



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA
DESDE EL ETHOS BARROCO.**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR LA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**CÉSAR MIGUEL SANDOVAL
LAURRABAQUIO ALVARADO**

TUTOR:

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA



Facultad de Filosofía
Y Letras

MÉXICO D.F. FEBRERO DE 2014



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.

Director de tesis

Dr. Mario Magallón Anaya

Sinodales

Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero

Dra Leticia Flores Farfán

Dr. Victorico Muñoz

Mtra. Amalia Xóchitl López Molina

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7-9
INTRODUCCIÓN	10-13
PRESENTACIÓN	13-15

CAPITULO I.

EL *ETHOS BARROCO* Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN EL ESTADO MEXICANO

1.1 Problematicación entre la identidad, el Estado y los Derechos Humanos.	16-18
1.2 La posmodernidad y la identidad.	18-22
1.3 Ethos e identidad en Latinoamérica.	22-27
1.4 Los cuatros ethes de modernidad de Bolívar Echeverría.	27-32
1.5 Conciencia histórica: poder, redención y violencia.	32-37
1.6 Relaciones de poder y violencia en los Estados Latinoamericanos.	38-42
1.7 El ethos barroco y los Derechos Humanos.	42-49

CAPITULO II

IDENTIDAD COMO IDEOLOGÍA E IDENTIDAD COMO *ETHOS*

2. Problematicación.	50-51
2.1 Identidad nacional e identidad global.	51-55
2.2 El problema de la identidad en México.	55-66
2.3 La ideología y el ethos barroco.	66-74
2.4 El ethos barroco y el Estado Plural.	74-85

CAPITULO III.

EL DERECHO DE LATINOAMÉRICA AL LOGOS: LA BÚSQUEDA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LA UNIVERSALIDAD DEL PENSAMIENTO Y SU MODO DE FILOSOFAR

3.1 Problematicación.	86-88
3.2 Cultura civilización y <i>logos</i> .	88-97
3.3 Identidad y <i>logos</i> .	98-108
3.4 La democratización del <i>logos</i> latinoamericano.	108-114

CAPITULO IV.

El ser de la civilización y el devenir del Ethós. ¿Por qué ontologizar la identidad latinoamericana?

4.1	Problematización.	114-116
4.2	El Trabajo a la politización.	116-123
4.3	Historicidad y memoria.	123-131
4.4	Praxis, lo real y lo posible.	131-136
4.5	Del “yo” al “nosotros” proyecto y resistencia.	136-141
4.6	El ethos barroco y la praxis. Entre lo real y lo posible.	141-144
 CONCLUSIONES		 145-148
 BIBLIOGRAFÍA		 149-152

Con amor y orgullo a mi madre Ana Carolina, y a mis hermanas Nadia y Mirelle. Por ser el ejemplo que sigo todos los días.

AGRADECIMIENTOS

Aquí nos tocó. Qué le vamos a hacer. En la región más transparente del aire.
(Carlos Fuentes, La región más transparente).

Es necesario reconocer a las personas que me han dado su confianza y apoyo, aun antes de que el presente trabajo fuera pensado. Sin afán de exageración, doy mis agradecimientos a las personas importantes en mi vida.

A mi madre:

La primera de mis heroínas, la referencia del triunfo del sueño en la cordura, gracias por enseñarme a creer en lo imposible. Por haber creído en mí pese a todo, pese a todos. La mejor de mis educadoras, pues con ejemplo demuestras la posibilidad de aquello en lo que crees. Con el presente trabajo se cierra uno de los proyectos de tu vida, me es un orgullo poder contribuir a la demostración de tus hipótesis de las que fui conejillo de indias. Porque con lucha has demostrado la pertinencia de defender aquello en lo que se cree, y a aquellos en quien se cree. No podría hacer menos que agradecer los momentos que me he sentido seguro a tu lado, las incontables veces que defendiste lo que muchos han considerado indefendible. Por encontrar lo mejor de mí y mis hermanas, por comprender lo peor. Alguna vez de niño me preguntaste que qué animal me hubiera gustado ser, yo respondí que “humano”, si en algo soy semejante a ello tengo mucho que agradecerte. Te amo, seguimos andando el camino.

A mi hermana Nadia: A quien admiro como mujer, científica, hermana y amiga. Que muestras en la dedicación y amor a lo que haces el ejemplo a seguir en mis ámbitos. Compañera de aventuras, por ir en la vanguardia de los avances y tropiezos de nuestros cálculos. Te amo indudablemente.

A mi hermana Mirelle: Artista, amiga, y mujer de gran carácter. Por contribuir e instigar las mejores de mis aventuras. Por enseñarme que es fácil ser mejor cuando amas aquello que haces. Por ayudarme en la parte creativa de mis proyectos, por ser la artista que me ayuda a mediar entre la pasión y la razón. Con todo mi amor.

A mi padre: Por el ejemplo de trabajo y dedicación, por la confianza depositada en las decisiones que tomo. Por la cura física y emocional de mi ser. Porque siempre conté con tu amor y apoyo pese a menores y mayores divergencias. Por ser además de padre compañero de juegos, por promover mis gustos y aventuras. Porque durante cada competición y espectáculo podía regresar la mirada y encontrarte. También por enseñarme a dar lo mejor de mí sin importar el resultado, pues andar es mejor que llegar. Por seguir corriendo a mi lado.

A mis sobrinas: Maya Ilián y Mar Liat, por ayudarme a recuperar la capacidad de asombro sin la cual no se puede filosofar, por ayudar a reinventar el mundo desde la felicidad fáctica, las amo y disfruto con alegría que crezcamos juntos.

A Marco Antonio: Cuñado que ha demostrado ser parte de mi familia, por el apoyo en la vida familiar y escolar; por amar, proteger y compartir la vida con tres de las mujeres que más amo.

A mis tías y tíos: Por enseñarme a vivir una comunidad basada en la familia, por ser junto con mis padres guías y consejeros. Por el apoyo y cuidados donde yo y mis primos nos hemos criado, pues hemos sido valorados como hijos propios, y a ustedes los valoro como segundos padres. Por ayudarme a tener la certeza de que las comunidades solidarias existen, por el honor de tener una familia grande como los sueños.

A mis primos: Con quien he crecido, con quien comparto experiencias y caminos, aventuras y fracasos, por los juegos las risas y las fiestas, por el apoyo. Con quien comparto mis tradiciones e historia. Porque en nuestros caminos tan diversos se guardan semejanzas, motivo de alegría para pensar un mundo distinto.

A mis amigos: En todas y cada una de las distintas etapas de mi vida: De la educación secundaria Carlos Eduardo, Teresa, Ana Belén, Diana, Mariana, Liliana, Ana Karen, Jimena, Juan, Manuel y Edmundo. Amigos que he llegado apreciar como una hermandad no sanguínea, por ser las manos que me levantaban, por su complicidad, por ayudarme a la diversión y apoyo que se requiere en la vida. De preparatoria, innumerables pero invaluable. Sobre todo a cada uno de mis compañeros de futbol americano, donde forjamos juntos la amistad, la hermandad y el carácter, seguimos juntos porque es lo que nos llevamos de más valor.

De la universidad, a Isaac, a Paola y a Claudia, compañeros de diversión y formación, por el privilegio de haberme formado junto a ustedes. A mis compañeros del Taller de Filosofía en las Calles, Gabriela, Paola, Santiago, Luis, Rafael, Javier y Samuel, con quienes he desarrollado amistad y experimentado la puesta del filosofar a nivel de piso.

A mis entrenadores: Principalmente al profesor de Kung Fu Pedro Mancilla, con quien desarrollé el plano físico mental mi carácter, por la disciplina mostrada para lograr las metas y por demostrar lo perfectible de los actos. Por su espacio abierto siempre requerido en mi vida. A los coaches de futbol americano, a quienes aprecio como formadores y amigos, por las enseñanzas en la construcción de una comunidad con metas afines.

A mis familiares fallecidos. Mi abuelo Virgilio, por amarme y dedicar parte de tu tiempo a mis cuidados, así como por las veces que caminaste a mi lado. Mi abuelo Alejandro, por legarme culturalmente el gusto por escribir, así como por ayudarme a hallar en los gustos cotidianos la construcción del sentido de la vida. A mi Abuela Magdalena, por la muestra de mujer de carácter que sacó adelante a la familia, así como por heredar a la comunidad de Xochimilco la defensa y preservación de las tradiciones, por su vocación política y poética. A mi tío Alejandro, por los cuidados y enseñanzas otorgadas. A mi hermana Ana, a quien no tuve la oportunidad de conocer, pero que a través de la memoria de mis familiares, sé que me es posible apreciar su recuerdo con amor tanto como a mis otras hermanas.

A mi tutor, Dr. Mario Magallón Anaya: Por el apoyo, los consejos e invaluable enseñanzas, por la guía sin la cual este trabajo no hubiera sido logrado. Por ser un profesor

más allá de lo que dicta el deber, por enseñarme a mudar del “yo” al “nosotros”, por la libertad y confianza otorgada que hubo de tornarse compromiso y responsabilidad por mejorar. Por el espacio ofrecido para la discusión y desarrollo de las ideas. Por la congruencia entre pensamiento y acción que sirve de ejemplo a las generaciones que procuran los andares del filosofar.

A la Dra. Leticia Flores Farfán: Por contagiar el gusto y amor por la filosofía, por la calidad invaluable de sus enseñanzas. Por el apoyo otorgado de inicio a fin de la carrera pese a las incontables ocupaciones. Por la fraternidad que nos muestran los profesores a los alumnos.

A la Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero: Por lo mucho que aprendí, tanto en conocimientos como en calidad humana. Por el apoyo durante y después del servicio social. Por fomentar el afán de crítica, diálogo e investigación. Por ser ejemplo de compromiso, por demostrar la necesidad de la filosofía por hacer frente a la realidad.

Al proyecto PAPIIT-DGAPA-UNAM, Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad radical.IN401214, por el apoyo económico en recomendación del Dr. Mario Magallón Anaya, así como a la comunidad viva del proyecto, donde pude compartir y madurar las ideas del presente trabajo.

A la Facultad de Filosofía y Letras: Por la incuestionable calidad de sus profesores, a quien debo los méritos de mi formación, asumiendo la responsabilidad de mis carencias. Por sus ideas, debates, escrituras y enseñanzas. Por el orgullo de haber estudiado profesionalmente con personas de altas capacidades intelectuales y humanas, donde se sustentan las ideas que procuran una mejor vida en común.

A la UNAM: Por la posibilidad de realizar mis estudios humanísticos con conciencia social y compromiso. A todas las personas que ahí trabajan y que han hecho parte indispensable de mi formación, profesores, investigadores, personal técnico y académico. Al ser una universidad gratuita y del pueblo. Espero poder contribuir al espíritu universitario de uno de los más grandes logros de la nación mexicana, en la mayor casa de estudios.

En general, a todas aquellas personas que han interpelado mi vida, compañeros, profesores, servidores públicos, trabajadores, con quienes se vive el día a día un espacio común. Agradezco tanto a las personas que han facilitado la vida, como a aquellas que han procurado complicarla, todos seguimos aquí y procuro ser de aquellos que contribuyen a transformar la realidad.

Sinceramente. César Miguel Sandoval Laurrabaquio Alvarado.

EL *ETHOS* BARROCO COMO IDENTIDAD LATINOAMERICANA.

INTRODUCCIÓN.

Nuestra propuesta crítica está articulada en el horizonte de Latinoamérica, con base en el pensamiento filosófico, que busca mostrar un modo de ser, y una crítica a los problemas por los que atravesamos. Para dicha empresa, el proyecto está centrado en el concepto de la identidad, como construcción de la subjetividad y la cultura.

Con base en lo anterior, exploramos una propuesta de *ethos*. Partimos del supuesto de Bolívar Echeverría del *ethos barroco latinoamericano*, categorizado como el modo en que Latinoamérica ha hecho frente a la modernidad, desde la época de la conquista española hasta la actualidad. Es un modo de ser que particulariza los problemas de la esfera global. Tomamos en cuenta la manera en que las sociedades humanas han vivido la modernidad, a través del análisis de la teoría de los *ethe* en la filosofía de Bolívar Echeverría: El *ethos romántico*, el *ethos real*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco latinoamericano*. Articularemos la identidad latinoamericana y la vida política en el horizonte latinoamericano a través del *ethos barroco latinoamericano* en su crítica e historicidad.

PROBLEMA CENTRAL.

¿De qué manera la construcción de la identidad latinoamericana, en tanto que *ethos*, problematiza en los ámbitos ético, político, histórico, ideológico y social? y ¿Cómo operan éstos en las condiciones reales en que se produce la filosofía latinoamericana?

PROBLEMAS PARTICULARES POR CAPÍTULO.

1. ¿Qué problemas surgen en el interior de los Estados, tomando como modelo el Estado mexicano, cuya identidad fue pensada desde las modernidades Occidentales? en específico, ¿Cómo la identidad de la modernidad Occidental, asimilada al interior del Estado creó condiciones violentas de ejercicio de poder?
2. ¿Cómo se condiciona la identidad en el ámbito global y qué conceptualización podría dar cuenta de los problemas mundiales, atravesados por los factores del neoliberalismo, la globalización y la subjetividad posmoderna?; y ¿Cuál sería una manera posible, de analizar estos factores?
3. ¿Cómo reinterpretemos la identidad latinoamericana para comprender nuestros problemáticas particulares, y cómo desde ahí podremos afrontar también los problemas globales? Es decir: ¿Cómo elaborar un modo de ser crítico, que responda al horizonte histórico que nos atraviesa, para reestructurar nuestras culturas, las relaciones ético-políticas y nuestra forma en que articulamos la identidad?
4. ¿Por qué ontologizar la filosofía Latinoamericana, que se ha exigido, sea una filosofía de praxis?

OBJETIVO O PROPÓSITO GENERAL.

Se elaboró una propuesta crítica del concepto identidad articulado en el horizonte de latinoamericano del pensamiento filosófico actual; buscando una identidad óntica y ontológica, que permita enfrentar los problemas del neoliberalismo, la posmodernidad y la globalización.

OBJETO DE ESTUDIO.

El proyecto se centró en el concepto de la identidad, como construcción ontológica de la subjetividad y la cultura como valor intangible. Este elemento es condición de posibilidad de la articulación de las relaciones humanas y de la construcción subjetiva de la existencia.

DELIMITACIÓN SEMÁNTICA DEL OBJETO DE ESTUDIO.

Se Abordó la construcción de identidad desde cuatro horizontes: El primero es ético-político. El segundo es un horizonte existencial, que aborda lo global y lo local. El tercer horizonte aborda el ámbito ideológico. El cuarto horizonte es filosófico, desde la articulación y relación con la ontología.

HIPÓTESIS.

El concepto identidad, en tanto que modo de ser y de habitar en lo real, en la totalidad ontológica se constituye, construye fenoménicamente y atraviesa los horizontes óntico y ontológico de Ser del ente y la cultura. En este sentido, los ámbitos éticos, políticos, históricos, ideológicos y sociales, son determinaciones y posibilidades del desarrollo de nuestra existencia.

Articular un *ethos* en la construcción de identidad juega un papel importante en la subjetividad del ser humano, y en sentido general, proyecto de identificación intersubjetiva que permite desarrollar el sentido del mundo. La *identidad del ethos barroco latinoamericano* permite diálogo igualitario y solidario con otras identidades, en la articulación de *lo real*.

La identidad como diferencia llevada al ámbito crítico de la filosofía de cada región, hace posible el diálogo con otros modos generales de ser y con sus formas particulares; lo cual crea condiciones de crítica a la existencia, de frente a los problemas generales y particulares del mundo.

La ontología, en tanto que análisis del modo de Ser del ente de la cultura, es un paso necesario para comprender el sentido de la identidad, asumiendo que ésta no es inamovible, porque se construye en la historia; por ello no es única, ni es del ámbito total de la humanidad, sino que el ser humano como ser de interpretación hermenéutica, responde y analiza la formación del *ethos barroco*. El cual si bien nos resguarda, y está condicionado por los horizontes óntico y ontológico, el ser humano configura *lo real*. El terreno ontológico para abordar la identidad da cuenta de lo común de la existencia humana, y de la comprensión de

las formas particulares de ser, que aun existiendo de manera particular, siempre son dialécticas e históricas como configurables.

PRESENTACIÓN

La hipótesis de la presente tesis, de que el concepto identidad, en tanto que modo de ser y de habitar en *lo real* en la totalidad ontológica, se constituye y construye fenoménicamente; atraviesa los horizontes óntico y ontológico de Ser del ente y la cultura, se estableció como punto de partida, así como horizonte para el análisis de la filosofía política.

El alcance explicativo de la identidad a través del *ethos barroco* de Bolívar Echeverría, más que una apología, nos pareció pertinente que éste fuera sustentado de manera crítica y puesto a prueba. Para lo anterior hubo que establecer una relación entre el concepto identidad y *ethos barroco*, para el análisis crítico de la realidad latinoamericana.

Dicho análisis comprendió la vía de *lo político*, aunque como todo trabajo filosófico, los problemas de la filosofía se cruzan dentro del análisis como indispensables para la comprensión del objeto de estudio, por lo que la metodología filosófica atravesó disciplinas como la ética, la política, la ontología, la epistemología y la estética.

Se aborda la identidad desde cuatro horizontes establecidos en cada capítulo. Con afán de que el análisis filosófico de la identidad fuera pertinente, se estableció una relación explicativa con la historia y la sociología, lo anterior permitió elaborar una base teórica que procurara responder a las necesidades de la vida política del sujeto, específicamente el de la realidad latinoamericana.

Para atravesar los horizontes: óntico-ontológico, ético, histórico, ideológico y social se relacionó el concepto de *ethos barroco* de la filosofía de Bolívar Echeverría respecto a problemas políticos concretos.

En el primer capítulo se elaboró el horizonte de la relación política Estado-ciudadano, a través de la relación entre los Estados-nacionales, por lo que se utilizó el problema de los derechos humanos. Se elaboró la distinción explicativa de las ideologías y posturas filosófico-políticas fundamentales en el derecho internacional, por lo que se relacionó el modelo de los

cuatro *ethe* de modernidad de Bolívar Echeverría con el análisis por generaciones de los Derechos Humanos.

En el segundo capítulo se enfrentó el concepto de *ethos barroco* a los ámbitos ético y político. Para este propósito se propuso el problema de la identidad como ideología en el nacionalismo y la cultura global en el Estado-nación mexicano, analizando sus implicaciones en la vida política. Se analizó conceptos fundamentales como la ideología, el estereotipo, el sentido de nacionalidad, así como la subjetividad a través de la cultura en la globalización.

Se realizó una crítica a la identidad desde la globalización, entendida ésta en su posicionamiento orientado a sostener las bases del neoliberalismo como fase del capitalismo, donde el Estado se vuelve una mediación económica, y la identidad es válida en tanto que se es sujeto de consumo.

Se criticó la visión reduccionista del problema de la identidad, mostrando la incongruencia de ésta crítica respecto a la realidad. Se retomó como contra-discurso el tema de la ética y la política a través del *ethos barroco* y la propuesta del *Estado plural* de Luis Villoro con el tema del zapatismo en México. Se relacionó los puntos de vista del Sub Comandante Insurgente Marcos, alternando la argumentación y evaluación crítica de los argumentos con la filosofía de Luis Villoro y Bolívar Echeverría respecto al *Estado plural* y el *Estado homogéneo*.

En el tercer capítulo se relacionó la identidad y el *ethos barroco* desde el horizonte ético y óntico-ontológico, a través de un análisis de la cultura y de la filosofía. Se estableció la relación del derecho a pensar y el pensamiento filosófico del ser humano inserto en su circunstancia. Se criticó como prejuicio valorativo el desprecio ante el filosofar de los pueblos occidentalizados, mostrando las razones por las que su filosofar es distinto y pertinente, pues a pesar de su diferencia se procura una relación dialógica, crítica y explicativa de la realidad.

En el último capítulo se analizó la identidad en la filosofía política y la ontología, a través del análisis semiótico de la filosofía de Bolívar Echeverría, así como el concepto *praxis*, con el fin de explicar la relación entre *lo real* y *lo posible*, y sus implicaciones en la vida política del sujeto.

Del análisis del ser humano como ser semiótico, a la respuesta por la identidad latinoamericana se relacionó la filosofía de la cultura de Bolívar Echeverría y el análisis del *nosotros* de Andrés Roig como modo explicativo de la identidad latinoamericana.

Se retomó el *ethos barroco* como identidad latinoamericana y se estableció una relación dialéctica entre las categorías realidad y posibilidad, mostrando la construcción de la vida política. Para ello se demostró la relación del tiempo en la construcción de la memoria y la historia, haciendo de la identidad un modo de asunción de la interpretación de la realidad histórica, y de las necesidades actuales y pasadas de las luchas políticas del ser humano.

CAPÍTULO I.

EL *ETHOS BARROCO* Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN EL ESTADO MEXICANO.

1.1 PROBLEMATIZACIÓN ENTRE LA IDENTIDAD, EL ESTADO Y LOS DERECHOS HUMANOS.

En el presente capítulo se reconstruye el esquema epistémico de la modernidad actual a partir de Bolívar Echeverría, preguntando, de qué modo sus cuatro *ethes de modernidad*, (articulaciones de la identidad que buscan su lugar en *lo real*) coexisten de forma paralela, buscando la concreción de su existencia, y tensan la realización de lo que Bolívar Echeverría llama el *ethos realista*, que favoreció el desarrollo del neoliberalismo y los procesos de globalización.¹

A través de la crítica a la modernidad, se entiende la relación entre naciones en el problema de la identidad en Latinoamérica, vinculando los *ethes* de Bolívar Echeverría con el análisis de la “Tercera y Cuarta generaciones de los Derechos Humanos”. Se hace una analogía entre identidad y Derechos Humanos en las culturas europeas a través de dos *ethe*, identificados con las dos primeras generaciones de Derechos Humanos.

Se caracteriza el concepto *ethos barroco*, como la respuesta peculiar de Latinoamérica a los procesos de *modernidad real*, siendo este *ethos* un contra-poder al discurso neoliberal de la Occidentalización de la cultura.

Se plantea el *ethos barroco* como modelo de identidad latinoamericana, condición particular de una comunidad cultural o social, que asume un proyecto histórico, con modernidades alternativas que resisten la *modernidad real* impuesta por el pensamiento moderno Occidental y la economía neoliberal.

