestas, y por la que todo saber pasa por la pregunta. Preguntar quiere decir abrir.”⁴⁹⁹ –señala el filósofo alemán-.

En otras palabras, interrogar no sólo es una actitud vocacional de humildad y apertura hacia una alteridad, sino que promueve nuevas interpretaciones, lo que evita posturas dogmáticas, pues sugiere la revisión crítica de cualquier tema, postura o acontecimiento. La *pregunta* genera el diálogo entre el *yo* del interprete con el *tú* del texto o tradición.⁵⁰⁰ El *método hermenéutico*, provee entonces de herramientas teóricas, que permite aprehender lo complejo y contradictorio de la realidad humana. Presenta principios que posibilitan establecer un *círculo hermenéutico* entre lo abstracto y lo concreto, entre los modelos y propuestas teóricas que buscan proponer las mejores condiciones humanas con sus resultados efectivos. Genera una perspectiva de autoconciencia en la comprensión e interpretación de lo buscado.

Este nuevo *método* de la *antropología filosófica* de Nicol, permite evitar los *errores antropológicos* más comunes a la hora de pensar la *<condición humana>*. Como partir de prejuicios buscando establecer lo particular para llevarlo a lo general, pensar que la singularidad cultural que se vive, es el modelo para pensar la generalidad de la producción cultural humana, como es el caso paradigmático de una *<idea de hombre>* particular de la concepción liberal europea, que busca universalizarse a lo largo del orbe por medio de un mal uso los derechos humanos entre otras vías. El otro error que señala Nicol es concebir al sujeto como un “todo aislado”, se ignora por completo todos los vínculos y relaciones humanas que lo conforman, como si en el sujeto en sí mismo, estuviera contenido todo lo que puede saberse de él.⁵⁰¹ Lo que tiene mucha relación con el otro error antropológico que comete la modernidad, de pensar al ser humano “amputado” de su pertenecía y relación con su comunidad como con la naturaleza. Concibiendo a un sujeto, cuya formación ética-política vital queda marginada, para enfocarse mayormente a un sujeto ciudadano de una Nación-estado. Lo que se contrapone al yerro antropológico, de pensar que no hay algo común para todos y, que sólo existe una pluralidad de sociedades diversas, que implica, para algunas perspectivas, como en la comunitarista, rechazar la posibilidad de una ética universal o

⁴⁹⁹ Hans G. Gadamer *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 440

⁵⁰⁰ Añade Gadamer: “El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra. El sentido de cualquier pregunta sólo se realiza en el paso por esta situación de suspensión, en la que se convierte en pregunta abierta. La verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente que no tiene el sentido real de la pregunta”. (*Ibidem.*, p. 440)

⁵⁰¹ Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, pp. 16, 17.

de que los derechos humanos realmente tengan una función ecuménica y efectiva en el mundo.

Finalmente, es también un error antropológico, concebir al ser humano desde un cientificismo que no repare en las <situaciones vitales> del ser humano, donde día a día se juega su *ser*, donde día a día busca la construcción de su destino, para ser concebido y descrito en términos funcionales causales, cuantitativo, donde lo biológico pese más que lo cultural, ignorando la natural indeterminación como su fuerza creadora, productora de sí mismo que sólo puede comprenderse de una forma cualitativa.

Por tanto, pensar qué es el ser humano y que es lo común para todos en toda época, es una tarea propia de la *antropología filosófica* que no puede lograr con plenitud, sin la sinergia de distintos métodos, que, en unidad y retroalimentación, se vuelven por ella, en un solo *método* para pensar esa <estructura permanente> humana desde la realidad que contemple y estudie la variabilidad humana en distintas facetas y dimensiones. Que no de nada por sentado. Que vuelva al pasado no como repetición, sino como el estudio de una autoconciencia de su *quehacer*. Un método que contemple la autenticidad creativa del ser humano para formular constantes y nuevas formas de <ideas de sí mismo>. Promoviendo siempre y cabalmente, la necesidad de examinación y de actualizar sus saberes a la luz de nuevas vertientes de pensamiento, como de nuevos sucesos culturales que muestren otras facetas de la humanidad. Un *método* situado y abierto a la contribución de la transdisciplinariedad. Es *método* que requiere de manera indispensable, de dos y más subjetividades que en reconocimiento mutuo y debate, piensen en *lo* más propio del humano y en las mejores formas de alcanzar su excelencia, de concebir en comunidad, una vida digna de ser vivida.

Las situaciones vitales.

La *antropología filosófica* nicoliana parte por estudiar *lo* constitutivo del ser humano fijando especial atención en sus <situaciones vitales>, es decir, en su *forma de vida*. La <situación vital> es una categoría que abarca más allá de la particularidad concreta de un individuo, pues incluye su pluralidad de formas y circunstancias, en todo

tiempo como en todo lugar para toda persona. La *situación* se vuelve un principio ordenador, estructural, de la diversidad y experiencia humana.⁵⁰²

Es decir,

“... en tanto que es vital, no es el dispositivo de las cosas entorno, no es la circunstancia, ni es tampoco la mera conciencia de estar en un cierto dispositivo externo inmediato. Es la relación vital efectiva que el yo del sujeto establece siempre con el no-yo transubjetivo, presente o ausente, actual o pasado (y sobre todo con el peculiar no-yo que es el otro-yo del prójimo).⁵⁰³

En otras palabras, *situación* implica reconocer el carácter constitutivo y simbólico (en el sentido platónico de complemento) del ser humano, al formar indisolublemente, parte de una comunidad y, que, por ello, el entendimiento de *qué es* el ser humano, no puede darse al margen de este hecho, sino incluso, es dato crucial, lo que permite reparar en la magnitud de este dato, en esta relación con los otros seres humanos, con la tradición que se ha construido y que lo altera significativamente. Concebir a un ser humano completo, es pensarlo pues, desde su *vínculo* con *otros*.

Para el filósofo español, el término *vital* trasciende el sentido biológico y se ontologiza. Sin excluir la evidencia de que el ser humano es otro ente natural en el mundo, advierte que la necesidad de autoproducción, de formar cultura, es tan radical (en su sentido etimológico de raíz) como la primera. Juliana González, siguiendo a su maestro Nicol en la interpretación y actualización de la ética griega clásica, explica que en el ser humano se tienen dos naturalezas. La primera, por decirlo de algún modo, es una naturaleza-*natural*,⁵⁰⁴ es decir, reconoce que el ser humano es parte intrínseca del mundo natural. La segunda, es una naturaleza-*cultural*, es la construcción del *ethos* en sentido ético, que describe la acción de autoproducción del ser humano consigo mismo y, que le es tan apremiante como la primera. Desde este enfoque, alimentarse o dormir es algo tan *vital* como amar o pensar.

Eduardo Nicol detalla al respecto de las <*situaciones vitales*>: “... se llaman así porque en ellas y por ellas se organiza la vida humana, y conviene entender que no es la vida en sentido biológico, sino la forma en la que ella tiene de peculiar y único”.⁵⁰⁵ La diferencia ya la establecía Aristóteles cuando separa *zoé* de *bíos*. La primera la refiere, como la

⁵⁰² *Ibidem.*, p.11.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁰⁴ En este sentido se usan los dos significados de naturaleza (*physis*) de la filosofía griega; primero, como lo propio de algo; segundo, como naturaleza misma.

⁵⁰⁵ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, pp. 209, 211.

entelequia⁵⁰⁶ de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia.⁵⁰⁷ La segunda, la usa para aludir a la vida moral.⁵⁰⁸ Se reconoce, por tanto, que en la vida humana no sólo se encuentra una vida biológica sino una vida cultural, de *ethos*.

Ahora bien, el filósofo español hace énfasis, en no confundir <situaciones vitales> con alguna doctrina del vitalismo, o con una corriente del conductismo, éstas son vertientes que exploran particularidades del sujeto⁵⁰⁹, tampoco son las meras circunstancias que rodean a una persona, las <situaciones vitales> son más que eso, refieren a las condiciones en tensión y dinamismo en el que se despliega todo *quehacer* y vida humana. Algunas de las <situaciones vitales> del ser humano son: “ente espacio temporal”, “vivir atencionalmente”, “ser limitado y libre”, “capacidad de espiritualizar su propia vida”.⁵¹⁰ La ineludible *relación* entre seres humanos, como se ha destacado, es claramente otra forma de <situación vital>.⁵¹¹

Pero son tres en particular, las que cobran preponderancia y tienen que ver íntimamente en la autotransformación del ser humano, en el vínculo indisoluble con las personas que le rodean y en consideración de las circunstancias de vida donde se suscitan dichas relaciones. Nicol señala al respecto: “... la mutación del hombre implica la libertad; y en cada caso, la existencia efectiva es la trama de tres factores diferentes: necesidad, libertad y oportunidad”.⁵¹² O como también les llama: *destino, carácter y azar*.

Juliana González explica que se busca dejar atrás las concepciones monistas y dualistas, para pensar al ser humano con categorías dialécticas, que permitan concebir una relación dinámica e integral en las <situaciones vitales> en las que se desenvuelve. En este sentido, *destino, carácter y azar*, no son meras clasificaciones de las <situaciones>, sino que más bien, la vida misma es un juego activo entre estas fuerzas.

⁵⁰⁶ Se entiende como el pleno proceso de algo.

⁵⁰⁷ Aristóteles, *De anima*, II, 412 a.

⁵⁰⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, X 6, 1177 a.

⁵⁰⁹ Nicol aclara al respecto de éste concepto. “Pocos términos como el de sujeto han sido empleados en el lenguaje de la psicología de un modo tan indeterminado y confuso. Ello es debido, probablemente, a que no surgió dentro de la psicología misma, y por la necesidad de designar una realidad específica, sino que fue traído desde el campo de la metafísica y la epistemología, arrastrando consigo, en parte, el sentido que en ellas ha tenido, y que tampoco ha sido unívoco en la historia del pensamiento. Por sujeto se entiende en general el ser humano, y en particular la conciencia (...) la palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de sujeción: el hombre, o su conciencia, se diría que son sujetos porque están sujetos o sometidos a algo”. (Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 37). Y más adelante agrega: “El sujeto era entonces la psique (palabra vieja, que parecía nueva y más “científica”, con la cual se podía sustituir la desacreditada palabra “alma”, que significaba lo mismo). La psique ya era algo más que la mera conciencia, pero no era todavía el sujeto humano integral, con la totalidad de esas variadas formas de conexión vital con lo que no es él mismo, pero que lo complementa en su ser y lo nutre en su existencia”. (*Ibidem.*, p.38).

⁵¹⁰ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, p. 209, 215.

⁵¹¹ Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 35.

⁵¹² Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, pp. 209, 329.

Nicol puntualiza: “En realidad, el azar, el destino y el carácter no forman, cada uno de ellos, situaciones específicas, distintas las unas de las otras. El destino es limitación, el azar es oportunidad, el carácter es iniciativa; pero estos tres factores vitales se entretajan y puede decirse que no hay ninguna situación que no contenga a los tres”.⁵¹³

Se pueden agrupar entonces dentro de dos categorías generales que son la *espacialidad* y la *temporalidad*, en otras palabras, el *aquí* y el *ahora*. Refieren a la experiencia vital del individuo en donde se despliega su voluntad a la par de las relaciones y el contexto social donde coexiste. La *espacialidad* no puede ser reducida meramente a lo que acontece en el cuerpo como típicamente sucede en una visión antropológica de la metafísica tradicional que, escinde al cuerpo del alma, sino que se ha de considerar que en esa *espacialidad* también está activa la conciencia. Junto con ella, no se puede pensar la *temporalidad* a la manera kantiana como algo constitutivo del sujeto, pues al no tener “forma” debía contener para el filósofo alemán, parte de la percepción de él, a priori, vacías de contenido, sin determinación concreta. Juliana González repara precisamente, que la dicotomía *espacio* y *tiempo* corresponde al típico dualismo que escinde las sustancias separables del *cuerpo* con el *alma* desde la visión de una metafísica cerrada y que también tiene su división en sentido epistemológico entre *sentidos* y *razón*.⁵¹⁴

Todo lo opuesto para Nicol, la *espacialidad* y *temporalidad* son datos primarios de la experiencia, aprehendidos por el análisis fenomenológico, poseen contenido y determinación. No son formas “puras” pero tampoco son susceptibles de ser percibidas por los sentidos, más bien, son “... determinaciones del sujeto viviente, datos cruciales o positivos de cualquier experiencia suya”.⁵¹⁵ No hay entonces por un lado, un sujeto aislado al que se le tratara de concebir constitutivamente y, por otro lado, los objetos o las circunstancias separadas de él, sino que más bien, el sujeto se constituye en la tensión dinámica de estos factores. “El yo, como sujeto psíquico, no existe sino *en* o *ante* o *entre* o *con* o *frente* a todas esas cosas, sucesos y personas”.⁵¹⁶ Dicho de otro modo, las <*situaciones vitales*> determinan la *espacialidad* y *temporalidad* de toda experiencia humana. Se piensa al ser humano entonces en unidad dialéctica entre su *cuerpo* y *alma*, entre sus *sentidos* y *razón*, entre otros rasgos constitutivos de él.

⁵¹³ Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 110.

⁵¹⁴ Juliana González, “*El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol)*”, en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 57.

⁵¹⁵ Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 64.

⁵¹⁶ *Ibidem.*, p. 94.

Por tanto, *destino* o *necesidad* es lo dado en la vida. Es externa a la voluntad y decisión humana. La poesía homérica ya pensaba sobre la forzosidad en la existencia del ser humano; *ananke* le llamaban, es lo inevitable, no se elige ni puede ser determinado por el sujeto, del mismo modo en el que no se elige dónde nacer, o qué cuerpo tener, o la familia o clase social en la que uno crece. Pero comenta el filósofo que *destino* sólo tiene el ser humano, pues puede luchar contra él si es consciente de su propia limitación, los entes de la naturaleza en cambio, son puro *destino*, pues no tienen que luchar para ser lo que son.⁵¹⁷ En la condición humana, el *destino* es dialéctico, toda vez que, si bien es necesidad, ello implica al mismo tiempo, que es oportunidad también, y si no es posible elegir en ejemplo las condiciones genéticas con las que se nace, sí es posible elegir los mejores medios para optimizar la salud en el mejor modo posible, permite la práctica y hábito del “ejercicio de una libertad potencial”. En otras palabras, la *necesidad* son todas la predeterminaciones biológicas, geográficas, históricas, económicas, y psicológicas que operan en la vida humana. El filósofo añade, que la forzosidad del *destino* la conoce el ser humano de forma intuitiva por ser humano en cuanto tal, por ser persona con sus particularidades, por estar inmerso en la *espacialidad* y *temporalidad* de la vida, como por el encuentro inevitable de convivir con los demás y estar sujeto al impacto de eventos sociales.

Por su parte, el *azar* o *contingencia*, también se halla fuera del dominio humano. Refiere a los imponderables y eventos que nos interpelan a diario. De igual manera, Aristóteles reflexiona metódicamente acerca del fenómeno; *Tyke* es la forma en la que se piensa el azar. La *fortuna* por ejemplo, sería una forma de “buena suerte” que se suscita en el agente de decisiones y praxis. El *azar* es, por ende, un acompañante constante de la acción humana y que puede alterar su curso de acción. Es claramente imprevisible pero no es incausado, y siempre está en movimiento. Mientras que el *destino* es lo necesario, forzoso y predeterminado, el *azar* es lo aleatorio, contingente e indeterminado.

Y en esa convergencia dinámica de vectores, se despliega el *carácter* o *libertad*. No determinado en forma absoluta por ellos, pero tampoco exentos de su influencia, sino en un juego dialéctico e interminable, de elegir y obrar cotidianamente ante estas *<situaciones>*. Detalla Nicol: “Mi destino no lo hice yo, pero yo me hago a mí mismo, con los “materiales” que me dio el destino. Si se quiere, puede inferirse de esto que la condición humana es digna porque es obra humana: nadie es digno por destino o necesidad, sino por

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 137.

carácter o libertad”.⁵¹⁸ Así que desde su perspectiva, se presenta en unidad la separación que se suscita en otra dicotomía que históricamente ha dividido la condición humana, entre *necesidad* y *libertad*. En su perspectiva no sólo no son contrarios, sino que establecen una relación recíproca en la condición humana.

No es posible desde la autoconciencia, pensar un proyecto de vida propia a cabalidad, al margen de la *necesidad* y la *contingencia* que impactan todo el tiempo en la vida, sino en la adaptación perpetua de ese proyecto ante las circunstancias que inevitablemente nos impactan, es por ello, que Nicol sostiene: “Tener carácter es ser capaz de absorber lo imprevisto sin trastorno; es vivir previendo siempre que lo imprevisto es inevitable. Esta anticipación de lo fortuito siempre es una de las formas básicas de la temporalidad”.⁵¹⁹ Especialmente, se vuelve complicado el ejercicio ético de autotransformación, cuando además de lidiar con lo predeterminado y lo inesperado en nuestra existencia, se encuentra el factor de las *relaciones* humanas operando de igual modo en el despliegue de la libertad.

Las <*situaciones vitales*> entonces, permiten establecer una concepción más integral del ser humano. Así, la *antropología filosófica* de Nicol rescata a un sujeto en unidad con su propia <*condición humana*>, sin escindir o alterar parte de lo que le es más constitutivo en él. Si bien se ha resaltado la importancia de no tener una visión antropológica tradicional de lo humano, que divida su *alma* con el *cuerpo*, la *razón* con los *sentidos*, también se vuelve urgente concebirlo sin la ruptura entre su *ser natural* con su *ser social*, o del *bien individual* con el *bien colectivo*, como sucede en la categoría de la ciudadanía liberal. O se piensa en la libertad humana, sin la estrecha vinculación con los demás como en el existencialismo sartreano, o se revalora tanto su particularidad cultural que se renuncia a la posibilidad de pensar en un rasgo universal que aplique a toda diferencia humana como en el comunitarismo.

A diferencia de lo anterior, el filósofo español agrega un nuevo elemento antropológico como son las <*situaciones vitales*> en las que el ser humano fenomenológicamente se desenvuelve. ¿Qué concepción humana histórica puede ser plena cuando se piensa al individuo en la abstracción y al margen de la realidad? ¿Qué tanto conocimiento del ser humano se puede adquirir al no estudiarlo con factores cruciales que todo el tiempo lo impactan en su ejercicio de autodeterminación?

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁵¹⁹ Eduardo Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1989, p. 143.

Parecido a la concepción de la historia del siglo XIX, en la que se pensaba que lo histórico sucedía, porque la realizaban grandes personajes y no por condiciones históricas como la económica, como bien señala Marx. Al parecer, cada vez que se descubre un nuevo elemento crucial en *lo humano*, se concibe al margen de una descripción unitaria de él. Lo mismo aporta Freud con su teoría del inconsciente para arrojar luz sobre otro elemento que influye en la conducta humana, pero para muchos especialistas, no se pensó como un elemento más de la <condición humana>, sino como la nueva vía que dará la descripción plena de *lo humano* constitutivo, lo que generó entonces el yerro de una psicología experimental que sustituyó la filosofía con su pregunta primordial: *qué es el ser humano*.

Y así, históricamente se observa como la <condición humana> se parte y se divide para no entenderse en unidad. Lo mismo sucedió a inicios del proyecto de la modernidad que piensa el Estado al margen de la ética, como si ésta última fuera opcional y no vital, se muestra en ejemplo Locke. En vez de pensar al Estado en una dualidad dialéctica e inseparable entre ética y política, como sucedió con Francisco Suárez.⁵²⁰

Parece ser entonces, que la historia de la concepción del ser humano es pensarlo para ser dividido en múltiples partes que no terminan de concebirse como un todo orgánico. Las <situaciones vitales> que expone Nicol, completa su descripción antropológica del ser humano, en una concepción de su condición constitutiva en unidad dialéctica. No sólo repara en las condiciones fenoménicas y vitales que lo determinan, impulsan o impactan, sino que inclusive, repara en cómo se suscitan en la generación del conocimiento de toda vocación. Pues, como se ha visto, considera que la *vocación científica* debe acompañar la *vocación humana*.⁵²¹

El ejercicio de la *libertad* en juego *dialéctico* con el *destino* y el *azar*, proporciona un panorama pleno para dimensionar la dificultad y mérito, de lograr una autotransformación. De construir una *dignidad humana* con los otros, ante las fuerzas

⁵²⁰ Francisco Suárez, *Filosofía jurídica. Derecho de propiedad*.

⁵²¹ Al respecto detalla Nicol: “Acaso la relación entre vocación y situación pueda aclararse un poco, se comprueba a) que el hombre es constitutivamente el ser de la vocación; b) que hay una vocación humana (vocación de ser hombre) que es fundamental respecto de las vocaciones particulares o “profesionales”; c) que el hombre, en su existencia histórica, va descubriendo en sí mismo –o creando en sí mismo- ciertas potencias de ser, que son parte de aquella vocación humana y que se transmiten por ley de herencia histórica, una vez adquiridas o actualizadas; d) que las vocaciones profesionales particulares no se trazan, como itinerarios individuales de la vida, sobre el plano ya definido de la existencia humana, sino que constituyen más bien modalidades personales de realización de la vocación humana fundamental”. (Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 103).

de la vida, bajo el entramado ineludible de elementos que impactan el comportamiento. En una experiencia vital en el que se puede crecer o decrecer.

Nicol sostiene al respecto:

“... el mal es o consiste en la disminución de mi ser, de mi ser hombre; es lo que me hace menos hombre. Pues en el hombre, en esa verticalidad de su ser, caben el más y el menos, que son lo positivo y lo negativo. Por esto la acción es la resolución del sentido de nuestra vida: hacia el bien, para hacernos, según es nuestro designio; o hacia el mal, para deshacernos, según es nuestra posibilidad. La ignorancia del mal es, pues, un mal, es la ignorancia de una radical posibilidad, es la ignorancia de la libertad, o sea su anulación, y con ella la devaluación de nuestra fundamental condición humana. Esto se traduce así en la experiencia: ignorando que en el acto de la decisión estamos viviendo una situación límite, ignorando que nuestra humanidad entera se implica y compromete en cada una de nuestras decisiones”.⁵²²

El ser de la expresión.

El *ser humano* es el *ser* de la *expresión* sostiene Eduardo Nicol o, como bien interpreta Juliana González: el *ser humano* es el *ser* de la *experiencia*. Es un censo común en los lectores del filósofo, sostener que lo anterior es, precisamente, su *tesis* fundamental. El *ser* de la humanidad -sostendrá también-, es su *vida* misma.⁵²³ *Expresión, experiencia, vida* se correlacionan para darle un nuevo sentido revolucionario a la noción de *ser*; pues está en el *ente*, es decir, está en la *realidad*, en las cosas, en la acción humana. Cobra una relevancia distinta, cuando se piensa en el contexto de las *<situaciones vitales>*, pues es *fenómeno*. El *ser* se vuelve una categoría que hermana el mundo de las ideas con el mundo concreto. En este sentido, el *ser* ya no es exclusivo de la aprehensión mental, se palpa en la materia también.