Pensar los Derechos Humanos desde el horizonte del *ethos barroco* conlleva criticar que los depositarios de éstos son un universal restringido, pues la ciudadanía y el Estado son las

¹Nos interesa principalmente la propuesta de Bolívar Echeverría desde *La clave Barroca de América Latina; La modernidad de lo barroco*; y *Valor de Uso y Utopía*. Nos centramos en la primera obra, y con relación a los textos que permitan esclarecer los puntos a tratar.

condiciones de su positivación.² En la relación Estado/derecho analizamos algunas características de su legitimidad para comprender la articulación del Estado-nación en México y el modo en que se articulan relaciones de poder entre la política y la ciudadanía.

Para plantear la condición política en la actualidad, reflexionamos la relación poder/violencia/Estado a la luz de Michel Foucault y Walter Benjamín. En Walter Benjamín nos interesan los apuntes desde los que Bolívar Echeverría piensa la resistencia como condición latinoamericana.³ Se desarrolla el concepto *jet in seit* como conciencia histórica, articulando el pensamiento de Bolívar Echeverría; proponiendo el *ethos barroco latinoamericano* como proyecto de liberación.

Desde Michel Foucault se reconstruye los elementos que permiten analizar la política como distribución de las relaciones de poder, las tecnologías y dispositivos que sustentan el Estado, legitimados por el ejercicio del derecho a través de la violencia. Esto evidenciará por qué los Estados en Latinoamérica fueron problemáticos al insertarse bajo paradigmas políticos europeos, creando identidades que causaron conflictos por su modo de ser, pues estos modelos nunca respondieron a su realidad concreta. Tratamos de hacer visible que el intento de acoplar Latinoamérica a los *ethe* de Occidente trajo en gran medida los problemas actuales de la región.

Para concluir cuestionamos dos cosas: Los procesos de los Estados en que se legitima la positivación de los Derechos Humanos y la manera en que la identidad latinoamericana, vista desde el *ethos barroco*, se integra al panorama globalizado y local en búsqueda de soluciones.

Se Plantea el análisis del concepto *poder*, se analiza si éste es constituyente del ejercicio de la violencia, y se relaciona al problema que Benjamín aporta en *Tesis sobre la*

² Hay una vigente oposición entre el *iusnaturalismo* y el *iuspositivismo*, corrientes de la filosofía del derecho que se ocupan tradicionalmente en la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos. El problema de la *tercera* y *cuarta* generaciones de Derechos Humanos, hará más evidente la tensión entre ambas tradiciones de la filosofía del Derecho, poniendo en tela de juicio las nociones de ciudadanía y Estado como garantes de los Derechos Humanos. A razón de lo anterior, Ana Luisa Guerrero ilustra el panorama, además de contribuir a la crítica de la relación Estado/ciudadano/derechos humanos, a través del análisis por generaciones de derechos humanos que utilizaremos más adelante. Cfr. Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Derechos humanos y ciudadanía en América Latina*, en "revista Mirador Latinoamericano", número 51, México, Mayo-Junio de 2010.

³Cfr. Foucault, Michel. *Defender la Sociedad*, en "Clase del 7 de Enero de 1976"; "Clase del 14 de Enero de 1976"; "Clase del 21 de Enero de 1976"., Curso en el Collège de France (1975-1976), traducción de Horacio Pons., Fondo de Cultura Económica, primera edición, cuarta reimpresión, Buenos Aires, 2008.

historia como vía de liberación. Después concretaremos la argumentación ganada con la filosofía de Bolívar Echeverría, esbozando el contexto en el que opera el Estado-nación en México, y cómo se forma un contra-poder de resistencia desde la identidad del *ethos latinoamericano*.

Se acota la investigación a México como modelo de los Estados de Latinoamérica en su relación como sociedades pluriculturales y su papel respecto a los derechos humanos, lo que conlleva pensar la identidad latinoamericana a través de los derechos de la *tercera y cuarta generación*. Por lo anterior, se pone en tela de juicio las relaciones entre el Estado y la sociedad excluida en México, como el caso indígena.

Por último, se retoma la ontología de Bolívar Echeverría para relacionarla con la crítica entre Estado y derechos humanos, mostrando los problemas de identidad política de la realidad intercultural en el país y Latinoamérica. Esto permite entender el modelo de Bolívar Echeverría de *ethos barroco*, que se vislumbra como una identidad de la condición latinoamericana que permite una crítica propositiva frente al poder y al Estado.⁴

La pregunta que nos ocupa es: ¿Qué problemas surgen el interior de los Estados latinoamericanos, tomando como modelo el Estado mexicano, en el cual la identidad fue pensada desde las modernidades Occidentales? en específico, ¿Cómo la identidad de la modernidad Occidental, asimilada al interior del Estado creó condiciones violentas de ejercicio de poder?

1.2 LA POSMODERNIDAD Y LA IDENTIDAD.

En los años cuarenta, con la crisis de valores occidentales, la añeja pregunta sobre nuestra identidad modifica sus preocupaciones. Había que dotar de permanentes interrogantes sobre la existencia de una filosofía, una literatura y una cultura latinoamericanas. Esta noción histórica entiende la identidad como un proceso abierto, en constante cambio, donde se incluyan las diversidades. Sin duda, ambos enfoques no pretenden ser caracterizaciones fijas. Son, a grandes rasgos, pautas para

⁴ Cfr. Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia*, traducción y notas de Bolívar Echeverría, FCE, México, 2008. Abordamos la relación entre la filosofía de Bolívar Echeverría y las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamín. El concepto *jet in seit*, será visto desde la historicidad de México y el concepto *de ethos barroco*, o modernidad barroca que Bolívar Echeverría propone como resistencia a la *modernidad real*, que existe efectivamente y se impone violentamente sobre el mundo y las relaciones humanas.

mostrar la complejidad del tema. No obstante, el problema de la filosofía latinoamericana sigue siendo una tarea postergada de difícil asunción.⁵

Actualmente hallamos una serie de problemas ubicados desde el nacimiento de la época moderna, cuando éste proyecto de civilización se concretó como una de sus formas más violentas a través de tres factores: Neoliberalismo, Posmodernidad y Globalización.

La posmodernidad es el desplazamiento de los paradigmas de la época moderna del siglo XX: Estado-Nación, Religión, Filosofía y Desarrollo a través del capital. Si bien estos discursos e instituciones siguen aún vigentes en nuestro horizonte de *lo real*, lo hacen por influencia de los tres factores mencionados. ¿Cuáles son las consecuencias de un proyecto moderno frente a estos factores?

a) La posmodernidad.

Ninguna forma mejor que el monstruo bíblico imaginado por Hobbes. Junto con Moloch (el dios del dinero que exigía sacrificios humanos) y Mammón (el dios del dinero de la tradición judía) integran la trilogía de esos poderes modernos que han escapado del control de sus artífices. Dinero, Capital y Estado: Formas sociales que sintetizan la dominación entre los seres humanos.⁶

La posmodernidad como época nos presenta algunos problemas de la humanidad en su intento de desarrollar un modelo universal de progreso, orientado a la luz de la razón y la visión de un mundo manipulable bajo el conocimiento tecno-científico. Desde Lyotard, y en autores como Lipovetsky y Bauman, esta época se entiende como la consecuencia del sistema-mundo después de la Segunda Guerra Mundial, que con el desarrollo de la economía neoliberal, es un modo de realidad que enfrentó el fracaso del “socialismo real” y el comunismo, subsumidos en sistemas políticos, en la economía de mercado global y las dictaduras. Parece entonces que

⁵ *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, director Horacio Cerutti, coordinadores Magallón Anaya, Isaías Palacios Contreras y María del Rayo Ramírez Fierro, México, Pensamiento y Cultura de Nuestra América, en Biblioteca Virtual Latinoamericana, CIALC, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios, UAEM, México, 2000, en Ramírez Lozada Dení, “Definición: Filosofía Latinoamericana”.

⁶ Tenorio Ávalos, Gerardo, *Leviatán y Behemot. Figuras de la idea del Estado* en “Capítulo I: Libertad y Estado”, UAM Xochimilco, México, 1996, p.12.

ni un Estado liberal o socialista ha logrado un proyecto adecuado para el desarrollo del valor humano.

La subjetividad posmoderna orientada al nihilismo concreta la forma de una posición relativa e individualista de la ética, la política y la cultura, y anula lo que Hegel postulaba como las grandes manifestaciones del *Espíritu*: arte, religión y filosofía.

El fenómeno del mundo globalizado nos impone a través de la promesa de información y cultura al alcance de todos, una serie de reglas, usos y costumbres artificiales donde toda subjetividad debe participar. El modelo antropológico del hombre como “deseo”, es un principio de consumo insaciable que nos ha llevado a sociedades basadas en el *hedonismo*, donde el consumismo se constituye para la satisfacción de las necesidades y funge como motor de la economía neoliberal.

Pensar desde la filosofía la actualidad es un problema complicado, pues resulta difícil la categorización acertada de lo que ocurre; sin embargo, es un trabajo pertinente de abordar pese a su complejidad. Mario Magallón afirma al respecto: “No obstante, este desolador horizonte de la posmodernidad, en el mundo actual aparecen nuevas preocupaciones por la metafísica, la racionalidad, El ser y el Ente. Desde hace tiempo, este nuevo orden metafísico y epistemológico se ha planteado desde Latinoamérica”.⁷

b) Modernidad y posmodernidad.

Los Estados-nacionales dirigidos por el progreso económico y tecno-científico, no se sustentan por modelos ético-políticos, al contrario, la economía ha edificado Estados-Nacionales neoliberales con sus implicaciones. Los Estados generan en su interior modelos de violencia infligida hacia el interior de sus poblaciones, participando de los principios ideológicos del sacrificio de la vida, en pos del neoliberalismo que permea la totalidad de los Estados en el mundo.

Frente a este panorama, la subjetividad se condiciona y articula por la idea de una “cultura universal”, entendida por Bolívar Echevarría como el *ethos de lo real*. Siguiendo a

⁷Magallón Anaya, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 2007, p.66.

este filósofo, la actualidad puede analizarse desde la modernidad de la “Ilustración”; la forma de vida de una humanidad orientada por la fe racionalista y la articulación contractual de los Estados, con base en una convención política ideal enfocada a los valores de “libertad, igualdad, fraternidad y solidaridad”.⁸ La Revolución Francesa representó políticamente la idea de *revolución*; bajo este ideal, el progreso humano tenía la capacidad de invertir el sentido de lo establecido.

La modernidad ilustrada enfrentó un proyecto que emergió del cambio político de los Estados-Nación, el desarrollo de la economía industrial y el nacimiento de la clase burguesa: La economía del capital tiene como principio el sacrificio del mundo de la vida al valor, basado en un modelo de producción inagotable en la actividad del consumo. Marx desarrolla la fórmula de la economía general del capitalismo: la contradicción entre *valor* y *valor de uso*.

La modernidad es un modo de relación hombre/naturaleza, una cosmovisión tecnocientífica entre individuo y sociedad, atravesada por el dispositivo discursivo de la razón moderna. De forma paralela, la clase burguesa encontró el medio para el desarrollo económico del capital, por el que buscó incrementar la ganancia de la mercancía a través de las fuerzas de producción y del desarrollo del plusvalor (excedente de trabajo no remunerado). Así, el modelo en desarrollo de la modernidad ilustrada fue afectado por la capitalista.

Sólo en función de las condiciones del Capital, el proyecto ilustrado realiza la modernidad, relacionando ambos factores de manera directa, se articula el sentido actual de *lo*

⁸ Cfr. La idea que prevalece de ella (la modernidad) y que ha sido interiorizada por esa sociedad es la que se formuló en el Siglo de las Luces. Según esta formulación, la modernidad consiste en una organización del conjunto de la vida humana que se guía por lo que se conoce como el progreso de las fuerzas productivas y de la técnica sustentada en la nueva ciencia matematizadora del conocimiento. Hay que añadir, sin embargo, que la adopción que la sociedad civil hace de la modernidad no tiene lugar sobre un terreno neutral, vacío de vida civilizada, sino por el contrario sobre un mundo que está ya civilizado, aunque de manera diferente; un mundo que a esa sociedad civil le resulta, cuando no ajeno, por no ser occidental, simplemente pre-moderno, “subdesarrollado” en comparación con el que introduce la modernidad. Adoptar la modernidad implica así siempre una actitud combativa de la sociedad civil frente a aquello que las civilizaciones no occidentales y las pre-modernas parecen tener en común, comparadas con la modernidad; es decir, combativa frente al oscurantismo, frente a la confianza en unas fuerzas productivas y una técnica, encantadas”, permeadas de magia, reacias a la explicación científico-matematizadora del universo y la sociedad. La afirmación de la modernidad incluye así una lucha permanente por el “desencantamiento” del mundo. Echeverría, Bolívar, *Modernidad y anti-modernidad: el caso de México*. Coloquio Modernidad y anti-modernidad en México, 25 y 26 de Agosto de 2008, Seminario: La modernidad, versiones y dimensiones, UNAM, México 2008, p1. Resguardado en:

<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20antimodernidad%20en%20Mexico.pdf>

real. Con esta contradicción, los ideales humanos ilustrados, así como la idea de la *revolución* fueron subsumidos en las reglas del capitalismo.

1.3 **ETHOS E IDENTIDAD EN LATINOAMÉRICA.**

Bolívar Echeverría entiende que, si la *modernidad real* procura imponerse, surgen estrategias ético-políticas de resistencia que nos permiten vivir la vida moderna bajo otras condiciones. Algunas propuestas marxistas adquieren originalidad bajo la formulación de los *ethos de modernidad*, modos en que las sociedades articulan un modo de vida no subsumido al *valor valorizado*.

a) **Ethos.**

Entendemos *ethos* a partir de la conceptualización de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Entonces *ethos* es, en su etimología griega, una morada, aquella en que los animales encuentran resguardo; en un movimiento posterior, el *ethos* es un resguardo de lo natural, un habitar, una morada, el espacio que los entes habitan. Finalmente, el *ethos* es la configuración de un conjunto de valores y modos de vida que crean el carácter humano, es decir, una identidad ética.

Para Bolívar Echeverría, *ethos* es morada o abrigo, un refugio y una arma, allí donde: —La realidad capitalista es un hecho inevitable, del que no es posible escapar y por lo tanto debe ser integrado en la construcción espontánea al mundo de la vida, que debe ser convertido en una segunda naturaleza por el *ethos* que asegura la —armonía” indispensable de la existencia cotidiana”.⁹ Bajo este horizonte epistémico se articula la realización de un proyecto humano, una naturaleza política, un modo de ser orientado al *valor de uso*, y la resistencia de una cierta humanidad frente a la concreción del *valor de uso* en la figura del capitalismo.¹⁰

⁹ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Biblioteca Era, Ediciones Era, segunda edición, segunda reimpresión, México, 2011, p.38.

¹⁰ El *ethos* es la construcción de una morada social e individual, que se enfrenta a las fuerzas del capitalismo. Los *ethos* son contextuales y responden con carácter propio. Para definir un *ethos*, Bolívar Echeverría utiliza tres

La existencia humana tiene de suyo la creación de un *ethos* pertinente a un espacio y un tiempo particulares. El *mundo de la vida* es dotado de sentido a través de los procesos en que nos vinculamos con él en una situación histórica concreta; en un espacio y tiempo determinados bajo condiciones peculiares. Del mismo modo en que el hombre dota de sentido al mundo, los *ethos* de las sociedades humanas posibilitan el desarrollo propio de una subjetividad individual y colectiva.

En virtud de lo anterior, la actualidad desde el contexto de Latinoamérica, nos enfrenta a modos particulares de vivir la modernidad, formando un *ethos* particular, aquella identidad humana que nos sirve de morada, refugio y arma, frente a nuestras condiciones históricas.

b) La conformación de un *ethos*.

Bolívar Echeverría desarrolla el modo en que la condición latinoamericana articula un *ethos*. El *ethos barroco latinoamericano* es la visión del mundo en el polo de la fórmula marxista del capital del *valor de uso* o *modo de la vida*. Se inscribe desde nuestra historia y condición, formando una identidad que permite vivir la modernidad bajo sus propios usos y costumbres. Lo mismo ocurre en la filosofía, hay que pensarla como crítica y análisis de los problemas emergentes de nuestra existencia, articulando una *praxis* que responda nuestra circunstancia. Al contrario de Hegel, podemos decir que para Latinoamérica, la filosofía “no llega demasiado tarde”.

Pensamos la identidad latinoamericana desde un sentido óntico y ontológico, condiciones dadas desde los problemas contextuales y el pensamiento de lo propio, no como exclusión, sino como una manera de articular un carácter de *praxis* que permita hacer frente a los problemas actuales.

El *ethos barroco* de Bolívar Echeverría propone pensar la Filosofía de la Cultura y la conformación de la identidad como la invención particular de una forma de vida digna de ser

enfoques; el histórico, el antropológico y el sociológico. Parafraseando a Bolívar, *el ethos* concreta la cultura, entendiendo a ésta como una segunda naturaleza, es una elección creada con base en la libertad, *hic et nunc* “para mi mundo”. La propuesta del *ethos barroco* sería la elección de la vía del “tercero excluido” *tertium datur*, es elegir la contradicción del valor y el valor de uso a la vez, trascendiendo ambos, es “vivir otro mundo dentro de este mundo”. Es la creación de leyes formales, basadas en identidades paralelas.

vivida; atraviesa la articulación de una subjetividad, así como la historia y las instituciones desde un modelo conforme al valor de la vida, a contrapelo de *la modernidad capitalista* que amenaza con aniquilar las identidades particulares de la humanidad.

c) Identidad en la tradición latinoamericana.

La tesis está dirigida a proponer un *ethos* como identidad de lo propio, la relevancia de este problema tiene relación con el desarrollo histórico, social, filosófico y cultural en nuestra región latinoamericana. En este horizonte, tomamos como nuestro uno de los problemas de la tradición en la filosofía latinoamericana, partiendo del concepto de identidad en el siguiente sentido:

La identidad es la búsqueda y expresión de lo propio. La identidad constituye la piedra angular del pensamiento filosófico latinoamericano. Sin embargo, por paradójico que resulte, la poca precisión del término dificulta el análisis del tema. Esta noción, tan indefinible como imprescindible, fusiona componentes objetivos y subjetivos. Establece un vínculo entre lo dado y el imaginario colectivo.¹¹

El problema de la identidad latinoamericana tiene algunos antecedentes básicos en los movimientos de independencia del siglo XIX. Simón Bolívar abordó el tema en 1815 en la Carta de Jamaica sobre el surgimiento de los Estados nacionales y la ciudadanía. Juan Bautista Alberdi por su parte, propuso el traslado masivo de europeos a América, para acelerar el proceso del “desarrollo industrial”. Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) propone la necesidad de alcanzar al desarrollo de los Estados Unidos, meditando sobre los alcances y retrocesos que impiden dicha empresa.

En México, Justo Sierra (1872-1917) trató el problema de la identidad desde el ámbito social y político, buscando una propuesta desde el enfoque pedagógico. José Martí (1853-1895) en Cuba y en Uruguay Enrique Rodó (1872-1917) plantearon interrogantes sobre la cultura de Latinoamérica, y muestran su oposición a la industrialización y a su modelo social y político. Señalan que las identidades Indias seguían excluidas. José Vasconcelos (1882-1959)

¹¹ *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Definición: Identidad., *op. cit.*, p.195.

Trató el problema del “mestizaje” en Latinoamérica, y planteó la posibilidad de una síntesis social para construir una filosofía propia. Samuel Ramos (1897-1959) Desarrolla el problema de “lo mexicano” desde una perspectiva de personalidad y autoctonía.¹²

d) El problema de la identidad.

El problema de la identidad que plantea Bolívar Echeverría, según se afirma,¹³ parte de la tradición de la filosofía mexicana en el problema “de los dos Méxicos”, tratado por Octavio Paz, Roger Bartra y Carlos Monsiváis por ejemplo:

Muchas denominaciones ha tenido la pareja de los dos “hermanos enemigos” que cohabitarían en el mismo México; se ha hablado del “México profundo” por debajo del México moderno, el uno campesino, el otro ciudadano; del México religioso en resistencia al México secular, el uno conservador y guadalupano, el otro liberal y científico, el uno tradicionalista, el otro progresista; se ha hablado, en fin, del “México bronco” amenazando siempre al México civilizado, el uno “populista”, el otro “democrático” -como se diría ahora-.¹⁴

El problema de México y la identidad se inicia en la conquista y colonización del siglo XVI, ha aparecido por diversas formas en los siglos posteriores. Actualmente ha impactado en la realidad mexicana, y tiene su originalidad en el largo proceso de lucha entre los modos de modernidad/anti-modernidad, los cuales aún se rastrean a lo largo del país en la configuración del México “real”. Abordar la identidad mexicana desde Bolívar Echeverría nos da luces sobre la esquematización para pensar los problemas diversos de la actualidad, en los que las diferentes identidades o modelos de vida se irrumpen unos con otros configurando un tejido social complejo:

¹² *Ídem.*, Actualmente, es necesario mencionar el trabajo de filósofos latinoamericanos que continúan abordando el problema, como Mario Magallón, Enrique Dussel y Horacio Cerutti entre otros. Más que una revisión exhaustiva, buscamos el sustento y la pertinencia del problema de la identidad en Latinoamérica.

¹³ Bolívar Echeverría, *Modernidad y Anti-modernidad*, *op. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, p.7.

En efecto, aproximándose con mayor sutileza y diferenciación al tema de la “doble personalidad” de la sociedad mexicana actual, puede descubrirse que no se trata solamente de “dos Méxicos” que estén en conflicto entre sí dentro del mismo México: el de la modernidad y el de la anti-modernidad, el progresista y el retardatario, sino en verdad de un caso de “personalidad múltiple”, de cuatro Méxicos enfrentados entre sí dentro de México: el México de la modernidad y el México de tres tipos diferentes de anti-modernidad: primero, el “México profundo” o de la antimodernidad civilizatoria, segundo, el México barroco o de la antimodernidad anti-realista, y tercero, el México contestatario o de la antimodernidad anticapitalista.¹⁵

En México y Latinoamérica, a pesar de la producción intelectual sobre el tema, encontramos la concreción histórica de la identidad bajo algunos problemas. Desde la época del encuentro de “dos mundos”, la adjetivación de esta época como conquista, es una marca identitaria que de principio marca una relación de dominio y poder frente a las clases indias.

En este horizonte, la lucha por la humanidad irá a contrapelo de un proyecto occidental civilizatorio, que busca concretarse como totalidad con el encuentro del continente americano. Frente a la imposición de la lengua, la religión y la relación de clases, las culturas originarias parecían adquirir el fin de su modo de vida.

Al contrario de algunos teóricos, podemos presentar una historia distinta, un modo de resistencia y búsqueda de identidad frente al proyecto moderno Occidental, el de la humanidad en términos latinoamericanos.

En el contexto de las Guerras de Independencia, identificamos el paso de un modelo virreinal de dominio, el exterminio o la negación de la vida de las culturas originarias por la orientación a un modelo de modernidad emergente a Occidente, que tuvo como mérito la formación de los Estado-nacionales, sin embargo, los pueblos indígenas fueron abstraídos del proyecto liberal, los ideales de la Revolución Francesa quedaron positivados en Latinoamérica bajo las figuras totalitarias de la clase criolla de la cultura imperial de Occidente.

El siglo XX trajo en la mesa de discusión la modernidad en Latinoamérica, la construcción y desarrollo de una identidad de pensamiento propia, se articulará en la concreción de las dictaduras y otras formas de gobierno liberales y democráticas. El fin del siglo, con antecedente de las Guerras Mundiales y el desmantelamiento de la URSS, marca lo

¹⁵ *Ibid.*, p.9.

que algunos teóricos nos presentan con nuevos modos de hacer filosofía, historia social y cultural. Aparece “el fin de la Historia y la metafísica” abriendo paso a la crisis de valores a instituciones actuales.

Existe en controversia un problema de la *humanidad* entendida en *sentido universal*, bajo la articulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las tradiciones social y liberal forman una paradójica relación de sus nociones y concepciones de la vida, entendiendo bajo parámetros distintos la *dignidad humana*. Desde la “tercera y cuarta generaciones de Derechos humanos” el pensamiento latinoamericano tiene influencia sobre la totalidad de las relaciones políticas internacionales.

La actualidad de los Derechos humanos en Latinoamérica nos obliga a reflexionar la *dignidad humana* desde modos propios, como las luchas zapatistas; los derechos de la naturaleza de Bolivia y Ecuador; la “ética del buen vivir”, así como las configuraciones políticas diversas en Latinoamérica. Debemos reflexionar nuestro contexto, y pensar los problemas planteando condiciones propias, formando nuestro *ethos*.

La repercusión del modelo de Europa se presenta como una imposibilidad y desigualdad, ya que la condición de América por ejemplo, no queda del todo representada en la idea occidental de humanidad, esto se debe a que las características particulares de cada cultura no encajan con un modelo que sustente los derechos humanos bajo el concepto de ciudadanía (europea-occidental). Ana Luisa Guerrero propone la “no sumisión de los derechos humanos a la ciudadanía”¹⁶ puesto que los derechos humanos, desde su postura, son ético-políticos, y la condición de ciudadanía es sólo de alcances políticos.

1.4 LOS CUATRO *ETHE* DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.

La filosofía de Bolívar Echeverría para la articulación crítica de un *ethos* de modernidad desde Latinoamérica, es la posibilidad para pensar los problemas bajo un modo pertinente y propio.

A través de la relación capitalismo/modernidad, se condiciona el horizonte de la existencia contemporánea, Bolívar Echeverría busca articular el papel de Latinoamérica y la particularidad en que se desarrollan las condiciones actuales.

¹⁶ Guerrero, Ana Luisa, *op. cit.*, p.6.

La modernidad capitalista se entiende en la contradicción de dos polos que Marx había planteado como condición de la existencia del mundo objetivo y el sujeto moderno. En el *valor de uso*; los objetos son interpretados como forma natural de valor; es decir, la utilidad en que los objetos sirven, son el medio en que el hombre se relaciona con el "otro" que es la naturaleza, y desde lo cual el hombre subsiste. Desde el *plusvalor*, al entrar un objeto en la lógica abstracta del dinero (DMD') se fetichiza; creando *valor valorizado*, subsumiendo el *valor natural (valor de uso)* en la lógica del capital. Como modo de resistencia al proceso del capital,¹⁷ la sociedad y el sujeto a través del *valor de uso* configuran un *ethos*, entonces:

El concepto de *ethos* se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer el proceso de realización de una humanidad, de modo tal que ésta adquiera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. Un *ethos* es así la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad; cristalización que se da en la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas, por un lado, y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro.¹⁸

La modernidad en el sistema-mundo se articula por cuatro *ethe* o modelos de identidad; éstos son modos de habitar (morar) la realidad que nos atraviesa. En *Valor de uso y utopía* Bolívar Echeverría un aporte importante de su proyecto filosófico. Su pretensión es pensar la recomposición de algunos planteamientos de la filosofía de Marx que aun pudieran tener vigencia, principalmente hace una lectura crítica del *valor de uso*, donde se da un modo de ser, un *ethos*, una morada que resiste y busca una versión propia de la *modernidad*. Los *ethe* de Bolívar buscan irrumpir el orden de la *modernidad real* del capitalismo y recomponer los procesos en que se desarrolla el sentido de la vida humana, base epistémico-ontológica donde:

¹⁷ Cfr. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, segunda reimpresión, Edo. De Mex., 2010. Cfr. "La utilidad hace de ella (mercancía) un valor de uso (...) Al considerar los valores de uso, se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo (...) El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. El valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase". Marx, Karl, *El Capital, crítica de la economía política, El proceso de producción del capital, Tomo I*, edición de Pedro Sacaron, traducción advertencia y notas de Pedro Sacaron, Siglo XXI Editores, biblioteca del pensamiento socialista, vigesimosexta reimpresión, México, 2008, pp.44-45.

¹⁸ Echeverría, Bolívar, *la clave barroca*, op. cit.

Siempre ha existido una frontera entre el conjunto de actividades y de cosas que se viven como rutinarias, y el de aquellas otras que se viven como extraordinarias. (...). A la dimensión ordinaria, mecánicamente repetitiva de su actividad, el ser humano ha debido añadir otra, excepcional, que la interrumpe y perturba, que no lo deja olvidar que la necesidad a la que él obedece de orden artificial y no natural, que es una necesidad puesta por él mismo, contingente, y no una simple necesidad que impera en la naturaleza.¹⁹

a) *Ethos realista.*

Por *ethos realista* se entiende un *ethos* que procura potenciar la contradicción entre *valor* y *valor de uso*, esta perspectiva tiene su base en la identidad norteamericana, reproducción de la ética protestantista que alimenta la acumulación del *plusvalor*, y subsume a los países aledaños en la lógica del capital. El *ethos realista* (de lo “real”) se posiciona materialmente frente a otros modos de la vida moderna.

b) *Ethos romántico.*

Con respecto al *ethos romántico*, Bolívar Echeverría afirma que éste propició la constitución de las patrias nacionales, opera actualmente como afección del proceso de constitución de los Estados-nacionales. Modernidad que se ajustó a la noción de *revolución* política, motivo que enfrentó la vida monárquica que permeaba la realidad europea.

El *ethos romántico* permitió el socialismo en el contexto del *estalinismo*, es sólo la configuración específica de un fenómeno ideológico de la socialdemocracia. El socialismo en Alemania se concreta en la imposición cultural de lo que *debe ser* la cultura revolucionaria. Ambas son identidades que imponen el *deber ser* de *lo real*, anulando otros modos de elaborar el materialismo histórico de la filosofía marxista.

¹⁹ Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, en “Deambular: el Flâneur” y “el valor de uso”, *op. cit.* También en este libro Bolívar Echeverría replantea la forma de abordar el concepto de revolución, criticando los proyectos fallidos del socialismo y comunismo en Rusia y Alemania.

Sin embargo, los modos nacionalistas y las identidades nacionales crearon modelos de desprecio a las culturas opuestas a las nacionalidades; desde este *ethos*, las naciones del continente americano son vistas como subdesarrolladas, mal acopladas a la lógica moderna del *ethos romántico*, por provenir de una cultura dominada y sin conciencia de la libertad. Según este *ethos*, los Estados Latinoamericanos son versiones ineficientes de la cultura europea por ser culturas histórica e ideológicamente conquistadas. Este modelo crea nacionalismos, y suscita la exclusión de realidades diferentes. El indigenismo, por ejemplo, fue negado por los Estados-nacionales latinoamericanos en vías de asemejar el *ethos romántico* de la vida moderna:

Esta acción del capital sobre la forma social-natural de la vida, sobre los territorios y las comunidades, es vivida por el *ethos romántico* a través de una inversión. Para él, el elemento activo no está situado en el capital sino en la nación. Los capitales son capitales nacionales, instrumentos de los pueblos en su aventura de autoafirmación en calidad de estados, de grandes personajes colectivos en medio del concierto internacional. Experimentadas en clave romántica, los efectos contraproducentes que puede tener la modernidad capitalista sobre las sociedades son momentos necesarios de disciplinamiento que las naciones se autoimponen en el camino a su plenitud.²⁰

c) *Ethos clásico.*

El *ethos clásico* es el comportamiento individual y social que se resigna al *ethos real* y constituye la contradicción *valor* y *valor de uso* que condiciona el sentido de la vida. Desde esta configuración, la libertad está fuera de nuestras condiciones de posibilidad, impone las estructuras de la realidad como inmutables, no perfectibles y contradictorias a las utopías o ideas revolucionarias²¹. Interpretar como absoluta e indestructible la estructura del capital, nos llevaría a concluir que todo actuar queda imposibilitado. El *ethos clásico* es adquirido por la subjetividad humana como una forma de tolerar los procesos violentos y complejos de las

²⁰ *Ídem.*

²¹ Desde este horizonte Walter Benjamín piensa el tiempo ordinario, en el que se vive en estado de injusticia, y que sin la conciencia histórica es incapaz de entender las condiciones que hicieron posible la modernidad capitalista. Bolívar Echeverría articula el *ethos* que niega la institucionalización de este modo de vida. El *ethos barroco*, como acto de lucha y resistencia se hace pertinente como posibilidad de liberación de las condiciones particulares de Latinoamérica.

condiciones del sistema-mundo, *el mundo de la vida* o modo del *valor de uso* queda subsumido. Entonces, el *valor de uso* corre el riesgo de desaparecer por este tipo de *ethos*.

d) *Ethos barroco latinoamericano.*

El *ethos barroco* de Bolívar Echeverría plantea las condiciones particulares de Latinoamérica que resisten a los *ethe* que operan en la vida actual, este tipo de vida barroca ha estado siempre en enfrentamiento al proyecto de *modernidad real*.²² Se da desde el intento de conquista española; donde se articuló un *ethos* de resistencia que se niega a subsumir el modo del *valor* al *valor de uso*, no sólo optó a conservar sus actitudes, también es el comportamiento que asimiló bajo nuevas condiciones la vida dominante del *ethos realista*; el *ethos barroco* permitió resistir la barbarie de la Conquista:

El *ethos barroco*, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión.²³

En *Meditaciones sobre el barroquismo*, Bolívar Echeverría plantea el modo en que el mundo de la cultura latinoamericana ha desarrollado su modo de ser. Lo anterior nos enfrenta las posturas que postulan a la identidad latinoamericana como una mera integración, o copia del mundo europeo. Las características del *ethos latinoamericano* dan cuenta de un modo de ser en *lo real*, que siempre ha existido como defensa del modo particular de la vida, en contra de interpretar a la cultura de Europa como la influencia cabal y totalizadora del mundo.

²² Las bases filosóficas del *ethos barroco* son la ontología, la fenomenología, el psicoanálisis y la semiótica. La identidad es vista como “estado de código y no como sustancia”.

²³ Echeverría, Bolívar, *La clave Barroca*, op. cit., p.3

El desarrollo histórico del *ethos barroco latinoamericano* tiene su base en el siglo XVI. Como ejemplo, Bolívar Echeverría retoma la religiosidad y mitología del *ethos barroco* en la figura de “la virgen de Guadalupe”²⁴. Este símbolo comprende dos modos diferentes de vivir la religiosidad, el *ethos barroco* arraiga en su horizonte de sentido no sólo a “la virgen” como la madre del Dios de Occidente, es también el sentido mimetizado en el arte de las culturas prehispánicas de la diosa “Coatlicue” madre de “Huitzilopoztli”. Esta figura mimetizada es la conciencia histórica de la realidad de las culturas mexicanas, generó un sentido identitario que fungió como motor de lucha en la Guerra de Independencia. La religiosidad católica del *ethos barroco*, se enfrenta al discurso asimilacionista de la iglesia católica universal, impuesta como real.

La cultura de Latinoamericana tiene modos particulares de arte, cultura y política, por esta vía, Bolívar Echeverría piensa la época barroca de los siglos XVII y XVIII en Latinoamérica, con sus condiciones particulares de existencia. Para Bolívar Echeverría, el arte barroco de nuestra región enfrenta lo que se pretende universal en las instituciones y culturas europeas, condiciones propias que se mimetizan en el *ethos* de las culturas diversas de Latinoamérica. El barroco encierra así un “exceso de sentido”, un modo exagerado de la “estetización de la vida” que no aniquila la contradicción del *valor de uso*, sino que lo afirma como morada y arma de resistencia, que resguarda la complejidad frente a un absoluto que se opone a la diversidad de los modos de ser del hombre. Estas condiciones permiten crear en Latinoamérica una nueva subjetividad moderna.

...identidad que se ha hecho manifiesta no sólo en las magníficas obras de su arte y su literatura sino ante todo en sus usos lingüísticos y en las formas de su vida cotidiana y su política- tiene su origen ya en el siglo XVI, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en las nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica; forma de comportamiento que originándose sobre todo en México y en el Perú, se afianzará y generalizará por toda América en los siglos XVII y XVIII.²⁵

²⁴ En el caso de México.

²⁵ Echeverría, Bolívar, *Meditaciones sobre el barroquismo*, Ponencia presentada en el coloquio Moving Worlds of the Baroque, University of Toronto, Octubre de 2007, p.4.

1.4 CONCIENCIA HISTÓRICA: PODER, REDENCIÓN Y VIOLENCIA.

El proceso de mestizaje, como modo de resistir y adaptarse el nuevo modo de vida que se impuso, buscando la asimilación de lo europeo, que aparentemente es predominante, hace que la vida en América sea una tensión entre el resguardo artístico de las civilizaciones prehispánicas. Este modo de vida permitió un nuevo barroco moderno, un arte oculto, como la teología de Benjamín, como algún templo cristiano de Puebla, que dentro de sí tenía la resistencia; que era una adoración al Dios Tláloc.²⁶

Las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamín son un punto de reflexión sobre la conciencia histórica que establece un vínculo con el *materialismo dialéctico* del marxismo y el *mesianismo judío*.²⁷ En la traducción de Bolívar Echeverría de las *Tesis sobre la historia*, hay pistas que nos guían del proyecto inconcluso de crítica a la modernidad de Walter Benjamín al *ethos barroco* de Bolívar Echeverría. El proyecto de Benjamín es un sustento teórico, que plantea una crítica a la modernidad en crisis del siglo XX frente a la decadencia del socialismo y el comunismo, un proyecto que existe bajo las condiciones reales de las luchas y procesos sociales, pero que deben reorientarse para lograr la legitimación histórica.²⁸

La filosofía de Walter Benjamín se forma desde la exterioridad de la condición judía, frente a la modernidad violenta del holocausto. Benjamín plantea la conciencia histórica como apropiación de la historia negada, de los “vencidos”, idea orientadora de la *redención*. Desde la filosofía de Benjamín el *materialismo histórico* nos revela un punto de salida.

Bolívar Echeverría plantea que pensar las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamín, permite articular el modo de ser de Latinoamérica, orientando el historicismo hacia una identidad de resistencia o contra-poder de *ethos real*. Por lo anterior, Bolívar Echeverría

²⁶ Echeverría, Bolívar., *La clave barroca*, op. cit., p.3.

²⁷ “Aquella tradición religiosa, misma que sería en ocasiones criticada por sus contemporáneos, otras veces alabados por otros; lo cierto es que la figura teleológica del mesianismo en la escritura de Walter Benjamín hace siempre alusión a dos cosas fundamentales y relacionadas: el tiempo y la historia”. Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia*, introducción traducción y notas de Bolívar Echeverría, FCE, México, 2008, en “introducción: la condición judía y la política.” de Bolívar Echeverría. *Op. cit.* Según esta introducción de Bolívar Echeverría, *Las tesis sobre la historia* son una serie de fragmentos inacabados, a modo de borrador, que intercambiaba Walter Benjamín con Gretel Adorno, construidos entre 1939-1940. Son entregados al filósofo Horkheimer, antes de que Benjamín tenga que huir a Los Ángeles, por la persecución del nacionalsocialismo, y son publicados dos años después de su muerte.

elabora una interpretación filosófica de Walter Benjamín desde la combinación de dos conceptos diferentes, que junto al análisis de las condiciones históricas particulares de Latinoamérica, estructuran la pertinencia del marxismo y la posibilidad de una realidad distinta regulada por dos ideas en las que deambula la filosofía de Walter Benjamín: El *utopismo occidental*, y el *mesianismo judío*.

a) Utopía.

La *utopía* Occidental ve *lo real* como una forma perfectible de existencia, nos hace pensar un mundo mejor que no ha sido realizado, y que el sentido de la vida y el entusiasmo de la humanidad pueden orientar los caminos para su realización. El utopismo occidental es un proyecto que ve nuestro “estar en el mundo”, como algo que, aun teniendo existencia efectiva, es un proyecto imperfecto o incompleto, inauténtico. El modo perfecto de este proyecto es algo que debería estar en *lo real*, pero no se ha concretado; la utopía es la idea de un modo mejor que orienta el mundo existente.

Para Bolívar Echeverría, el momento efectivo de la conciencia utópica occidental, es cuando el hombre se ve a sí mismo como un ser perfectible de modificar la formación de una realidad histórica que le atraviesa, donde el hombre “está a la altura de su destino”. El utopismo es el modo perfecto de *lo real* que busca desplazar su modo imperfecto para tomar su lugar. Es esta una versión virtual del mundo que permite al ser humano proyectar un modelo mejor de existencia.

b) Mesianismo judío.

El segundo proyecto es la condición del pensamiento judío en la figura del *jet in seit* (el “tiempo ahora”). Es la restauración de la lucha de *lo real* frente a las condiciones negadas de la existencia. La temporalidad de la filosofía judía es un modelo simbólico que tiene la virtud de establecer un proceso de identificación del ser humano con su historia. La historia crítica del hombre como *redención*, concientiza al ser humano de que éste se encuentra en una

condición de emergencia, y que la vía legítima de luchar por su libertad, es una historia que lo identifica como *redentor* de las derrotas e injusticias que un pueblo ha sufrido por los vencedores.

La historia como símbolo posiciona a un sujeto ético-políticamente con la condición humana en un contexto espacio-temporal, identificándolo en la lucha interminable de una existencia que corre el riesgo de desaparecer. La historia como identidad da paso a la conciencia histórica; formación individual y social del hombre en la lucha por su dignidad, con ello Walter Benjamín propone la reactivación de la lucha del *materialismo histórico* vencido en nuestra época por el Capital.

El *mesianismo judío* es, para Bolívar Echeverría, la realidad interpretada desde un modelo mítico de la cultura judía, ahí donde el hombre es capaz de percibir una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la grande de todos los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien”.²⁹ Este modelo de interpretación de la realidad, es una manera de explicar la historia de la humanidad como una existencia caótica, que ha roto su orden mediante el *pecado original*.

No obstante, frente a la condena histórica que impone el simbolismo judío del *pecado original*, se nos presenta en ocasiones la posibilidad de la *redención*, vista ésta como el retorno por vía de la liberación de una existencia arrebatada, negada, el hombre busca así el modo de reintegrar al ser humano al bien universal del mundo perfecto, es decir, *la justicia divina* que debe ser actualizada, el *jet in seit*(tiempo ahora) es un tipo de justicia que procura la vida mejor del ser humano. Los cuatro *ethe* de Bolívar Echeverría son influenciados por la utopía y la redención, regulaciones de lo dado que articulan el sentido del mundo, para Bolívar Echeverría existen:

Dos modos completamente distintos de vivir la evanescencia de lo dado, de estar en la realidad, pero cuestionándola, trascendiéndola. En ambos se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras el primero, en el utópico u occidental, ella acontece como un cambio de apariencia por parte de las

²⁹ Walter, Benjamín, *Tesis sobre la historia*, Loc. Cit., p.12.

substancias, en el segundo, en el mesiánico o levantino, ella tiene lugar, a la inversa, como cambio de residencia por parte de las formas.³⁰

Bolívar Echeverría ve a Walter Benjamín como un símbolo de un momento histórico particular del siglo XX, que marca en su condición judía y con su muerte lo que sería el fracaso del socialismo y el comunismo europeo. En Alemania encontramos el advenimiento del *tercer Reich*, identidad que anula la posibilidad de una sociedad democrática; y en Rusia con el fracaso de la Revolución Socialista a través del Pacto de Múnich de 1938, y del Pacto Germánico-Soviético, encontrando el fin del *ethos* socialista europeo.

Ahí está, en efecto, inocultable, el naufragio personal de Benjamín: su incapacidad de montar una carrera intelectual que pudiera sustentarlo “con decencia” y ahorrarle la necesidad de someterse a las incomprensiones teóricas de sus amigos mecenas: (...) Pero el verdadero naufragio que está también ahí, del cual el suyo propio no es más que una alegoría, es para Benjamín un fracaso colectivo: el de un mundo completo, dentro de él de una época y, dentro de ésta, de un proyecto.³¹

c) Conciencia histórica.

La conciencia histórica de Walter Benjamín es el *llamado* a la felicidad y libertad del hombre que está de frente a un estado de opresión, nos orienta a buscar un tiempo nuevo frente a la realidad del tiempo cotidiano, desde el *tiempo ahora* Bolívar Echeverría piensa las condiciones necesarias para regular identidad de Latinoamérica en su búsqueda por la configuración del *ethos barroco*.³²

Igual que el *Kronos* griego, la realidad casi camina horizontal y sin novedad, Bolívar Echeverría desarrolla el *ethos clásico*, modo de vida resignado a la subsunción del presente; actualmente ese dominio amenaza con hacer presente cada vez con más frecuencia el triunfo

³⁰ *Ibid.*, p.27.