Para Juliana González

“Ser y realidad, Ser y Existencia, Ser y Fenómeno son, en efecto, una y la misma cosa dentro de la metafísica de Nicol –como lo era para la metafísica arcaica, preparmenídea. Y en este sentido, cabe decir que es una metafísica sin meta-física: sin salto fuera de la realidad espacio-temporal, visible y cambiante, ni más allá tampoco de la presencia inmediata de la Realidad Total...”.⁵²⁴ Explica Juliana González.

⁵²² Eduardo Nicol, *Psicología de las fuerzas vitales*, FCE, México, 1989, p. 135.

⁵²³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 121.

⁵²⁴ Juliana González, “El ser que habla del ser (*Metafísica y Ética en Eduardo Nicol*)”, en *Revista Anthropol huella del conocimiento*, Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 73.

El entendimiento de un *ser* abstracto y fuera del mundo empírico se origina con Parménides para resolver el problema de la temporalidad inherente en el *ser*, pues todo lo real y material era considerado como imperfecto y menguado; por ser finito, porque fenece o puede ser destruido. En cambio, aquello aprehensible por la mente, es considerado perfecto; lejos de los defectos tangibles de la realidad, es también intemporal, es decir, invisible, más allá del mundo concreto, clara influencia para las ideas platónicas expuestas en la *República* y el *Fedón*. “El problema del Ser y el tiempo proviene de una incompreensión del fenómeno. Así empieza y así termina la tradición metafísica que ha predominado en la historia”.⁵²⁵ Apunta Nicol.

Sinuosos han sido entonces son los caminos para pensar el *ser*; desde Platón o Aristóteles, hasta Heidegger entre muchos otros, se han preguntado por él, pero en las conclusiones en sus disertaciones la dejan sin respuesta, explican más bien cómo es el *ser* de los *entes*, pero no qué es el *ser*. Se ha discurrido, por ejemplo, en el “ser en sí”, para referir qué son las cosas en sí mismas o, el “ser para sí” para describir como el sujeto las percibe, o inclusive el “ser para otros” para aludir como se es percibido desde la mirada de una alteridad como en el caso de la filosofía de Sartre. En Nicol, el *ser* ya no es mera concepción o percepción humana, o mero *noumeno*, abstracción mental como lo pensó Kant. No es algo aparte tampoco del sujeto, sino que está involucrado en esa relación. “El Ser en cuanto tal no existe: sólo existen entes, siempre determinados ónticamente”.⁵²⁶ Señala el filósofo catalán.

¿Por qué entonces es necesario hablar del *ser* y no simplemente de los *entes* que son todas las cosas concretas del mundo? Porque el *ser* implica la unidad entre la mente y la realidad. Es la coherencia entre la razón del sujeto que conoce, con un objeto conocido para ser comunicado con otro sujeto. Es la exigencia de que dicha coherencia, no se divida entre las abstracciones y los fenómenos, sino velar por su correspondencia, por la interpretación epistemológica del sujeto con el ente que quiere conocer. Precisamente, se comporta el *ser*, en el pensamiento de Nicol, como una fenomenología del propio acto de pensar, sin estar al margen del mundo que lo rodea, advirtiendo cómo se concibe la realidad y de qué modo se piensa y se interactúa con ella, de qué forma se construye el conocimiento, sin cometer la ruptura de inclinarse más al puro análisis abstracto y perder de vista la realidad o, prestar demasiada atención por lo concreto que se extravíe la exigencia de percibir cómo se construye el conocimiento y, de qué manera

⁵²⁵ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 160.

⁵²⁶ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, p. 323.

esa construcción, permea en la producción de saberes o teorías, a diferencia de la metafísica tradicional que optó por romper con la realidad, por un lado, mientras que la psicología experimental por otro, decidió sólo tomar por veraz, aquello que describa del ser humano desde un criterio causal cuantitativo de una parte observable de la experiencia humana.

Para Nicol, la unidad entre la conciencia y el mundo, entre un sujeto con otro sujeto cognoscente, es necesaria y dialéctica para aprehender la realidad plenamente, especialmente si se piensa en una realidad de la experiencia vital humana, en los fenómenos éticos de autodeterminación de un individuo, como lo hace la *antropología filosófica*. El filósofo sostiene radicalmente: "... hay ser. Este es el principio de todos los principios. Hay ser, luego hay verdad; pues el ser es visible y comunicable, y la verdad es comunicación".⁵²⁷ Todo lo que se pueda conocer *es*. En este sentido, el *ser* es el objeto de conocimiento.

Y si bien el *ser* se manifiesta como *fenómeno*, también se *expresa* en la experiencia de comunicar la *verdad*, es decir, en el diálogo. "... hay más ser desde que se puede hablar del ser",⁵²⁸ explica Nicol. El humano es el único *ser* que tiene la facultad de pensar en nombre de todo. La *verdad* entonces, es el acto verbal que revela la pertenencia del *ser*, lo que significa que su posible comunicación es *comunidad*⁵²⁹ en el sentido de vinculación de los que comunican, -teniendo a la palabra como medio en común- y, al mismo tiempo, se comulga con el *ser* comunicado, con el objeto de conocimiento en cuestión. La *verdad*, por tanto, no es mero análisis aislado y solipsista de un sujeto, sino que es producto de comunidad dialógica y exigente con el rigor argumentativo, lo que implica un carácter *expresivo* y ético de los sujetos cognoscentes. Por ello, sostendrá el filósofo que la *verdad* es histórica, pues claramente se piensa y se construye distinta en cada época, lo que para nada implica la negación de que haya una verdad o que se admita un relativismo en el que se cancele la posibilidad de comunicarla y debatirla de un periodo histórico a otro.

Ahora bien, Nicol plantea lineamientos de lo que debe entenderse por el *ser*. Llega a aseverar que el *ser* "no tiene physis" (naturaleza), "no tiene fundamento", "no tiene base", lo que implica -como se ha sostenido-, que el *ser* está en las cosas mismas y, que, por tanto, no hay nada más allá de ellas, ni que lo crea, ni que las funde, es decir,

⁵²⁷ Eduardo Nicol, *La metafísica de la expresión*, FCE, México, 1974, p. 126.

⁵²⁸ *Ibidem.*, p. 130.

⁵²⁹ Juliana González, "El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol), en *Revista Anthropol huella del conocimiento*, Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 61.

no hay un Dios, o una esencia o una *physis* que le de sustento o sentido, como podría darse en algunas concepciones de corrientes filosóficas de la metafísica o algunas vertientes iusnaturalistas; es decir, el ser humano no tiene naturaleza, sino es historia, temporalidad. Por ello, sostendrá también que el ser “es absoluto”, en el sentido que se puede lograr una presentación verbal de él. “Es evidencia”, porque no es meramente un acto racional que se geste independiente de la realidad, sino que más bien la razón puede aprehenderlo, por ello, también sostendrá que “es dato”, toda vez que es fenómeno.

Lo crucial, es nuevamente advertir que el *ser* es unidad entre el ser humano y la realidad, entre el ser humano con otros seres humanos. Una unidad que se *expresa* en una verdad que aluda siempre a lo fenoménico. Que la capacidad humana de comunicar la verdad, revela el estatuto ontológico, la <estructura permanente> del ser humano de construir con una *razón simbólica y dialéctica*, un conocimiento de sí como de la realidad. Por ello, sostendrá el filósofo que el logos es la *diánoia* (diálogo con uno mismo) del *ser*. Enrique Hülsz sintetiza: “Todo lo cual se concreta en una aproximación revolucionaria al tema del ser del hombre, que Nicol cifra en la categoría de expresión. Con ella, se piensa el ser del hombre: lo que es común permanente y definitorio, a la vez que histórico, dinámico y, sobre todo, irreductiblemente individual.”⁵³⁰

Veamos, Nicol explica que *expresar* proviene de *exprimere*, lo que significa que algo salga del interior de otra cosa ejerciendo presión. La *presión* a su vez, refiere aquello que deja una huella impresa. En este sentido, <expresión> es la categoría que aplica el filósofo para explicar lo que *es* en *acto*, todo aquello que se conforma en *acción*, en *experiencia* y, por ello, dejar huella. Del mismo modo que apela a la noción de *potencia* aristotélica (*dynamis*) para exponer la indeterminación del ser humano, como una permanente potencialidad de autodeterminación, de igual modo evoca al término de *acto*,⁵³¹ en el que Aristóteles expone que la *potencia* se ejerce, es la *acción* que concreta aquello para lo cual la *potencia* nace. Nicol sostendrá que la <expresión> no refleja el *acto*, sino que lo constituye,⁵³² es la “actualización del ser” sostendrá. De manera más concreta, exclama: “... la expresión es ser en acto”.⁵³³

⁵³⁰ Enrique Hülsz P., “La vocación humana”, en *Revista Anthropos huella del conocimiento*, Extra 3, Barcelona, Proyecto a ediciones/UNAM, México, 1998, p. 177.

⁵³¹ Para Aristóteles, paradójicamente, el *acto* antecede a la *potencia*, toda vez que se identifica con la *finalidad*, es decir, significa que el *acto* es el proceso, es la acción que lleva completar una *finalidad*, aquello para lo cual está hecho algo, ahí se alcanza su perfección. (Aristóteles, *La Metafísica*, 1049b5).

⁵³² Eduardo Nicol, *La metafísica de la expresión*, FCE, México, 1974, p. 194.

⁵³³ *Ibidem.*, p. 191.

La <expresión>, por tanto, es una categoría metafísica-ética, para explicar la íntima relación entre *ser* y *quehacer*, entre *ser* y *acción*. *Expresar* es *ser* en la realidad, es *estar en el mundo*. Pero nuevamente, el ser humano no se *expresa* solo como la monada de Leibniz, sino ante un *otro* (alteridad), un *no yo*, - como le llama- un *otro yo*, un *complemento del yo*, un “*participante de mi existencia*”. “Compartimos con el otro, el ser o el hacer”.⁵³⁴ Detallará Nicol. ¿Y cómo se comparte el ser? De muchas formas, pero una principal, se ha mencionado ya, es con el *diálogo*. “Somos el ser más que nunca cuando hablamos”.⁵³⁵ Precisamente explica el filósofo que en la interlocución se suscita la <expresión> del ser en conjunto.

El ser humano, como *ser* de la <expresión>, significa una <estructura permanente> en él, describe algo que es común a todos pero que, al mismo tiempo, se encuentra cambiante, abierto por el carácter proteico del ser humano de autodeterminarse de distintas maneras. En este sentido se ha insistido, que la *dignidad humana*, puede ser constituido de distintos modos en la natural pluralidad de manifestaciones culturales que tiene el ser humano, más allá de la descrita en la tradición liberal y que se lee en los artículos de los derechos humanos con la noción de autonomía, por ejemplo. Y, sin embargo, siempre hay algo afín que permanece en esa diversidad cultural, que es precisamente la <expresión>; el *quehacer* constitutivo de determinar libremente la capacidad de autotransformación, de ejercer con autoconciencia y acción, la virtud proteica de autodefinirse de múltiples formas.

La <estructura permanente> de la <expresión>, muestra el carácter histórico del ser humano, toda vez que se puede percibir con claridad sus diversas formas en distintas épocas en cada sociedad. Lo que enfatiza el rasgo dinámico del *ser* de la humanidad, al ser cambiante y de estar constituyéndose a lo largo de su historia, con sus múltiples ejemplos de *quehacer* vital. Nicol lo explica con la analogía de la gráfica cartesiana, donde el eje horizontal de la “x”, son las diversas <ideas de hombre> a lo largo del tiempo y en todas las culturas del mundo, mientras que en el eje “y”, se encuentra esta <estructura permanente> que explica y sustenta su realización de *dignidad humana*. “La expresión es justamente el factor fenoménico y cambiante por excelencia: es lo que diversifica o individualiza, y a la vez comunica”.⁵³⁶ Aclara Juliana González. Pero la categoría no sólo explica el *quehacer* cultural, sino que tiene un distintivo ético también,

⁵³⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, p. 20.

⁵³⁵ *Ibidem.*, p. 80.

⁵³⁶ Juliana González, “El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol), en *Revista Anthropol huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 61.

pues es irreductiblemente individual. El ser humano es lo que *es*, por su posibilidad constitutiva y libre de *ser* en la *acción*. “<<Expresar para ser>> he aquí el destino de la humana condición”.⁵³⁷ Sostiene Nicol.

Sostener entonces, que el *ser humano* es el *ser* de la *expresión*, es proponer una forma distinta de concebir lo humano, una perspectiva que se finca en su carácter ético, es decir, lo constitutivo del ser humano se sustenta en su *presencia* en la realidad, en su <expresión>, en su *quehacer*, en su modo peculiar creativo y libre de determinar su *estar en el mundo*, ante las fuerzas de la vida con las <situaciones vitales> y en estrecha relación con *otros* y, por *otros*. Juliana González señala en este sentido, que el *ser* mismo, en lo humano, consiste en *manifestarse*, en hacerse presente, en dialogar, en ser fenómeno. La <expresión> concilia la concepción de un cuerpo y alma separadas, une la diversidad de lo que pueda describirse de él. Como se ha descrito, es necesario dejar atrás las perspectivas monistas o dualistas que escindan la <condición humana>, para ser sustituidas por categorías dialécticas que permitan concebir a un humano integrado, que recoja cada nueva descripción constitutiva de él o que lo impacte notablemente, como bien apuntó en su momento Freud con el inconsciente o Marx con la economía, y que la diversidad de las descripciones de lo que *es*, se aprecie en unidad y correspondencia.

Ahora bien, el *ser* de la *expresión* –interpreta Juliana González-, tiene una íntima relación con el *eros* y el *símbolo* platónico, toda vez que el *ser* de la *condición humana*, es *insuficiente*; primero, porque siempre tiene que estar en la tarea de estar éticamente autodeterminándose, una labor que no acaba, que requiere la construcción perpetua del *ethos*, de elegir vitalmente ante los dilemas que interpelan en la vida. Y, segundo, que es *incompleto* porque constitutivamente, el ser humano, necesita de otros seres humanos. Por decirlo en términos nicolianos, “al Hombre le falta ser” y, ese *ser*, se completa en la acción ética en la convivencia con otros.

Sintetiza Juliana González:

“Como era en Platón, la carencia misma revela condición erótica del hombre, aquella que, precisamente, hace de la existencia humana movimiento y acción, como un afán interminable de completar el ser. Pero si el hombre es simbólico es porque se completa ante todo con aquel que es <<símbolo>> suyo, en el sentido de su parte complementaria (...) Lo primordialmente universal y esencial, lo que está en la raíz de la condición humana es la

⁵³⁷ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, pp. 209, 13.

hermandad o aproximación ontológica, la igualdad constitutiva, la comunidad del ser. (...) si el hombre es ético, constitutivamente ético, es porque trasciende lo dado y *porque tiene al otro en sí mismo*, porque sólo con él completa su propio ser, y reafirma su unidad ontológica originaria, aunque de hecho esta unidad y esta plenitud no se logren nunca de manera absoluta”.⁵³⁸

En resumen, *el ser de la expresión*, es, por tanto, una verdad filosófica que describe parte de principios éticos ontofenómicos de la <estructura permanente> del ser humano. Presenta una concepción de él en unidad dialéctica de un *ser* cambiante, diverso, insuficiente e indeterminado como se *es* en la *libertad*. Hermana la operación mental y la realidad en la acción ética, en la producción teórica e incluso en el *quehacer* cultural humano, por medio de un *diálogo simbólico* que reconoce la necesidad de ser constituida en comunidad y rigor argumentativo, como reconocimiento ético y epistemológico de lo que la alteridad pueda aportar. Refiere, además, de la misión ética ineludible de la autodeterminación en conjunto con su alteridad como parte constitutiva. Recoge lo fenoménico de la acción para pensarlo dialécticamente con las <situaciones vitales> en las que el ser humano se desenvuelve. Posibilita finalmente, un criterio y categorías para pensar que hay una <dignidad humana> que puede manifestarse culturalmente de distintos modos, en el que cada una de estas <expresiones>, aporte algo auténtico del ser humano, por eso, su carácter histórico, por su vital *quehacer* en cada sociedad a lo largo del orbe, pero que, al mismo tiempo, implique dar cuenta de algo en común para todas las culturas sin excepción.

La <estructura permanente> en la categoría de <idea de hombre> de Eduardo Nicol, aplicada a la fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Ante todo, como se ha insistido, la <idea de hombre> que postula el filósofo catalán, no es puro análisis abstracto, es principalmente, el reconocimiento de un *acto existencial*. Nuevamente, lo verdaderamente universal en una <idea de ser humano>, no es el aporte particular de una sociedad, -por muy extraordinaria que se considere-, no es principalmente, una propuesta moral de una época definida que se intente universalizar para todas las sociedades a través de medios políticos estatistas y homogenizar la diferencia cultural, sino que es en cambio, una categoría ética-

⁵³⁸ Juliana González, “El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol), en *Revista Anthropol huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998, p. 63.

metafísica que reconoce lo onto-fenoménico del ser humano, que permita dialogar sobre la propuesta de algo genuinamente universal en él, apelando a la necesidad de buscar una <estructura permanente>, los *principios* que sustenten, expliquen, la diversidad de las <ideas de sí mismo> que genera el ser humano en la historia y que puedan dar cuenta de una <dignidad humana>, expuesta en diversas manifestaciones culturales, lo que contribuya a enriquecer la fundamentación filosófica de los derechos humanos desde una visión situada y actualizada de los mismos. La <idea de hombre> de Nicol, -o, pensado desde una visión incluyente actual de la diversidad humana en la unidad y la diferencia: la <idea de ser humano>- es el *criterio* que sintetiza los *principios* de una <estructura permanente> que describe lo humano constitutivo.

En el pensamiento de Nicol, el *porvenir de la filosofía* estriba precisamente, en la *autoconciencia dialéctica y simbólica*, para encontrar los medios teóricos, como el ejercicio ético-político, que permita perpetuar la capacidad humana de generar nuevas y distintas <ideas de sí mismo>, lo que implica no estar a espaldas de un contexto situado donde se recojan los reclamos de los más desfavorecidos. Si bien los *derechos humanos* son un aporte incuestionable de una <idea de ser humano> particular, de la sociedad liberal occidental, el tratar de universalizar esa idea a lo largo del orbe por medio de la concepción política del Estado-Nación que propaga dichos derechos, sin un diálogo fáctico, realmente abierto a la alteridad, niega y puede perjudicar la posibilidad de reconocimiento de creatividad cultural, de crear y a portar una <idea de ser humano> que nutra incluso el significado de los propios *derechos humanos*. Se pierde, por tanto, una conciencia de la historia de las <ideas del hombre> y, con ella, la conciencia de la *virtud proteica* de autodeterminación, para padecer en cambio, la *agonía de Proteo*, la pérdida de producción creativa de sí mismo.

Enfatiza el filósofo catalán:

“Para ser adecuada, una idea del hombre no debe contraponerse expresamente a otras ideas que se hayan dado de él en el pasado, e implícitamente a las ideas que se pueda proponer en el futuro. Por el contrario, ha de aspirar a hacerse compatible con todos ellos, mostrando que el hombre es precisamente un ente productor de ideas de sí mismo, y tiene que serlo, puesto que, el suyo es un ser histórico”.⁵³⁹

Es un error antropológico filosófico, en la interpretación de los *derechos humanos*, quedarse con la <idea del hombre> moderno liberal, como máxima y única manifestación de lo humano constitutivo, en vez de ser un significativo aporte que

⁵³⁹ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, p. 325.

fomente el diálogo fáctico, simbólico, dialéctico, con otras <ideas de ser humano> fuera de Occidente. Dicho de otro modo, los *derechos humanos*, pueden pasar de defender al ser humano a oprimirlo, de luchar por la alteridad cultural, a imponer una visión particular de un ideal humano que asfixie, oculte, o niegue la inherente potencialidad de ser libre y diverso en la realización de su dignidad, especialmente en poblaciones marginadas y oprimidas. Es preciso y urgente, no pasar por alto las <expresiones> fenoménicas de cada sociedad humana que encierra un aporte cultural que diga algo auténtico del ser humano. El propósito central de que los derechos sean un derecho, estriba precisamente en el reconocimiento de una forma de plena de realización de la <dignidad humana>.

Nicol refiere al respecto:

“... el hombre es el único ser dotado de potencias radicales. Su forma de ser es la existencia, la cual implica literalmente no sólo el ser actual, sino el desarrollo y aumento, y a veces la disminución, pero siempre la evolución. Y por esto, ningún ser más que el hombre tiene derechos. Un derecho es una posibilidad de ser, garantizado socialmente, que se aplica a un ser a la vez limitado e ilimitado (...) La acción es la forma propia del ser actual en el hombre. Los derechos se refieren a los hechos”.⁵⁴⁰

La *autoconciencia* de la historia como de la producción creativa de <ideas de ser humano>, para advertir su autenticidad y transitoriedad, es parte de una <estructura permanente> y dinámica de la <condición humana. En este sentido y como se ha descrito, no puede haber una sola <idea de hombre>, sino varias, y cada una es <expresiva>, distinta y paradigmática al mismo tiempo, pues refleja la persistencia humana de dar razones sobre una <idea de sí mismo>. Por eso sea ha expuesto que las <ideas de hombre> son completas e incompletas a la vez; son completas porque dicen algo verdadero del ser humano, y son incompletas porque el *ser* de la humanidad, como se ha visto, es insuficiente, indeterminado, libre y con necesidad de autodeterminación, con la ineludible urgencia de dar contenido a una <dignidad humana> desde su horizonte cultural. “... no existe, por consiguiente, una forma única de autenticidad existencial. El análisis del hombre como ser de la expresión revela que son múltiples las posibilidades de ser con autenticidad o propiedad. La autenticidad es varia, pero la inautenticidad es única”.⁵⁴¹

Lo común, por tanto, entre las diversas <ideas de ser humano> en la historia, no es la coincidencia de aspectos sociales afines, en la identificación de la mismidad, sino

⁵⁴⁰ *Ibidem.*, p. 303.