³¹ *Ídem.*

³² Aquí seguiremos la pista que pudiera esclarecer el proyecto del *ethos barroco* de Bolívar Echeverría, en la lectura de los apuntes que deja Walter Benjamín para sus futuros lectores: “Es un escrito de intenciones primordialmente políticas, pero paradójicamente, por alguien que carece de interlocutores políticos; un texto, además, que tiene claridad sobre esto, que sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos “comunistas”, “socialistas” o “anarquistas” del futuro. *Ibid.*, p.14.

de *valor valorizado* por encima del *valor natural*. La filosofía de Walter Benjamín propone un tiempo que sea un horizonte desde el cual la posibilidad de felicidad parezca un proyecto humano accesible: La *redención*: –En otras palabras; las ideas que nos hacemos siempre de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea de pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención”.³³

El hombre histórico es aquél que asume la responsabilidad de crear el proyecto de un mundo nuevo, que descansa sobre el principio de resguardar las vidas emergentes que pueden desaparecer en su tiempo. El hombre hace conciencia histórica que lo dirige a identificarse con aquella serie de circunstancias que lo determinaron a su situación de injusticia en el presente, esta temporalidad del hombre que busca la *redención* está atravesada por su pasado, desde el cual el hombre tiene las bases de la conciencia para comprender el compromiso por el cual es necesaria la liberación:³⁴ –Sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado. En cada uno de sus momentos (...) del día este que es precisamente el día del juicio final”.³⁵

El compromiso del hombre con su pasado forma una identidad de compromiso en la aspiración al camino de la *redención* (liberación); *jet in seit* es entonces aquel que mediante la conciencia histórica del pasado se constituye como acto presente, creando una identidad que une la necesidad ético-política para la liberación en que se encuentra el sujeto y aquellos que están siendo oprimidos:

Porque la verdadera imagen del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido a ella.

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente fue. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro. (...) pues el Mesías no sólo viene como redentor, sino también como salvador del anticristo.³⁶

³³ *Ibid.*, Tesis II.

³⁴ Ambas cosas, la conciencia del pasado, y el proyectarse del ser humano a un futuro se juegan desde el presente; como la idea de Heidegger y el tiempo colapsado, este modo de ver el mundo ya no es más la temporalidad cotidiana, sino la plena conciencia de que la esencia del ser humano se constituye desde el acto mismo del existir. *Cfr.* Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, decimoquinta reimpresión, México, 2010.

³⁵ Walter, Benjamin, tesis III, *op. cit.* pp.37-38.

³⁶ *Ibid.*, Tesis V, p.40.

Desde este horizonte se cambia del tiempo ordinario al *jet in seit*, más parecido al tiempo oportuno de los griegos (*kairós*). Este tiempo se articula actualmente desde tres ejes; la articulación histórica; el materialismo histórico, y el mesianismo como fuerza motora de la *redención*.

1.5 Relaciones de poder y violencia en los Estados Latinoamericanos.

a) Poder.

Michel Foucault elabora una crítica al modo de trabajo de la filosofía política tradicional, marcará una oposición de análisis frente a dos teorías clásicas del *poder*. La primera es teoría política del siglo XVIII, que plantea el *poder* como derecho inherente y soberano que se cede, y el contrato como la matriz de este poder (poder-contrato) Foucault identifica esta crítica con la filosofía política de Maquiavelo y Hobbes. La segunda teoría del *poder* que Foucault rechaza es analizar el *poder* en sentido de guerra, represión; es decir, la política como la búsqueda de la represión por medio del *contrato social*. Todo esto se representa por un sistema de lucha/represión.

Foucault propone en su filosofía el problema que aborda la guerra frente a la insuficiencia de sistema de *poder* como represión; es decir; los alcances del *poder* como defensa de la sociedad. Pretende articular el esquema de raza en las relaciones de poder como guerra.

En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. Ese sería, por tanto, el primer sentido que habría que dar a la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra.³⁷

³⁷ *Ibid.*, p.29.

Respecto al *poder* Foucault plantea tres precisiones: A) El poder se ejerce y sólo existe en acto, ya que es una relación de fuerza en sí mismo. El poder es esencialmente lo que reprime (instintos, individuos, clases, naturaleza etc.) B) El *poder* es ~~la~~ continuación de la guerra por otros medios”. Es decir, el *poder* se encuentra anclado en la guerra y por la guerra. C) El fin de lo político se da a través de la guerra, ya que el ejercicio de poder es, en tanto medio de legitimidad de lo político, una guerra permanente.³⁸

A partir de la discursividad particular de los sujetos, Michel Foucault nos da cuenta de cómo surge el conflicto político a través de razas, desarrollando un camino opuesto al de la tradicional filosofía política, donde *poder* era la forma absoluta que permitía la instauración de los derechos en términos universales. Foucault dice que a través de las individualidades los sujetos hablan de los Derechos humanos, pero siempre en términos de su raza, y es a través de las victorias de unas razas sobre otras que se instaura la legitimidad de los derechos. Estos triunfos de unos enemigos sobre otros son la superficie de la historia que existe en la relación orden/paz.

Así pues, la filosofía de Michel Foucault articula un discurso histórico con base en un instrumento genealógico de análisis del concepto *poder*, y nos dice que la verdad se instaura a través de la historia como una superficie, la cual es sustentada por relaciones de poder que se juegan desde factores raciales, psicológicos e históricos; procesos de lucha entre los conocimientos o verdades de una época.

b) Estado y racismo.

En virtud de lo anterior, Foucault propone el estudio de otro modelo que se basa en la perspectiva de la *síntesis* de la filosofía de Hegel y de las sociedades políticas en el siglo XX: El modelo de *racismo*. Nos dice que los Estados nacionales en la actualidad no hacen la guerra necesariamente hacia otros Estados, sino que la guerra es ejercida desde el interior esto con

³⁸ Foucault plantea dos importantes referencias con las que piensa cuando hace sus instrumentos de análisis: Hipótesis de Reich e hipótesis de Nietzsche, es decir, el poder como represión por un lado, y por el otro, como enfrentamiento de fuerzas. Ligamiento entre ambas propuestas, en virtud de que el poder como represión que genera guerra, es decir lucha de fuerzas. Cfr. Foucault, *Defender la sociedad., op. cit.*

base en relaciones de poder, después las sociedades interpretan discursos biologicistas por los cuales se generan discursos de violencia de los Estados contra sus poblaciones:

No será ~~tenemos~~ que defender a la sociedad contra la sociedad”, sino: ~~Tenemos~~ que defender a la sociedad contra todos los peligros biológicos de esta otra raza, de esta subraza, de esta contrarraza que, a disgusto, estamos construyendo”. En este momento la temática racista no aparecerá como instrumento de lucha de un grupo social contra otro, sino que servirá a la estrategia global de los conservadurismos sociales. Surge entonces – y es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de ese discurso del que les hablaba- un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será el de las dimensiones fundamentales de la dimensión social.³⁹

c) Relaciones de poder y violencia en el Estado mexicano.

En el Estado mexicano podemos ver la operación de los *ethe de modernidad* como ejercicio de poder de las clases dominantes. Relacionaremos los *ethe* para mostrar en la condición indígena un ejemplo del conflicto de los *ethes de modernidad* en el Estado mexicano.

Rodolfo Stavenhagen afirma que la figura del ~~indígena~~” ha sido subsumida mediante procesos de poder y violencia; negada, asimilada; rastreada como raza, como condición económico-social o como una idealización ancestral de ella. Las relaciones de poder entre el Estado y la condición indígena se encuentran desde el período de las Guerras de Independencia en Latinoamérica.

Desde los conflictos de la constitución de 1824, los teóricos apegados al modelo civilizatorio liberal, en auge con la influencia de la revolución francesa, crean tensiones entre la modernidad y la población indígena, en aras del progreso independentista del Estado, y viéndose obstaculizado el proyecto de modernidad Occidental, los sectores progresistas apoyan propuestas de exterminar, o asimilar al indio.⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, pp.65-66.

⁴⁰ El problema de la condición del ~~indígena~~” para Stavenhagen tiene bases a partir de la Constitución del Cádiz (1812), donde se buscaba incluir en las garantías a indígenas y no indígenas. No obstante, el problema de los ayuntamientos en México, minaría los proyectos de desarrollo de los indígenas y su participación en los asuntos de gobierno. La desigualdad no se logró erradicar, y pese a que la constitución de 1824 reconoce los derechos de

En el *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Rodolfo Stavenhagen desarrolla un estudio coordinado sobre la condición indígena en Latinoamérica.⁴¹ Stavenhagen marca algunos rasgos históricos compartidos en Latinoamérica su violencia dentro de los Estados. Por ejemplo, en la Independencia la libertad india se restringió con leyes especiales para su concreción, pese a tener igualdad jurídica, se desarrolló el despojo de las propiedades y exterminios, así como la explotación por medio del peonaje y los latifundios.

En el siglo XIX, se rechaza el adjetivo “latinos” del imperio francés, por la influencia cultural de emancipación de EUA y el surgimiento de un modelo progresista, que se concreta en la búsqueda por la identidad a partir de mediados del siglo XX. Surgen nacionalismos en la integración a una cultura continental. También la categoría “pueblo”, en relación a una *cultura nacional*, se enfrenta a la identidad étnica. Hay Guerras al interior de los Estados, en países como Argentina, Uruguay, Chile y Brasil. Por último, la crítica al Congreso Interamericano y sus medidas asimilacionistas.⁴²

Las medidas de los Derechos humanos tomadas en México en 2004 y 2005 responden débilmente a los problemas que enfrenta el país. Se desplaza el racismo en sentido biológico, y se mimetiza en categorías culturales, de los que surgen estructuras epistémicas como población, comunidad y etnia, los cuales procuran ubicar al sector indígena y ejercer políticas discursivas de dominio frente a las diversas formas de vida. El saber se apropia de los discursos de las ciencias sociales, como la Antropología. La mezcla de factores culturales y territoriales en la población indígena hace imposible continuar usando categorías culturales, por lo que se opta por la identificación del indígena en términos de pobreza y exclusión social.

Hay una tensión en la desigualdad de la situación indígena, por un lado, los procesos económicos y culturales difuminan en algunos lugares la identificación de sectores indígenas, y por otro, surgen estrategias de comunidades que se reasumen como indígenas por estrategias de subsistencia. Lo mismo ocurre con la seguridad, la vivienda, el acceso al crédito e incluso con la actividad política; en efecto, las posibilidades de llegar a ocupar cargos de

los mexicanos, éstos quedan en garantía con la necesidad de ser ciudadanos, reflejando nuevamente la exclusión del sector indígena.

⁴¹ Cfr. Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

⁴² El problema mexicano se desarrolló de manera brutal en la época presidencial de Porfirio Díaz, donde la exclusión al indígena se hace patente como la creación de la “raza mestiza como dominadora de la indígena”. Se genera un problema racial en México que actualmente crece de manera alarmante.

representación están atadas al financiamiento de costosas campañas mediáticas, lo que en última instancia refuerza la concentración del poder político y económico”.⁴³

1.7 EL *ETHOS BARROCO* Y LOS DERECHOS HUMANOS.

Partimos con la posición que los Derechos humanos, si bien no se puede afirmar con plena seguridad que su origen es propio del “derecho moderno”⁴⁴, para fines de análisis decimos que con éste se ubica de manera clara una corriente de la filosofía del derecho que emergió en la modernidad, la posición liberal. En este horizonte ubicamos un debate aun pertinente para la formación de las relaciones Estado/derecho/ciudadanía, es decir, el conflicto de su fundamentación con dos perspectivas: el *ius naturalismo* y el *ius positivismo*.⁴⁵

Ambas posturas nos evidencian un conflicto de derecho a través la figura “ciudadano”, condición *sine qua non* del reconocimiento de capacidades y libertades. Esta abstracción, tiene su análisis en la figura del “Contrato Civil”, o la figura del *Leviatán* de Hobbes, así como de otros autores del derecho moderno. Podemos saber que los valores liberales por excelencia: Igualdad, libertad, fraternidad y tolerancia, fueron compromisos pactados para la figura universal restringida del sujeto burgués (hombre-varón, ciudadano y poseedor de tierra y riqueza).

Ana Luisa Guerrero, respecto de su reflexión sobre el concepto de ciudadanía en los derechos humanos, afirma que el punto de enlace es el término *sujeto*, a través del cual se suscita el análisis, puesto que este término es el punto focal en el que se juega el sustento de

⁴³ *Ibid.*, Stavenhagen, p.422.

⁴⁴ Principalmente con las constituciones inglesa y francesa de corte liberal, en las que destacan los derechos de igualdad, libertad y fraternidad. Ideas apoyadas en filosofías como la de Hobbes, Rousseau y Montesquieu, con su manifestación concreta en la Independencia de las Trece Colonias en 1776, así como la Revolución Francesa en 1789. Esta postura es punto de partida para analizar los Derechos Humanos de manera ordenada e histórica, sin descuidar que existe la contraposición de teorías sobre los Derechos Humanos que ubican su inicio en tradiciones espirituales como la cristiana, la musulmana y la judía, así como en pensadores del renacimiento que atribuyen estudios sobre la *dignidad humana* como el caso de Pico Della Mirandola en *Sobre la dignidad humana*.

⁴⁵ El *ius naturalismo* tiene su base en el reconocimiento intrínseco de las libertades y capacidades ontológicas de la *dignidad humana*. En un Estado de derecho, se reconoce y protege esta condición humana. El *ius positivismo*, aunque también es un reconocimiento de libertades y facultades humanas, postula que todo derecho tiene su concreción sólo y sólo si es positivado, de lo contrario es imposible, incluso poco pertinente reflexionar sobre una *dignidad humana* no positivada en las leyes.

derechos humanos, ya sea como un sujeto que adscrito a una ciudadanía, le serán propios los derechos humanos —o bien, que la condición de ciudadanía es el elemento obligatorio para tener derechos humanos—. ⁴⁶

La postura del “derecho social”, con influencia ideológica del pensamiento hegeliano y marxista principalmente, opondrá al establecimiento del Estado de derechos liberales, que el establecimiento y reconocimiento de los valores para la democracia y la vida son imposibles sin antes crear condiciones de posibilidad (condiciones materiales reales) para la realización efectiva de éstos.

a) *Ethe realista y romántico* en las dos primeras generaciones de derechos humanos.

La tradiciones liberal y social del derecho vistas desde un enfoque analítico de los *Derechos humanos*, nos permiten identificar tras de sus proyectos, una noción antropológica de “lo que el hombre es”, y de “lo que debe ser”. Así, tras todo proyecto de derecho, subsiste la idea de lo que llamamos *identidad humana*, un *ethos* que pretende universalidad y que se sustenta con ideas concretas de lo que es el hombre.

Desde el liberalismo, el ser humano es, en sentido ontológico, un género universal, único e inamovible, del cual sólo resta reconocer sus capacidades en un sistema de derecho. Sin embargo, la condición del ser del hombre bajo la forma de “ciudadano” cierra la posibilidad de una totalidad humana ontológica que sea respetada y que incluya el concepto hombre de modo universal.

El socialismo afirma que la *dignidad humana* es construida históricamente, esto quiere decir que la idea de “lo humano” se realiza a través de un proceso histórico, éste ser del hombre es referente es móvil, y cada época humana reconstruye epistémicamente sentido de lo humano en su horizonte específico, creando así las condiciones objetivas del derecho que permitan la realización del individuo con los valores universales. No obstante, la experiencia del derecho en la URSS, así como en los proyectos socialistas, mostrarían un problema en

⁴⁶ Ana Luisa Guerrero, *op.cit.*, p.3.

común con el derecho liberal: la condición humana queda anclada al Estado, y es éste la condición de la realización del hombre, reduciendo la *dignidad humana* a la ciudadanía.

El problema con la *dignidad humana* es que es una condición ético-política, la cual nos obliga a pensar al hombre en dos horizontes no siempre dependientes uno del otro. La ética como prescripción del deber, nos remite a la condición en que la libertad humana se ejerce a través de la acción crítica y responsable, con vías a una serie de valores apegados a una interpretación del hombre. Por otro lado, la visión de la política hace vigente una visión pragmática que funge como mediación de las relaciones humanas dentro de un estado de derecho.

En la Declaración de los Derechos Universales, las posturas liberal y social crean una condición común de derecho en la que se pretendió una integración universal de la *dignidad humana*. Por la misma naturaleza conciliatoria de los Derechos humanos Universales, encontramos también sus conflictos de interpretación. Aunque el derecho moderno Occidental se ha postulado “una conquista irrenunciable”, puesto que integra a la totalidad de la humanidad, los huecos interpretativos de sus leyes, el conflicto de intereses entre naciones, y la condición de los modelos de Estado que responden al derecho; así como las condiciones sociales, y los sujetos particulares a los que aplican los derechos, dirigen a las naciones a reducir la Declaración Universal a instrumentos que diluyen la figura del hombre como un universal, pasando a modelos políticos dirigidos una *dignidad humana* particular.

Los Pactos Civiles y Políticos por un lado, los Económico, Sociales y Culturales por otro, nos mostrarán a partir de 1966 la *dignidad humana* en sentido restricto, haciendo vigente uno de los mayores conflictos que se vislumbraban desde los fines de la Segunda Guerra Mundial. La economía neoliberal creará un conflicto de intereses entre naciones, razón por la cual vemos una escisión de los Derechos humanos en dos proyectos contradictorios de lo humano.

Diemer afirmaba en 1985 que la diferencia entre Declaración Universal, y los Pactos de 1966 son una diferencia entre entender a la condición humana como género, a entenderla como convención, y es por una prescripción débil del derecho que se obedece a intereses particulares y el equilibrio del sentido particular y universal de los Derechos humanos se hace cada vez más evidente. Para Diemer:

Universalidad es equivalente a intrinsecidad, y se refiere a una base ontológica fuerte del ser humano en tanto que especie, la cual incluye a cualquier ser humano, sin distinción alguna; y trasciende la categoría de Estado, ciudadano, historia, nación o cultura entre otras.

Generalidad por otra parte refiere a una totalidad empírica, es decir; hay una diferencia entre “~~t~~odos los seres humanos” y “~~t~~odo ser humano”; el primero es la base sobre la cual se refiere el segundo término.⁴⁷

Para 1985 la *dignidad humana* no occidental comenzaba a hacer estragos en el derecho internacional. Con el surgimiento de los conflictos en África, así como las condiciones particulares de América, habrá una ausencia de categorización al tipo de humanidad que rechazaba la conceptualización occidental. La solución para ese tiempo, será plantear como parámetro de humanidad la economía neoliberal, y el posicionamiento de los países, nos dará a los latinoamericanos la categoría de “~~p~~íses de Tercer Mundo”.

b) El problema de las dos primeras generaciones de Derechos humanos.

Con las demandas de las naciones de América y África, es evidente el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto de derecho no universal, y con ello una cuenta hasta ahora pendiente del derecho con la *dignidad humana* de la tercera y cuarta generaciones de Derechos humanos; por ejemplo: los derechos de autodeterminación de los pueblos, así como el derecho de rebelión ante las condiciones opresivas de los Estados.

Los Derechos humanos en Latinoamérica desde la visión occidental han relegado la condición humana a un tipo de hombre como sub-desarrollado desde la postura liberal, desde la social será una mala copia de los Estados socialistas, ya que según las condiciones materiales de las naciones de “Tercer Mundo” no nos darían cabida para una realización del “Estado de bienestar”.

⁴⁷ A. Diemer, J. Hersch, P. Hountondji, J. Humphrey, R. Inagaki, E. Kamenca, P. Kirpal, V.N. Kudryavtsev, M. Marcovic, V. Mathieu, A. A. Marzui, F. Miró Quesada, P. Ricoeur, A. Ehr-Sonn Tay, Ch. Taylor, R. Tuck, M. A. Sinaceur, F. Zakaria, *Los Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, UNESCO, traducción española por Ediciones Serbal, París, 1985, p.109. Diemer hace una especificación con respecto a los Pactos de 1966, la cual dice que el término todos de las declaraciones se refiere a una universalidad, en este sentido el término “~~t~~odos” o “~~t~~odos los pueblos” se leen desde este sentido.

Las políticas dirigidas por la economía del capital neoliberal harán de los países “tercermundistas”, políticas para el desarrollo de las naciones rezagadas al desarrollo humano en sentido tecno-científico y económico. Sin embargo, el continente africano, así como el americano, pondrán sobre la mesa una noción de humanidad hasta entonces desconocida por el derecho occidental. Francisco Miró Quesada y Paulin Houndintji denunciaron a la UNESCO las inconsistencias de los Derechos humanos, por el hecho de posicionarse frente al “discurso del amo”:

Pues aquí los únicos fundamentos son los seres humanos que durante miles de años han sufrido en manos de otros seres humanos; en todos los países y en todas las culturas; seres humanos que con tanta frecuencia engañados que llegaban a ser cómplices de sus torturadores y del sistema social que los oprimía, pero seres humanos que también pueden rebelarse o indignarse, expresando, por este mismo acto, su conciencia de una libertad indomable.⁴⁸

c) La tercera generación de derechos humanos.

El levantamiento zapatista de 1994, nos muestra las inconsistencias del Estado mexicano y la visión de la *dignidad humana* con vistas siempre al sentido occidental, y es que los derechos de autodeterminación nos permiten reflexionar si en verdad la *dignidad humana*, un concepto ético-político, se agota en la noción de ciudadanía defendida por el Estado, o si por el contrario, debiera ser la proyección de una humanidad no restringida a ciudadanía la que debe ordenar el sistema de derecho de la nación en la que está integrada.

Desde aquí se articula el posicionamiento el *ethos barroco* que responde a la modernidad en Latinoamérica, y que influye a través de la tercera y cuarta generaciones de Derechos humanos. Como ejemplo puede analizarse la Declaración de los Derechos Humanos con base en el documento de la ONU firmado en 1948, específicamente en el reconocimiento de los derechos colectivos en 1989.⁴⁹ Ahora acotaremos la situación a México, y su relación con los Derechos humanos al interior del Estado.

⁴⁸ *Ibid.*, p.359.

⁴⁹ Cfr. Stavenhagen, *Rodolfo*, Los grandes problemas de México: Desigualdad Social, en “Hacia la ciudadanía multicultural: La lucha por los derechos indígenas” Fernando Cortés y Orlandina de Oliveira Coordinadores, México, 2010.

d) El ethos barroco frente al problema de los Derechos humanos.

Frente a esta barbarie de la *modernidad real* y los Derechos humanos, ejercida pensada desde el racismo cultural por el Estado mexicano, la lucha de la clase indígena desde el *ethos barroco*, no como un sujeto de derecho que requiere reproducir solamente las dos anteriores generaciones de derechos, es más bien el enfrentamiento del sujeto indígena en tanto que sujeto de autodeterminación, que pone en tela de juicio la noción de Estado y de un tipo de modernidad que requiere por necesidad un corte económico neoliberal que se acople a la tendencia universal del sistema-mundo.

El *ethos barroco* es el modo de asumir la conciencia histórica redentora de la filosofía de Walter Benjamín, que permite negar las condiciones actuales de la *modernidad real* en torno a un modo de vida diferente; la apropiación histórica de Latinoamérica como constituye el *jet in seit*, una realidad que desde el pasado está por irrumpir en el tiempo cotidiano del ahora: “El mundo mesiánico es un mundo de actualidad omnilateral e integral. Sólo a partir de él hay una historia universal. Pero no como escrita sino celebrada festivamente”.⁵⁰ Pensar que el problema emerge de los puntos de vista occidentales, es para Bolívar Echeverría razón que nos lleva a crear la cultura Occidental como un universal, un proyecto que va más allá de los particularismos de los pueblos:

El viajero que se acerca a Europa desde la periferia y busca en ella, como algo directamente perceptible,- más allá de la uniformidad impuesta por el consumismo moderno-, una identidad universalista compartida se encuentra con tal cosa no es más que una invención, se percata de que el acercamiento es siempre a realidades humanas de identidad excluyente: a Alemania, a Francia, a Inglaterra, y de ninguna manera “efectivamente” a Europa. Por lo general, y la vigencia de una moneda y de planes compartidos, las distintas “culturas nacionales” del continente europeo se dan la espalda unas a otras; el diálogo entre ellas, las raras veces que deciden entablarlo, les resulta extremadamente difícil.⁵¹

⁵⁰Walter, Benjamín, Apéndice B, *op. cit.*, pp.59-58.

⁵¹ *Ibid.*, Int. de Bolívar., *op. cit.* p. 18.

La resistencia indígena plantea demandas que se harían explícitas en sectores como los zapatistas, y muestran que fuera de la necesidad de la asimilación cultural a la modernidad, orientada por la economía neoliberal, hay problemas desde el siglo XIX como los agrarios. Pese a esto, las generaciones de políticas mexicanas del siglo XX tomaron medidas diferentes para hacer frente al problema, con programas de “inclusión”, los cuales tienen tarea uniformar y exterminar la diversidad de culturas indígenas en pos del desarrollo positivo del país.

Hay dos sectores indígenas por ejemplo que han enfrentado una lucha interminable en materia de Derechos humanos, a raíz del enfrentamiento zapatista de 1994, el gobierno pacta en virtud del Acuerdo de San Andrés el reconocimiento de autodeterminación entre otros asuntos. Por otro lado, habría que reconocer otros movimientos, como en Oaxaca y Guerrero, donde los representantes siguen entablando la necesidad del reconocimiento de sus derechos.

Actualmente se piensa la emergencia de figuras humanas como la del indígena en Latinoamérica, no subsumidas en la ciudadanía, que ponen en cuestión la condición de Estado neoliberal, y la concepción del Estado y la ciudadanía en los Derechos humanos. La identidad latinoamericana se refleja en los derechos de la Tercera y Cuarta generaciones. Los movimientos indígenas son un avance significativo que nos exige pensar nuevas formas políticas y de Derechos humanos, de sus formas de garantizarlos, del tipo de Estado que se requiere y del concepto de política que se debe articular para la actualidad.

Identificar el estudio de los Derechos humanos a través de la identidad, y con ello el modelo de los Ethes de modernidad, es pertinente no sólo por razones analíticas, sino que nos permite atravesar los ámbitos de la *dignidad humana*, base fundamental de los Derechos humanos.

Al ser la *dignidad humana* un criterio ético y político, la identidad de un individuo con relación a una configuración de relaciones sociales, articula una noción del mundo, y con ello características particulares de ser hombre. Esto condiciona y crea un *ethos social*, que responde a características ónticas y ontológicas del hombre.

Los *ethe de modernidad* son las posturas particulares de una cultura, generados como condición de crear un carácter humano que establezca las condiciones propias en que se viven las relaciones económicas, políticas y sociales. Las generaciones de derechos nos permiten relacionar los distintos modos de pensar los proyectos éticos y políticos de las culturas y concebir diferentes perspectivas de lo humano.

Las relaciones entre culturas, remiten actualmente a cuestionar la posibilidad de relaciones interculturales. Por ello, se hace necesario entender y proteger el *ethos* propio de una cultura y establecer los derechos humanos sin caer en modelos racistas, asimilacionistas o progresistas, los cuales muestran los derechos humanos como ~~una~~ "conquista irrenunciable".

La posibilidad de los Derechos humanos con el desarrollo de un *ethos* Latinoamericano, así como otros *ethe* que articulen y pongan en tensión la ideas del hombre, posibilitan la recomposición del rumbo de la *dignidad humana*, pero esta vez los *ethos* son modelos del *mundo de la vida* que dan una carga ética intercultural, que hace pertinente lo humano en sentido universal.

CAPÍTULO II.

IDENTIDAD COMO IDEOLOGÍA E IDENTIDAD COMO *ETHOS*.

10. Es el 21 de diciembre. Rememoran así también los quince años transcurridos desde la matanza de Acteal. Hace apenas un mes acaba de ser impuesto como presidente de la nación, mediante el habitual mecanismo de corrupción electoral, Enrique Peña Nieto, responsable político de la sangrienta represión de Atenco durante La Otra Campaña promovida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 2006. Otro asesino que asciende en un gobierno. Se diría que el cielo se abrió para que esos muertos se manifiesten aquí y ahora conjurados junto a los vivos en rebeldía. El EZLN emitió ese día un sintético comunicado desde las montañas del sureste mexicano, como siempre en el momento justo, cuando nadie lo espera:
¿ESCUCHARON?
Es el sonido de su mundo derrumbándose.
Es el del nuestro resurgiendo...⁵²

2. PROBLEMATIZACIÓN.

Se prosigue en el presente capítulo a analizar los procesos de formación de la identidad desde el *ethos barroco* de Bolívar Echeverría en el contexto de la globalización, con el fin de abordar la tensión de la construcción de la identidad en México.⁵³

Primero se aborda el proceso de la identidad de lo global hacia lo local, es decir, se analiza el *ethos realista* en función del esquema de la globalización como factor condicionante de la articulación de la identidad en el *ethos* social. Después se analiza la relación identidad/Estado-nación, mostrando que esta relación procura constituirse como ideología de “lo mexicano”. En una segunda parte, se plantea una oposición crítica desde la identidad, no como ideología -caso de la identidad global y nacional- sino como construcción desde lo diverso y de formación crítica desde el *ethos barroco latinoamericano*.

Lo anterior se plantea desde dos críticas: una dirigida al ámbito de la cultura global, reconstruyendo la globalización desde la postura de Bolívar Echeverría a través de los conceptos “barbarie” y “civilization”. La segunda crítica problematiza desde la identidad nacional. Como modelo teórico se relaciona la crítica de Roger Bartra a la identidad de “lo

⁵² Expósito, Marcelo, *La potencia de la cooperación. Diez tesis sobre el arte politizado en la nueva onda global de movimientos*, Buenos Aires, diciembre de 2012-región de Coquimbo Enero de 2013, p.5.

⁵³ Argumentación puede ser contextualizada para analizar la condición latinoamericana con el análisis pertinente.

mexicano” y se establece un debate crítico sobre la pertinencia del *ethos barroco latinoamericano* de Bolívar Echeverría.

Por último, se reflexiona sobre los problemas de identidad y de globalización y analizan los alcances del *ethos barroco* de Bolívar Echeverría con el problema de la política y la diversidad cultural, abordado también por Luis Villoro en *Estado Plural, pluralidad de culturas*, poniendo a discusión los principios propuestos para un Estado plural: Autonomía, Autenticidad, Libertad y Eficacia, como vía de solución a la identidad en el contexto global y nacional.

Las preguntas que nos ocupan son:

¿Cómo se condiciona la identidad en el ámbito global y qué conceptualización podría dar cuenta de los problemas mundiales atravesados por los factores del neoliberalismo, la globalización y la subjetividad posmoderna? ¿Cuál sería una posible manera de analizar estos factores?

2.1 IDENTIDAD NACIONAL E IDENTIDAD GLOBAL.

a) Civilización y Barbarie.

Para Bolívar Echeverría, *civilización* se entiende como el modo cultural en que el hombre recrea las condiciones del mundo para el desarrollo de su existencia. La construcción de lo social busca contrarrestar la vulnerabilidad del hombre frente a la naturaleza. Dentro de lo social, el hombre puede satisfacer sus necesidades básicas. El modo civilizatorio permite la acumulación y el desarrollo de *valores de uso*, relación dialéctica entre lo humano y lo Otro: la naturaleza. Bolívar Echeverría llama violencia dialéctica a la relación arcaica hombre/naturaleza, donde el modo social del hombre da un salto del medio natural a la “segunda naturaleza” de la cual hablaba Aristóteles, el mundo social/político busca contrarrestar la escasez de los bienes y recrear el sentido del mundo de acuerdo a las necesidades humanas, con ello se establece una identidad cultural que comprende la historia, las técnicas, una lengua en común y la tradición. Es un *ethos social* que dota de códigos culturales y responde como morada frente a la amenaza de la escasez:

La violencia dialéctica de las comunidades arcaicas es hija de una situación de “escasez absoluta”, es decir, de unas condiciones en las que el mundo natural presenta un carácter incondicionalmente inhóspito para las condiciones específicas del mundo humano. La escasez absoluta es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de la amenaza omnipresente; que pone al pacto mágico con lo Otro como un modo más afectivo de la producción de los bienes necesarios que la acción técnica sobre la naturaleza.⁵⁴

El problema de la socialización del mundo fue trabajado también por Platón. En la narración del *Protágoras*⁵⁵ explica la relación entre la justicia natural y la justicia del hombre (*aidós* y *diké*). El hombre sin ser dotado de capacidades como los animales, le es otorgado el fuego y la técnica por Prometeo, sin embargo, esto no es suficiente, pues los hombres se mataban unos a otros. Zeus ofrece al hombre la racionalidad política, es decir, el modo donde el hombre puede convenir a través del *logos* para crear las condiciones de la vida en común: es el nacimiento de la comunidad y la *polis*, el cual establece el mundo humano como resguardo del peligro de lo natural, es el reconocimiento de lo social frente a lo individual.

Asimismo, en el *Político* Platón narra una versión similar en el mito del tiempo de Cronos y el tiempo de Zeus, donde el ciclo de Cronos representa la presencia de los dioses en relación con los hombres, donde la identidad de la vida de los dioses y de los hombres estaba en relación directa, donde la política es innecesaria. Sin embargo, en el ciclo de Zeus, el ser humano es abandonado del cuidado de los dioses, comprometiéndolo, quiéralo o no, con el mundo y con la creación de una identidad difusa y cambiante. Del mismo modo, la vida social se encuentra siempre en movimiento, sólo detenida por la racionalidad política en la elección del mejor modo de la vida en común, es decir, la política, que se mueve entre lo fundante y la aleatorio.

⁵⁴Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, op. cit., p.108.

⁵⁵Cfr. Platón, *Diálogos V, PARMÉNIDES TEETETO, SOFISTA, POLÍTICO*, traducciones introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, EDITORIAL GREDOS, BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, Madrid, 1988. Así como el mito de Prometeo narrado en Platón, *Protágoras*, introducción versión y notas de Ute Schmidt Osmanzik, BIBLIOTECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA, Coordinación de Humanidades, UNAM, edición bilingüe, México, 1993.

Entonces, *lo político* tiene que ver con la identidad en el sentido de su espacio. *Lo político* es el ámbito que tiene el ser humano para decidir sobre sus formas de convivencia y de relación social. Capacidad de libertad que se ejerce necesariamente en la formación de una consistencia concreta para la vida cotidiana en la creación y concreción de identidades para sí y para los otros.⁵⁶

Para Bolívar Echeverría *civilización* puede ser entendida en otro sentido. A partir del siglo XVIII, la modernidad occidental se propone como finalidad eliminar la escasez del mundo arcaico de los bienes y la vulnerabilidad del hombre frente a la naturaleza. Con la revolución de la tecnología en los modos de producción, la “razón instrumental” a través de la irrupción de la técnica en la naturaleza, y con ello la acumulación de bienes como *telos* del progreso. La Industrialización mostró que el proyecto moderno no eliminó la escasez arcaica que requería del sacrificio humano para la reproducción de la vida. Por el contrario el modo capitalista de producción, requiere para su mantenimiento un nuevo tipo de sacrificio, donde la condición de la acumulación de los bienes es el sacrificio *del valor de uso*, o *modo objetivo*. La promesa de la abundancia cae ante la imposibilidad del disfrute de los bienes de la sociedad, pues la acumulación del capital y la producción del *plusvalor* se imponen sobre la distribución equitativa.

El capitalismo moderno como proyecto “civilizador” utiliza como utopía la abundancia, e impone frente a las otras estrategias civilizatorias las condiciones del Capital como el modo civilizado del hombre liberal. Frente a las demás civilizaciones, todo modo de relación opuesto, tanto a la razón instrumental, como al modo económico del capital, es incivilizado para la sociedad civil burguesa, la *barbarie*.

Para Bolívar Echeverría, la *barbarie* como alternativa es un modo arcaico de relación dialéctica, donde hombre y Naturaleza se relacionan por un sacrificio de carácter religioso, o en su defecto, la Naturaleza se encuentra en una igualdad ontológica con el hombre, en ocasiones le rebasa, de modo que esta relación impide violentar lo natural sin buscar una relación de integridad, a cambio de esto, la naturaleza ofrece los bienes que permiten el sustento de la vida.

⁵⁶Echeverría, Bolívar, *Antología, Crítica de la Modernidad Capitalista*, presentación de Andrés Barreda, Vicepresidencia del Estado, Estado Plurinacional de Bolivia, Oxfam, La Paz, 2011, p.415.

Para Luis Villoro *civilización* es el modo cultural de un pueblo, etnia, nación, que comprende un conjunto de valores morales, costumbres, conocimientos técnicos y científicos, así como una visión de lo que es el mundo, el sentido de una cultura se forma por los elementos mencionados.

Sin embargo, cuando una civilización humana se enfrenta a otra, establece dos tipos de relación: Una es una relación violenta, pues ve frente a la otra civilización la amenaza de su identidad. La segunda relación es la interpretación de la "otredad" a través de la propia visión del mundo; este tipo de relación, aunque en un principio pretende la integración de *lo otro*, encuentra un conflicto ontológico al no poder interpretar algunas características culturales del otro en la identidad propia. Este conflicto fue el caso por ejemplo de la civilización occidental frente a la civilización azteca, pues ambas civilizaciones buscaron comprender al otro desde parámetros propios.⁵⁷

La civilización azteca veía en el otro el cumplimiento de una profecía, por lo tanto no lo vio como una amenaza. La civilización occidental, tuvo dos estrategias: una fue la comprensión de los aztecas a través de las categorías cristianas, sin embargo, la segunda estrategia que procuraba la conquista, interpretó la "barbarie" de las costumbres aztecas como la amenaza de la existencia de lo humano, y ello permitió la aniquilación de las culturas prehispánicas latinoamericanas. Para Luis Villoro la comprensión de las culturas es una condición imposible si ambas pretenden la comprensión sólo con la civilización propia, mientras no haya una relación dialéctica que permita refundar el modo en que se ve lo otro, la violencia y la aniquilación de la diferencia seguirá siendo el desenlace violento de la relación entre culturas:

Este es el aspecto oscuro de convergencia. La vía hacia la unidad implicaba también enajenación y servidumbre.

De ahí que, al iniciar la que puede ser la última etapa hacia una cultura planetaria, se nos hagan conscientes, con mayor agudeza los dos aspectos contrarios de un mismo movimiento. Por un lado, la esperanza de la integración final de la humanidad en una cultura universal, de la convergencia de todos los pueblos en una unidad superior;

⁵⁷ Cfr. Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*. PAIDÓS, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, México, 1998.

por el otro, la enajenación, la desintegración de las culturas particulares que esa convergencia entraña.⁵⁸

2.2 EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN MÉXICO.

Casi de manera inmediateista se asume una equivalencia entre hombre y ciudadano, a tal grado que es difícil cuestionar por qué por ejemplo, la corriente de la filosofía política francesa tiene una distinción del concepto hombre respecto del concepto de ciudadanía. Otro problema es cuando las personas asocian el concepto de ciudadanía con un Estado democrático; no obstante, el concepto de hombre no nos liga necesariamente a una condición de ciudadanía; así como garantizar la ciudadanía no nos remite a un Estado justo y democrático.

A finales del siglo XX, se da la emergencia de identidades políticas y culturales excluidas desde el siglo XVI como la del indígena, así como de la implementación del neoliberalismo en México. Desde estos dos factores se pone en cuestión la relación del sujeto con el Estado-nación, pues éste se ha dirigido a fomentar las necesidades de la economía capitalista neoliberal, caso que afecta la concepción moderna de la ciudadanía, de modo que la lógica de lo nacional, al impedir el libre paso del comercio -pues el nacionalismo regulaba los bienes de las sociedades- se fomenta la disolución de los Estados benefactores, produciendo escepticismo respecto de la identidad política y cultural de los pueblos que comparten una historia y un mismo territorio, haciendo de la identidad un proyecto universal, sólo que sustentado por la vía de la homogeneización de la economía. La globalización nos muestra la identidad universal bajo parámetros que destruyen las identidades particulares, ofreciendo como sustituto la universalidad del sistema económico.

El sentido de la identidad, entendido desde la globalización de la cultura y la economía, pone en crisis la idea moderna de nación, así como de las culturas que significan el ser de las comunidades sociales. Por otra parte, los movimientos indígenas en México son un avance significativo que nos exige analizar nuevas formas políticas de organización, del modo de garantizarlas, así como del tipo de Estado que se requiere. Es necesario analizar la identidad

⁵⁸ *Ibid.*, Villoro, Luis, p.154.

cultural y política del ser humano en la actualidad, pues éstas son construcciones nominales de la identidad, que buscan no excluir de la vida política bajo la generalidad de la ciudadanía.

La globalización, entendida como efecto de los procesos económicos, tecnológicos y culturales a partir del fin de la Segunda Guerra mundial, y en México en particular, afecta en la actualidad a las culturas nacionales en el enfrentamiento con los problemas ético-políticos que se suscitan. El Estado-nación en México históricamente se construyó a través de diversas estrategias, con el fin de articular una cultura hegemónica, mediante la construcción de una *identidad nacional*. Por relaciones de semejanza se buscó una identidad común de ciudadanía política que compartiera un mismo territorio (*ius soli*), un mismo origen (*ius sanguini*), un contrato social y un conjunto de leyes que median las relaciones civiles de quienes participan; así como una serie de códigos culturales valorados como propios y auténticos.⁵⁹

La identidad nacional, o construcción de “lo mexicano”, se tornó en uno de los tópicos más importantes de filosofía mexicana en el siglo XX⁶⁰. En un trabajo conjunto, las artes, la economía y la historia, se buscó formar un imaginario social colectivo que permitiera la concreción de las diferentes culturas, etnias y proyectos políticos con un *telos*, que identificaría en una relación ético-política al mexicano con la estructura del Estado y el gobierno.

La identidad para el periodo postrevolucionario se orientó hacia la concreción de proyectos políticos que surgían desde diversas posturas y que hoy en día sigue siendo uno de los problemas del Estado mexicano, Luis Villoro considera que: “El fin de la política postrevolucionaria es justamente el de crear una patria integrada en una unidad, sobre el modelo de una nación que se quiere >>moderna>>. ¿No es éste aun el proyecto que, matiz más, matiz menos, subsiste actualmente?”⁶¹

La modernización en México como vía civilizatoria de la subjetividad, se orienta hacia lo que Luis Villoro define como *nacionalidad proyectada*, es decir; la vida política de la

⁵⁹ Estos códigos culturales pueden ser la lengua, la cosmovisión, los conocimientos, las asociaciones políticas, así como las relaciones religiosas y técnicas con la naturaleza. Todo esto estaría muy relacionado con la noción de *civilización* en Luis Villoro antes mencionada.

⁶⁰ Podemos analizar la producción artística, filosófica y literaria. Cfr. José Vasconcelos en *La raza cósmica*, Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, Miguel León Portilla en *Filosofía náhuatl*, Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, Leopoldo Zea en *El positivismo en México*, Emilio Uranga en *Análisis del ser del mexicano*. El muralismo en Diego Rivera, Siqueiros y O’Gorman, Julio Tamayo y José Clemente Orozco entre otros.

⁶¹ Villoro, Luis, *Estado plural*, op. cit., p.45.

modernidad, fundada en un idealismo de progreso y emancipación, que para afirmarse niega toda característica del pasado, pues éste detiene el paso del progreso de la humanidad.⁶² El pasado se vuelve lo ajeno y lo diferente, *barbarie* que debe ser superada, dejando fuera de la vida política todo resquicio que atente contra la conquista irrenunciable de la libertad y el progreso.

Al negar los conflictos y pluralidad de acontecimientos que dan sentido al presente, se funda una nueva historia artificial, que borra los procesos de lucha opuestos al modo como *lo real* se nos presenta. Por ejemplo, se “reconstruye la identidad del indio” desde un proceso lineal y homogéneo, un indigenismo mítico y virtual sin conflictos ni oposiciones, así como una ciudadanía abstracta que niega la diversidad dentro del Estado-nacional.⁶³ La subjetividad indígena por ejemplo, sólo será integrada como un residuo folclórico, destruyendo por esa misma acción la identidad del indígena, en la elección libre y autónoma de su identidad, que se opone y es ajeno a ese pasado y al presente moderno. Su *ethos* o modo de vida es antagónico al Estado-nación, pues éste representa la *barbarie* sacrificada por el progreso de la utopía moderna.

El siglo XVI -según se interprete, como conquista o encuentro entre América y Europa- es uno de los hechos más relevantes en la formación histórica de la identidad nacional, pues ahí, afirma Bolívar Echeverría, se encontraban dos proyectos de reproducción de la vida social; de los cuales el siglo XVI y XVII tomaría como base cultural para la formación de la identidad mexicana y latinoamericana.

Entre el pasado prehispánico y la civilización moderna, hay una escisión que, por un lado integra a México hacia el Estado-nación, y, por otro, la ciudadanía moderna como figura política emergente, marca una distancia entre la otredad del indio y la identidad del mestizo, entre *civilización* y *barbarie*.

⁶² Para Luis Villoro existen dos tipos de naciones; históricas y proyectadas. En la primera se liga el origen y la continuidad cultural; en el segundo es la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla; es decir un proyecto decidido en común. El proyecto nacional nace de la interpretación de la historia; el Estado-Nación moderno forma parte de esto.

⁶³ En lo anterior podemos seguir la interpretación sobre Walter Benjamín de Bolívar Echeverría cuando afirma que “todo documento de cultura es al mismo tiempo un documento de barbarie”. Pues la historia del vencedor se constituye sobre la derrota y sangre de los vencidos, sobre este segundo punto se debería tomar especial atención, pues en el imaginario social los vencidos constituyen la piedra angular para la conciencia histórica que permite restituir el derecho del pasado para enfrentar la violencia del presente.