⁵⁴¹ Eduardo Nicol, *La metafísica de la expresión*, FCE, México, 1974, p. 252.

por el contrario, en su ineludible variación. *Lo común* es la necesidad de que el ser humano requiera guiarse por una <idea de sí mismo>. Su propia existencia *expresiva* revela su constante mutación histórica. “Expresar-se es dar-se forma a sí mismo, como individuo y como comunidad: en tanto que persona y en tanto que “condición humana”.⁵⁴² *Lo común*, es que la “... idea de hombre en general expresa la comunidad ontológica; cada particular idea expresa una variante posible en comunidad histórica, o sea una particular modalidad en las relaciones vitales del yo con el no-yo. La pregunta ¿qué soy yo? no llega a formularse sino cuando toma estado de vigencia la pregunta ¿qué es el hombre?”.⁵⁴³

¿Qué es el ser humano entonces, desde los derechos humanos en la actualidad?

La respuesta empieza claramente reconociendo el carácter histórico de las <ideas de hombre> de los *derechos humanos*, desde sus primeros inicios del derecho objetivo escolástico, donde el súbdito tiene obligaciones hacia el gobernante, pasando por el derecho subjetivo lockeano en el que el ciudadano ya cuenta con derechos, hasta llegar con la adhesión de la autonomía kantiana de la *dignidad humana* del siglo XX con el carácter ineludible de la autodeterminación. Pero debe reconocerse de igual modo, las <expresiones> ónticas, fenoménicas de la diversidad cultural, especialmente fuera del horizonte occidental con las que ha tenido contacto y que puede, además, retribuirle. Debe reconocerse la urgencia de recoger y legitimar los discursos disruptivos de los apátridas, de los marginados, de la población en mayor situación de vulnerabilidad. La <idea de ser humano> que pueda, por tanto, retroalimentar la fundamentación de los *derechos humanos*, descansa como se ha expuesto, en establecer el *criterio*, los *principios*, las *categorías* que den cuenta de una <estructura permanente> de la propia <condición humana.>

Si la <autoconciencia> en las <ideas de hombre> que habla Nicol, es un rasgo vital de la <estructura permanente> de lo humano constitutivo, es preciso que esa <autoconciencia> sea situada, que, con enfoque hermenéutico, pueda dar cuenta de la tradición que lo conforma, pero, que, al mismo tiempo, no pierda de vista la tradición, como la universalidad de los aportes humanos a lo largo del mundo con el que se tiene también vínculo. Lo que implica establecer una nueva *autoconciencia latinoamericana*, que no sólo sea consciente de su historicidad, sino que lleve a cabo la *asimilación*

⁵⁴² Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003, pp. 108, 109.

⁵⁴³ *Ibidem.*, p. 108.

dialéctica de la que bien refiere Leopoldo Zea, entre la herencia occidental, los pueblos originarios y toda una cultura mestiza que ha nacido y crecido entre ellos.

Esta nueva <autoconciencia> latinoamericana, se expone clara en la propuesta de la *modernidad alternativa radical* de Mario Magallón Anaya. Sin negar los aportes de la filosofía occidental, propone un camino teórico crítico de la misma filosofía de la que se alimenta. Siguiendo la historiografía que realiza Leopoldo Zea sobre el devenir de la historia americana, advierte la necesidad de lograr una *originalidad* latinoamericana, entendida como una adaptación crítica de las distintas fuentes filosóficas que convergen en la tradición de la modernidad mestiza de los pueblos latinoamericanos de la actualidad. Esta <autoconciencia> es *moderna* porque se requiere un cambio de racionalidad a las vertientes teóricas cerradas e unívocas. Es *alternativa*, toda vez que sostiene el compromiso ético ante el saber y sus aplicaciones sociales en la vivencia de una genuina vocación. Y se comporta *radical*, en el sentido de perpetuar el enfoque crítico y dialéctico en la discusión teórica.

La <autoconciencia> latinoamericana que propone Mario Magallón, coincide plenamente con la búsqueda de la *vocación humana* como de la realización de la *vocación científica* de la que habla Nicol, como cultivo ético de la *humanitas*. Ambos filósofos, sostienen que es crucial en esta nueva conciencia, un cambio de racionalidad; de la *razón instrumental* a una *razón phronética, simbólica y dialéctica*, que permita aliviar la ruptura onto-epistemológica en la construcción del conocimiento, como en el reconocimiento de la *alteridad* a la hora de establecer un genuino y fáctico diálogo intercultural, que pueda incluso, en términos de Boaventura de Sousa Santos, generar una *ecología de saberes* entre tradiciones diversas y muchas veces enfrentadas.

La <autoconciencia> latinoamericana, como el pleno ejercicio, de una parte, de la <estructura permanente> de la <condición humana>, en el espíritu latinoamericano, es tener conciencia también de las <ideas de hombre> que se han gestado en su historia y que bien estudia la *modernidad alternativa radical*, en la que el *ser* latinoamericano, se ha constituido en el devenir entre la dominación y la emancipación. La conformación de una cultura latinoamericana se ha gestado bajo un *sino* de explotación desmedida de sus recursos naturales y, más trágico aún, del sometimiento de su gente a niveles incluso de genocidios y etnocidios. La propia constitución de los Estados-Nación, ha promovido la *razón utilitarista y pragmática* que ha generado históricamente una inmensa desigualdad social. Pero la historia Latinoamérica no sólo es la tragedia de la dominación, sino la de lucha de resistencia también. Es preciso, que una nueva <idea de

ser humano> latinoamericano, busque lograr un paso más delante de ese proceso dialéctico de la *tesis* de la dominación como de la *antítesis* de la resistencia. Es buena hora de lograr la *síntesis* de un nuevo *ser* en latinoamericano, cuya conciencia histórica y dialéctica, es el claro comienzo.

Se vuelve crucial entonces, que la <*autoconciencia*> *latinoamericana* busque generar *proteicamente*, una nueva *idea de sí*, que *poéticamente sea original* como bien sostiene Zea. Debe adaptar los aportes de cada tradición, sin importar su origen cultural, pues su <*situación vital*> se suscita en este presente mestizo. Sólo la *tesis* podrá ser auténtica y efectiva si *asimila* dialécticamente la convergencia de las ideologías que históricamente lo han alimentado. Es posible lograr un *diálogo de saberes* entre dichas corrientes. Los *derechos humanos*, precisamente, son un aporte incuestionable de Occidente, toda vez que son prácticos, se aplican de forma transversal en los Estados, tratan sobre la aplicación de la justicia y promueven la idea de pensar algo *humano irreductible*, lo constitutivo pues, de la <*condición humana*> que se piensa en términos de <*dignidad*>.

Lo *humano irreductible* que bien trabaja Xabier Etxeberria, coincide plenamente con la <*estructura permanente*> de la que habla Nicol en su <*idea de hombre*> y, que en este estudio se presenta como un *criterio y principios* de fundamentación filosófica alternativa de los *derechos humanos*. Pero, además, estos mismos *derechos*, pueden contribuir con su idea de *lo humano constitutivo*, -aún con sus tropiezos-, para fomentar una nueva <*idea de sí mismo*> latinoamericano, si se repara también, en las <*ideas de hombre*> de la historia americana como de las propuestas planteadas por la filosofía de los pueblos originarios y, generar, por tanto, una nueva *tesis*, como resultado de constituir una nueva <*idea de ser humano*> *latinoamericano*, que dialécticamente logre la fusión de corrientes de pensamiento que convergen en la producción filosófica del continente que lo vio nacer.

Ahora bien, se ha sostenido que la difusión y expansión de los *derechos humanos* no ha sido afortunada en reconocer aportes culturales que denuncien y critiquen el modo de vida liberal capitalista, como sus lineamientos económicos-políticos del que derivan. Siendo el pueblo latinoamericano, resultado de las fuerzas del sometimiento y la resistencia, es imperativo que la conciencia histórica, advierta de cambios culturales que es preciso formular en aras de terminar con el trágico devenir que constituyó su *ser*. En ese sentido, la filosofía de los pueblos originarios

latinoamericanos, han defendido una propuesta de <idea de ser humano> que tiene aportes significativos a los excesos de la racionalidad occidental y que bien pueden nutrir el contenido de *dignidad* de los *derechos humanos* desde el horizonte de Latinoamérica y del mundo.

La ciencia política, ha podido rescatar la sabiduría de los PAM (Pueblos Ancestrales Milenarios), toda vez que ha estudiado y difundido estos saberes. Ha permitido que la voz de estas luchas sociales penetre en la cultura latinoamericana más allá de su horizonte local. Su propuesta filosófica cobra gran relevancia, porque no es mera corriente de pensamiento, sino que es una *forma de vida*, es una <expresión> filosófica vital, que se sustenta en sus prácticas éticas culturales. La ciencia política aporta incuestionablemente al debate filosófico lo que en realidad está sucediendo y no sólo lo que se piense que *debe* suceder. Lo que orienta y aterriza una concepción fáctica del ser humano.

Los discursos de movimientos sociales o gobiernos se ven como *hechos*, pero no se pierde de vista que el discurso no siempre es congruente con las acciones. Conocer lo que en realidad está sucediendo es imperativo para saber si una propuesta es viable o no. Hablar de los aportes de la filosofía griega y de su actualidad, es vital para replantear los excesos de las sociedades modernas, atendiendo a los *principios fundacionales* de la filosofía occidental que alienta a cultivar y promover un verdadero *humanismo*, pero, la situación real, es que esa propuesta fue vivida hace siglos pese a que los *principios* permanecen, -lo que no invalida su actualidad-.

Sin embargo, hablar de la propuesta filosófica de pueblos originarios que viven esa filosofía aquí y ahora, y que además la han vivido durante siglos de resistencia ante un sistema cultural opresor, es un hecho extraordinario. Por ello, conocer la <expresión> documentada del *quehacer* cultural del Sumak Kawsay quecha, del Suman Qama Qamaña aymara, como del Jlekilaltik maya, entre muchas otras, es indispensable para revitalizar el modo de vida moderno. La *ecología de saberes* que por ejemplo se logró, desde la sociología de Sousa Santos en el estudio del Sumak Kawsay, el *buen vivir* quechua, permite encontrar una <idea de sí mismo> indígena que pueda, por un lado, aportar lineamientos éticos-políticos para una nueva <idea de ser humano> latinoamericano y, por otro lado, lograr una réplica a la concepción de *lo humano* constitutivo que proponen los *derechos humanos*.

Po lo que cabe preguntar: ¿cuál es el *ser* de la <expresión> del Sumak Kawsay o el Suman Qama Qamaña y qué aportes genera a los *derechos humanos*? O, en otras

palabras, ¿cuál es el *quehacer* ético-político del concepto del *buen vivir* quechua y aymara? ¿Cómo viven constitutivamente su *<estar en el mundo>* y qué alcances universales tiene dicha propuesta?

Precisamente, la sabiduría de los PAM, denuncia y proponen aquello que extravió Occidente desde los albores de la Modernidad y que se arrastra hasta la *<idea de hombre>* de los *derechos humanos* actual, en plena coincidencia con el pensamiento de Nicol: la ruptura del ser humano con la naturaleza, como la ruptura de la relación constitutiva del individuo con la comunidad, en donde la igualdad social como la preservación de la naturaleza, es un rasgo distintivo de la plenitud de dicha relación. Del mismo modo, muchos pueblos originarios latinoamericanos han sufrido y denunciado en términos del filósofo catalán, la *agonía de Proteo* que la *razón instrumental*, pragmática e individualista, ha justificado el proceso de opresión en la población americana en la que se ha generado una pobreza lacerante que ha impactado dramáticamente en su *quehacer* cultural.

La *<idea de ser humano>* del Sumak Kawsay y Suman Qama Qamaña, se sustenta en una *ética biocéntrica*, toda vez, que perciben como un fin en sí mismo a toda la naturaleza en su conjunto y al equilibrio que hay en ella, es decir, le otorgan *dignidad*. Esto presupone por su puesto, un cambio de paradigma político que permee la explotación desmedida de la naturaleza que genera el exterminio de flora y fauna. Un pensamiento de esta magnitud, jamás hubiera producido un calentamiento global o, por lo menos, advertiría de la urgencia de hacer algo real al respecto. Es también una *ética nosótrica* como propone Lenkersdorf, porque piensan al ser humano como parte de un todo, no solamente como parte de una naturaleza sino como pieza integral de una comunidad también. El bien individual no se impone al bien colectivo, mucho menos si opera en intereses pragmáticos y egoístas. Y es una *ética cosmocéntrica*, en el sentido, de que perciben una unidad en el orden social como el orden natural.

Esta *cosmopercepción*, da cuenta de sus *<situaciones vitales>*, de cómo piensan el *buen vivir*, en términos de una autodeterminación que implique en su *quehacer*, la relación estrecha con su entorno como en su comunidad. Lo opuesto, al “vivir bien” individualista, pragmático y capitalista, que exalta la acumulación de capital como máximo valor, -acumulación que, en realidad propicia más el incremento económico corporativo e industrial que el del ciudadano promedio-. La libertad vista principalmente como posibilidad de acumulación material, opaca tristemente la noción de libertad como un acto vital de verdadera *autonomía*, de aquél que se autoimpone

principios de vida, como aporte indiscutible de Occidente que defiende el derecho de autodeterminación.

Pero desde el pragmatismo individualista, la autonomía y la libertad no se piensan principalmente en el cultivo de la *humanitas*, del cuidado ético de uno mismo y de los demás, sino como el sustento jurídico que permite las posibilidades de acumulación desmedida de lo material sin más. Es posible concebir la *autonomía* más allá del enriquecimiento económico para ser valorado en cambio, como la condición de posibilidad de un enriquecimiento moral, personal y, por lo mismo, romper las delimitaciones de concepciones materialistas. Desde esa atalaya, cuestionar y replicar sobre excesos de imponer el bien colectivo hacia el bien individual, como puede cuestionarse sobre algunas prácticas de pueblos originarios como el *chacha-warmi*, en la que puede observarse una subordinación de la mujer hacia el hombre.

Claramente, desde una *razón phronética y dialéctica*, no puede asumirse una ideología que imponga siempre un bien individual sobre uno colectivo y viceversa, pues es importante el contexto situado, la proporción y la medida al respecto. Pero lo crucial aquí, no es abanderar más una opción sobre otra, sino percibir la necesidad de mantener una racionalidad abierta con *principios* que posibilite el genuino diálogo de saberes, para estar constantemente examinando dichos límites. Se requiere pues, una *<autoconsciencia> ética* que no de nada por sentado ni por resuelto, sino mantener una teoría crítica que pondere plenamente la actualización del debate.

Por tanto, las *<situaciones vitales>* de las poblaciones que viven el Sumak Kawsay o el Suman Qama Qamaña, refieren de un *quehacer expresivo*, de un ejemplo ético y político de autodeterminación, que ontofenomenicamente, les advierte a los *derechos humanos*, la posibilidad de concebir una *<dignidad humana>*, en equilibrio con la naturaleza como en una búsqueda constante por resolver una desigualdad social. Sostienen que es posible positivar y resguardar este cuidado del mundo natural con los *derechos de la naturaleza*, si se concibe que ella, es parte constitutiva de la *<condición humana>*.

Lo primordial, por ello, es el cambio de paradigma a la hora de pensar al ser humano. Concebirlo de tal modo, que la *parte* del todo no sea *el* todo, es decir, que el sujeto concebido como ciudadano, no sea lo más importante del todo social, sino que es *parte* de esa totalidad. Reconocer que la *<situación vital>* del sujeto se complementa ontofenomenológicamente con otros sujetos, que es un elemento ineludible de una *<estructura permanente>* de lo que es el ser humano constitutivamente. Que la

comunidad y la *relación* con ella, es también *pieza* indispensable de ese sujeto y *<estructura>*, que incluso, esa naturaleza que comúnmente se percibe como fuera del *nomos*, del orden social, es *parte* vinculante y decisiva de su vida.

Las implicaciones políticas, de pensar los *derechos humanos* que recojan la *<expresión>* del Sumak Kawsay como del Suman Qama Qamaña serían profundamente significativas en cuanto resarcir una histórica de manda por justicia e igualdad social. No sólo se reconocería por fin a nivel internacional, la lucha de resistencia de pueblos que han soportado un embate de explotación por siglos, sino que se lograría que la población latinoamericana logre un verdadero punto de encuentro para deliberar sobre nuevos modos de adaptar tradiciones enfrentadas.

Como acertadamente señala Etxeberria, las *generaciones* de los derechos humanos que han intentado resarcir los vacíos políticos que han dejado su formulación, han tropezado al ser planteado precisamente como *generaciones*, toda vez que se promueven los *derechos individuales* de la *primera generación*, como los fundadores y más genuinos, despreciando la importancia de las otras *generaciones* que defienden *derechos sociales* de minorías desfavorecidas. Es preciso, no sólo reconocer que todos los derechos son igual de importantes como apunta Etxeberria, sino que lo principal, es pensar de forma distinta lo que significa la *<dignidad humana>*, para que dicho enfoque genere *principios* éticos-políticos que tengan un real impacto en la positivación de cada Estado, como lo ha ejemplificado el caso de Ecuador y de Bolivia al incluir el concepto de *buen vivir* del Sumak Kawsay el Suman Qama Qamaña como categorías rectoras en sus constituciones.

Los *derechos humanos* de la *primera generación* precisamente descansan en la idea de una concepción de humano como un sujeto ciudadano burgués, aislado de lo demás y los demás. Este tipo de concepción, construye una organización social que promueve leyes que protegen un aspecto principal del individuo, como lo son sus posibilidades de enriquecimiento, lo que en realidad se aplica para las personas favorecidas por un sistema capitalista. Si genuinamente se pensara en el *bien estar* de los ciudadanos, aún es el esquema liberal, entonces se pensaría en los modos reales para que todos los ciudadanos cuenten con esas posibilidades de enriquecimiento, lo que claramente no sucede así, mucho menos en la realidad latinoamericana, y es justo lo que defienden los derechos de las siguientes *generaciones*; la posibilidad de enmendar la desigualdad social entre otras desigualdades.

Si al *sujeto-ciudadano*, en cambio, se le llegara a concebir primero como un *sujeto-ser humano*, cuya *dignidad* sobrevive fuera del esquema Estado-Nación que lo reconoce, por advertir que su *quehacer* vital se sostiene más allá de su adscripción legal de pertenencia de un Estado, se admitiría que hay algo común para todos sin excepción; que existe algo *humano irreductible* que hermana al ser humano ontológicamente y en *dignidad*; una *<estructura permanente>* sin esencialismos, que hace a todos los seres humanos iguales en sus generalidades constitutivas éticas-ontológicas, aunque en lo particular y fenoménico sean ampliamente diversos. Se reconocería, por tanto, que el sujeto es constitutivamente ético en su relación ineludible con otros sujetos como en su relación política a la comunidad a la que pertenece. Por lo que la *<situación vital>* de convivir con varias personas como con la sociedad, se consideraría como *parte* constitutiva de él, y, por ende, las posibilidades de *bien estar* para todos se formularían en términos de inclusión, y no en ser más favorables para unos que para otros.

La legislación, por tanto, no sólo debe preocuparse por proteger jurídicamente el bien individual en su posibilidad de enriquecimiento económico, sino velar por condiciones educativas, sociales, políticas que permitan el enriquecimiento personal. Que sea valorado legalmente del mismo modo, la autonomía humana como la naturaleza. Que el derecho colectivo de algunos pueblos originarios, sea reconocido como la *<situación vital>* de la *relación* del ser humano en su comunidad. Pensar entonces, a un ser humano integral, y que la legislación proteja todas esas partes constitutivas de él, no priorizando unas sobre otras, donde sobresalgan los rasgos de la concepción capitalista sobre las otras partes *constitutivas* como lo es la *relación* con la *comunidad* como con la *naturaleza*.

La autonomía liberal, no reconoce las diversas *<situaciones vitales>* constitutivas del ser humano, para enfocarse sólo en la capacidad de autodeterminación, en una libertad aislada del todo social, “cortada” de su relación recíproca con la sociedad y la naturaleza, ensimismada de la ineludible construcción del conocimiento en conjunto, que plantea como opcional el ejercicio ético con el prójimo. Para ser más claro, no es que no reconozca la existencia de estos elementos, es que *no* considera que sea un rasgo *estructural* de él y, por ende, no tiene el mismo estatus ontológico ni la misma prioridad social.

Más aún, hay que reconocer que la naturaleza es *parte* del sujeto, en cuanto se acepta a la biodiversidad con un estatuto ontológico que trasciende ser concebido como materia prima económica, es resolver la ruptura entre la *physis* y el *nomos*, entre el

orden natural con el orden social. Implica que la naturaleza no puede ser sujeta de explotación, o de explotación excesiva si se quiere ser realista, lo que no sólo prohibiría cual quiere daño irreparable de ella, como gigantescas zonas deforestadas o animales llevados al riesgo de la extinción, sino que regularía el modo y el cuidado en el que se relaciona con ella. De modo eficiente, advertiría de los peligros de privatizar los recursos naturales como el agua, que es un elemento insoslayable en la vida humana y, que en las zonas en las que ha sido privatizada, sólo ha generado severos conflictos sociales, en la escasez y repartición justa de ella, al amparo del enriquecimiento desmedido de los dueños privados que controlan su suministro.

Como se ha mencionado con anterioridad, para cambiar la concepción de ser humano de un paradigma excluyente por uno genuinamente incluyente, es necesario cambiar el tipo de racionalidad que precisamente ha generado ese modelo del sujeto-ciudadano, en fractura de sus relaciones éticas-políticas, de su relación biocéntrica. Lo que no será posible para el latinoamericano, sin una <autoconciencia> que debe aspirar también, a hacer *transdisciplinaria* para mayor comprensión del fenómeno, donde, por un lado, las ciencias describan y den a conocer con rigor lo que en realidad sucede, para que la filosofía, entre otras disciplinas, pueda, mostrar las implicaciones de un tipo de racionalidad donde gobierna la *razón instrumental*, como una <idea de sí mismo> que se comporta codificadora.

Los trágicos y abundantes efectos del calentamiento global, o el manejo mezquino de la venta de vacunas por el covid-19 en el 2021, en la que los países de “primer mundo” como E.E.U.U y Canadá, compraron 40 veces más de la dosis de las que realmente necesitaban, mientras que poblaciones empobrecidas como África no contaban con el mínimo de dosis para asegurar su población, o la Guerra de Ucrania como la nueva disputa de la hegemonía política-económica mundial, trágicamente anuncian de un racionalidad que pondera el lucro como máximo valor y la vida humana como la biodiversidad, como moneda de cambio. En este sentido, como bien sostienen Nicol y González Casanova; la urgencia de un cambio de racionalidad que genere nuevos paradigmas en la manera en la que se concibe al ser humano como a la naturaleza, encierran el mismo destino de la humanidad en las siguientes décadas.