Si bien es pertinente afirmar como necesaria la apropiación de los rasgos culturales de la historia, habría que cuestionar las formas en que se concreta esta estrategia ético-política, como es el caso de los antecedentes prehispánicos y su enfrentamiento con el proyecto occidental de conquista:

Y esto porque podríamos decir que, en la sociedad organizada por la modernidad capitalista, la hostilidad a la cultura es una necesidad inherente. La modernidad capitalista implica el fenómeno de la enajenación del sujeto humano, de la suspensión de su capacidad de autoreproducirse, de generar formas para sí mismo, y de la cesión de esta capacidad política fundamental al mundo de las cosas, que no es otra cosa que el mundo de la acumulación del capital, el mundo virtual donde el valor de las mercancías se valoriza.⁶⁴

La subjetividad actual del ciudadano en México, no logra del todo un proceso en el que identifique como parte constitutiva de su ser en las culturas indígenas del pasado y la actualidad; hay entonces una tensión de la relación entre la historia ideológica, como dispositivo para la reproducción normativa de “lo nacional”, la formación crítica del imaginario social, y la historia como *ethos*, un proceso en la formación crítica de la identidad.

a) La Jaula de la melancolía.

En la Revolución Mexicana, la identidad en México buscaba sustentarse con valores y parámetros que rebasaran el mundo hispánico y que respondieran a la nueva nación moderna y autónoma. Este proceso se gestó a través de luchas y enfrentamientos que tensaban a una sociedad que deambulaba entre lo mestizo/moderno y lo indio/bárbaro, entre lo democrático-liberal y lo comunitario/social, entre la vida campesina y la sociedad industrial, mediante luchas políticas e ideológicas. Como afirma Mario Magallón:

⁶⁴ Echeverría, Bolívar, *Cultura y Barbarie*, Presentado en el Coloquio: Cultura contra Barbarie, en la Mesa: Cultura, Identidad y Política, en la UNAM.

Durante el porfiriato hubo brotes y descontentos en todos los rincones de la patria, movilizaciones indígenas en todos los lugares del país, campesinos encasillados con poca capacidad para la rebelión, con intentos rápidamente apagados; una clase obrera muy limitada, con muy poca fuerza social y política; mineros con fuerza y capacidad que ya en la mitad de la década de 1910 se rebelan y son sometidos a sangre y fuego; intelectuales de diversa filiación política e ideológica comprometidos con las causas sociales de los desposeídos, ante una situación donde la desigualdad social era el factor dominante y que se afirmaba cada día de la dictadura porfirista.⁶⁵

Al fin de la Revolución, sin guerras qué luchar ni valores qué defender, el mexicano se vacía del impulso que lo orientaba a la formación de códigos culturales que dinamizaban el *ethos social*. Según Roger Bartra, el sujeto postrevolucionario queda subsumido en una soledad existencial, una ausencia de sentido; transformando lo mexicano en una cultura que añora un pasado construido ideológicamente, pues es inventado y fragmentario, articulando como alternativa ante la ausencia de memoria histórica, como si el sujeto se enfrentara con la fragmentación de la identidad cultural, horizonte que no permite concretar la identidad social que construya una historia común; anulando la posibilidad de la defensa de un proyecto político compartido, de una identidad ajena al progreso del capitalismo. Este problema de identidad según Roger Bartra, obstaculiza tanto la transición al progreso moderno como el estancamiento defendido por el conservadurismo cultural. En función de este vacío se articula la invención del estereotipo de un pasado indigenista,⁶⁶ que ve sólo al indígena como un ente mítico abstracto, y refuerza prácticas asimilacionistas y xenofóbicas.

La *jaula de la melancolía* que plantea Roger Bartra, encierra al mexicano en un anhelo nostálgico por volver a un estado paradisiaco de “~~lo~~ que fue”, retorno a una condición inexistente e imposible de realizar, que anuncia el fracaso del nacionalismo, proyecto que Luis Villoro denomina como *nación proyectada*, pues éste no se origina desde una relación simbólica formada en la historia y a través de la cultura, sino que está formada por el pacto civil que suscita la necesidad del Estado para proteger los intereses individuales, por el proyecto a futuro de la formación de la sociedad civil después del contrato social. Para las sociedades de este tipo, el nacionalismo que aglutina intereses comunes, proyectos de progreso

⁶⁵ Magallón Anaya, Mario, *La democracia en América Latina, Política. Economía y Sociedad en América Latina*, en “Transiciones democráticas en América Latina”, UNAM, CIALC, 2da. Ed. Corregida y aumentada, 2008, p.151.

⁶⁶ Cfr. Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, 1979.

independientes del pasado, lastra su realización, pues el interés es el progreso económico y el beneficio individual, un “Estado mínimo”.

En consecuencia, la relación del indígena con la ciudadanía mexicana del “hombre mestizo”, es de quien ve un “otro” ajeno e inauténtico de la cultura mítica/ancestral a la que debería de igualar, o representar para ser asimilado dentro de la comunidad política. El mestizo moderno retoma la dignidad de los pueblos conquistadores, y el pasado de una raza ancestral también dominadora.

La identidad atraviesa por una crisis, pues la ausencia de bases históricas para la formación de una conciencia crítica, limita la articulación de una identidad sólida que contribuya a responder al contexto propio desde la diversidad cultural, de los proyectos políticos y las necesidades negadas y excluidas. Se hace complicado discernir las ventajas y desventajas de las relaciones globales y locales, y la posibilidad de construir vías interculturales en la formación de la identidad para la defensa y resguardo del *ethos*.

Es necesario cuestionar la condición de re-adoptar valores pasados en la actualidad, que forman parte de los imaginarios sociales, políticos y culturales, pero de manera insuficiente y difusa. Puesto que la conciencia histórica no se ha asentado como frente de lucha, refleja en la subjetividad una falsa melancolía, que piensa al Estado-nación como un ideal que la sociedad nunca podrá lograr.

El *ethos de lo real* subsume la legitimidad de los Estados latinoamericanos a la lógica del capitalismo neoliberal, negando la conciencia de lo propio y lo diverso de las culturas. El Estado-nación, se limita a recuperar un nacionalismo basado en códigos históricos ideológicos; dividiendo la identidad entre los intereses del Estado y las sociedades concretas que forman la nación.

Las soluciones requieren un análisis de la cultura, del pasado y de los proyectos de las identidades en el tiempo presente real, crítica actualmente estancada. Con vista en lo anterior, el *ethos barroco* no se plantea desde el paradigma de la construcción de la nacionalidad, sino en el juego de la diversidad, de las conciencias particulares de las culturas y sus diferencias, que componen el resguardo de la identidad sobre la base dinámica y crítica.

Es necesario señalar la incapacidad desde los estereotipos del Estado-nación para crear una identidad ético-política, subsumida en lo que Roger Bartra conceptualiza como *la jaula de*

la melancolía.⁶⁷ Por otra parte, habría que preguntarnos desde el *ethos barroco*, si éste podría producir o no, y en qué sentido, la identidad como un proceso sustentado en la diversidad de culturas, y que permite una resistencia a *lo real* como la forma globalizada de la identidad que busca la subsunción de la cultura bajo las condiciones del *ethos real*.

¿Qué caminos tomar y a qué valores o tradiciones apegarnos? ¿Cómo discernir y elaborar juicios éticos? ¿Qué tradiciones preservar, a quién adorar, por quién votar; vivir en un mundo donde se pretende sólo vivir en la inmediatez, donde no hay formación sólida para la estabilidad ético-política? Desde este panorama, podríamos ver una disputa por la identidad que abre una separación entre lo global y lo local.⁶⁸

b) Ideología

Según Luis Villoro, la ideología se produce como una creencia no justificada que cumple una función histórico-social de dominio, proyecto que para su realización efectiva opone la conciencia crítica y la libertad por su carácter impositivo e ilusorio, impositivo porque sus estrategias niegan la realidad que se opone a su proyecto, ilusorias por los medios mediante los cuales se crea una subjetividad artificial.⁶⁹

Retomemos lo que afirma Andrés Roig, que el hombre tiene como paso previo a su conocimiento el ponerse a sí mismo como valioso, y preguntemos: ¿Qué nos permite o nos orienta a ponernos a nosotros mismos como valiosos?

Si somos sujetos históricos, y si esa historicidad se estudia, descubrimos que estamos atravesados de conflictos sociales, y que frente a ellos respondemos desde una determinada visión, e investiguemos qué propicia esta visión. La relación entre nuestra visión del mundo, y nuestra acción concreta tiene una mediación, pues todo acto conlleva una intención, y dicha intención se apoya de supuestos. Estos supuestos por los cuales pensamos y actuamos en el mundo podríamos llamarlo en un principio nuestra “ideología”.

⁶⁷ Cfr. Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, De bolsillo, México, 2005. (Alegoría a la situación cultural de México).

⁶⁹ Cfr. Villoro, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, FCE, 2ª. Ed. 2007.

Si la ideología es guía y sustento de nuestra acción en el mundo, las ideas no conllevan necesariamente una idea recta buena y adecuada de nuestra relación con los otros y con nuestro medio. Así las cosas, se puede decir que la ideología puede tener connotaciones positivas o negativas según se juzgue. Luis Villoro caracteriza desde el modo negativo de ideología lo que llama “ideologías de carácter gnoseológico”:

La ideología consiste en una forma de ocultamiento en que los intereses y preferencias propios de un grupo social se disfrazan, al hacerse pasar por intereses y valores universales, y se vuelven así aceptables por todos. (...) Los enunciados ideológicos se presentan como si expresaran un conocimiento, cuando son, en realidad, una forma de error.⁷⁰

Las ideologías no sólo responden a un campo individual y gnoseológico, sino a una estructura de dominio. Éste sería el modo en que lo entendieron filósofos como Marx y Engels. Para Luis Villoro, la ideología responde, tanto a una función social de dominio de una clase social específica, como a una creencia no justificada que crea una confusión de carácter gnoseológico: “Podría tratarse de estilos de pensar y creencias básicas de una época histórica, de creencias comunes al conjunto de una sociedad, o bien de creencias que corresponden a una clase o un grupo social específicos. De cualquier forma, ideológica sería toda forma de pensar relacionada por las relaciones sociales”.⁷¹

Para Luis Villoro la ideología es siempre un sentido negativo, pues es instrumento para la regulación violenta de una clase dominante, por ejemplo, las clases criollas subsumieron en el Estado moderno a todas las etnias bajo la figura única del ciudadano.

El segundo aspecto de una ideología, si se pretendiera fuese crítica, y permitiera una orientación para la acción ética política de un sujeto, requeriría por lo mismo, dos elementos que la ideología como dominio no tiene, esto es: un carácter crítico y una mediación ética.

Avancemos por otra línea, cuando le preguntaron en 1986 a Leopoldo Zea qué era el concepto de ideología, su respuesta no corresponde a la ideología como un sistema dominante de creencias, responde más bien a la exigencia por el segundo momento de la filosofía que sería el de la acción, la teoría es el paso previo porque “Ideología es tratar de realizar lo que se

⁷⁰ *Ibid.*, p.18.

⁷¹ *Ídem.*

ha captado teóricamente. Y no podemos abstenernos de ideología; por ejemplo, nuestra actitud frente a la teoría de la dependencia es una ideología, ya se trate de la opción de transformar o de aceptar esta situación de dependencia”.⁷²

Una vez esquematizado qué es ideología, concebida como dominio o posibilidad de liberación, factor importante para la acción, habría que contextualizarla ahora y posicionarnos frente a los modos de ideología en la actualidad, mencionemos entonces dos ámbitos histórico-políticamente relevantes: la globalización y la identidad nacional.

c) Crítica a la ideología de “lo nacional”.

Según Roger Bartra, la construcción de “lo nacional”, y la ausencia de sentido de éste, se desplaza con la concreción de *lo real* hacia la globalización y las condiciones del capital neoliberal, que ponen en crisis la significación de “lo nacional” bajo el parámetro de lo que Lipovetsky propone como la cultura-mundo⁷³:

Es necesario reconocer otro aspecto esencial: el mexicano aparece como un hombre que huye, que se fuga de la dolorosa realidad que lo rodea. Esta valoración está descrita y valorada de muchas y diversas maneras. Desde la pereza y abulia que llevan evitar el trabajo hasta la creación de complejos mecanismos de disimulo. Para muchos es una huida sin sentido, que contribuye al caos de una sociedad industrial.⁷⁴

El papel de los medios de comunicación, es un elemento para la crítica al estereotipo del pensamiento popular mexicano, pues el control de la información, distribuye los estereotipos de forma ideológica condicionada de la identidad nacional, ajustada bajo parámetros de mercado y de subsunción al *ethos de lo real*, condicionando desde las industrias culturales los comportamientos de las sociedades.

⁷² Zea, Leopoldo, Filosofía, ideología y política en América Latina, entrevista realizada el 1º de Octubre de 1986 para la Revista Internacional de Filosofía, en Leopoldo Zea (1912-2004) Un proceso intelectual, en torno a una filosofía americana, Dos etapas en el pensamiento de Hispanoamérica, ediciones facsimilares, El Colegio México, México 2012.

⁷³ Cfr. Lipovetsky, Gilles, *La cultura-mundo*, Barcelona, Anagrama, 2010.

⁷⁴ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, op.cit., p146.

El problema de la identidad es un modo de ideología. Desde la subjetividad mexicana; el hombre se identifica a sí mismo como el indio agachado, el falso revolucionario, el conquistado, el vencido, el imitador del occidental, el no-humano, el no filósofo. La identificación diluye la formación del *ethos barroco* como la identidad desde la diversidad, que violenta la “etredad” ejerciendo sobre las culturas la exclusión, abriendo una distinción entre “civilización” y “barbarie”.

El Estado-nación actualmente funge como resguardo de un nacionalismo violento, los símbolos patrios han perdido su sentido en el resguardo y protección de las relaciones sociales y proyectos comunes. La televisión sin embargo, re-crea una ideología con estereotipos de comportamiento y de mediación de las relaciones para las sociedades, que producen comportamientos se oponen a la relación horizontal de la diversidad en México.

No obstante, los poderes represivos del Estado-nación, y los medios de comunicación no son el único factor: sostener que sólo el problema se debe a grandes élites políticas abstractas perversas, o a la mano invisible del capital, nos limita a criticar el problema de la relación entre identidad, Estado y globalización, problemas que tensan el funcionamiento del *ethos social* y la vida política en México.

Luis Villoro afirma al respecto:

De ahí que, al iniciar la que puede ser la última etapa hacia una cultura planetaria, se nos hagan conscientes, con mayor agudeza los dos aspectos contrarios de un mismo movimiento histórico. Por un lado, la esperanza de la integración final de la humanidad en una cultura universal, de la convergencia de todos los pueblos en una unidad superior; por el otro, la enajenación, la desintegración de las culturas particulares que esa convergencia entraña. Luis Villoro, *El concepto de ideología*, 2007.⁷⁵

El latinoamericano se enfrenta a los problemas de su acción fenoméricamente en una incapacidad identitaria para encaminar proyectos de liberación y de resistencia frente a las condiciones de violencia y represión. El presente requiere articular una base crítica para discernir, saber qué y cómo aceptar los códigos culturales globales y locales que relacionan los procesos de globalización y la identidad, preguntándonos: ¿Cómo el *ethos barroco* desde este

⁷⁵Villoro, Luis, *El concepto de ideología*, op.cit, p.24.

contexto daría cuenta de quiénes somos?; ¿Desde qué bases enfrentar la globalización, para poder saber qué aceptar, o no; cómo y con qué parámetros establecer una diferencia entre identidad como ideología enajenante y a una identidad ético-política en vías de una vida social alternativa?

El trabajo crítico de la cultura es la posibilidad de liberarnos del sujeto mexicano como *ajolote*, como afirma Roger Bartra y Octavio Paz, y reinterpretar la historia de los pueblos latinoamericanos, y enfrentar la falsa cultura ideológica de la globalización que busca imponerse.⁷⁶ Una vía está dirigida a la construcción desde el *ethos barroco* para hallar un nuevo rostro y corazón, que identifique la diversidad del Estado-nación mexicano, y que pueda establecer nuevas formas de relación con las diversas culturas y proyectos.

d) La ideología desde la cultura global.

Además de la tensión entre el sujeto indígena y el Estado-nación, el contexto actual se complejiza con la identidad entendida desde lo global, donde la lógica del *ethos de lo real* desplaza el poder del Estado-nación, quien fungía como regulación y sentido de un proyecto político, el cual producía la ideología del sujeto, la construcción de sus valores y fines, de su ser nacional. Lo anterior se acopla en función de un nuevo proyecto orientado a los fines del capitalismo neoliberal, que a través de la industria cultural regula el funcionamiento de la sociedad hacia el crecimiento económico de las industrias transnacionales. No hay desde este punto una ideología de “lo mexicano”, sino una ideología del tipo “ciudadanía universal”, de una cultura globalizada.

El año de 1994 es un punto de quiebre en muchos sentidos para el Estado-nación mexicano, pues, por una parte, el Tratado de Libre Comercio abrió el paso hacia el desarrollo del capitalismo neoliberal, y por otro, en respuesta, el movimiento zapatista tensa también el conflicto del rumbo del Estado, y de la identidad nacional que durante años violentaba la vida de las sociedades indígenas:

⁷⁶ Ajolote es la metáfora que utiliza Roger Bartra para criticar el estereotipo de la formación sobre la identidad del mexicano.

El TLC marcó el fin de este mito, que ya estaba muy erosionado, y ayudó a abrir las puertas de lo que he llamado “la jaula de la melancolía”, para referirme a la peculiar estructura política y cultural que defendía la identidad postrevolucionaria, por oposición a esa moderna y desencantada jaula de hierro de la que habló Max Weber.⁷⁷

Tanto en la función del Estado-nación que producía el *ser de lo nacional* como una unidad idéntica a sí misma indiferenciada, el *ethos real*, a través de la globalización y las industrias culturales buscan imponer la identidad como una unidad universalmente compartida, se niega lo diverso y lo semejante, que tensa la elaboración del *ethos barroco*. Los proyectos del Estado-nación y la globalización pueden ser caracterizados como ideológicos, por las características desde las cuales delimitan el desarrollo de la identidad.

Tanto en una cultura global compartida por todo ser humano, puesta para el disfrute de la necesidad hedonista de la subjetividad; como en una identidad nacional única de la ciudadanía de un Estado-nacional, se produce una identidad ideológica que aniquila la posibilidad de que la otredad desde la diversidad, pueda tensar la concreción subjetiva y social de las relaciones humanas, y de su vida política dentro y fuera del Estado-nacional.

Las industrias culturales, frente al derrumbamiento de la construcción identitaria de “lo nacional” del Estado-nación, ofrecen como satisfactor para ese vacío, productos culturales que reproducen una serie de estereotipos culturales que prometen dar sentido al estado nihilista de la subjetividad. Tanto en el estancamiento de los nacionalismos culturales, como la tensión al acoplamiento al *ethos de lo real*, las sociedades latinoamericanas se encuentran en lo que Roger Bartra metaforiza como la jaula de la melancolía, es decir, la negación de una identidad sustentada en la decadencia de “lo nacional” y, al mismo tiempo, la exterioridad en que las sociedades denominadas “tercermundistas” se encuentran como imposibilidad para el acoplamiento a la lógica del *ethos real*.

2.3 LA IDEOLOGÍA Y EL *ETHOS BARROCO*.

⁷⁷ Bartra, Roger *La sangre y la tinta*, FCE, México, 1998, p.63.

Hasta aquí ya es posible establecer dos modos diferentes de articular la identidad. Por un lado, aunque bajo características no siempre iguales, se puede entender la identidad como ideología, caso de la construcción de “lo mexicano”, o de la identidad nacional, influencia del *ethos romántico*; así como de la producción de la cultura global, producto del *ethos de lo real*. Por otro lado, se encuentra la identidad expuesta a la crítica histórica, política y social, a la dinámica de proyectos que tensan su constitución, de la cual el *ethos barroco* podría ser un modo característico de su posibilidad.

El *ethos barroco* como proceso de formación constante de la identidad, estaría contrapuesto a la idea de la identidad como una unidad indiferenciada, fija, idéntica a sí misma, única universal, intemporal y abstracta; pues la identidad desde este sentido se forma bajo una condición de semejanza, ésta permite crear identidad afirmando también el ser de la diversidad, la identidad como unidad abstracta genera una relación de violencia respecto a la otredad, pues ve en ella el peligro y la anulación de su existencia, ve a través de la destrucción de la alteridad la afirmación de su identidad.

El *ethos barroco* permite construir la identidad desde la semejanza, ve a la otredad como la condición de posibilidad de su existencia, requiere la alteridad en la medida en que enriquece la formación del *ethos*. El *ethos barroco* como modo de ser de la identidad latinoamericana funge como proyecto de liberación y de protección del *ethos social*, que encamina las relaciones ético-políticas hacia la condición de una sociedad alternativa.

Sería entonces necesario preguntarnos en qué medida el *ethos barroco* se opone o resiste a la identidad como ideología de un estereotipo dominante impuesto, cargada desde lo nacional y lo global, estableciendo al mismo tiempo relaciones locales y globales con un sentido diferente al ideológico, si bien no anulando la modernidad, viviéndola de un modo alternativo. Para lo anterior podemos retomar como punto de reflexión la crítica a “lo mexicano” y “lo global” expuesta por Roger Bartra, y analizar en qué medida el *ethos barroco* enfrenta la condición de la *jaula de la melancolía*, mediante la construcción crítica que funge como crítica y como un proyecto distinto al del *ethos real y romántico* en el Estado-nación mexicano.

a) Refutaciones a la “Jaula de la melancolía”.