La importancia de sostener una fundamentación filosófica de *derechos humanos* que se plantee *criterios* y *principios* que expliquen el *quehacer* constitutivo de toda cultura, como es la <estructura permanente> que propone Nicol, -en vez de imponer la visión de <idea de hombre> Occidental-, significaría implícitamente, un reconocimiento

de la alteridad, un abandono a la búsqueda de homogenización cultural, revelaría que las políticas de dominación occidentales no pesan más que las demandas sociales. Representaría que la población marginada e invisible está siendo atendida en sus peticiones de justicia.

Claramente los poderes fácticos seguirán evitando a toda costa cualquier cambio ideológico o político que altere la propagación de su ideología de capital y dominación. Pero los verdaderos cambios rara vez se dan desde “arriba”. Los cambios trascendentales se gestan desde a “bajo”, desde las luchas sociales, en las prácticas de resistencia, en la toma de consciencia que promueve nuevas formas de vida por medio de la educación entre otras vías que, a la postre, cambien paradigmas en la manera de ver al ser humano, a la naturaleza, al mundo.

¿Qué es el ser humano?

Claramente es la pregunta más vital de toda la filosofía como para cualquiera ser humano. Se sepa o no, se quiera o no, de esa pregunta deriva todo el constructo cultural que constituye todas las sociedades humanas. De ella derivan múltiples preguntas: ¿Cuál es una vida digna de ser vivida? ¿En qué consiste un proyecto de vida? ¿Cómo se concibe al prójimo? ¿De qué modo se piensa la vida, la naturaleza, el mundo? Entre una infinidad de interrogantes. Y por supuesto, es una pregunta que siempre debe quedar dialécticamente abierta. Lo que para nada implica, que no se puedan dar respuestas tentativas que permitan debatir sobre lo más excelente o denigrante del ser humano.

Los *derechos humanos*, tratan precisamente de poner esa pregunta como rectora del debate. Y por supuesto, las respuestas que retroalimenten la interrogante no pueden darse desde un horizonte cultural nada más, aunque sea una sociedad en particular el que la proponga célebremente. Su concepción de *lo humano*, puede trascender la ideología capitalista, pensar lo contrario, es considerar que todo Occidente se resume a una sola tradición, y como se ha expuesto, los *derechos humanos* se conforman durante siglos por la convergencia de distintas corrientes dentro de la historia del pensamiento europeo. La <idea de ser humano> de algo irreductible en los *derechos humanos*, tiene principalmente un carácter ético antes que jurídico, son, ante todo, *principios* más que estamentos legales. Son una aspiración de libertad, igualdad y fraternidad que no deben desecharse ni descalificarse porque una ideología capitalista o un esquema de Estado-Nación lo manipulen caprichosamente.

Lo mismo sucede al interrogar si existe en realidad, la posibilidad de constituir una ética genuinamente universal, considerando la diversidad moral de cada propuesta cultural. Y la respuesta debe considerar dos hechos trascendentes. Primero, los valores son históricos, lo que implica que ineludiblemente cambian con el tiempo. Lo que hoy es “bueno”, es muy probablemente que no lo sea en cincuenta o en cien años. Incluso muchos saberes de las ciencias son históricos; hace treinta años, desde el enfoque científico se pensaba a la homosexualidad como una enfermedad social, no como una orientación sexual. Es inevitable entonces, que las verdades, los saberes y los valores sean históricos, porque el ser humano en su constitución *es* cambiante.

Segundo, si bien los valores son mutables e históricos, lo que *siempre permanece* es la necesidad de valorar. Lo que *siempre permanece* es la necesidad de formular normas de convivencia, de establecer *principios*, acuerdos que permitan realizar una organización colectiva. Lo mismo sucede con el conocimiento, existe una inevitable necesidad de actualizar los saberes, sin importar cuánto cambien o cuánto tarden en cambiar, lo crucial, lo que *permanece*, es el rigor de una subjetividad-objetiva que se sepa imperfecta y falible y que, por ello, preserve el esmero al rigor demostrativo.

Por tanto, una *ética universal*, será aquella que esté consciente de estos dos hechos. Que promueva en su *quehacer criterios, principios*, que expliquen y fundamenten los cambios morales, que den cuenta de sus problemas y dilemas, que proporcione métodos, teorías y herramientas para pensar con rigor argumentativo la realidad moral. Lo que no elimina en lo absoluto, la posibilidad de proponer valores que tengan la aspiración de ser universales, la intención de ser transversales a cada estado, consciente de la necesidad de apertura y sobre las aplicaciones de esos valores propuestos.

Análogamente, ¿existe, por tanto, la posibilidad de una <idea de ser humano> de carácter universal? Sí, si se piensa desde una perspectiva ética y no moral, es decir, que explique y fundamente las <ideas de sí mismo> que genere cada sociedad, en vez de proponer una idea particular de una cultura, como universal. Sí, si repara en *criterios y principios* como la <estructura permanente> de una <idea de hombre> como propone Nicol, que revaloren todo *quehacer* humano. Sí, si se piensa que aún esos *criterios y principios*, son también históricos y que están sujetos a debate. Sí, desde una racionalidad *simbólica, dialéctica y transdisciplinaria*. Sí, si se admite que la indispensable respuesta presente, aunque urgente, es provisional y, que debe

necesariamente retroalimentarse de la diversidad. Sí, si siempre se vela porque permanezca abierta la pregunta.

¿Qué es el ser humano? ¿Qué es el ser humano en su <estructura permanente>? ¿En qué modo dicha interrogante contribuye concretamente a la noción de lo humano constitutivo de los derechos humanos? Desde la filosofía de Eduardo Nicol, que estudia y recoge la filosofía clásica, que precisamente aporta *criterios, principios, categorías en humanismo* que resuena con actualidad, después de milenios, el filósofo actualiza el pensamiento de los célebres helenos, para desarrollar una *antropología filosófica*, que discorra sobre esa pregunta capital.

Por ende, desde su categoría de *<idea de hombre>*, el *ser humano* es un *ser indefinido, indeterminado, insuficiente e incompleto*. Es *indefinido* porque posee la potencia de *ser* cualquier cosa, de crecer o decrecer, de autodiseñarse poéticamente. Es *indeterminado*, porque tiene la posibilidad de autodeterminación, de ser autónomo y gobernarse sobre sí mismo. Es *insuficiente*, porque la tarea de dar cuenta de sí nunca acaba. Y es *incompleto*, porque requiere constitutivamente de la convivencia de otros seres humanos. Dicho de otro modo, el ser humano es un *ser* libre, se construye una segunda naturaleza, un *ethos*. Y su libertad no es abstracta, el ser humano es un *ser de <expresión>* con otros y por otros. Requiere vitalmente comunicar, *ser* en la acción, construir un *quehacer* ético y cultural.

El ser humano, se autodetermina en su *<dignidad humana>*, vive su *<estar en el mundo>* desde diversas *<situaciones vitales>*, lo que hace reparar en la realidad concreta de los sujetos y sus problemáticas urgentes. Ejerce la libertad con relación vinculante con la *necesidad (destino)* y la *contingencia (azar)*, donde la primera son las predeterminaciones biológicas, sociales etc, y, las segundas, son los impredecibles avatares de la cotidianidad. Pero de igual forma impacta sus *relaciones* interpersonales en el ámbito ético, como en su *relación* con la colectividad en el ámbito político. Reconocer estas *<situaciones vitales>*, es reconocer las condiciones donde el ser humano se hace lo que *es* y, admitir, al mismo tiempo, la urgencia de cambiar a nivel social, las circunstancias de gente desfavorecida.

Y es al mismo tiempo, es reparar que existe gente en la que sus *<situaciones vitales>* son de pobreza, marginación, violencia, discriminación entre otros muchos males. Es percibir las condiciones que deshumanizan el propio *quehacer* constitutivo humano y, que más allá de que la ley lo prevea o no, éticamente, políticamente, es inadmisibles no hacer algo urgente para esa condición. La reciprocidad con la naturaleza

que propone revalorar los pueblos originarios, es otra <situación vital> insoslayable en la que el ser humano convive y se desarrolla que urge ser reconocida. Reconocer entonces, las <situaciones vitales> que deshumanizan, debe ser precisamente para pensar por los medios y vías para establecer formas que generen <situaciones vitales> que humanicen. La actualización y replica de los *derechos humanos* desde una nueva *consciencia latinoamericana*, puede aportar luces para advertir contenidos en la educación, en las políticas gubernamentales como en la formulación de leyes, que denuncien, por un lado, sus vertientes más negativas, como avistar por cambios ideológicos significativos que promuevan un integral y genuino bienestar humano.

Por tanto, la <idea de hombre> que propone Nicol, que engloba su noción de <autoconciencia>, de <libertad>, como de <situaciones vitales>, es una <estructura permanente> que da cuenta de lo “humano irreductible” de la <dignidad humana> como categoría principal que describe una <idea de ser humano> de los *derechos humanos*, que pretende marchar más allá de la noción del ciudadano liberal de la modernidad, pues posibilita las herramientas para un fáctico y verdadero diálogo de saberes con otros horizontes no occidentales.

Esta <idea de hombre> como lineamiento tentativo de *qué es el ser humano*, refiere entonces, de un *ser* único y diverso como lo somos todos. Rememora la antigua *humanitas* de una libertad poética, responsable en el cuidado de sí como de los otros, como un saber práctico de primer orden e insoslayable. Exalta una noción de comunidad que trasciende los horizontes geográficos y políticos, para enaltecer en cambio, una genuina igualdad humana, una comunidad ontológica en la que todos los seres humanos estamos incluidos sin excepción, sin importar las diferencias. Evoca precisamente, una fraternidad para hermanar la diversidad en la unidad. Exalta la diferencia de opinión, como condición indiscutible en la construcción del conocimiento, si se establece una racionalidad phronética, dialéctica que promueva el rigor argumentativo en armonía. Permite visibilizar el *quehacer* humano de los “invisibles”, rescatar la situación inadmisibles de los marginados. Y lograr recuperar el *quehacer* constitutivo, de la lucha de resistencia de los que han sufrido y enfrentado la opresión.

Esta <idea de ser humano>, no sólo logra dar cuenta de cualquier <idea de sí mismo> en las distintas culturas, sino que alienta a caminar la vereda que exalte la mejor parte de nuestra <condición humana>, invita a recorrer la misión ineludible de aspirar a *ser* la mejor versión de nosotros mismos. Aquella versión que se logra en la excelencia de uno mismo, y no en su degeneración, aquella que se nutre de un *buen*

vivir feliz y desinteresado en el mundo, y no en un *vivir bien* pragmático ajeno a la naturaleza y a los desfavorecidos, aquella pues, que recuerde que, aunque todos somos imperfectos en un orden social imperfecto, existe siempre la posibilidad de buscar y lograr la parte más perfectible en nosotros y, que eso, sea precisamente, la diferencia.

CONCLUSIONES

“En el corazón de los hombres está implantado el amor de unos por otros... y en él está la capacidad de curar la naturaleza humana”⁵⁴⁴.

Platón.

- “¿Quién es mi prójimo?”-,

le cuestiona a Jesús un sacerdote. Y responde el nazareno con el célebre relato del Evangelio de San Lucas; en el que un hombre fue asaltado por bandoleros dejándolo maltrecho. Un sacerdote y un levita pasan de largo sin detenerse, mientras que un hombre proveniente de Samara (vistos como heréticos) se compadece de él para atenderlo y cuidarlo. La moraleja de la historia no pasa desapercibida: trata de *visibilizar al invisible*. El samaritano mirado en general con desprecio, muestra más apego a la ley que aquellos que dicen defenderla, la ley que reza: “*amarás al prójimo como a ti mismo*”.

“La aceptación del precepto de amar al prójimo es el acta de nacimiento de la humanidad”.⁵⁴⁵ –sostiene Zygmunt Bauman evocando el corazón de la Tora, en palabras de Hillel “el sabio”, quien se dice fue maestro de Jesús. Y añade: “Todas las otras rutinas de la cohabitación humana, así como sus reglas preestablecidas o descubiertas retrospectivamente, son tan sólo una lista (nunca completa) de notas al pie de ese precepto. Si este precepto fuera ignorado o desechado, no habría nadie que construyera esa lista o evaluara su completud”.⁵⁴⁶

A menudo se pierde de vista, que los derechos humanos son, ante todo, principios éticos. Que han nacido y se han perpetuado de una reflexión filosófica indignada ante una realidad que se considera injusta. Y a lo largo de sus generaciones que han discurrido en distintas tradiciones de Europa desde la época de la Ilustración, pasando por su positivación después del Holocausto -en la que la se internacionaliza su idea-, hasta la actualidad, el propósito final es enmendar yerros e inequidades. Se trata

⁵⁴⁴ Platón, *Banquete*, 191d.

⁵⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, p. 68. (<https://templodeeros.files.wordpress.com/2017/01/amor-liquido-zygmunt-bauman.pdf>)

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 68.

de proponer un criterio que permita el reconocimiento de todo ser humano sin excepción.

El problema reside, precisamente, cuando el derecho o la ley que pretende *visibilizar al invisible* -como en los derechos humanos-, paradójicamente, *invisibiliza al invisible*. Veamos. En el caso de la parábola de San Lucas, se muestra magistralmente, un principio ético que pretende fomentar una solidaridad humana que extravía su sentido principal, cuando se pierde de vista lo más elemental: *¿quién en realidad es el prójimo?*

El sacerdote y el levita del relato viven de defender la ley de “amaras al prójimo”, pero en la práctica muestran todo lo contrario. De *jure* todos afirman que “amar al prójimo” es lo correcto, pero de *facto*, cuando se detalla *quién* es el prójimo, cuando se revela *quién* es el marginado, el excluido, el pobre, el apátrida, la alteridad pues, o para este fin, cualquier ser humano que choque con los prejuicios o sistema de creencia de ciertas colectividades, entonces, es donde se revela que el “prójimo”, no es todo ser humano en la natural otredad, sino, sólo las personas que compartan rasgos identitarios a uno, (mismidad). Así es como nace cualquier tipo de discriminación: se ignora que hay una *condición humana* en la que, en lo general, en la descripción onto-fenoméica somos todos iguales, pese a que, en lo particular del mundo concreto, es notorio que somos distintos y desiguales.

La discriminación la sostienen aquellos que toman una particularidad del ser humano y la usan como criterio y generalidad para describir y definir lo que es *lo humano constitutivo*. De modo que el clasismo considera que su “prójimo” es el rico, y que no lo es el pobre. El racismo toma como criterio de humanidad el color de la piel, y si compartas esa particularidad óptica eres su igual y si no, tu calidad humana desmejora. Y así el machismo, la misandria, la homofobia, la xenofobia, etc. Una particularidad del ser humano que se trata de universalizar. Y todo aquello que no empate dentro de su “universalidad” se *invisibiliza*, se margina. Es pues, un error antropológico, querer universalizar lo particular, tomar un solo rasgo singular humano, e intentar usarlo como criterio de distinción y generalización y, desde ahí, determinar quién está incluido y quién está excluido.

De ese modo, el maltrecho del relato de Jesús, pone a prueba la concepción de *quién* en realidad es el *prójimo*. El levita y el sacerdote no consideran que el infortunado sea su igual, no cuenta con las particularidades concretas para considerarlo como uno de ellos y, por ende, no sentir empatía por su desgracia. El samaritano en cambio,

representa una perspectiva ética abierta a concebir cualquier persona como su *prójimo*, como su igual. La enseñanza es clara: *no puede haber un ser humano que sea invisible, mucho menos si padece un infortunio o injusticia.*

La parábola del Nazareno, justo muestra la paradoja de los derechos humanos. La formulación en la Ilustración de estos, nació con una aspiración inclusiva, que, en hecho, fue profundamente exclusiva, pues fue pensada para el varón, adulto, burgués. Pero *esa aspiración inclusiva es el espíritu mismo de los derechos humanos*, por muy tropezada, incompleta y exclusiva que pueda ser su historia hasta el día de hoy. Como toda creación humana, los derechos humanos no están exentos de defectos e imperfecciones propio de un creador defectuoso e imperfecto. Pero la ironía acompaña al ser humano en diversos sentidos, en los positivos también. Y si bien las obras humanas inevitablemente contienen yerros, del mismo modo representan también la excelencia de sus logros y aspiraciones. Y los derechos humanos, son claramente un logro imperfecto que alienta a encontrar una excelencia en *lo humano constitutivo*. Motiva la reflexión para pensar criterios y principios que promuevan una genuina libertad, igualdad y fraternidad en la diversidad humana. Por tanto, el hecho de que los derechos humanos no estén exentos de claros y oscuros, no sólo no los descalifica, sino que habla de la necesidad de estarlos actualizando constantemente.

Los derechos humanos promueven la igualdad del *prójimo* con pretensión universal. Pero al igual que en la parábola de Jesús, se pierde el espíritu de la ley, justo cuando se *invisibiliza al invisible*. Y es en su potencia filosófica de *visibilizar al invisible*, en la que estriba volver al sentido principal de ellos.

De esta natural contradicción, estaba consciente Paul Ricoeur, cuando compara la *intersubjetividad simétrica* del *Ágora* y el *contrato* de la tradición liberal y, que la contrapone con la *intersubjetividad asimétrica*, en la representación simbólica de otros imaginarios, como el relato de *Antígona* y de la parábola del *Buen samaritano*. Que bien estudia Xabier Etxeberria, y detecta, que efectivamente, en la historización de los derechos humanos, explicar su contenido filosófico-político, por *generaciones*, hace prevalecer unos derechos sobre otros, donde los derechos individuales de la primera generación sobresalgan como la bandera de una ideología capitalista que fomente el enriquecimiento personal, sobre los derechos de la segunda y tercera generación que refieren sobre una igualdad social, en una lucha por mejores condiciones de vida de la población y, aún más, unos derechos en debate, como el derecho a la naturaleza que se

consideraría de cuarta generación, como bien sostienen los pueblos originarios de Latinoamérica. Por ello, Etxeberria, habla de la necesidad de encontrar lo “humano irreductible” en la noción de *dignidad humana*, como categoría ética central, pero, añade que es preciso, buscarla más allá de la formulación discursiva occidental, sino en las prácticas constitutivas y de resistencia de cualquier cultura.

Nuevamente, el problema de los derechos humanos, al igual que en la parábola del Nazareno, es determinar quién en realidad es el *prójimo*. En otras palabras: *¿quién es el verdadero sujeto de los derechos humanos?* La formulación de estos, desde Occidente, se logra tomando en consideración una descripción particular del ser humano. Dicho de otro modo, el sujeto de los derechos humanos formulados y positivados en 1948, es el *ciudadano* liberal europeo, dentro del esquema político del Estado-Nación. ¿Y eso en concreto qué significa?

Desde Leopoldo Zea pasando por Sergio Bagú, Luis Villoro o por Pablo González Casanova, hasta Enrique Dussel, entre muchos otros ilustres autores, destacan los resabios ideológicos de la expansión colonialista de un proyecto cultural de la Modernidad, nacida hace siglos, que ciertamente cuenta con indiscutibles aportes a la humanidad, pero, con incuestionables perjuicios a las sociedades conquistadas bélicamente y sometidas culturalmente como en el caso concreto de Latinoamérica, entre otras naciones. La ruptura de la ética con la política, del ser humano con la naturaleza, la concepción dicotómica de *lo* humano constitutivo, son, entre otras expresiones de la modernidad, las que han formulado políticas y leyes con un alto contenido de exclusión como de una enorme desigualdad social.

Bajo el sistema capitalista que cosifica a la naturaleza y explota el trabajo de las poblaciones empobrecidas, se ha constituido el sistema del Estado-nación que ha impuesto sus políticas-económicas por todo el orbe. El propio concepto de Nación del siglo XVII, en su origen, no vinculó sino separó. Es una categoría que se formula desde el ámbito político y no ontológico, con ella se produjo la pérdida de la solidaridad humana ignorando la noción ontológica de comunidad universal. El siglo XX fue dramáticamente una muestra de esto, como bien anunciaba Nietzsche décadas atrás, al percibir una pérdida de valores en la sociedad católica cuando habla de la “muerte de Dios”. La expansión económica armamentista que ocasionó millones de muertes es un trágico ejemplo. Las *ciencias de la complejidad*, nacidas por las necesidades de gestionar la enorme logística de la segunda Guerra Mundial, produciendo grandes logros epistemológicos a manos de gente ilustre como con Piaget o Freire, entre otros,

también facilitó la estructuración de un complejo industrial empresarial, que, en la guerra fría y posteriormente por medio de la globalización y, en particular, en el periodo neoliberal, generaron un histórico expediente de desestabilización social a lo largo del mundo; guerras civiles, intervenciones extranjeras entre otros eventos. Lo que ha transfigurado el tejido social actual. En la que, la percepción de la alteridad se ha visto significativamente alterada. Desde este contexto, ¿cómo se percibe al *prójimo* en la actualidad tras décadas de globalización en un sistema capitalista mundial?

Bauman, considera que la complejidad de “amar al prójimo” se hace más urgente ante lo que llama la *modernidad líquida contemporánea*,⁵⁴⁷ de la que debe parte de su herencia a las “enseñanzas” del Holocausto que, sintetiza como el “derecho del más fuerte”. Los Estados-nación aunado al complejo militar-empresarial, adoptan el discurso de concebir aceptable la baja de víctimas por la implantación de bloqueos económicos, golpes de estado o de incursiones militares bajo el argumento de buscar un “bien |mayor”.

Estas medidas estatales capitalistas, han dado forma a nuevos antivalores sociales. Se prioriza en esta *modernidad líquida contemporánea*, un *individualismo* que no sólo favorece al más fuerte, sino que promueve también, ver al <otro> como rival, como medio a usar para vencer. Se ha regresado a la “verdad darwiniana” de que sólo sobrevive el más fuerte y, a costa del dominio del más débil. Una nueva versión del relativismo sofista que vendía sus saberes al imperio de lo conveniente y la utilidad. El éxito a cualquier costo se ve como fuente de legitimación. Gobierna ya el individuo hobbesiano del *Homo homini lupus* (el hombre es lobo del hombre), que se antepone al *antrophos anthropon symbolón* (el hombre es símbolo del hombre) de Platón. Ya no se parte de que el <otro>, por naturaleza, es parte de uno, sino que por la “naturaleza” de las circunstancias, el <otro>, en el mejor escenario, es potencialmente un competidor para dominar, en el peor escenario, el <otro>, es un enemigo a exterminar.