Evitando caer en un formalismo abstracto, donde quedaría desarticulada la discusión de la identidad, sus características históricas y sociales, podemos pasar de la argumentación formal de la identidad y traer a colación una figura de la vida política mexicana que es y aun sigue siendo objeto de discusión en la vida política y se enfrenta al *ethos de lo real*: el movimiento zapatista.⁷⁸

Tanto en el pensamiento de Roger Bartra como en el de Bolívar Echeverría, puede afirmarse que la construcción de “lo nacional” como identidad de las sociedades en México, fue un proyecto del siglo XX que tuvo en su formación modelos de violencia infligidos intencionalmente hacia las sociedades indígenas concretas; por un lado fueron mitificadas y excluidas de la vida política, hacia el mestizaje cultural por otro, modelo de civilización moderna, la ciudadanía mestiza del Estado-nación y la barbarie de la condición indígena quedaron en negación uno del otro. Esta identidad conflictiva práctica, histórica y formal, tuvo su punto de quiebre en el levantamiento zapatista que, por un lado, mostraba la decadencia del nacionalismo, y, por otro, se enfrenta con el *ethos de lo real* en el paso del Tratado de Libre Comercio; abriendo en la formación de la identidad una universalización para el sustento del capitalismo neoliberal, que desplazaría la función del Estado-nación como el instrumento hegemónico para la reproducción de ideología:

Las tensiones chiapanecas afectan las redes que definen la identidad nacional. Un grupo de campesinos indígenas surge súbitamente y pone en duda todo el sistema: llevan máscaras, carecen de nombres, no hablan bien el castellano pero saben dialogar, son flexibles e inteligentes; además están armados y parecen decididos a morir. Son una extraña mezcla detonante, un coctel que produce una explosión de kitsch tropical que pone en duda los presupuestos de la modernidad.⁷⁹

Al mismo tiempo que Roger Bartra afirma como positivo el proceso de decadencia de la identidad nacional, del modo violento en que la cultura es un proceso hegemónico que niega la

⁷⁸ Además, esta figura de la vida política en México que abordó Roger Bartra, no sólo sirve para pensar el *ethos* barroco, sino también se mostrará al final de la discusión otra forma de ser abordado desde la filosofía de Luis Villoro en el modelo del Estado plural y sus valores, donde se establecerá una discusión crítica con Bolívar Echeverría.

⁷⁹ Bartra, Roger, *Loc. Cit.*, p.19.

diversidad de las sociedades opuestas al mestizaje y el asimilacionismo cultural, también abre un debate crítico acerca del papel que figuras como el zapatismo responden a la pertinencia y vigencia de la política de izquierda en la vida política.

Para Roger Bartra, tanto el socialismo real de 1989, como la vida política mexicana influenciaron el movimiento zapatista, lo cual tensa las utopías socialistas que fueron confirmadas en figuras como el comunismo en Cuba.

Por otra parte, afirma que la vida política de la izquierda entra en combinación con la formación del proyecto democrático liberal, lo cual hace ambiguo el papel del zapatismo que, por un lado, defiende un pasado indígena que, según Roger Bartra, está anclado ya no como un modo originario, sino como una práctica política mezclada con la Conquista española, la cual los indígenas actuales articulan actualmente en sus modos de organización, lo cual pone en peligro, por un lado, la vida democrática, y por otro, puede derrumbar la vida política si se aceptan de modelos de autonomía, ya que abren paso hacia formas autoritarias de poder que practican las sociedades indígenas:

Yo tengo una interpretación muy crítica de este proceso. Me parece que, lejos de estarse formando un nuevo proyecto nacional, este proceso es parte de la putrefacción del viejo modelo autoritario. La implementación de gobiernos basados en usos y costumbres es parte del mal, no del remedio; creo que en muchos casos, lejos de fortalecer la sociedad civil, está sembrando semillas de violencia.⁸⁰

Para Roger Bartra, muchas de las comunidades indígenas en México retoman aspectos negativos del autoritarismo de la izquierda que decayó en 1989, además de articular, como el caso del zapatismo, modos paramilitares de defensa que generan sociedades violentas y que minan la vida política como un proyecto cultural que logre la defensa de la vida política en el territorio mexicano.

Finalmente, aunque Roger Bartra critica tanto la construcción de lo nacional, como la cultura global, y aun ve en un principio aspectos críticos y propositivos en el zapatismo, termina negando las demandas fundamentales, entre ellas la autodeterminación, ya que ésta se opone a una vida democrática en transición aun no asentada. Roger Bartra niega una política

⁸⁰ *Ibid.*, p.39.

basada en el liberalismo, al ser esta estructura política un instrumento de dominio que propicia la globalización cultural, como los proyectos de la izquierda, al estar sustentados en los proyectos fallidos del real-socialismo. Sin embargo, niega del mismo modo el paso hacia el proyecto zapatista, al afirmar que éste está basado en una idea mítico-ancestral del indigenismo, y con los vicios de la izquierda autoritaria que abren paso hacia la violencia. Este conflicto caracterizado, según Roger Bartra, estaría condenado al desenlace de *Moby Dick*:

En ese libro el subcomandante Marcos encontrará su barco y su pipa, sus indios y sus esperanzas obsesivas. El presidente hallará en la ballena al Leviatán que quiere salvar a toda costa. Pero se trata de la historia de un naufragio: del hundimiento del barco del Ahab, de la muerte de la ballena blanca, de la enconada y sangrienta lucha de unos balleneros cuya primitiva industria está condenada a la extinción.⁸¹

Bajo el mismo modelo de la Jaula de la Melancolía, es necesario también preguntar bajo ese mismo parámetro, si no habrían quedado atrapadas también las ideas de Roger Bartra, quien, si bien se puede afirmar que su pensamiento es propositivo como crítica de la cultura que ayuda a enfrentar la formación de la identidad entre lo global y lo nacional, incluso es necesario retomar algunos puntos mediante los cuales se puede discutir la pertinencia de la *autoderminación* política como modo alternativo hacia la vida ético-política, también sería necesario precisar algunos argumentos que también quedarían anclados mediante la universalización de las prácticas políticas de los pueblos originarios, caso del zapatismo.

La primera de las críticas está encaminada hacia la postura negativa a afirmar la autodeterminación de los pueblos indígenas como un modo fallido, del cual la humanidad ha tenido antecedentes, en el real socialismo y el comunismo cubano –concediendo que el modo de lo político sea igual o al menos semejante-.

La postura de Roger Bartra contiene una petición de principio al querer afirmar que una dinámica política no articulada en el sistema neoliberal y en el Estado como defensa del “estado de bienestar” conlleva a su decadencia. Ya que si bien no se puede afirmar que la organización comunitaria anule el capitalismo; se puede decir que afirma la dignidad humana desde un modo distinto a lo que Roger Bartra crítica en “la jaula de la melancolía”, ni es

⁸¹ *Ibid.*, p.41.

articulado desde una nacionalidad, ni desde una cultura universal, en todo caso habría que evaluar bajo parámetros propios la pertinencia del sujeto comunitario en el Estado-nación, ya que no parece posible afirmar que el proyecto zapatista está estancado en la izquierda tradicional europea.

Por otra parte, Roger Bartra afirma que: permitir la influencia de los pueblos originarios sería un riesgo a la vida democrática, ya que las organizaciones indígenas contienen en su estructura elementos jerárquicos y violentos, que pueden poner en crisis los procesos positivos de la modernidad. Roger Bartra afirma también que la organización política de los pueblos originarios no es propia, sino que tiene rasgos de la Conquista española y de la religiosidad jesuita, por lo que afirma un falso indigenismo que defiende modos de vida política no auténticos.

A lo anterior podríamos refutar por un lado, que la autodeterminación de los pueblos genere un proceso de identidad violenta entre pueblos originarios y la ciudadanía mexicana, pues la afirmación de la identidad mediante la semejanza y la diferencia es un proceso más equitativo, y que responde de manera más abierta y compleja a la formación de la identidad, lo cual propone repensar “lo nacional” y una ciudadanía hegemónica que ha desencadenado racismo y violencia hacia las comunidades indígenas concretas, por lo cual Roger Bartra criticaba en la filosofía política del siglo XX. Tal vez lo que está a la base de la negación al juego de la identidad en la diversidad, y las formas alternativas de la vida política sea el miedo hacia la destrucción de la ideología moderna/mestiza, que sería un paso de vuelta hacia la jaula de la melancolía.

Por otra parte, negar las organizaciones políticas de las organizaciones indígenas por no ser auténticas, por estar mezcladas con los modelos occidentales de la Conquista española, y con la religiosidad jesuita, sería otra forma de caer en la idea de que el indígena debiera ser una cultura pura y mítica, para poder ser evaluada en la integración a la vida política y en la toma de decisiones, es otro modo de caer en la Jaula de la Melancolía.

Primero, porque el indígena concreto no proviene de una raza única, ni cultural ni de nacimiento, sino que es un dispositivo político mediante el cual el Estado-nacional mexicano ha identificado como *la barbarie*. Por lo anterior, el proceso de la identidad de los pueblos originarios no se postula, como lo afirma Roger Bartra, como una melancolía proveniente de una cultura de raíces ancestrales, ni como una elección de los vicios de la izquierda socialista,

que de principio se postula el respeto a la diversidad, por lo que la organización autónoma debería ser evaluada desde sus argumentos y alcances ético-políticos, y no desde su formación cultural.

Por otro lado, al surgir a la par el movimiento zapatista, con las condiciones del capitalismo neoliberal, podemos afirmar con el *ethos barroco*, que respondería como resistencia el *ethos real*, que éste permite evaluar críticamente la vida política bajo la identidad de lo propio, no como proceso hegemónico, sino como una construcción identitaria elegida a través de la conciencia crítica, pues no sólo la subjetividad indígena debe transformarse, sino también el estereotipo del mestizo moderno debe ser criticado desde una base intercultural, que abre el campo hacia el pensamiento de “lo político” desde un horizonte alternativo al *ethos de lo real*.

Si bien es posible que el *ethos barroco* permite la creación de una modernidad alternativa, que propicia la formación de una identidad crítica desde la diversidad, es también necesario enfrentar esta postura hacia el tipo de organización política que pudiera responder a estas condiciones, o si, por el contrario, el modo de resistencia del *ethos barroco* es una micropolítica que permite negar formas discursivas modernas, tal vez arcaicas, como el Estado-nación. En pertinente entonces, preguntarnos: ¿cómo podría relacionarse un *Estado plural* con el *ethos barroco*?

b) La conciencia crítica en la formación de la identidad.

Una política de nacionalismo cultural, por su propia dinámica, puede tender a inculcar una cultura central uniforme y menospreciar esas diferencias. Puede sucumbir incluso a la tentación de considerar ciertas manifestaciones culturales como arquetipos de cultura nacional, que entonces se proponen por igual a todas las etnias, regiones y estratos sociales.⁸²

La ciudadanía desde la nación mexicana, requiere como una de sus bases, la construcción de la defensa de las culturas diversas, de la relación intercultural crítica para tomar sus propias

⁸²Villoro, Luis *Estado Plural*, op.cit., p.167.

decisiones, dar paso al proyecto de hacer frente a las acciones del aparato de gobierno, o de la mera política, para comprender la situación de enajenación producido desde la pobreza cultural de los medios de comunicación y las industrias culturales, que producen ideologías de falsas identidades abstractas, que violentan concretamente a la sujetos que participan en las relaciones ético políticas en el Estado.

La identidad de las industrias culturales, lejos de permitir la integración del sujeto a las exigencias de las culturas globales, limitan la posibilidad de las relaciones interculturales, y la construcción de la identidad desde la diversidad de culturas. A propósito de lo anterior, Luis Villoro señalaba en *Estado plural* que:

Tenemos que tratar la totalidad de una cultura como una unidad colectiva, con características propias, que trasciende al individuo y es atributo de una comunidad. Una comunidad cultural, es una entidad real, que comprende y rebasa a los individuos, como contexto y condición necesarios para que cualquier agente moral elija y realice su vida.⁸³

Independizarse del *ethos real*, como condición de la cultura global, resulta complicado. Las pequeñas comunidades luchan por sobrevivir, el mexicano se ve subsumido en un mundo de decadencia cultural. Bolívar Echeverría plantea⁸⁴ que pensar en cultura como reflejo de la cultura Occidental, conduce a una falla en quien lo postula, ya que la actualidad conlleva un inevitable rompimiento de la cultura, abriendo un debate entre ser civilizado o culto, ambos modos contradictorios de la modernidad occidental; Bolívar Echeverría lo plantea como la ruptura en dos vertientes del *Paidós* griego. Sin embargo, el anhelo por el retorno deja entrever aún la necesidad de regresar a un suceso imposible.⁸⁵

Bolívar Echeverría afirma que los medios masivos de comunicación juegan un papel importante para el reciclamiento de un mundo industrial. El avance de la cultura por medio de la civilización se muestra como un fenómeno necesario, nos conlleva entonces a una vía de solución basada en la elección crítica de valores y fines. Sin embargo, es imposible ignorar la problemática, dejando que el uso inadecuado de los medios de comunicación orienten

⁸³ *Ídem.*

⁸⁴ Echeverría, Bolívar, *Cultura en la barbarie, op cit.*

⁸⁵ Echeverría, Bolívar, *Vuelta de Siglo, op.cit.*

ideológicamente las acciones. Los mass media como instrumentos de dominio reproducen la incapacidad de una ruptura del actual control estatal, la cuestión que se atraviesa entonces es: ¿cómo se construye la cultura, de modo que esta ofrezca una vida capaz de enfrentar la identidad y el fenómeno global?

2.4 EL *ETHOS BARROCO* Y EL *ESTADO PLURAL* DE LUIS VILLORO.

Para Luis Villoro la construcción de una alternativa acerca de la cultura que regule la relación de los problemas, individuales, nacionales y globales debe estar referido a una ética de la cultura⁸⁶. Es decir, la búsqueda crítica, práctica y propositiva de la relación entre la diversidad de culturas que integran un Estado. Luis Villoro da tres horizontes de la ética de la cultura que regulan la acción: las creencias, las actitudes y las intenciones.

Lo anterior se refiere, según Luis Villoro, al individuo como agente moral, sin embargo, al mismo tiempo que un individuo puede tomar conciencia y decidir sobre sus acciones, es en una comunidad cultural donde se dan las relaciones intersubjetivas, y en todo caso, es en la relación con la alteridad donde se concreta una acción ética o política. Por ello, para Luis Villoro afirmar que la comunidad cultural es un agente de acción no es posible, sin embargo, la comunidad cultural es una entidad que es contexto y sustento para que un individuo tome decisiones.

El Subcomandante Insurgente Marcos, en un intercambio epistolar con Luis Villoro, respecto de la ética y política como temas, se preguntaba si era posible que una colectividad realizara sus decisiones como una unidad, a pesar del problema que Luis Villoro plantea. Marcos responde afirmativamente, pues dice, que es en la colectividad y sólo en ella donde es posible realizar los fines y libertades del hombre:

Permítaseme entonces una arbitrariedad retórica: digamos que los anhelos fundamentales de todo ser humano son: vida, libertad, verdad. Y que tal vez se puede hablar de una graduación: mejor vida, más libertad, mayor conocimiento.

⁸⁶“Una ética de la cultura sólo puede referirse e comportamientos y disposiciones conscientes e intencionales”. Villoro, Luis, *Estado plural*, op. cit., p.110.

¿Es posible que el individuo pueda alcanzar a plenitud estas aspiraciones y sus respectivas gradaciones en un colectivo? Nosotros creemos que sí. En todo caso, estamos seguros de que no puede alcanzarlas sin el colectivo.⁸⁷

La propuesta de Luis Villoro en *Estado plural*, perfilaba esta postura, aunque de modo distinto, pues si bien el rescate del colectivo es posibilidad para cualquier afirmación de los valores ético-políticos, se requiere dar espacio al lugar de la voluntad como presupuesto de una comunidad cultural.

En “200 años de fatalidad”⁸⁸, Bolívar Echeverría criticaba la relación entre el bicentenario de las independencias de los Estados latinoamericanos, respecto a que esta no logró ser del todo una independencia, más que un cambio de proyecto moderno, un rumbo que Inglaterra encabezaba con el desarrollo industrial, y que revolucionaba las relaciones entre Estado, sociedad y economía. Es con la industrialización que Latinoamérica elimina el proyecto de la modernidad barroca y se orienta a la mestización cultural de las distintas etnias, clases y razas de la Nueva España, para dar paso a la modernidad capitalista.

Bolívar Echeverría nos muestra en *La modernidad de lo barroco* el desarrollo de la lucha de los proyectos modernos en Latinoamérica. Uno es el proyecto moderno hispánico, con dos caminos: una es la modernidad de conquista, la otra es la modernidad cristiana. Ambos proyectos contradictorios muestran interpretaciones distintas del indio, una verá en esta figura la otredad absoluta, la barbarie que debe ser eliminada, el otro, la posibilidad de un nuevo comienzo, el *topos* de la Utopía cristiana, un poder realizar la modernidad cristiana desde cero.⁸⁹

Al final del *Estado Plural*, Luis Villoro nos señala una reflexión interesante sobre este mismo acontecimiento. Para éste filósofo nunca hubo un espacio de equilibrio entre la

⁸⁷ Revista Rebeldía, número 77, Ejército Zapatista de Liberación Nacional México, Abril de 2011. Motivo del Intercambio epistolar, segunda carta del subcomandante insurgente Marcos a Luis Villoro.

⁸⁸ Echeverría, Bolívar, *Antología* en “200 años de fatalidad”, op. cit.

⁸⁹ Por ejemplo, podemos rastrear el papel de Vasco de Quiroga, quien implementa el modelo de Hospitales en México, inspirado en la *Utopía* de Tomás Moro. También podríamos apuntar hacia la interpretación de la Escuela de Salamanca acerca del proceso de Conquista, en figuras como Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, quienes más tarde influenciarían gran parte del movimiento ideológico de Independencia, así como la defensa de la propiedad legítima del territorio americano en los indios. Además, podríamos estudiar la influencia de la cultura jesuita en América, además del papel de Fray Bernardino de Sagún en la escritura y traducción de códices para rescatar algunos rasgos de la cultura prehispánica.

civilización azteca y la civilización española por ejemplo, aunque reconoce que el camino de la evangelización buscó entender al otro, lo hizo bajo parámetros propios, el terror ante una civilización que mostraba algunas características imposibles de traducir hacia la cultura propia, desencadenó la violencia.

Bolívar Echeverría, a través de la propuesta del *ethos barroco*, busca sostener la idea de una comunidad barroca que logró, aunque no necesariamente de manera del todo positiva, crear una relación nueva entre conquistadores y conquistados que daba lugar a una nueva conciencia cultural. En el apartado de Malintzin de *La modernidad de lo barroco*, Bolívar Echeverría rastrea un acto de *antropofagia*, donde esta figura crea una lengua alternativa al español del conquistador, la figura del traductor en el proceso de conquista media la comunicación entre Hernán Cortés y Moctecuzoma. La creación de un español barroco que abre un canal de comunicación nuevo entre culturas. Pese al desenlace, Bolívar Echeverría afirma que en este proceso lingüístico se da una *mimetización*, donde ninguna cultura permanece igual, es el primer paso de una cultura barroca que busca resistir la vida frente a una tensión de dos racionalidades completamente distintas, creando una alternativa. Frente a esto podemos afirmar que el proyecto de la conquista queda inacabado, pues frente a su totalización se crea un *ethos barroco* que evita el aniquilamiento total de una civilización condenada a desaparecer.

Volviendo a la modernidad capitalista, podemos rastrear una modernidad económica, que se desarrolla en la historia hasta entrar en crisis en el siglo XX, y que en el siglo XXI abre paso a la implementación de una nueva versión de ésta, un modelo neoliberal que busca finiquitar el proceso inacabado de la modernidad capitalista liberal. El lugar del *ethos barroco* actualmente se hace pertinente por el mismo sentido que veníamos rastreando, la resistencia de la sociedad frente a un modelo que busca eliminar todo proyecto alternativo opuesto a él, ético-políticamente la aniquilación sistemática de todo modo cultural de vida opuesto al sentido global de la cultura. El *ethos barroco* como alternativa busca lo contrario a una uniformidad de las identidades políticas y culturales, se busca la anulación, tanto de un Estado homogéneo, como el modo global de la cultura del capital.

Para Luis Villoro, las condiciones para pensar más allá de la modernidad actual requieren de un Estado y de principios colectivos que respondan a la realidad intercultural de la nación mexicana, en este sentido, habría que pensar los cuatro principios que nos propone.

a) Los cuatro principios de Luis Villoro.

Luis Villoro parte de una afirmación necesaria para poder plantear la vía de un Estado plural, el reconocimiento de que un pueblo es la relación entre diferentes culturas, delimitadas por un espacio y un tiempo precisos. Para Luis Villoro la identidad de una comunidad cultural para la realización de una relación ético-política con otras culturas es fundamental, pues es éste el vínculo que permite desarrollar las condiciones en las que se procura la vida en común, es decir la vida política.

Una ética de la cultura, como apunta Luis Villoro, tiene dos dimensiones: una se refiere a los derechos y deberes de un individuo; la otra es la relación de una comunidad cultural, donde se definen también los derechos y deberes de ésta en dos niveles, el individuo y la sociedad.

Para una comunidad cultural se requiere un referente transcultural, es decir, una perspectiva ética de lo universal que permita buscar lo mejor para la cultura propia y cualquier otra. Distanciándose del peligro que implica el universalismo, por ejemplo, la cultura global como ideología, tendríamos que ubicar este referente buscando no sostener una relación política basada en fines de dominio y violencia, de imposición y como fundamentos de un relación política ente culturas, sean estas etnias, pueblos o naciones entre otras.

Luis Villoro aborda un relativismo que permite dar movilidad a la relación entre culturas, que preserva la búsqueda de libertad, autenticidad y singularidad de los pueblos, sin embargo, tampoco es preferible sostener un relativismo absoluto:

Si reivindica el valor de la autonomía cultural, asevera que la libertad es preferible a la dominación, si afirma su identidad, establece la superioridad moral de ser auténtico; si rechaza que el sentido de su vida sea determinado por otros, rechaza el derecho de todos a elegir sus propios fines.⁹⁰

⁹⁰ Luis Villoro, *Estado Plural*, op. cit., p.114.

En vista de lo anterior, la propuesta de Luis Villoro plantea dos supuestos previos para evitar los problemas del universalismo. Luego de lo anterior, postula cuatro principios *a priori*, es decir, como condición previa a toda acción y de carácter formal que al evitar contenidos, puedan ser universalizables, Villoro plantea que son supuestos hipotéticos o categóricos. Antes de entrar en discusión sería necesario que refiramos los principios de Luis Villoro: «Creo que los principios en cuestión pueden reducirse a cuatro, de cada uno de los cuales podrían deducirse otros menos generales. Los llamaré principios de autonomía, de autenticidad, de finalidad y eficacia».⁹¹

El principio de autonomía es para Luis Villoro la capacidad de autodeterminación sin coacción ni violencia ajenas, lo que incluye la elección de metas, elección de valores prioritarios, control los medios a su alcance, criterios para la justificación de sus creencias y la elección de medios de expresión que considere adecuados.⁹²

Un elemento importante para la autonomía es la regulación de derechos y deberes por procurar: «Deber de contribuir, en la creación y transmisión de la cultura, a que las creencias actitudes y expresiones estén basadas en las decisiones libres de la propia comunidad; de luchar, por lo tanto, contra la imposición de formas culturales como instrumentos de dominación».⁹³ Además de lo anterior, Luis Villoro agrega que el ámbito que pueda hacer cumplir estos valores a través del campo jurídico, no obstante, los derechos y obligaciones deben ser acordados por las diferentes culturas que se apegan a las leyes.