⁵⁴⁷ Es un neologismo que usa el sociólogo para caracterizar a las sociedades contemporáneas, en las que considera, mantiene semejanzas con las características de los líquidos; pues es ampliamente cambiante y dinámica, es inestable y puede tener falta de cohesión. Se contrapone con la sociedad *sólida* propia de la mitad del siglo XX; que fue ordenada, predecible y ordenada. Sostiene que son tres factores fundamentales que llevaron de la transición de una *modernidad sólida* a una *modernidad líquida*. Primero, el auge empresarial y su influencia en los Estados como en la cultura. El comportamiento de las empresas es precisamente altamente cambiante, adaptativo al mercado o a nuevas necesidades. Segundo, los avances destacables de la tecnología, principalmente el internet. Las formas de trabajo, de educación, incluso las formas de las relaciones sociales entre otras manifestaciones, cambian velozmente por estos procesos. Tercero, la migración. Se considera que nunca antes en la historia humana había habido tal cantidad de migrantes. Bauman reflexiona el impacto social de millones de personas desplazadas forzosamente por las circunstancias o por voluntad.

Para el pragmatismo contemporáneo, la pregunta que ya planteaba Emmanuel Levinas: *¿por qué debo ser moral?, ¿qué ha hecho por mí esa persona para que yo me preocupe por ella?* Es plenamente sintomático del desinterés arraigado y genuino por el <otro>. "... no es el punto de partida de la conducta moral sino una señal de su muerte, del mismo modo que la amoralidad empezó con la pregunta de Caín: <<¿Acaso soy el guardián de mi hermano?>>".⁵⁴⁸ Bauman argumenta que la moralidad es una manifestación innata de la humanidad que no tienen por qué servir a ningún propósito de provecho, comodidad, gloria o elevación, sino que es valioso en sí mismo la preocupación y compromiso por el <otro>.

Un aprecio a la vida como a la <inmediatez de su presencia> que se diluye en la distancia, cuando los modos electrónicos sustituyen la expresión vital del "cara a cara". Las acciones morales del contacto directo con las personas llevan a un *causé* moral distinto del que se hace por una pantalla de por medio. Se deja a un lado "la soberana expresión de la vida" que suscita clara en la convivencia humana. La miseria como la bondad, no tiene el mismo impacto desde el monitor que desde una realidad concreta que te interpela a la acción. La impotencia ante la información desbordante de problemas, alientan más ánimo para ser una persona absorta que para generar conciencia traducida a los hechos.⁵⁴⁹

Ahora bien, Bauman enfoca su atención particular en uno de los grupos invisibles y marginados como los migrantes pobres, los <refugiados>, los "sin techo" como les llama. Considera que su rechazo y aislamiento es estructural y constitutiva desde el proyecto de la modernidad y con la instauración del Estado-Nación. Observa que en los Estados soberanos los refugiados no tienen derechos, sufren no porque no sean iguales ante la ley, sino porque no hay ley que se aplique a ellos, una ley con la que puedan presentar sus quejas o reclamos. Los apátridas -sostendrá- se encuentran más allá de los límites de la ley.

Occidente no sólo aportó con el desarrollo tecnológico, también exportó sus procesos de desintegración, promovió el ascenso de la nación-estado como la única forma de gobierno posible, principalmente en la expansión de su modelo por el mundo.

⁵⁴⁹ Por tal motivo, el sociólogo apunta a la necesidad de promover la *mixofilia*, como un modo de generar la propagación de espacios públicos en donde, toda la diferencia cultural pueda convivir, para que a la postre pueda generarse lo que llama Gadamer una *fusión de horizontes* cognitivos, como resultado de la experiencia vital que aliente a la comprensión del <otro>. Por ello la necesidad de salir de los modos de convivencia líquida vía electrónica y efímera, para darse el tiempo y la oportunidad de gozar que la alteridad comunique e interpele.

En Occidente se requirieron cientos de años para socavar las formas de vida política, pero en la instauración del Estado-nación en el orbe, se tuvieron sólo unas décadas para hacer colapsar las antiguas creencias con sus estilos de vida.

Explica el sociólogo:

“La nación-estado, observa Giorgio –Agamben, es un Estado que hace del <nacimiento>, la <piedra fundamental de su propia soberanía>. <La ficción implícita en esto>, señala Agamben, <es que el nacimiento cobra inmediatamente existencia en tanto nación, de modo tal que no haya diferencia entre estos dos momentos>. Uno, por así decirlo, nace dentro de la <ciudadanía de Estado>”.⁵⁵⁰

En términos de Agamben, hay una traslación del *bíos* al *zoë*. El nacimiento es el requisito exclusivo para poseer nacionalidad, por ende, si el *nacimiento* y la *nacionalidad* son una misma, entonces aquellos que deseen ingresar a esa nacionalidad deben imitar la desnudez del recién nacido. Padecen un ritual de desinvestidura social. Esto se genera por el tipo de asociación que se gesta entre la relación de *Estado, nación y territorio*.

Explica Bauman:

“ El territorio sin nación-estado era tierra de nadie, la nación sin Estado era una aberración que debía elegir entre la desaparición voluntaria y la ejecución, y un Estado sin nación o con más de una Nación se convertía en un residuo de tiempos pasados o en mutante que enfrentaba la opinión de modernizarse o perecer”.⁵⁵¹

El principio político que se despliega es que si la *soberanía* es el poder que define los límites de la humanidad, toda aquella persona que esté fuera de ese perímetro marcado tiene una vida indigna de ser vivida.⁵⁵² Bauman señala que precisamente, Karl Binding y Alfred Hoche acuñan la noción de <vida indigna de ser vivida>.

El sociólogo considera que, en la moderna *biopolítica*, *soberano* es el que ostenta la autoridad para determinar el valor o no-valor de la vida misma. La <vida digna de ser vivida> se dará entonces dentro de las fronteras y criterios de la nación-estado. La trinidad *territorio-estado-nación* ha sido encarnada como principio universal al extremo de la imposición a lo largo de las sociedades no-occidentales. Estar fuera de la familia de naciones-estado, es estar fuera de lo que se considera humano.

⁵⁵⁰ Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, p. 104. (<https://templodeeros.files.wordpress.com/2017/01/amor-liquido-zygmunt-bauman.pdf>)

⁵⁵¹ *Ibidem.*, p. 106.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 108.

Las opciones que se realizaron para lidiar con los que estén expulsados de la familia occidental es para Bauman, la *antropofagia* como la *antropoémica*. La primera, refiere a una asimilación cultural que a la postre deriva en diluir lo más posible los remanentes de la tradición social del foráneo. Mientras que la segunda, vomita a los extranjeros, se busca expulsarlos o contenerlos en zonas específicas como las reservas indoamericanas o los centros de concentración de indocumentados.

Bauman explica que el “Multiculturalismo es un término equívoco porque no sólo sugiere *variedad* cultural, sino también variedad de *culturas*”.⁵⁵³ Alerta sobre la posibilidad de una hegemonización cultural revestida de democracia. La posibilidad de asimilación o integración no es en realidad efectiva, y más bien la concibe como una utopía.⁵⁵⁴

El sociólogo observa en ejemplo cómo en la campaña antiterrorista en los EEUU, los extranjeros han sido despojados impunemente de los derechos humanos toda vez que en su detención no se les informa necesariamente, cuáles son los cargos en su contra y el arresto puede ser indefinido. “Los extranjeros, los <refugiados> son expulsados por la fuerza o intimidados para que huyan de sus países de origen, pero se le niega la entrada a cualquier otro. No cambian de lugar, pierden su lugar en la tierra”.⁵⁵⁵ Considera Bauman, que, al estereotipar la situación de los refugiados,⁵⁵⁶ se generan patrones que impiden

⁵⁵³ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, México, 1999, p. 208.

⁵⁵⁴ El filósofo Javier Barrycoa señala al respecto: “... el actual “multiculturalismo” sería el intento de buscar un punto intermedio en el que se aceptaran características diferentes y diferenciadoras de “otros”, al mismo tiempo que se mantiene una estructura común legal y uniformizadora. Esta sería la “ingenua” visión de Alain Touraine, cuando define el multiculturalismo como: “la combinación, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicaciones entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión”. Sin embargo, en palabras de Jock Young, esta “comunidad inclusiva” sería una contradicción en los términos. Pues como propone Levi-Strauss, sólo uno de los modelos puede dominar. Igualmente, planas se nos antojan las interpretaciones que realizan Charles Taylor o Jürgen Habermas, con sus propuestas de flexibilización del carácter universal de las normas de un Estado para adaptarlas a las necesidades de las minorías. Estaríamos, en este sentido, ante una propuesta asimilacionista, pero con ciertos privilegios y flexibilidades para evitar ser acusados de poco democráticos”. (Javier Barrycoa, *El multiculturalismo: una estrategia de dominación cultural y política*. (<https://posmodernia.com/el-multiculturalismo-una-estrategia-de-dominacion-cultural-y-politica-1>)).

⁵⁵⁵ Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, p. 112. (<https://templodeeros.files.wordpress.com/2017/01/amor-liquido-zygmunt-bauman.pdf>)

⁵⁵⁶ “Refugiados de las Naciones Unidas (UNHCR) existen entre 13 y 18 millones de <víctimas de desplazamiento forzados (...) cifras conservadoras porque sólo son el número de desplazados que han tenido la suerte de entrar en el registro de (UNHCR) 6 millones de desplazados en Asia 7 y 8 millones en África, 3 millones en Oriente medio”. [Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. p. 112. (<https://templodeeros.files.wordpress.com/2017/01/amor-liquido-zygmunt-bauman.pdf>)] Judith Bokser señala 13 millones de desplazados en América Latina (Multiple Modernities from Latin American perspective).

concebir posibilidades para que la diversidad subsista. “En un mundo que desborda de comunidades imaginarias, ellos son los inimaginables”.⁵⁵⁷ -Sostiene-.

La implicación de la trinidad Nación-Estado-Territorio impacta en una redefinición de los derechos humanos, pues se conciben como un sincretismo sujeto de Estado, miembro de la nación y habitante legítimo del territorio. Recuerda por tanto la advertencia que Edmund Burke aseveró sobre los recién consolidados derechos humanos en el siglo XVIII; “... son una abstracción, y los seres humanos difícilmente pueden esperar que esos <derechos> los protejan, a menos que esa abstracción se concrete en los derechos efectivos de un inglés o de un francés”.⁵⁵⁸

Lo que Hanna Arendt interpreta de la sentencia de Burke, es advertir el infortunio que resulta, que en las sociedades contemporáneas no le concedan valor ni importancia primordial al puro hecho de ser persona, a la <<abstracta desnudez del ser humano>>, -como lo describe en sus palabras- a que todo individuo es valioso por sí mismo más allá de su determinación ontológica-social de pertenecer a un Estado-nación occidental. La inalienabilidad de los derechos humanos se cuestiona contundente en el incumplimiento de sus preceptos éticos-políticos para todo aquél que no aparezca dentro del marco de ciudadano soberano.

Se percibe, por tanto, que la trinidad Estado-Nación-Territorio establece *el* modo de *ser* de *lo* humano constitutivo; quienes pueden ostentar serlo plenamente al ser categorizado como *ciudadano* y quienes tienen una humanidad cuestionada o demeritada por estar fuera del canon de razón occidental que determina, lo que debe o no ser valioso y cómo poder llegar a ser valioso, ya no sólo para las sociedades modernas occidentales, sino para todo el orbe.

El problema reside, precisamente, en que se toma un rasgo particular como es la *ciudadanía* y, se toma como criterio universal, como principio de generalidad para describir *lo* humano constitutivo, lo que inevitablemente genera, como bien argumenta Bauman, en una exclusión. El conflicto nuevamente se presenta con la ruptura de la ética, con la indiferencia de atender a una concepción de *la* condición humana, desde una pretensión de estudio onto-fenoménico del ser humano, como justo es la función de la *antropología filosófica*, como justo lo lograron los helenos en su tiempo y, como no se llevó a cabo en el desarrollo de la Modernidad y en el cientificismo del siglo XX. Los

⁵⁵⁷ Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, p. 115. (<https://templodeeros.files.wordpress.com/2017/01/amor-liquido-zygmunt-bauman.pdf>)

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 104.

derechos humanos se formularon y se constituyeron en una pretensión y aspiración de universalidad, pero se pensaron desde una política particular eurocéntrica.

Pero este escenario tiene viejas raíces. Bajo el esquema moderno, la percepción del <otro> se formuló desde el ángulo de la desconfianza. Maquiavelo sostuvo, por ejemplo, que el principio político de partida para gobernar un Estado y legislarlo es que se debe pensar que “todos los hombres son malos por naturaleza”, y agrega: “la historia lo confirma”. Tampoco se trata de considerar que todas las personas son “buenas por naturaleza”, como en el caso de Rousseau que expone en su obra *Emilio*. Se trata de percibir que el ser humano *es* contradictorio. Y que la *ética antropológica*, precisamente da cuenta de esa condición; de sus implicaciones, sus fundamentos, sus posibilidades y aspiraciones. Lo crucial, es una orientación ética que piense la política para discernir en las mejores condiciones de vida de todo ser humano. Pensar al <otro> desde la desconfianza y la competencia desmedida, es concebir una ruptura entre el individuo con la comunidad; pues se parte, de que ésta, no sólo no es condición de posibilidad para su pleno desarrollo, sino que se piensa como posible amenaza y adversidad.

El liberalismo lockiano, como clara inspiración de la constitución estadounidense y, como ejemplo para la formulación de los derechos humanos en la revolución francesa, refiere de esta problemática. Dicha ruptura entre ética y política, entre individuo y comunidad, se muestra paradigmática en el contraste entre las concepciones de Estado entre Francisco Suárez con John Locke.⁵⁵⁹ El primero piensa sobre un Estado sin más, mientras que el segundo piensa desde las necesidades particulares del Estado Británico. Suárez considera que la ética es indisoluble de la política, en donde la comunidad humana puede verse beneficiada de un Estado que funja como una herramienta de mejoramiento moral de la población a través de las leyes. Mientras que Locke rompe con la ética para promover un individualismo y una concepción económica liberal del Estado. El problema de la libertad se presenta como una mera disputa de poderes, en la que se trata de salvaguardar los derechos individuales frente al soberano. La garantía de la dignidad de la persona humana en la política cristiana de Suárez se reduce en la teoría de Locke, a una mera garantía de la propiedad. El ingreso del individuo a la sociedad es en el filósofo inglés, una concesión que implica una renuncia, mientras que, en el filósofo español, la comunidad, es el

⁵⁵⁹ Respectivamente en las obras: *De legibus ac Deo legislatore* en el caso de Suárez y *Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government* en el caso de Locke.

estado ideal del ser humano, en donde completa su personalidad y puede realizarse en plenitud.

Paradójicamente, el liberalismo que rompe desde su individualismo con la comunidad y con la ética, a la postre, y en la expansión económica del siglo XX, como de las últimas décadas del neoliberalismo, han generado un corporativismo que ha rebasado la propia figura del individuo. Es decir, parte de la reticencia del liberalismo con la comunidad, es que se puedan diluir los derechos individuales al ser pensado como *parte* de un *todo*. Por eso para el Estado-nación, la colectividad es el conjunto de ciudadanos aislados unos de otros compartiendo el mismo espacio y territorio. El individualismo liberal terminó degenerado en la actualidad en un corporativismo, pero no en derechos y garantías en equidad, justicia y solidaridad para todos. El corporativismo "... mantienen su carácter de privados, pero han rebasado en su estructura y su función el carácter de individualidad, casi tanto como haya podido rebasarlo la organización colectiva de la propiedad".⁵⁶⁰ Explica Nicol.

El enriquecimiento desproporcionado de algunos individuos en el sistema capitalista, como resultado, de exaltar un liberalismo económico, ha evolucionado para darle incluso salida jurídica, a la entidad que son los enormes consorcios de capital. La figura legal de <persona moral>, se formula para darle cabida a un abstracto de organismo privado, no se acepta en cambio, como una posibilidad para otorgarle representatividad social y jurídica a la naturaleza y que pueda tener derechos, evitando así su explotación desmedida. Ese es el fin y no otro, de pensar en unos nuevos derechos humanos que incluyan los derechos de la naturaleza. En otras palabras, las empresas pueden tener derechos, pero el mundo natural no.

Más aún, el industrialismo en muchas latitudes es ahora más grande que el Estado. Es un poder económico que no sólo tiene una ruptura con la ética como en los inicios del Estado-nación, sino que ni siquiera es pensado desde una perspectiva política. Eso implicaría de algún modo que se considera el bien común y en la justicia como aspiración. En la mayoría de los casos, se comporta más bien como una organización amoral y apolítica que obra con principios maquiavélicos y que sirve a intereses personales, con el sólo fin del beneficio propio a costa del mundo natural y de la población.

Y ante muchos Estados debilitados tras el periodo neoliberal, estos enormes grupos empresariales, logran beneficiarse mucho más de los ciudadanos comunes. La

⁵⁶⁰ Eduardo Nicol, *La vocación humana*, Lecturas mexicanas, México, 1997, pp. 274-275.

recaudación de impuestos es un ejemplo paradigmático al respecto. El Estado-nación se consolidó a la par del crecimiento industrial y el marco jurídico se construyó a modo para facilitar su enriquecimiento. No sólo grandes empresas evaden impuestos en paraísos fiscales, sino que se les facilita la condonación de impuestos a diferencia del ciudadano común, que se le obliga a pagar sus impuestos proporcionales, mientras las empresas de élite pueden pagar impuestos muy por debajo de lo que debieran.⁵⁶¹ Más aún, las deudas privadas se vuelven deudas públicas con demasiada frecuencia, como lo fue el caso paradigmático en México del Fobaproa en 1990; un rescate bancario que costó el equivalente a 19 puntos del PIB.⁵⁶²

En sociedades mediatizadas, los medios de comunicación no son un derecho de la ciudadanía común, sino privilegio de oligarquías como los bancos, los fondos de inversión o empresas multinacionales. La democracia en la actualidad es también mediatizada, quién entonces en la sociedad tiene los alcances y herramientas para imponer su voz en la opinión pública a nivel masivo, especialmente en democracias representativas. Los derechos individuales también se ven afectados por este corporativismo mediatizado. El derecho a la información como el derecho a la libre expresión se ven vulnerables ante las estrategias del cuarto poder, que se merma considerablemente el sistema democrático para imponer políticas afines a sus intereses privados.⁵⁶³

La estrategia de Lawfare o guerra judicial es un caso representativo al respecto y que bien documenta la politóloga Arantxa Tirado Sánchez.⁵⁶⁴ Si bien la CIA a través del *Plan Cóndor* promovió los golpes de Estado como la represión y genocidio masivo en Latinoamérica de los 70s, justificado bajo el argumento de “seguridad nacional”. Lawfare es la nueva modalidad de desestabilización social en el cono sur. Como respuesta del giro ideológico latinoamericano y el Caribe a inicios de este siglo, el

⁵⁶¹ En México por mencionar uno caso, varios Bancos como Banorte, Inbursa, Santander entre otros, han pagado tasas inferiores a los que generalmente paga la clase media. Cementos Chihuahua, paga tasas de impuestos como si ganara 10 mil pesos al mes. (Viridiana Ríos, *No es normal*, Grijalbo, México, 2021, p. 74).

⁵⁶² Sobran los ejemplos de deudas públicas que se hacen privadas y que revelan una corrupción del Estado con las empresas. Primero, no hay una competencia real para ver qué empresas ofrecen mejores servicios a mejor costo, sino que se asignan a familiares o conocidos. Segundo, una vez asignada la concesión, el Estado asume su deuda. Los concesionarios de carreteras se les apoyó con el Fideicomiso Apoyo al Rescate de Autopistas Concesionadas. El Estado asumió la deuda de 23 de las 52 autopistas que habían estado concesionadas originalmente. (*Ibidem*, p. 50).

⁵⁶³ Como fue algunos casos de elecciones presidenciales de populismos de derecha, como Donald Trump en Estados Unidos, Boris Johnson en Inglaterra o Jair Bolsonaro en Brasil.

⁵⁶⁴ Arantxa Tirado Sánchez, *El Lawfare. Golpes de Estado en nombre de la ley*, Akal/A fondo, Madrid, 2021.

sector público y privado estadounidense, aliado con las oligarquías locales, han presentado un mecanismo aparentemente democrático y legal, para desprestigiar y encarcelar a los líderes de izquierda. Es un intento de aniquilamiento de estado en nombre de la ley. Y los medios de comunicación, han sido un cómplice insustituible para elaborar esta guerra híbrida.⁵⁶⁵ Se presenta con un aparato judicial con apoyo de tecnócratas, y se levantan cargos para buscar la condena, en la mayoría de los casos, sin pruebas. El resultado es lamentablemente efectivo: el aniquilamiento o el descrédito político de los adversarios.⁵⁶⁶

Ante este escenario de consorcios que viven a expensas económicas de las corrupciones gubernamentales y, al margen de una ley que haga efectiva la justicia ante sus constantes violaciones, la figura de la *ciudadanía* queda relegada. Ahora, no basta ser *ciudadano* del Estado-nación, es preciso, ser un *ciudadano acaudalado*, para gozar plenamente de las bondades de los Estados cómplices de políticas capitalistas.

Desde la denuncia renacentista y utópica de Tomás Moro, hasta la actualidad, desde Europa hasta otras latitudes del orbe, es claro, que las leyes pueden llegar a formularse para favorecer a los ricos y castigar a los pobres, principalmente en un sistema capitalista.

El tejido social contemporáneo posglobalización y posneoliberal, muestra esa *modernidad líquida* de la que refiere Bauman. Se exalta el valor económico como máximo valor. El *tener* es más importante que el *ser*. Desde este enfoque *líquido*, el problema de la *alteridad* se agrava. Incluso desde la teoría; la posmodernidad declaró la “muerte del sujeto”, como la “muerte de la historia”, el fin de los paradigmas sociales como de la metafísica, o como bien sintetiza Mario Magallón:

⁵⁶⁵ Tres casos representativos. En Bolivia, en el referéndum constitucional de febrero de 2016, el periodista Carlos Valverde de Santa Cruz, en una región de derecha católica y evangélica, mostró en televisión el certificado de nacimiento de un presunto hijo de Evo Morales. Los medios de comunicación de derecha como *El Deber*, *Página Siete* entre otros, promovieron la noticia. La oposición acusó a Evo de tráfico de influencias supuestamente para que la noticia no saliera a la luz. El efecto se notó en los indecisos para el resultado votante al respecto del referéndum que terminó perdiendo Evo. El propio Carlos Valverde, tiempo después, señaló que el hijo era inexistente, lo que fue confirmado por un tribunal. En Chile, a Gabriel Boric se le acusó de que era drogadicto con base a una supuesta ficha médica que nunca se compró. En México, en 2006, la operación Berlín orquestada por Enrique Krauze y Aguilar Camín, contrataron periodistas para formular una campaña de desinformación contra López Obrador y legitimar el fraude electoral de ese año. (Ina Afinogenova (12 julio 2022), *Hijos y amantes fantasma: Montajes mediáticos contra líderes de Latinoamérica*. Diario Público.)

⁵⁶⁶ El caso Labayato en Brasil es un ejemplo claro al respecto. Logró la destitución de Dilma Rousseff el 16 de diciembre en el 2015 y logró mantener injustamente en la cárcel a Lula durante 580 días en nombre de la lucha de la corrupción. El juez Sergio Moro propició el encarcelamiento de Lula justo en la campaña presidencial y con ventaja en las encuestas. La prensa internacional como local de derecha, lo presentaban como un juez modelo, de las “personas más influyentes e intachables del año”. Del mismo modo, la prensa daba por hecho que Lula era encarcelado de corrupción sin presentar ninguna prueba al respecto. El poder judicial tampoco encontró ninguna evidencia concreta en su contra. (Ina Afinogenova (8 julio 2022), *Los casos más escandalosos de “lawfare” de América Latina*. Diario Público.)

“Se dice que sólo existe un permanente presente, donde toda utopía desaparece para dominar el hiperpragmatismo; la exclusiva y la llana materialidad práctica, dentro de una virtualidad donde la realidad histórico-social se desvanece (...) Aquello que fue fundamental a la filosofía, como el estudio del ser humano y de la naturaleza ha sido reducido a compartimentos estancos con características parecidas a los de la época medieval”.⁵⁶⁷

En este escenario: *¿quién genuinamente es nuestro prójimo?*

La solución no estriba en abandonar los derechos humanos como su propuesta, espíritu y aspiración, sino en abandonar la ruptura con la ética antropológica. Revalorar sus estudios que parte de una indagación abierta y crítica sobre la *condición humana*, como de una nueva fundamentación filosófica de los derechos humanos y, pensar al sujeto de estos, más allá de la ciudadanía liberal, más allá de la generalización arbitraria de una particularidad, como es la ciudadanía, para pensar en cambio, en un sustento genuinamente universal, en una descripción de *lo humano* constitutivo que abarque a toda persona sin excepción.

Pero ello, no será posible si no hay un cambio de mentalidad, si no se abandona la *razón de fuerza mayor* en términos de Nicol, la *razón instrumental* de Max Horkheimer entre otros autores. La mentalidad economicista de la que habla Castoriadis, que es aquella que predomina en el mundo capitalista, en el mundo actual y que se instrumenta en la psicología de los individuos y que resume como “yo tengo más que tú, voy a tratar de tener más aún”. La racionalidad pragmática que cosifica a la naturaleza como a las personas. Que los vuelve medios para sus fines personales, placenteros y efímeros, en vez de ver al mundo y a lo que hay en él, como un fin en sí mismo, digno de aprecio y cuidado.

La *racionalidad instrumental* que tanto prevalece en la *modernidad líquida*, en el sistema capitalista, desconoce todo cuidado humanista de sí mismo, de la *condición humana* como de la *alteridad*. La satisfacción de los placeres corpóreos y económicos se percibe como el modelo de “vivir bien”. En vez de pensar un *buen vivir* humanista que hermane genuinamente al ser humano con su *prójimo* como con la naturaleza. Que el cuidado de uno mismo en la autonomía de los derechos individuales no se diluya ni se confronte con la comunidad, sino por el contrario, como condición de posibilidad.

Ahora bien, cabe preguntar, cómo se percibe la *otredad* en este contexto de pragmatismo y de *modernidad líquida* en nuestra América. O de manera más concreta:

⁵⁶⁷ Mario Magallón A., *Filosofía de nuestra América: tradición, cultura y modernidad*, Cámara de Diputados. LXV Legislatura, México, 2022, p. 97.

¿quién es nuestro prójimo en el contexto latinoamericano? Lamentablemente, la consideración de mirar como una cultura superior a la Occidental no ha sido desarraigada por completo, como tampoco la vergonzosa negación de sentir que ser latinoamericano no es “suficiente” y, que la medida de aliviar dicha condición es en la imitación de la cultura que se concibe superior. Resabios coloniales de 500 años de consolidación. Tres siglos de la época derivada de la conquista y dos siglos más de dependencia económica en la conformación del Estado-nación. Y en todo ese tiempo, el racismo y clasismo sigue siendo una herida lacerante.

La época colonial, llevó acabo un exterminio y etnocidio de los pueblos originarios, estableciendo una nueva sociedad piramidal, de jerarquía social claramente vertical. Los “amos” y los “esclavos”. Los patrones y los vasallos. Los patrones católicos y europeos y los vasallos indígenas y mestizos conversos al cristianismo. A la postre, ni siquiera los criollos se salvarían de la “vergüenza” de haber nacido en América. La inferioridad que tanto acentuaron con los mestizos y los hermanos de los pueblos originarios fue la misma inferioridad que ellos sentían con los nativos europeos.

Ciertamente, la época liberal se independizó del yugo ibérico, pero, para establecer otro tipo de servidumbre, más moderna e industrializada. La jerarquía social no cambió sustancialmente. Los indígenas igual fueron perseguidos y relegados. Los mestizos permanecieron en su mayoría empobrecidos, explotados y en la servidumbre de una clase acaudalada dueños de tierras y medios de producción. Los cambios fueron para los de “arriba”. Las oligarquías agrícolas se volvieron ahora empresariales.⁵⁶⁸ La dependencia económica permanecía.

Pese a los movimientos independentistas, revoluciones, como la conformación del Estado en Latinoamérica, el empobrecimiento de la mayoría de la población, diseñado, desde la política norteamericana, la clase empresarial europea, como de las oligarquías locales, permaneció. Lo que inevitablemente ha sido un factor determinante en la manera en la que se percibe al <otro>. Hay un <otro> superior y un <otro> inferior. El primero <otro> superior es foráneo. Se considera al extranjero europeo o norteamericano como el modelo a seguir. Principalmente las clases acaudaladas sufren este complejo y tratan de imitar sus modos a toda acosta, pues cuentan con los recursos

⁵⁶⁸ América Latina siempre ha sido salvajemente explotada por sus recursos naturales. Desde la época colonial se explotaba principalmente oro y plata para pasar paulatinamente en la época liberal, a la explotación de los productos agrícolas: azúcar, café, algodón entre muchos otros. Para el siglo XX, los elementos a explotar fue por su puesto el petróleo y el uranio. Para el siglo XXI, son los minerales para aparatos electrónicos como el litio, cobalto entre otros.

para estar cerca de los que se consideran superior y tratar de “adquirir” lo más posible su estilo de vida. Y luego está el problema del <otro> al interior de Latinoamérica, donde el racismo y el clasismo le dan contenido, forma y rostro.

Desde el liberalismo en los inicios de la Modernidad, la pobreza fue vista como *sino* de fracaso humano. No se percibía, ni mucho menos se denunciaba que ésta es justo el resultado de un sistema capitalista que fomentaba y generaba pobreza, hasta el siglo XIX con el análisis paradigmático de Marx y Engels entre otros, fue que se socializó internacionalmente el análisis. Si dicho criterio de “fracaso humano” por ser pobre, fue aplicado dentro de la sociedad europea, cuánto más hiriente no se volvió en América, cuando a su población nativa se le consideró en su colonización peor que animales, se dudó siquiera de su posible humanidad. La pobreza desde ese momento hasta la actualidad no ha dejado de percibirse como un “fracaso personal” para los ojos clasistas, en vez de entenderse como un propósito deshumanizante de un sistema capitalista.

La lingüista Violeta Vázquez Rojas define con claridad las implicaciones y problemas del clasismo, cuando sostiene que es

“...un sistema de opresión social que perpetúa la condición desventajada de las clases dominadas (que son siempre las clases trabajadoras) y la condición privilegiada de las clases dominantes. Como otro sistema de opresión, se sostiene y reproduce mediante una ideología, que implica entre otros casos, un cuerpo de valores que asigna prestigio a las producciones culturales, costumbres y hasta manera de hablar de las clases altas y, en cambio, menosprecia y estigmatiza, las costumbres, las manifestaciones culturales, artísticas y las variables lingüísticas de las clases populares”.⁵⁶⁹

Los antivalores clasistas se exhiben en máximas y afirmaciones que dibujan la deformidad estructural de su pensamiento. Los que sostienen por ejemplo que “el pobre es pobre porque quiere”, no sólo muestran una vergonzosa ignorancia deshumanizante de cómo opera el capitalismo, sino que tampoco advierten el racismo que hay detrás. En México, por mencionar un caso, el 53% de la población es pobre.⁵⁷⁰ La mayoría de esa población es de piel morena, si se sostiene que los “pobres son pobres porque quieren”; se está sosteniendo al mismo tiempo que la gente de piel morena tiene menos capacidad

⁵⁶⁹ (Dra. Violeta Vázquez Rojas (3 de mayo 2022) *Es clasismo un rótulo que diga*, SinEmbargo Al aire. <https://www.youtube.com/watch?v=XP51DY3JJ7s&t=11s>)

⁵⁷⁰ Dra. Viridiana Ríos (7 de enero 2022) Entrevista. A largo aliento. <https://www.youtube.com/watch?v=GAWTLb8ofRo>

para el trabajo, el éxito y el enriquecimiento que los blancos, es decir, que por genes o sangre son inferiores por naturaleza. Justo lo que sostenía el nazismo. Se tiene entonces, un *clasismo racializado*.

El *clasismo racializado* "... es una forma de justificar las jerarquías sociales como naturales, debido al color de piel, las castas y los merecimientos (...) es decir, que le damos al fracaso un aspecto étnico"⁵⁷¹ explica el escritor Fabricio Mejía. Ser pobre, fracasado y moreno se identifican para este modo de pensar. Del mismo modo, sucede con ser rico, exitoso y blanco. Se le otorga un significado y valor al color de piel como a la clase social. Esto se perpetúa no sólo en los usos y costumbres de la vida cotidiana, sino que se promueven en los medios de comunicación. El 82% de las personas que aparecen en comerciales en México -por mencionar un caso-, son de piel blanca, contra un 7% de piel morena. Y cuando aparecen, en la mayoría de las ocasiones aparecen para representar papeles de servidumbre.⁵⁷² La investigación de Fausto Hernández y Ana Laura Martínez⁵⁷³ es ilustrativa al respecto. Contrataron a seis actores para que solicitaran un crédito en 300 sucursales bancarias en la ciudad de México. Todos vestidos formales y de igual forma, imitando incluso, los modos de cortesía. La gran diferencia, es que la mitad eran blancos y la otra mitad morenos. El resultado fue contundente. A los de piel morena no se les dio ni la misma calidad de atención, ni los trataron con el mismo ánimo que a los blancos. Al final, el 34% de crédito, los tuvieron los primeros contra un 45% de los segundos.

Este *clasismo racializado* se identifica plenamente con la *blanquitud* de la que hablara Bolívar Echeverría en sus últimos ensayos, de la que refiere el escritor Fabricio Mejía: "Blanquitud había dejado de estar vinculado a la apariencia y se había vuelto un sistema de creencias. Se podía no ser blanco por pigmentación y, aun así, ser emblema de la blanquitud".⁵⁷⁴ Refiere de esa *negación no dialéctica* que bien describe Leopoldo Zea en la historia de la consciencia americana. De esa vergüenza originaria por nacer en Latinoamérica, por no ser europeo o norteamericano, aun para los blancos y ricos, aun para los descendientes de los que se consideran superior como los anglosajones. Una

⁵⁷¹ Fabricio Mejía (26 de mayo 2022) Blanquear a México. SinEmbargo Al aire. <https://www.youtube.com/watch?v=iXPtCEwCrh4&t=18s>

⁵⁷² Dra. Viridiana Ríos (7 de enero 2022) Entrevista. A largo aliento. <https://www.youtube.com/watch?v=GAWTLb8ofRo>

⁵⁷³ Fausto Hernández y Ana Laura Martínez "The Dark Road to Credit Applications: The small Business Case of México", Journal of Financial Services Research (jul 2021).

⁵⁷⁴ Fabricio Mejía (24 de marzo 2022) La señora de las tlayudas. SinEmbargo Al aire. <https://www.youtube.com/watch?v=MphNfFeYxZM&t=26s>

negación no dialéctica que no sólo niega la tierra de origen, sino niega el color de piel, niega la clase social, niega su ser mismo.

Claramente el racismo y el clasismo sólo pueden germinar cuando las condiciones culturales que originaron dichos males permanecen. Más aún, cuando dichos males se institucionalizan, cuando permean en políticas gubernamentales, en la educación, en los medios de comunicación.⁵⁷⁵ Y cuando la política de dependencia económica capitalista no ha variado sus directrices. Para las empresas transnacionales, una población herida y en guerra consigo misma como empobrecida, es deseable. Fácil de explotar, fácil de manipular. El neoliberalismo, en las últimas décadas, promocionó precisamente los más grandes yerros del liberalismo moderno; el individualismo y el pragmatismo llevados al extremo. La “competitividad” y la “eficacia” como categorías empresariales que |sustituyan una genuina formación crítica y humanista de la población, que aspire a romper el orden social vertical para proponer las simientes de un nuevo orden cultural horizontal.⁵⁷⁶

Fabricio Mejía resume:

“El neoliberalismo fue dañino para la democracia precisamente, porque no propicio el reconocimiento de los iguales, sino que redujo la condición humana a ganar o perder, al éxito o al fracaso, que eran una consecuencia de una forma errónea de ser y no de las circunstancias o el azar. El neoliberalismo se interiorizó como un negar y ocultar a lo que me ata a la nación y sentir vergüenza de no haber nacido extranjero. La modernidad neoliberal, no inventó un modo de ser mexicano, sino un modo de no serlo”.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Piénsese en ejemplo el día de la raza del 12 de octubre. Aunque fue propuesto en España en 1892, será hasta 1958 que se institucionalizó en el periodo de la dictadura de Franco. Muchas naciones latinoamericanas tomaron para sí, dicha celebración. La festividad conmemora precisamente la imposición violenta de una cultura sobre otra que implicó incluso un genocidio y etnocidio. Fue a partir de 1992, con los 500 años del arribo de Colón, que empezó paulatinamente el cuestionamiento de su viabilidad. Y es hasta que el presidente de México López Obrador solicitó en el 2019, al Rey de España una disculpa por la conquista, que varios presidentes latinoamericanos se pronunciaron al respecto del tema a nivel internacional en el cono sur.

⁵⁷⁶ Una forma de detectar el diseño estratégico del empobrecimiento intencionado en las clases trabajadoras es observar la caída del salario mínimo y, por ende, de la pérdida dramática del poder adquisitivo. En el caso mexicano: “Desde 1987 a 1997 los gobiernos de De la Madrid, Salinas y Zedillo utilizaron pactos para mantener los salarios bajos. Así fue como el salario mínimo cayó de 243 pesos al día en 1983 a 110 pesos en 1994. Para 1999 el salario promedio en México era tan bajo como el que existía durante el porfiriato, antes de que estallara la Revolución mexicana”. (Viridiana Ríos, *No es normal*, Grijalbo, México, 2021, p. 89.)

⁵⁷⁷ Fabricio Mejía (26 de mayo 2022) Blanquear a México. SinEmbargo Al aire. <https://www.youtube.com/watch?v=iXPtCEwCrh4&t=18s>

La pobreza no es entonces una falla del sistema, sino es que un diseño de este. Viridiana Ríos, politóloga, explica el efecto neoliberal en México, que bien puede ser la misma situación de la mayoría de los países latinoamericanos:

“... nuestros gobernantes y sus economistas le han apostado a que México se convierta en la mano de obra barata del mundo, y por ello, no han creado condiciones para que el trabajador exija su justa parte. En vez de crear trabajadores empoderados especializados y con experiencia, el Estado buscó atraer inversiones a las empresas de maquila barata. Optaron por crear pobres con trabajo con la ilusión de que eso era mejor que tener pobres sin trabajo”.⁵⁷⁸

Viridiana Ríos sostiene también, que el problema reside en que no se está consciente de la desigualdad social. Siguiendo el caso mexicano, la politóloga señala que el empresario mediano no cuenta en lo absoluto con las posibilidades que cuentan los grandes empresarios para maximizar su capital, debido al claro monopolio corporativista en contubernio con los gobiernos locales, que permiten que no haya competitividad, lo que ocasiona entre otros muchos males, que los productos se vendan más caros de lo que son.⁵⁷⁹ Lo importante a resaltar es que los medianos empresarios defienden a la élite empresarial, porque se consideran como uno de ellos aunque no lo sean, perciben que ser “empresario” es ser “rico”. En otras palabras, ser “empresario” se vuelve en una categoría social-moral de prestigio y superioridad. Es una forma de percibirse a sí mismo y a los demás. Es una manera de aspirar a ubicarse en un estatus social al que no pertenecen. Nuevamente una negación de lo que son y, muchas veces, dicha negación, contiene la proyección de ver en otros el disgusto que sienten a sí mismos.

Es decir, los pobres representan entonces “...un estereotipo que agrupa todo lo que niego en mí mismo; que estoy debajo de otros en la escala social, que me juzgo por mi apariencia”.⁵⁸⁰ Incluso, el término “asalariado” puede usarse como insulto en redes sociales como en la mundana cotidianidad de la calle, como una forma de establecer una separación entre la “calidad” de las personas; unos de “primera” con otros de “segunda”; es buscar establecer quién es el <otro> superior del <otro> inferior.

⁵⁷⁸ Viridiana Ríos, *No es normal*, Grijalbo, México, 2021, p. 89.

⁵⁷⁹ Viridiana Ríos explica: “... los mexicanos pagamos sobrepagos en casi todos los bienes y servicios básicos que consumimos. Por ejemplo, las frutas, el pan y los materiales de construcción tienen sobrepagos superiores al 113%; los lácteos al 95%; y las verduras, el transporte aéreo de pasajeros y las tortillas, del 26 y el 30%. En el pollo y el huevo el sobrepago es del 14 por ciento”. (Viridiana Ríos, *No es normal*, Grijalbo, México, 2021, pp. 36-37.)

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

El extenso empobrecimiento de la población latinoamericana como en otras latitudes del mundo, tras décadas de neoliberalismo, han generado lo que Adela Cortina llamó en 2017 la *aporofobia*: el odio al pobre. Señala la contradicción de recibir al turista extranjero con ánimo y gusto porque representa una fuente de ingreso, pero si es refugiado, -un apátrida en términos de Bauman-, entonces aflora el rechazo a una población que precisamente migra por la inestabilidad que genera el complejo industrial empresarial como las transnacionales. En otras palabras, la *aporofobia* es un mal social que medra ante un sistema capitalista que genera pobreza. Ante un sistema neoliberal que fomenta antivalores de “superior” o “inferior”, “exitoso” o “fracasado” dependiendo al estatus socioeconómico como de tu “productividad” que, en Latinoamérica, ese estatus se identifica con el color de piel, con el aspecto étnico.

Percibir entonces quién es en verdad el *prójimo* en Latinoamérica, es percatarse primero de la historia de negación de sí mismo que hay detrás. Reparar que es un resabio desafortunadamente vigente, como resultado de una acendrada y centenaria desigualdad social. Es detectar sus antivalores en una incesante persecución de *blanquear* lo latinoamericano. Es percibir la profunda guerra de una jerarquía social vertical en un *clacismo racializado*. Es detectar el odio al infortunado en una *aporofobia*. Es una guerra histórica del hermano contra el hermano de medio milenio ya, y que no ha dejado de lucharse

Pero el *prójimo* en Latinoamérica no debe determinarse solamente desde su dominación, desde sus oscuros sin considerar sus claros también, sino en el devenir de su resistencia y, más aún, en la necesidad de trascender la dialéctica que contrapone la *tesis* de la dominación ante la *antítesis* de la resistencia y, percibir más bien, la *tesis* de generar un nuevo *ethos* latinoamericano que rompa la negación y la dependencia. Que logre la *negación*, pero en términos de *dialéctica*, de superación de las etapas anteriores, de *síntesis* de las corrientes ideológicas de las que emana, sean occidentales o de hermanos pueblos originarios. Se requiere la *asimilación* de aportes culturales de distintos orígenes; la *originalidad* de proponer un nuevo proyecto cultural desde el cruce de horizontes de pensamiento diferentes y, en la asunción de un nuevo *ser* latinoamericano aquí y ahora. Aspirar precisamente, que, en un enfoque ético antropológico, el *prójimo* en Latinoamérica no sólo sea romper con el *clacismo racializado* y la *aporofobia*, no sólo sea el reconocimiento de sectores marginados y excluidos, sino que sea una perspectiva que reconozca verdaderamente a todo ser humano sin excepción, desde una consciencia humanista, histórica, situada, y dialéctica.

Para lograr dicha conciencia, dicha *tesis*, como se ha mencionado, se requiere un cambio de racionalidad. No sólo transformar la *razón instrumental*, sino la *razón colonial* también. Se requiere constituir una *nueva consciencia latinoamericana*. Leopoldo Zea entre otros grandes autores abrieron el camino en un estudio historiográfico de la consciencia americana a mediados del siglo pasado. Dejando la tarea clara: lograr una *originalidad* en el pensamiento latinoamericano, lograr una *negación dialéctica* que sintetice auténticamente las diferentes fuentes culturales mestizas que le vio nacer, y llevar a cabo un nuevo proyecto cultural.

La *modernidad alternativa radical* que propone y estudia el filósofo Mario Magallón, es claramente una de las vertientes que exponen el siguiente paso filosófico para la adquisición de una *nueva consciencia americana*. En coincidencia con la *fuerza alternativa emergente* que explica Pablo González Casanova, promueve de inicio la necesidad de una *nueva racionalidad* que sea *dialéctica, simbólica, y phronética*. Que mire en tensión armónica las oposiciones y no en conflicto dogmático. Que distinga la necesidad de la construcción del conocimiento en debate riguroso y en conjunto, en un esquema epistemológico de reconocimiento a la alteridad de sujeto-objeto-otro sujeto – en términos nicolianos-. Que desarrolle un compromiso como una inteligencia práctica para la vida ética y política.

Desde esta nueva racionalidad, se parte de conocer la historia de la consciencia americana, analizar y comprender su devenir. Hacer notorios los prejuicios históricos como de los aportes de distintas orientaciones culturales que convergen en su tradición. Esto permite, metodológicamente resemantizar los conceptos, deconstruir sus significados e influencias, inclusive de sus usos sociales, en orden de generar nuevos sentidos incluyentes de la diversidad. Lo que lleva al compromiso ético y político de una persona con su entorno. Un compromiso empático y permanente de ser un impacto social en la medida de las posibilidades de cada uno. Se genera un nuevo *ethos humanitas latinoamericano* por decirlo en alguna manera.

Un cuidado de uno mismo y de nuestra *condición humana*, desde el contexto situado en Latinoamérica, sin perder de vista la propia identidad cultural como su horizonte filosófico, buscando la diversidad en la unidad con las demás sociedades humanas a largo y ancho del Orbe.

Esta *nueva consciencia latinoamericana* desde la *modernidad alternativa radical*, permite lograr el enfoque y la metodología para aspirar un acercamiento a una transdisciplinariedad con los aportes innegables de la ciencia política al debate ético

antropológico, pues la ciencia política da cuenta de la forma de vida y los aportes culturales de los hermanos pueblos originarios. Se puede entonces, elaborar un diálogo intercultural con la filosofía viva de ellos, como de las propuestas que pueden contribuir a las sociedades occidentales. Aportes como el concepto de *buen vivir* quechua Sumak Kawsay y en aymara Suman Qama Qamaña, entre muchos otros. *Buen vivir* que responde a otros paradigmas de vida distintos del “vivir bien” occidental basado en el individualismo y consumo capitalista. Responde en inicio, a una concepción que se ha retroalimentado durante siglos, desde las bases sociales indígenas. Se ha constituido no sólo por la perpetuidad de su tradición que da cuenta de su propia consciencia cultural, sino que además se ha formulado a través de innumerables luchas y prácticas de resistencia. Es una filosofía de vida que se alimenta desde “abajo”, desde la organización social, y no desde “arriba”, en políticas neoliberales.

El Sumak Kawsay como el Suman Qama Qamaña, aportan al diálogo intercultural con Occidente, una concepción de *prójimo* basado en una *ética biocéntrica*, es decir, reparar que toda la vida en el planeta merece ser vista como *fin en sí mismo*, con *dignidad* pues. En este sentido, el *prójimo* no sólo es la alteridad humana, sino la vida natural también. Lo que significa, que sostienen una *ética cosmocéntrica*, toda vez que conciben que todo y todos somos partes particulares de una gran unidad natural. Eso no implica que necesariamente, se deba tratar a un animal o a un árbol tal cual como se trata a un ser humano, pero sí implica que debe haber por su puesto, un reconocimiento y cuidado a la diversidad y, por ende, ser tratada con respeto desde su diferencia natural específica. Tampoco significa por ejemplo que no pueda haber consumo animal, la caza como medio de subsistencia es propia del mundo natural. Lo que sí significa, es que debe haber una moderación proporcional para todos en su práctica y producción. Claramente llevar una especie a la extinción por su excesivo consumo, es romper con todo sentido común en un orden social como natural.

La concepción de una *ética biocéntrica* de los PAM (Pueblos Ancestrales Milenarios), especialmente fija su atención a *principios éticos* fundamentales como el *equilibrio* y la *reciprocidad*. *Equilibrio* propio de la naturaleza que se puede trasladar a un *equilibrio* social y, más aún, del ser humano a lo natural. Por ello, es apremiante la *reciprocidad -ayni* en aymara-. Pues la vida y el mundo es dinámico y cambiante y se requiere que todas las partes del todo contribuyan benéficamente y en proporción con ese orden natural y social del que son parte. Estos lineamientos no son sólo propuestas teóricas, pensadas en la mera abstracción, sino que, desde los estudios de la ciencia

política, se ha podido documentar este modo de pensar como parte de su vida, adaptada a los cambios del siglo XXI, pero en concordancia con siglos de tradición.

Esta forma de vida que ha resistido heroicamente en siglos de la imposición cultural Latinoamericana, ante el modo de ser capitalista, presenta al mismo tiempo, una propuesta concreta de modo de vida, de *buen vivir*, que cuestiona y dialoga con los modos de vida occidentales como con sus aportes culturales, como es pensar la posibilidad de establecer unos nuevos derechos humanos que reconozcan a la naturaleza.

La propuesta del *buen vivir* del Sumak Kawsay como del Suman Qama Qamaña, -entre otras expresiones de pueblos originarios en Latinoamérica, es la propuesta de una *utopía*.

*Utopía*⁵⁸¹ en una visión general, como categoría de estudio, tiene dos grandes sentidos: como discurso de denuncia, como crítica social y como discurso que anuncia una propuesta, la exposición de un imaginario cultural. Desde Platón, pasando por Tomas Moro que acuña el término, hasta el comunismo de Marx, se trata de proponer un análisis de la situación que interpela y generar al mismo tiempo, un horizonte deseable que proporcione directrices y lineamientos de cómo puede presentarse la posible solución. Por ello, es vital no confundir la *utopía* con un mero ideal, pues la primera, -como sostiene Joao Libanio- sí toma en cuenta las condiciones históricas mientras que la segunda no.

Para Horacio Cerruti Guldberg que piensa la *utopía* en América Latina, considera que tiene una significativa función de deshistorizar discursos dominantes. Sostiene que puede darse un *nivel utópico* operante y operando, que refiere al papel activo de una organización social, que establezca un círculo epistemológico de bajar la teoría a la práctica, para volver nuevamente a estar analizando el *quehacer* realizado. Pero también sostiene, que puede ser la *utopía* una *teoría de la revolución*, toda vez que primero, es un estudio de los proyectos culturales y sus esperanzas con base a su contexto situado, de establecer un “diálogo americano con su historia” para que, en segundo término, se genere una organización social transformadora, una *fuerza*

⁵⁸¹ Utopía es un neologismo que inventa Tomás Moro en una carta a un amigo suyo: Erasmo de Róterdam. Posteriormente dará título a su obra célebre, precisamente llamada *Utopía* (1516). El neologismo la deriva de raíces griegas; (ou) ningún, (topos) lugar para quedar como significado etimológico como “ninguna parte”. Diversos autores interpretan otros posibles significados de las raíces: “lugar que no existe” (Francisco Quevedo), “buen lugar que aún no existe” (Horacio Cerruti).

alternativa emergente –en palabras de González Casanova-, posibilitando a lo que llama una *tensión utópica* entre la teoría y la práctica, entre el proyecto y el *quehacer* cultural.

En este sentido, el Sumak Kawsay y el Suman Qama Qamaña, proponen una *utopía* en diálogo intercultural con Occidente historizado e incluyente. Sin descartar los derechos humanos, proponen la posibilidad de otorgarle derechos a la naturaleza para evitar su explotación excesiva como la cooptación parcial de sus recursos. Sin demeritar la figura de ciudadanía, su perspectiva ética-política, implica plantear la concepción de ciudadano que encierre políticamente su “ser social”, pero que éticamente signifique al mismo tiempo, su reconocimiento como “ser natural” también, es decir, aceptar que el ser humano *es* también naturaleza y que la positivación ya realizada del *buen vivir*, permita abrir el camino para seguir legislando en aras de incluir en la medida de lo posible, su filosofía de vida.

Pero al mismo tiempo, son una *fuerza alternativa emergente* que tiene camino ya andado en una *teoría de la revolución utópica*, pues son términos, que, tras décadas de lucha, han sido ya positivadas en las constituciones del Ecuador y Bolivia respectivamente.

El *prójimo*, entonces, dentro de esta *utopía latinoamericana*, no desconoce ni se desentiende de la *alteridad*, por lo contrario, invita a percibir la necesidad de la diversidad en la unidad. Pero una unidad que trascienda el antropocentrismo de ver al mundo y a sus hábitats, a su flora y fauna, como mero botín de uso y explotación, para aspirar una perspectiva *cosmocéntrica* que le reconozca cierta *dignidad* a la naturaleza, y percibir al ser humano como parte de ella. Se establece, por tanto, un horizonte *nosótrico* que no piensa sólo en el beneficio de unos, sino de todos. Apuestan también a cambiar la *razón instrumental* por una razón que le llaman *sentipensar*; que es percibir la razón en comunión con las emociones, los sentimientos, la intuición como un todo holístico.

Sin embargo, como en toda sociedad, se tiene sus bemoles. El *prójimo* que puede ser *invisibilizado* en su concepción de vida es la mujer. El matrimonio o Chacha warmi presenta una forma de exclusión para ellas; en la violencia familiar, la participación política, como el acceso a la tierra. Del mismo modo, su cosmovisión, puede sustentar un iusnaturalismo que justifique un roll social-laboral en el que las mujeres tengan una jornada de trabajo de más tiempo que los hombres. Desafortunadamente, en la mayoría de las sociedades del mundo, la mujer ha sido un *prójimo invisibilizado* históricamente por incluso milenios. Sin importar la cultura

occidental o no, las vejaciones e injusticias que ha padecido el género femenino son, en el menor de los casos, profundamente indignantes y ampliamente desconocidos por muchos.

Nuevamente, el error antropológico para dejar de percibir genuinamente a todo ser humano como *prójimo*, es tomar una descripción particular humana y hacerla “universal”. En este caso la masculinidad se ha presentado históricamente como algo superior ante lo femenino. Y ante esa vieja discriminación, la propia humanidad ha pagado el precio de no gozar con todo el aporte que las mujeres pueden otorgar. Ha negado una parte indispensable de sí mismo. El ser humano, expresado naturalmente como mujer u hombre, necesitan indiscutiblemente de lo que los dos puedan aportar. La igualdad y la dignificación de la mujer no es sólo por el bien del género femenino, sino de la misma humanidad también.

Este *prójimo invisibilizado* históricamente que es la mujer ha mostrado afortunadamente, un nuevo vuelco con los movimientos sociales a nivel internacional desde 2019, ha generado un despertar de conciencia social que *visibilice* su *dignidad*.

Reestablecer por ello la *dignidad*, no es sólo *visibilizar al invisible*, rescatar al *prójimo* marginado, sino es atender a la descripción del *quehacer* constitutivo del ser humano. Es el reconocimiento de la diferencia de cada uno. Será a partir del siglo XX que precisamente, la *dignidad humana* se le asociará como el contenido principal de los derechos humanos.⁵⁸²

*Dignidad*⁵⁸³ entonces tiene dos sentidos principales; -evocando a términos aristotélicos-, se puede decir que el primer sentido es en *potencia* y el segundo sentido es en *acto*. El célebre pasaje de Giovanni Pico della Mirandola ejemplifica los dos sentidos magistralmente:

“Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmas en la obra que prefirieses.

⁵⁸² Sin embargo, la idea tuvo sus acercamientos desde la escolástica que se dibuja en una concepción de un ser humano en sentido orgánico, donde no hay derechos sino obligaciones, lo que se conoce como *derechos objetivos*. El ciudadano moderno cambia el viraje por pensar a un ciudadano que ya cuenta con derechos que lo defienden ante el poder, con los *derechos subjetivos* y que se plasmará claro en el iusnaturalismo de la dignidad moderna declarada en *Los derechos del Hombre* de la constitución norteamericana de 1776 y de la revolución francesa de 1789.

⁵⁸³ *Dignidad* es un término latino que significó “valorado”, “estimado por sí mismo”. Con Cicerón, la *dignidad* se concebirá como la superioridad humana en el cosmos. Tiempo después, San Ambrosio acudirá a la *dignidad* para vincular ser humano con Dios y que su “*dignidad*” sea merecer el lugar social que ocupa. Hana Arendt refiere “la *dignidad* es aparecer entre otros”.

Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas”.⁵⁸⁴

Por tanto, todo ser humano sin excepción tiene *dignidad*, en cuanto tiene constituido intrínsecamente la posibilidad de *ser*. La *potencia* de elegir cualquiera modo de obrar. Es *libre* por su propia naturaleza. Con Kant, este sentido de *dignidad* se enriquecerá cuando señala paradigmáticamente que tiene *dignidad* lo que sea visto como *fin en sí mismo* y no como *medio*⁵⁸⁵. Y añadirá que *todo aquello que no se le puede asignar un precio tiene dignidad*.⁵⁸⁶ El segundo sentido de *dignidad* es en *acto*, es la acción, es la *libertad* ejercida en la autodeterminación, en la autotransformación. En este aspecto, como bien señala el joven renacentista, la *dignidad* se gana o se pierde con las acciones. Puedes ascender o descender, humanizarte o deshumanizarte por tus propias obras, no por clase social, género o color de piel, sino por mérito o desmérito propio, por cómo te trates a ti y a los demás, por cómo constituyes tu vida misma, en suma, por cómo construyes tu destino.

Para la positivación de los derechos humanos de 1948, la *dignidad* se asoció además con el sentido de *vida digna*, es decir, poseer las posibilidades plenas de desarrollo para una libre autodeterminación. De ahí que, en dos siglos de evolución histórica de los derechos humanos, haya distintas *generaciones* de los mismos que, apelen cada vez más a las posibilidades de desarrollo para todo ser humano, por ejemplo, en la última generación se habla del derecho de vivir libre de toda polución.

Pero como se ha comentado, la *hermenéutica intercultural* de Xabier Etxeberria, alerta a buscar encontrar otros contenidos de *dignidad* fuera del discurso Occidental, expresados en los *relatos*, *costumbres* y *valores* de cada sociedad. Estudiar sus *prácticas culturales* como sus *discursos de resistencia* para atender de sus aportes, sus formas en las que también se realiza *lo humano*. Justo como lo logra el Sumak Kawsay y el Suman Qama Qamaña. Esta es una línea de investigación permanentemente abierta; elaborar una *ecología de saberes* –en términos de Boaventura de Sousa Santos- que continúe recogiendo los aportes éticos-políticos de distintas culturas para dialogar y actualizar los derechos humanos.

⁵⁸⁴ Giovanni Pico Della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, UNAM, México, 2004, p. 14.

⁵⁸⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 162.

⁵⁸⁶ “En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad”. (Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012, p. 43.)

Por lo anterior, Xabier Etxeberria define la *dignidad* como lo “humano irreductible”, como aquello en común que tiene todo ser humano. El problema es que no termina por definir qué es. El problema, es que la noción de *dignidad humana* se exalta como la bandera que justifica que los derechos individuales terminen imponiéndose sobre los demás derechos. El problema, es que la noción debe implicar las *situaciones de vida* que impactan crucialmente el quehacer propio del ser humano en el que se constituye la *dignidad* (como sufrir pobreza) y no lo hace. El problema es que la figura del *ciudadano* liberal impera para ser el sujeto de los derechos humanos.

Por tanto, si no es la figura del ciudadano ¿quién en realidad debiera ser el verdadero sujeto de los derechos humanos? ¿Quién en realidad es nuestro *prójimo*? ¿Existe alguna una idea de *lo humano* constitutivo que proponga una cultura que se pueda universalizar?

La respuesta es clara, no puede haber una sola *<idea de ser humano>* que sea universal, lo verdaderamente universal, es en cambio, una *<estructura permanente>* en la *condición humana* que explique y reconozca la ineludible producción humana de *<ideas de sí mismo>* de todas las culturas. Si las *<ideas de hombre>* -en términos de Nicol- cambian con el tiempo y, los derechos humanos proponen una *<idea ser humano>*, por lo tanto, su idea de ser humano tiene que cambiar, tiene que actualizarse. No se puede pensar que la idea de *lo humano* constitutivo de los derechos humanos sea permanente para todas las sociedades y para todos los tiempos, lo que explica por qué se ha suscitado varias generaciones de derechos humanos para enmendar aspectos de las personas que han sido ignorados.

Es necesario que, desde una *antropología filosófica* con apertura a la transdisciplinariedad, se esté actualizando perenemente los derechos humanos para dar contenido a la *<estructura permanente>* de la *condición humana*, que llene el vacío de qué es lo “humano irreductible”, que sustente quién en realidad es el *prójimo*, y que permita establecer principios y criterios que reconozcan y legitimen la *dignidad humana* desde la formulación occidental de los derechos humanos, hasta las invariables propuestas de *dignidad* en la diversidad de las culturas humanas. Se debe recuperar la *filosofía antropológica* que precisamente se avoca al estudio del ser humano.

Si bien, la noción de *dignidad* se acuña renacentista, se retroalimenta ilustrada, y se positiva liberal en los derechos humanos, su contenido principal se encuentra ya pensada de forma equivalente en el momento originario de la Filosofía occidental en el *Humanismo* griego. Que abre el estudio del ser humano y, va más allá de la teoría,

ilustra de igual forma, la capital importancia de generar una *vocación humana* que se dedique genuinamente al cuidado de su *humanitas*, de su *condición humana* que implica necesariamente el cuidado de los <otros> también. Este es el verdadero sentido de *humanismo* y no otro, que se refleja bien en la *anthopine sophía*, en la “*ciencia de hacer hombres*” como lo planteaban nuestros mayores en el siglo pasado.

El ser humano como complemento vital de <otro>ser humano en el símbolo platónico. La aspiración de conocer y trabajar con esfuerzo y hábito lo más propio del ser humano en las virtudes cardinales de Aristóteles, son entre muchos otros elementos, principios éticos de una *antropología filosófica* helena, que piensa indisoluble la ética con la política, la metafísica con la praxis. En la que la *dignidad humana* se logra no sólo en el conocimiento y estudio de lo que es propiamente humano, sino en la construcción de una vida digna de ser vivida ante una comunidad que se percibe como seno indispensable, para practicar con las virtudes, es decir, para *ser* la mejor versión de uno mismo.

De estos criterios y principios se alimenta Nicol, para trabajar en una *Reforma de la Filosofía* que alivie los excesos de la era de la *razón de fuerza mayor*, de esta *razón pragmática* que ha provocado en el ser humano la *agonía de Proteo*; la homogenización cultural que asfixia la mutabilidad de la diversidad de formas de *ser* en el ser humano bajo el régimen del Estado-Nación en un sistema capitalista y, que se torna intolerante ante diversas expresiones culturales. Que revitaliza la vereda para evitar el *Fin de la Filosofía*; aquella que se gesta cuando el ser humano ya no pueda cultivar la *humanitas* plenamente, enajenado en la cotidianidad por una vida ajetreada, donde impera el reino de la *necesidad*, donde se extravía la comprensión de lo más propio de él, que le indique la dirección a los mejores medios y posibilidades de *ser* lo que quiera ser. Que alivie la ruptura entre la ética y política. Que restaure el vínculo íntimo y estrecho entre el individuo y su comunidad.

La *ética antropológica* de Nicol, advierte que toda sociedad tiene ineludiblemente una <idea de ser humano>, auténtica sin duda, pero incompleta sin cuestionamiento, pues el *ser libre* del humano es indeterminado, indefinido, incompleto e insuficiente. Así lo retratan magistralmente el *mito de Eros* y el *mito andrógino de Platón*. Revelan que, en su propia condición, el ser humano necesita continuamente estarse autodiseñando, autotransformando, con <otros> y por <otros>.

La idea “universal” de ser humano, no puede darse entonces, desde una cultura en particular, sino en la propuesta siempre abierta, de una <estructura permanente>

humana, que posibilite cualquier propuesta de cualquier cultura en cualquier época. Lo “universal” pues, es la <estructura permanente> de todas las <ideas de ser humano>, no una idea particular de *lo* humano constitutivo de una sociedad determinada que se intente universalizar. En otras palabras, si cada <idea de ser humano> de cada sociedad en la historia, se representa en una gráfica cartesiana en la línea horizontal de las “x”. La <estructura> sería los principios que posibiliten la producción de <ideas de sí mismos> de ser humano, en la línea vertical de la “y”.

Para ello, se requiere de forma indispensable realizarlo desde una *antropología filosófica* que esté abierta a la transdisciplinariedad. En el caso de Nicol, la <estructura permanente> se gesta primero en la <autoconciencia> de que existen diversas <ideas de ser humano>. De saber que, se quiera o no, se sepa o no, todos sin excepción tenemos una *vocación humana* que definir, trabajar y ajustar cada día de la vida, en un ejercicio de la <libertad>, que significa autodeterminarse en un *ethos humanizante*, en un genuino compromiso ético y político. Pero el giro peculiar del filósofo catalán, es sostener que se debe estudiar al ser humano no en la abstracción y la teoría, sino en la *vida misma*, en su contexto situado, en sus múltiples <situaciones vitales>, es decir, en las condiciones de vida que lo interpelan inevitablemente.

Las <situaciones vitales> son indispensables para conocer y comprender al ser humano, porque en ellas se constituye. La *comunidad* es una <situación vital>. Este enfoque ya no percibe a un sujeto aislado, “amputado” de las condiciones que lo componen formalmente. ¿De qué forma puede entenderse cabalmente el ejercicio ético y político al margen de la colectividad? Es otro error antropológico concebir al ser humano separado de sus partes constitutivas. No sólo se puede llegar a ignorarse en la formulación de una concepción humana -como en el caso de la ciudadanía liberal-, el indiscutible impacto en una persona de las relaciones interpersonales en una sociedad, sino que se puede pensarse también en oposición dogmática y de conflicto de su propia condición humana; sus emociones con la razón, sus deseos con el deber, su faceta social con su faceta natural. O se explica todo lo que *es* desde la tradición, o la economía, o el inconsciente, o los genes, en vez de concebirlo holísticamente, en una tensión dialéctica entre sus partes y facetas.

La <libertad> claramente, es otra <fuerza vital>. Pero Nicol repara que nunca va sola. La <necesidad> y el <azar> son otras <fuerzas vitales> que la acompañan invariablemente, que siempre se conjugan con ella. Ninguna de estas dos depende del ser humano. La <necesidad> son todas las posibles predeterminaciones a las que se

enfrenta el ser humano; biológicas, culturales entre otras. El <azar> son las distintas circunstancias que interpelan a diario. La <libertad> tiene que lidiar con ellas todo el tiempo. No se pueden ignorar, pues son el escenario vital donde se desenvuelve el destino humano. En estas <situaciones vitales>, no sólo se despliega la vida de las personas, sino de las sociedades también.

Conocer, estudiar y comprender al ser humano, no sólo no debe ser en la abstracción de cómo se concibe según la ideología o tradición de una sociedad determinada. No sólo no debe ser centrando la atención en el sujeto solamente, pensándolo aislado de todo y todos. No sólo no debe concebirse fragmentado de cada parte que lo constituya, sea desde la perspectiva científica o filosófica, u otra. Sino que debe mirarse desde una nueva racionalidad simbólica, dialéctica y situada que permita comprender su diversidad en unidad, que posibilite observar el juego dialéctico y recíproco de cada parte que lo constituya. Que se formule una perspectiva abierta que permita el diálogo, el disenso y la inclusión de nuevos elementos descubiertos por cualquier disciplina que ayuden a comprender todo lo que *es* el ser humano.

Es posible entonces, resemantizar incluso el concepto de <naturaleza humana>, pero historizando ontológicamente si se rescata la forma en la que era aplicada en la *ética antropológica* griega; la *physis to anthropo*; *physis* en el sentido de “aquello que le es más propio a algo”, su principio intrínseco que lo hacer *ser*. Implícitamente, para el pensamiento heleno, esto implicaría también concebir que el ser humano *es* parte de la naturaleza. Y aunque Nicol se niega a usar el término, por los posibles significados esencialistas que se le atribuyen, es posible que recuperar la noción de <naturaleza humana>, y que pueda ser una categoría más afín, en ejemplo, a una posible *ecología de saberes* con los pueblos hermanos originarios acerca de una concepción del ser humano.

¿Quién es el *prójimo*? es otro modo de contestar la pregunta capital de la filosofía: ¿*qué es el ser humano*? La reflexión de la respuesta a dicha interrogante debe iniciar desde la <autoconsciencia> de la tradición, la perspectiva y la disciplina desde donde se entiende la pregunta. Por ello, una actual *antropología filosófica*, debe claramente, rescatar sus saberes ya olvidados por la modernidad, pero también estar abierto a conjugar la transdisciplinariedad con otros horizontes epistemológicos que nutran el debate.

El presente trabajo, se ha constituido desde una *ética antropológica* que preserva dicha aspiración con la *ciencia política*. Se ha sostenido que la *antropología filosófica* de Nicol, cuenta con las herramientas filosóficas para poder presentar criterios y

principios que sirvan de una nueva fundamentación de los derechos humanos que, permita la inclusión de la diversidad cultural, como de reconocer las <situaciones vitales> de los más marginados. Pero es la *ciencia política*, la que ha proporcionado el conocimiento concreto de la vida y pensamiento de los pueblos quechuas y aymaras a través una categoría en particular: el *buen vivir*. Dicho aporte, permite reflexionar situadamente, los posibles alcances de los saberes andinos con relación a los derechos humanos y, en coincidencia con la perspectiva de la ética antropológica.

La *modernidad alternativa radical* que propone Mario Magallón, expone las bases para que la <autoconsciencia> de la *antropología filosófica*, de forma en este estudio, a una nueva <consciencia latinoamericana> que piense situada y dialécticamente, no solamente el devenir de la consciencia americana, sino de la *condición humana* también. Consciente de la particularidad desde donde se piensa, pero advirtiendo al mismo tiempo, la necesidad de saberse *parte* de una humanidad. Y desde esa frontera, pensar las contradicciones y aportes de los derechos humanos.

¿Quién es el prójimo?

Casi todos podrían decir sin vacilar: “todos”. Como se ha visto, el decir “todos(as)”, paradójicamente lleva a una contradicción que no todos están dispuestos a admitir. No cuando “todos(as)” abarca esa diferencia –cualquiera que sea- que te molesta, esa diferencia que encuentras ajena, esa diferencia que choca con tu sistema de creencias y no tiene nada que ver con el mérito del que percibes distinto. Esa diferencia que se constituye de tomar una particularidad del ser humano y usarla como criterio universal, lo que sustenta como se ha visto, todo tipo de discriminación.

Decir genuinamente que “todos(as)” son nuestro *prójimo*, debe ser, por el contrario, cuando de algún modo, sea por saber o por empatía o las dos, una persona no ve desde la particularidad que más resalte a <otra>, sino, percibe que hay “algo” universal en el ser humano que nos iguala a todos invariablemente en nuestras generalidades, pese a las abundantes desigualdades de nuestras particularidades. Ese “algo” se le ha llamado históricamente *naturaleza humana, condición humana, dignidad humana, humano irreductible*, entre otras formas. Puedes incluso no saber sus términos, pero sí saber en tu ejercicio moral, con tu mirada ética, que las particularidades concretas humanas no están por encima de nuestras generalidades, no están por encima del mérito, del reconocimiento y respeto a la alteridad.

El *humanismo* de la *antropología filosófica*, precisamente lo que logra con sus saberes, sus criterios y principios, es advertir la necesidad urgente y constante, de que todos invariablemente estemos despertando nuestra consciencia al respecto de nuestra percepción y trato con los demás. De eso trata el verdadero *espíritu de los derechos humanos*, en que nunca, pero nunca, se olvide la propuesta de pensar que *todos los seres humanos* somos verdaderamente iguales, que pertenecemos a una hermandad ontológica y que debe lucharse por eso.

Por lo que es indispensable, no dar nada por sentado. Reconocer que la tarea de *visibilizar al invisible* jamás termina. Que todos podemos por yerros o ideología *invisibilizar* algún *invisible* y, por tanto, darnos a la tarea de resolverlo. Que el remedio, es saber que siempre es necesario y en cada etapa de vida, seguir educando nuestra consciencia, en un *saber moral* que se aplique en un *ejercicio moral*, en la conformación de una *consciencia moral* a fin de generar un *ser moral*. Que la percepción y el trato con el <otro> debe estar en vigilancia y constante mejoramiento. Que el cuidado de uno mismo debe implicar necesariamente, el equilibrio del cuidado de los demás.

Finalmente, es posible que, para algunos, “amar el prójimo como a ti mismo”, no se entienda cabalmente desde los ojos del buen samaritano; que implica una empatía genuina por el <otro>, ni mucho menos desde la mirada del sacerdote y el levita; que sólo ven lo que quieren y les conviene ver, sino desde los ojos del maltrecho, del infortunado, del que sufre. Para algunos, sólo cuando sufren lo que otros sufren, el *invisible* se hace *visible*. Pero el *humanismo* a apuesta, a que la vigilancia de aquello que nos humaniza haga posible que no sea necesario esperar a despertar la solidaridad por <otro> hasta que el infortunio te alcance. Apuesta a la esperanza, de despertar una consciencia para reflexionar y darnos cuenta de que, a lo mejor, en nuestra vida, hemos sido un poco de todos al mismo tiempo. Es decir, tal vez, “amar el prójimo como a ti mismo”, se aprenda con plenitud, cuando nos hemos dado cuenta de que alguna vez, hemos sido un poco como el maltrecho en el infortunio, necesitados de auxilio, un poco como el levita, al pasar de largo cuando en realidad debimos habernos detenido, pero principalmente, se comprenda, que a pese los múltiples yerros, nunca renunciemos a la

posibilidad de ser un buen samaritano para alguien y, siempre poder decir con sinceridad: “nada humano, me es ajeno”.⁵⁸⁷

⁵⁸⁷ Terencio.

FUENTES

Bibliografía.

- Antonio Luis Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo, “Seis debates del Sumak Kawsay”, en *Íconos*, Quito, Vol. 18, No. 48. 2014.
- Adolfo Chaparro Amaya, *Pensar caníbal*, Katz Editores, Buenos Aires, 2013.
- Adela Cortina, *Ética mínima*, Técnos, Madrid, 2012.
- , *Ética sin moral*, Técnos, Madrid, 1990.
- , *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Paidós, Madrid, 2020.
- Albert Camus, *L'home revolté, Ouvres*, Essais, Gallimard, París, Vol. II, 1965.
- Alberto Acosta, *Hacia la declaración universal de los Derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la acción*, AFESE, Quito, 2010.
- Anne Fremantle, *Las grandes épocas de la humanidad. Historia de las culturas mundiales. La Edad de la fé*, Time Life, Nederland, 1975.
- Ana Luisa Guerrero G., *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2002.
- , *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos Humanos*. CIALC/UNAM, México, 2012.
- , *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2002.
- , Ana Luisa Guerrero G., “Derechos humanos y ciudadanía en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, CIALC/UNAM, México, No. 51. 2010.
- Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, *Claves de la Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005.
- Antonio Caso, “El bovarismo nacional”, en *Discursos a la nación mexicana*, México, Librería Porrúa, 1922.
- Arantxa Tirado Sánchez, *El Lawfare. Golpes de Estado en nombre de la ley*, Akal/A fondo, Madrid, 2021.
- Arendt Hanna, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1999.
- , *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2000.
- , *Política*, Gredos, Madrid, 1999.
- , *Retórica*, Gredos, Madrid, 2005.
- , *La metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, UNAULA, Medellín, 2014.
- Autores Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.
- Autores Varios, *Laberintos del liberalismo*, UNAM, México, 1995.
- Bartolomé de las Casas, *Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 1942.
- , *I-II*, Vol. II, FCE, México, 1974.
- Beatriz Fernández Herrero, *La Utopía de América*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Boaventura Sousa Santos, y Grijalva, Agustín, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Abya Yala, La paz, 2012.
- Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, ERA/UNAM, México, 1998.
- Carlos Juan Núñez Rodríguez, *La genealogía como filosofía política en Michael Foucault*, PyV, México, 2011.
- Carlos Lenkersdorf, *Cosmovisión Maya*, Ce-Acatl, México, 2003.

- Conrado Eggers L., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2008.
- Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Fábula Tusquets, México, 2013.
- Claude Levi Strauss, *Elogio de la Antropología*, Siglo XXI, México, 1977.
- David Cortez, “La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay)” en *Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida*, Aportes Andinos, Quito, No. 28, 2011.
- Diderot, “Oeuvres philosophiques”, en Michele Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltarie, Rousseau, Helvecio, Diderot*, Siglo XXI, México, 1975.
- Domingo Fasutino Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, Editorial Intermundo, Buenos Aires, 1946.
- Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, FCE, México, 2003.
- , *La vocación humana*, FCE, México, 1997.
- , *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1972.
- , *Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1974.
- , *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980.
- , *Psicología de las situaciones vitales*, El colegio de México, México, 1941.
- , *Principios de la ciencia*, FCE, México, 2001.
- , *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, FCE, México, 1982.
- , *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978.
- , *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2004.
- , *El problema de la filosofía hispánica*, Técnos, Madrid, 1961.
- , *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1984.
- , “Física Especulativa, metafísica positiva”, en Juliana González, Margarita Vera C. Enrique Hüslz P. *Teoría Anuario de filosofía*, Año 1, Núm. 1, 1980.
- , “Origen y decadencia del humanismo” en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I simposium Internacional Humanismo y sociedad, I.N.N.S.Z., México, 1991.
- Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 2015.
- Edgar Morin, *Por una política del hombre*, Extemporáneos, México, 1971.
- Enrique Hüslz P., “La vocación humana” en *Revista Anthropos huella del conocimiento*, Proyecto a ediciones/UNAM, México, Extra 3, 1998.
- , *Teoría Anuario de filosofía*, UNAM, México, Año 1, Num. 1, 2011.
- , “Origen y decadencia del humanismo” en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I simposium Internacional Humanismo y sociedad, I.N.N.S.Z., México, 1991.
- Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidós, México, 2010.
- Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1971.
- , *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1958.
- Etxeberria, Xabier, *El reto de los Derechos Humanos*, Saltarrea, Bilbao, 1994.
- , *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995.
- , “Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad”, en Xabier Etxeberria et al. *Los derechos humanos, camino hacia la paz*, Diputación general en Aragón, Aragón, 1997.

- , “El extranjero como igual y como extraño”, en Xabier Etxeberria et al. *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- , *Lo “humano irreductible” de los derechos humanos*, Cuaderno Bakeaz, Bilbao, 1998.
- Eugenio Ímaz, *Utopías del Renacimiento*, FCE, México, 1982.
- Fausto Hernández y Ana Laura Martínez, “The Dark Road to Credit Applicatios: The small Business Case of México”, *Journal of Financial Services Research*, 2021.
- Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, CSIC, Madrid, 2013.
- Federico Engels, *Los movimientos de 1847*, en *Materiales para la historia de América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1975.
- , *Guerra. Intervención. Paz internacional*, Espasa Calpe, Madrid, 1956.
- Freire Oviedo Atawalpa M., *¿Qué es el Sumak Kawsay?*, Garza Azul, La paz, 2013.
- Fritz Stenberg, *Capitalismo o socialismo*, FCE, México, 1954.
- Georg. W.F Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- Giovanni Pico Della Mirandolla, *De la dignidad del hombre*, UNAM, México, 2004.
- Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*, FCE, México, 1987.
- Gregorio Peces-Barba Martínez, edición dirigida por, *Derecho positivo de los Derechos humanos*, Debate, Madrid, 1987.
- Hans G. Gadamer, *Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca, 1999.
- , *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca, 2006.
- , *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- , *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, 2002.
- Harold, J. Laski, *El liberalismo europeo*, FCE, México, 1953.
- Héctor Maletta, *Epistemología aplicada: Metodología y técnica de la producción científica*, CEPES, Lima, 2009.
- Hernán Zucchi, *Qué es la antropología filosófica*, Columbia, Buenos Aires, 1967.
- Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012.
- Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York, 1992.
- John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1956.
- , *Carta sobre la tolerancia*, Técnos, Madrid, 1988.
- , *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1976.
- Jonathan Lear, *Aristóteles. El deseo de comprender*, Alianza, Madrid, 1994.
- José Enrique Rodó, “Ariel”, en *Obras Completas*, Ediciones Antonio Zamora, Buenos Aires, 1956.
- José Gaos, *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1967.
- José Ángel Ubieta López (director) *Biblia de de Jerusalem*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- Judit Bokser-Liwerant, “Thinking Multiple Modernities from Latin America’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, on Gerard Preyer and Michael Sussman, *Varieties of Multiple Modernities*, Brill, Boston, 2000.
- , “Globalization and Collective Identities”, *Social Compas*, Vol. 56, No. 2. 2009.
- Juliana González, *Ética y libertad*, FCE/UNAM, México, 2001
- , *El ethos, destino del hombre*, FCE/UNAM, México, 2007.

- , *El poder de Eros*, Paidós/UNAM, México, 2000.
- , “Sócrates y la praxis interior”, en *Teoría*, Anuario de filosofía, UNAM, México Año 1, Num 1. 1980.
- Juliana González y Lizbeth Sagols, (coord), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1990.
- Juan A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*, FCE, México, 1976.
- Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las Justas causas de la Guerra contra los indios*, FCE, México, 1941.
- Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, CIALC/UNAM, México, 2019.
- , *América en la historia*, Cimas de América, México, 1970.
- Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- , y Joseph Cropsey, *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 2012.
- Lizbeth Sagols, “Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía” en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*. Revista Anthropos, Barcelona, No. 3., 1998.
- Lucía de Luna R., *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir entre aymaras y tojolabales*, *Suman Qama Qamaña y Jlekilaltik*, CIALC/UNAM, México, 2021.
- Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, Tec de Monterrey/México, Ariel, 2001.
- , *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997.
- Mabeygnac Maza Dueñas, “La paideia y su relación con la areté en Aristóteles”, en Mario Barghomz (coord.), *El conocer filosófico: La moral y la Ética Social*, Yucatán, Fonca, México, 2014.
- Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001.
- Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*. UNAM, México, 1995.
- Marcel Merle, *El anticolonialismo europeo desde Las Casas a Marex*, Alianza, Madrid, 1972.
- Mario Magallón A., *Filosofía de nuestra América: tradición, cultura y modernidad*, Cámara de Diputados. LXV Legislatura, México, 2022.
- , *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, CIALC/UNAM, México, 2017.
- , *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, CCyDEL/UNAM, México, 2007.
- , *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*. UNAM, México, 2012.
- Martin Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001.
- María E. Alvarado Rodríguez (coord.), *Modernidad y derecho en América Latina: Acumulación capitalista, desarrollo, naturaleza y movimientos sociales contra hegemónicos*, CIICyH/UNAM, México, 2018.
- Marcus Olson, *The Logic of Collective Action: Public Groups and the Theory of Groups*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983.
- Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 2002.
- Maurizio Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2010.
- Michel Foucault, *La Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México, 1990.
- , *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005.
- Norbert Bilbeny, *Ética intercultural*, Ariel, Barcelona, 2004.
- Norberto Bobbio, *Liberalismo y Democracia*, FCE, México, 1992.

- , *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 2004.
- Pablo González Casanova, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Pablo Latapí y otros, *La Universidad y los derechos humanos en América Latina*, UDUAL, México, 1992.
- Pablo Ortiz, *Sumak Kawsay en la Constitución Ecuatoriana de 2008: Apuntes en torno a sus alcances y desafíos*, Revista Alteridad U.P.S., Cuenca, Vol. 4, Núm. 1. 2009.
- Paulina Rivero W., *Cuestiones hermenéuticas*, Itaca, México, 2006.
- , “Presencia de Sócrates en la filosofía de Eduardo Nicol” en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3., Barcelona, 1998.
- Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, México, 2003.
- Platón, *Diálogos, I, Apología*, Gredos, México, 2008.
- , *Diálogos, III*, Gredos, Madrid, 2008.
- , *Diálogos, V, Teeteto*, Gredos, México, 2008.
- , *El Político*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1972.
- Raúl Gutiérrez Sáenz, *Introducción a la antropología filosófica*, Esfinge, México, 1979.
- Roberto Cruz F., *La primera hermenéutica*, Herder, México, 2005.
- Sergio Bagú, *Tiempo realidad social y conocimiento*, Siglo XXI, México, 2013.
- Simón Bolívar, “Discurso ante el Congreso de angostura”, el 5 de febrero de 1819, en *Obras Completas*, vol. II., Lex, La Habana, 1947,
- Simón Yampara Huarachi, *Suma Qama Qamaña: Paradigma Cosmo-Biótico Tiwanakuta*, Qamañ Pacha, La Paz, 2016.
- Teresa Padilla Longoria, “*Anthropine sophía y areté (sabiduría de lo humano y excelencia) en la filosofía de Eduardo Nicol*”, en *Revista Anthropos huella del conocimiento*. Extra 3, Proyecto a ediciones/UNAM, Barcelona, 1998.
- , “La pregunta por la esencia de la filosofía en la obra de Eduardo Nicol”, en Juliana González y Lizbeth Sagols, (coord), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1990.
- , “La dialéctica socrático-platónica como ejercicio de discernimiento: la sofística a examen” en Raúl Gutiérrez, *Ecos de la Filosofía Antigua*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2013.
- , “Zenón de Elea y Compañía: Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística”. *Tópicos*, Revista de Filosofía, México, Número 33, 2010.
- Victoria Camps, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*, Crítica, Barcelona, 2001.
- , *La imaginación ética*, Ariel, Barcelona, 1991.
- , *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.
- Víctor F. Romero Escalante, “Materialismo histórico y derechos de la naturaleza”, en Viridiana Ríos, *No es normal*, Grijalbo, México, 2021.
- Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 2004.
- Walter Benjamin, *Tesis de la filosofía del a historia*, Taurus, Madrid, 1973.
- Wayne C. Booth, Gregory G. Colom y Joseph M. Williams, *Cómo convertirse en un hábil investigador*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxfordshire, 1990.
- William D. Ross, *Aristóteles*, Sudamerica, Buenos Aires, 1957.
- William Shakespeare, *La tempestad*, FCE, México, 1998.
- Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, México, 1999,

Diccionario.

Henry Pratt Fairchild, *Diccionario de Sociología*, FCE, México, 1992.

Hemerografía.

Jorge Maza Reducindo, (1985) “El hombre y la naturaleza”, en *Cuadernos del Estudios del Desarrollo Rural*, No. 12.

-----, (mayo 1999) “Los supuestos filosóficos del humanismo marxista” en *Los retos de la tecnología*, Año 1, No. 3.

Lustig, Nora. (22/10/2019). “El mercado no va a crear por sí solo sociedades más equitativas”. El País.

Manuel Lucena Salmoral, (2000) “El precio de la conquista de América” en Dossier, No. 22.

Seyward Darby, (July, 17, 2020) “White supremacy was her world. And the She left. To stop hate, we have to understand it”, New York Times.

Tesis.

Mabeygnac Maza Dueñas, *La virtud moral de Aristóteles, en el Quijote de la Mancha, una visión basada en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, (Tesis de Maestría), UNAM, 2011.

Rosalinda Dueñas Paredes, *Propuesta integral para la acción pedagógica del aula. Hacia una metodología de la investigación y grupos de aprendizaje*. (Tesis de Maestría), UNAM 2004.

Fuentes electrónicas.

Constitución Política de la República de Ecuador,

<http://biblioteca.espe.edu.ec/upload/2008.pdf>.

Debate Chomsky/Foucault La Naturaleza Humana: Justicia versus poder.

<https://www.youtube.com/watch?v=09uLcWMQOfY>

¿Existe la NATURALEZA HUMANA? | Noam CHOMSKY vs Michel FOUCAULT |

Análisis del debate. <https://www.youtube.com/watch?v=ZaKpoyac6NQ>

Ernesto Ledesma (14 de abril 2022). Entrevista a Lorenzo Meyer: El oro blanco en el espejo del oro negro/ El PRI en su laberinto. Rompeviento TV.

<https://www.youtube.com/watch?v=Ynh0obJTfI4&t=1944s>

(Fabricio Mejía, (3 de marzo 2022). *Instrucciones para ver la guerra. SinEmbargo Al Aire*, <https://www.youtube.com/watch?v=y1LM2xo5dGI>.

-----, (26 de mayo 2022) Blanquear a México. SinEmbargo Al aire. <https://www.youtube.com/watch?v=iXPtCEwCrh4&t=18s>

-----, Fabricio Mejía (24 de marzo 2022) La señora de las tlayudas. SinEmbargo Al aire. <https://www.youtube.com/watch?v=MphNfFeYxZM&t=26s>

Fernando Escalante G., 1 diciembre 2019, “Académico”, Nexos, Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=45918>

García Mérida W., 8 de enero del 2005, “*La querrela entre Quechuas y Aymaras*”,
 Voltaire.org/article123468html

Ina Afinogenova (12 julio 2022) *Hijos y amantes fantasma: Montajes mediáticos contra líderes de Latinoamérica*. Diario Público.

-----, (8 julio 2022) *Los casos más escandalosos de “lawfare” de América Latina*. Diario Público.

Javier Barrycoa, *El multiculturalismo: una estrategia de dominación cultural y política*. (<https://posmodernia.com/el-multiculturalismo-una-estrategia-de-dominacion-cultural-y-politica-1>)

Jacques Baud (15 de abril 2022), *Occidente creó las condiciones del estallido en Ucrania, Nueva Revolución. Periodismo alternativo*.
<https://nuevarevolucion.es/author/nuevarevolucion/>.

Javier Barrycoa, *El multiculturalismo: una estrategia de dominación cultural y política*. (<https://posmodernia.com/el-multiculturalismo-una-estrategia-de-dominacion-cultural-y-politica-1>)

Violeta Vázquez Rojas (3 de mayo 2022) *Es clasismo un rótulo que diga*, SinEmbargo Al aire. <https://www.youtube.com/watch?v=XP51DY3JJ7s&t=11s>

Viridiana Ríos (7 de enero 2022) Entrevista. A largo aliento. <https://www.youtube.com/watch?v=GAWTLb8ofRo>
<http://www.pudh.unam.mx/perseo/el-primer-manifiesto-del-ecologismo/>

Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, (<https://templodeeros.files.wordpress.com/2017/01/amor-liquido-zygmunt-bauman.pdf>)