El principio de autenticidad se refiere a la consistencia entre las acciones de los miembros de una cultura con sus deseos propósitos y actitudes. Para Luis Villoro la identidad quedaría asegurada en este sentido. Es la consistencia de un individuo con los comportamientos que ha elegido para sí. La consistencia de una cultura sería la relación congruente de ésta respecto a las necesidades de sus miembros.

Luis Villoro afirma que el principio de autenticidad es relativo, algunas comunidades culturales no necesariamente son inauténticas por no ser congruentes con una cultura más amplia, de la nacional respecto a las etnias y pueblos por ejemplo: —. se trata de culturas de

⁹¹ *Ibid.*, p.116.

⁹² Todo esto es una síntesis de lo referido sobre los principios del Estado plural por Luis Villoro. Aquí nos centramos en los argumentos principales para la discusión.

⁹³ *Ibid.*, p.117. También es importante señalar, que respecto a la autonomía de una cultura ajena, Luis Villoro postula la tolerancia.

una comunidad unida. Si dificultad para identificarse con una cultura nacional más amplia no hará más que reflejar su falta de integración plena al Estado-nación. Aun en este caso, el grado de autenticidad varía en las distintas capas sociales”.⁹⁴

El principio de finalidad se define como el *telos* que plantea una cultura en su cultura y política. Es aquello que permite dar sentido a las acciones, motivo por el cual se establecen algunos valores en lugar de otros. Este elemento para Luis Villoro es el eje integrador que permite la cohesión social: “Cada cultura ofrece un abanico de fines y valores realizables por el individuo, entre los cuales puede elegir su plan de vida. A la vez, la pertenencia a una sociedad suministra varias imágenes de nuestro papel en ella; al sopesarlas, podemos dibujar nuestra propia identidad”.⁹⁵

Finalmente el principio de eficacia. Este principio de “racionalidad instrumental”, en el sentido que procura los medios para realizar los fines elegidos. Lo anterior permite valorar los caminos más adecuados para cumplir con los fines, las acciones que permiten esto son racionales. Cada comunidad establece las propuestas más racionales que están en relación con la realización de los fines.

Este principio permite la crítica a la cultura propia y la ajena, se valora críticamente la forma en que los objetivos puedan hacerse efectivos, de lo que derivan deberes con la cultura propia y las demás: “A estos deberes corresponde el derecho de toda cultura a la información, comunicación y discusión libre de los logros de otras culturas y, si así lo deciden, su colaboración para el cambio”.⁹⁶

b) Ethos barroco y el Estado plural.

Hasta ahora lo que hemos venido construyendo teóricamente, es tratar de evidenciar las condiciones de la política moderna que nos rige actualmente, basada en el modelo económico capitalista, que para el desarrollo totalizador de su proyecto niega toda posibilidad alternativa que se oponga a ella.

⁹⁴ *Ibid.*, p.122.

⁹⁵ *Ibid.*, p.126.

⁹⁶ *Ibid.*, p.129.

El Estado desde esta línea, perdiendo el control económico sobre sus bienes, y deteriorando su función de carácter social, está en función de un Estado político liberal que se iniciaba con el proceso del Capital y que llega a la actualidad.

Mediante un proceso ideológico, eliminó los proyectos de nación, y procura la cultura global como forma ideológica homogénea sin fronteras, que al tiempo que promete una integración de la humanidad, se desentiende de los costos humanos a su paso, pues las especulaciones financieras, las empresas transnacionales sin límites ni restricciones, integran al ser humano en la medida en que éste pueda ser productor-consumidor, de lo contrario éste es inexistente.

Desde aquí hemos tratado de perfilar en el caso de la vida política en México, una de las figuras políticas aun existentes, y que desde el proceso de conquista en el siglo XVI, y hasta la entrada del Estado neoliberal ha sido una de las más violentadas: el indígena. Pensando en un modo alternativo a la modernidad realmente existente, perfilamos la resistencia de las comunidades indígenas desde el *ethos barroco* como un modo de repensar una vía diferente a las condiciones de injusticia y violencia del Estado.

En la misma línea, hemos contrastado nuestra propuesta del *ethos barroco* de Bolívar Echeverría con la filosofía de Luis Villoro, desde la crítica a la ideología en la identidad nacional y global, así como la crítica al Estado.

Pensando en un Estado con características plurales hemos llegado al dilema donde se entrecruza la identidad política del ciudadano moderno y del indígena, así como de las diferentes culturas que comparen un tiempo y una historia en común.

Proponemos una relación intercultural, donde se pueda construir una alternativa a lo realmente existente. Retomemos nuevamente el zapatismo y hagamos una reflexión final del presente capítulo.

En Febrero de 2011, Luis Villoro recibió y respondió tres cartas del Subcomandante Insurgente Marcos, a propósito del tema ética y política. Reflexionando sobre el proceso de la violencia en el Estado mexicano, así como de las condiciones del modelo económico neoliberal, al final de la primera carta el Subcomandante Marcos afirma: —En las condiciones

más difíciles no sólo no nos rendimos, ni nos vendimos, ni claudicamos, también construimos mejores condiciones de vida en nuestros pueblos”.⁹⁷

En efecto, tanto para Bolívar Echeverría como para Luis Villoro, el proceso civilizatorio de Occidente, ha sido un proceso que ha procurado aniquilar desde siempre, aunque con diferentes estrategias las identidades políticas “bárbaras” opuestas al modo civilizatorio de acumulación de riqueza, del sacrificio del *valor de uso* por el *plusvalor*: “La globalización neoliberal persigue una meta contradictoria: descansa sobre la existencia del estado nacional pero al mismo tiempo malbarata su fundamento territorial, desmantela su nación y anula su identidad nacional”.⁹⁸

Bolívar Echeverría llamaba en una entrevista a esto un “proceso de larga duración”, en la medida que se inicia con la modernidad de conquista y actualmente busca imponerse como conquista neoimperial. La estrategia actual se basa en la discriminación que se ejerce desde un modelo de economía que violenta la propiedad de las tierras indígenas, así como de sus formas políticas de organización “bárbaras”. Frente a estas condiciones para Luis Villoro la política de las comunidades zapatistas, cuenta con un referente real en la construcción de una política reconstruida desde el horizonte ético:

Ahí, en Chiapas, a partir de antiguas tradiciones indígenas, sus propias cosmovisiones y sus particulares maneras de nombrar el mundo, ustedes han nombrado la posibilidad de realización de valores incluso opuestos. Mientras el capitalismo rige el individualismo (los sacrosantos derechos individuales) en esta alternativa surge otro tipo de valores: valores comunitarios que respetan a la persona en su individualidad y se realizan en una comunidad. Se manifiesta así, con toda claridad, una “ética del bien común”.⁹⁹

Vayamos al primer principio del *Estado plural* en Villoro, la autonomía, entendida desde el sentido kantiano, como la facultad de un individuo por auto-regularse, de darse *nomos* propio. Los acuerdos de la Ley COCOPA, tendrían facultad formal como lo afirma Luis Villoro, un principio positivo, sin embargo, es la formalidad misma la que dificulta su fin

⁹⁷ Revista Rebeldía, número 77, op.cit.

⁹⁸ Bolívar Echeverría, *Antología, op. cit.*, p.431

⁹⁹ Villoro, Luis, Rebeldía número77, op. cit., 41.

efectivo. No obstante, para Bolívar Echeverría la autonomía de los pueblos indígenas podría no ser la respuesta a una política alternativa, pues ésta no podría ser concedida cabalmente.

(...) en la medida en que sería una autonomía concedida, vigilada y ~~mantenida~~” por el estado mientras dure la neoliberalización de la economía comunitaria, sería una pseudo-autonomía. Creo que el problema no es el de las comunidades indias, sino el de la capacidad que se les reconoce a los indios de contribuir a una reconstrucción de las naciones latinoamericanas como naciones con un nuevo tipo de modernidad. No tanto en la medida en que se les deja existir en su manera, sino en la medida en que su manera de ser influye en la nuestra.¹⁰⁰

No obstante, la postura de Luis Villoro podría respondernos, que frente a las condiciones reales de injusticia, se hace necesario proyectar un modelo político que permite reorganizar las condiciones existentes.¹⁰¹

La autonomía de las comunidades indígenas, no un derecho que deba ser reconocido por el Estado, está más bien sustentado en una política de carácter activo e ininterrumpido, caso límite de las democracias representativas por voto. El dinamismo de las comunidades indígenas supone que la autonomía no es algo que se otorga, sino una organización política que existió previo al Estado moderno, en este sentido, podríamos repensar el fundamento de autonomía como un valor político que permite la democracia por la que se lucha día tras días.

El segundo principio de Luis Villoro sobre la autenticidad, tal vez es el más relevante a nuestro punto de vista, porque es donde se sustenta la identidad. La autenticidad es la congruencia entre las acciones y perspectivas de un sujeto social. La autenticidad de la identidad, como se mostraba anteriormente, requiere aceptar que ésta no puede ser inmóvil ni sustancial, más bien es una tensión constante entre la historia, la tradición, las necesidades

¹⁰⁰ Echeverría, Bolívar, en “Chiapas la Conquista inconclusa”, *op. cit.*, p. 346.

¹⁰¹ Podemos para ello mostrar que Luis Villoro responde al Subcomandante Marcos sobre el mismo problema lo siguiente: “ Como asiento en “Los Retos de la sociedad por venir” (2007) “ Las teorías más en boga para fundamentar la justicia suelen partir de la idea de un consenso racional entre sujetos iguales, que se relacionan entre sí, en términos que reproducen los rasgos de una democracia bien ordenada ... pero en sociedades como la nuestra no son comunes los comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia que incluyan a todos los sujetos: se hace patente su ausencia. Lo que más impacta es la marginalidad y la injusticia. Los cual nos obligas a partir de la concepción de la injusticia paro poder proyectar lo que podría remediarla. *Respuesta de Luis Villoro a la segunda carta del Sub Marcos, Revista Rebeldía 77, op. cit.*

actuales y las perspectivas futuras; todos estos elementos recaen en el sujeto, aunque como hemos venido mostrando, la posibilidad de su realización sólo es dada como colectividad.

Para Bolívar Echeverría la construcción alternativa de la modernidad, requiere del cambio de las identidades políticas, desde un nuevo proceso de ~~mestizaje~~¹⁰² La identidad como construcción reguladora en la relación ético-política es indispensable, aunque podríamos disentir si se da en un hipotético formal como lo plantea Luis Villoro en *Estado Plural*. Entre éste filósofo y Bolívar Echeverría, el punto en que difieren ambos pensamientos no es en el reconocimiento de una identidad que configure lo Occidental y lo indio, más bien en la disputa entre una realidad como lo afirma el *ethos barroco*, o un proyecto hipotético por venir, como lo propone Luis Villoro, aun concediendo que el caso del zapatismo es un paso que puede permitir este proceso.

Al final de la primera Carta a Luis Villoro, el Subcomandante Marcos apunta:

Tenemos sentido de comunidad porque ni esperamos ni suspiramos porque vinieran de arriba las soluciones que necesitamos y merecemos.

Porque no sujetamos nuestro a andar a quien hacia arriba mira.

Porque, manteniendo la independencia de nuestra propuesta, nos relacionamos con equidad con lo otro que, como nosotros, no sólo resiste, también se ha ido construyendo una identidad propia que le da pertenencia social, y ahora también le representa la única oportunidad sólida de supervivencia al desastre.¹⁰³

Los principios de finalidad y eficacia, son el último apartado de la presente discusión, uno y otro son perspectivas para pensar una alternativa a la realidad. Si no podemos delimitar definitivamente el horizonte de la relación entre identidad, cultura y Estado, si podemos plantear como finalidad un par de principios por vía negativa, es decir, aquello que un proyecto de política alternativa debería rechazar para la elaboración de una mejor vida en común.

Lo primero es la dificultad que ofrecen los derechos individuales y el Estado neoliberal, es una forma jurídica que promueve la libertad individual de un grupo reducido de

¹⁰² *Mestizaje o codigofagia* en el sentido de Bolívar Echeverría. Echeverría, Bolívar, *La Modernidad de lo barroco*, op. cit.

¹⁰³ Revista Rebeldía, número 76, Ejército zapatista de Liberación Nacional México, Enero-Febrero de 2011, en "Sub Comandante Insurgente Marcos, Primera Carta a Luis Villoro".

personas, así como el poder de éste mismo en el control de la gubernetabilidad del Estado, pues como afirman los zapatistas, no se trata de un cambio de gobernantes, sino de una reforma estructural en la vida política. Si es posible decir que la democracia directa no es posible de concretarse en una nación plural, con un gran número de sujetos políticos, podríamos repensar a partir de estos derechos comunitarios la configuración de una política más justa.

Un segundo aspecto sería la reflexión sobre el poder político y sus alcances, pues es a través de este que se favorecen las formas de dominio. Por ejemplo, para Mario Magallón Anaya, las organizaciones anárquicas no serían el sentido de una ausencia de ley, sino de una autorregulación de la vida política, que no necesariamente empata con la mediación del Estado:

Los países latinoamericanos desde el siglo XIX, han apelado a la historia y a la cultura nacional, en algunos casos con un fuerte contenido democrático, pero con sentido anarco-socialista. Lo mismo acontece con la hoy llamada identidad cultural, la cual se ha contrapuesto a la manipulación de la conciencia popular por parte del poder autoritario.¹⁰⁴

La perspectiva ética de la política permite la regulación del poder político, y es la vía por la cual se debería seguir para evitar una función social de dominio, es decir, ideológica.

Otro aspecto importante, si bien no la aniquilación, sino como finalidad, y en todo caso como horizonte para la eficacia de un proyecto nacional, es la oposición a la política orientada por el modelo económico neoliberal. Para Bolívar Echeverría el *ethos barroco* como modo de resistencia ha permitido evitar la subsunción social de las sociedades a desaparecer.

Otro respecto de la resistencia, sería el papel de las diferentes identidades políticas y colectivas, orientadas con principios, pero construidas desde relaciones horizontales, que permitan la participación continua y activas de los diversos actores políticos, permitirá tal vez el paso a la democratización de los Estados. Este aspecto de resistencia es el proceso de una modernidad alternativa de larga duración con la que podrían empatar el *Estado plural* y el *ethos barroco*.

¹⁰⁴ Mario Magallón, *La democracia en América Latina, op. cit.*, p.105.

La construcción de este camino sería la referencia de las generaciones políticas en proceso de formación, de las generaciones por venir, y de la participación de las formas políticas negadas, así como las identidades emergentes que compartirían perspectivas de resistencia, de contrapoder en el sentido que se evita la mediación de la represión. Pues como afirma Luis Villoro:

El punto central, entonces, es el poder, incluyendo el concepto de contrapoder que finalmente se pervierte en una forma más de poder impositivo; en un rayo más en la rueda sin descanso del poder y la violencia. Y como afirmo en el libro arriba mencionado, *—sólo hay una vía para escapar a esa rueda... renunciar a la voluntad de poder para sí mismo*". Es lo que comprendieron Gandhi y Luther King; es lo que han comprendido también los indígenas zapatistas de Chiapas cuando decidieron no buscar el poder para sí mismos.¹⁰⁵

Finalmente, las alternativas y el principio de eficacia. Oposición la relación destructiva hombre-naturaleza, y construir una relación alternativa con Lo Otro, en este sentido el modo técnico avanzaría desde una posición que se orienta a lo que la lectura marxista de Bolívar Echeverría afirma como *valor de uso*, la relación efectiva de los pueblos originarios nos orienta a buscar lo que permite la afirmación de lo humano, no desde una negatividad o subsunción de lo otro, sino de una relación armónica que permite un *—buen vivir*".

El Sumak kawsay es un modo de resistencia, que permite elaborar una línea de resistencia a largo plazo, que permita procurar una vida política distinta a la realmente establecida. El tipo de identidad con estos prepuestos es un balance entre las perspectivas o utopías, las condiciones actuales y la perspectiva crítica de una identidad plural, con rasgos ético-políticos en su formación que recomponga las condiciones reales.

Ahora arriba seguirá el estruendo, la esquizofrenia, el fanatismo, la intolerancia, las claudicaciones disfrazadas de táctica política.

Luego vendrá la resaca: la rendición, el cinismo, la derrota.

Abajo sigue el silencio y la resistencia.

Siempre la resistencia...¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Revista Rebeldía, número 78*, Ejército Zapatista de Liberación Nacional México, Julio-Agosto de 2011.

En "Luis Villoro, respuesta a la segunda Carta" Para un análisis más completo, *cfr.* Luis Villoro, *sobre el poder y el valor*, FCE, México, 1997. Y *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, 2007.

¹⁰⁶ *Revista Rebeldía, número 79*, Ejército Zapatista de Liberación Nacional México, Octubre-Noviembre de 2011. En "Subcomandante Insurgente Marcos, revista *Rebeldía*, tercera carta a Luis Villoro".

CAPÍTULO III.

EL DERECHO DE LATINOAMÉRICA AL *LOGOS*: LA BÚSQUEDA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LA UNIVERSALIDAD DEL PENSAMIENTO Y SU MODO DE FILOSOFAR.

3.1 PROBLEMATIZACIÓN.

A través de la soledad, de viejos sufrimientos, el latinoamericano, y con el latinoamericano el hombre no occidental, se ha encontrado a sí mismo como hombre. El hombre occidental, por su lado, en función de la soledad y sufrimientos a que sus propias acciones le condujeron, tropezará también, con el hombre. Ya no consigo mismo, ya que si de algo estaba seguro este hombre era de su humanidad, sino con la humanidad de los otros hombres.¹⁰⁷

Para el presente capítulo daremos cuenta del concepto *logos*, entendido como razón, lenguaje y diálogo razonado y pensamiento, lo anterior con el propósito de desarrollar el *logos* como filosofar que integraría los sentidos mencionados.

Desde un análisis de la cultura como condición del *ethos* en la filosofía de Bolívar Echeverría, demostraremos cómo las culturas Occidental y Latinoamericana obedecen a diferentes modos de *ser en el mundo*, por esta razón, la identidad del discurso filosófico y el *logos* como un universal del ser humano, se forma según el hombre en su historia que interprete *lo real*, el ser de las cosas y sus necesidades. Con ello la cultura, tanto de la tradición del hombre de occidente como del latinoamericano, responde con su *logos* a contextos y preguntas particulares. Sin embargo, el *logos* filosófico nos ayuda a relacionarnos con todo ser humano en cuanto a los problemas universales, los del hombre como categoría ontológica, con respuestas distintas que se enfrentan dialécticamente y permiten un pensamiento plural y diverso, un *logos* donde la verdad y el sentido del mundo se mueven sin formas excluyentes y totalitarias. La filosofía desde este sentido adquiere legitimidad para pensar *lo real* a través de las preguntas fundamentales de actualidad que construyen nuestra teoría y acción en el mundo.

¹⁰⁷ Zea, Leopoldo, *la filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Editorial Siglo XXI, 2da edición, México 1974, p.108.

Después, ensayaremos algunas ideas respecto al filosofar y la filosofía latinoamericana y Occidental, sosteniendo la premisa de que el existir óntico del ser humano, desde el análisis existencial de su ser, nos ayuda a demostrar como el *logos* sustentado sobre una base histórica, epistémica y cultural, es la condición circunstancial del sujeto que le permite desarrollar un modo de pensar propio; de modo que la filosofía ético-política nos orienta como necesidad la conservación de nuestro *ethos*, pues desde esa estructura de nuestro ser se desarrolla el pensamiento filosófico latinoamericano u occidental, o de cualquier cultura que busca la resolución racional y explicativa de los problemas de su *circunstancia*.¹⁰⁸

Los horizontes de las culturas Occidental y Latinoamericana, establecen una relación dialéctica, donde se interpela la identidad y diferencia de su *logos*; explicando el porqué ambas filosofías requieren diferentes modos de proceder, de estructuras ónticas y epistémicas desde contextos propios, aun cuando ontológicamente, el ser humano piense sobre los problemas tradicionales de la filosofía.

Se dará cuenta del contraste en ambos tipos de filosofar, y de cómo al filósofo occidental el *logos* universal ha sido una categoría restricta y excluyente, donde el *logos* nunca le ha sido negado, y las implicaciones de pensar a los seres humanos no occidentales como un “no-ser”, un *no-ser*;¹⁰⁹ atravesando la pérdida de categorías que atraviesan por la crisis del pensamiento moderno en los modos de filosofar, problema particular de la cultura del hombre occidental en su *circunstancia*.

Por último, plantearemos cómo se construyen las ideas filosóficas del sujeto latinoamericano, cómo su *logos* se articula mediante el enfrentamiento crítico al prejuicio que niega la existencia y capacidad del filosofar de los países no desarrollados, que los entiende como meros imitadores de la tradición occidental, afirmando el estar en la filosofía como una *praxis* que pretende colocarse la universalidad filosófica; cómo ha buscado “ser”, donde se halle un humanismo incluyente que permita los aportes de su *logos*, sustentado desde la construcción de metodologías y pensamientos propios, que han respondido tanto a los problemas de su *circunstancia* particular como universal, planteando un pensamiento diverso,

¹⁰⁸ La categoría de la historicidad como circunstancia es tomada de la filosofía de Leopoldo Zea, en el presente capítulo daremos una explicación más detallada de éste y sus implicaciones.

¹⁰⁹ Antes de señalar alguna teoría que sustente una categoría ontológica como no-ser, se trata de mostrar la elaboración de un prejuicio cultural con implicaciones epistémicas, éticas, políticas y ontológicas.

orientado por una identidad propia que se acerca a todo ser humano que se beneficie de su *praxis*.

Este camino nos lleva a la dialéctica del filosofar, donde la formación del *ethos* con base en el reconocimiento de “el otro” y la defensa del *logos* del sujeto latinoamericano, su derecho a ser; a afrontar al mundo como un modo de convivir en la pluralidad y la justicia, así como una ética intercultural.

La pregunta que nos ocupa en el presente capítulo es la siguiente:

¿Cómo la identidad de la filosofía latinoamericana responde a problemas particulares y universales, construido su *logos* desde el horizonte histórico de nuestras culturas, las relaciones ético-políticas y nuestro filosofar?

3.2 CULTURA Y LOGOS.

a) Logos.

Para el presente capítulo, reconstruiremos la definición de la Cultura de Bolívar Echeverría, quien considera que existen otros modos de comprender la dimensión cultural. Por ello menciona seis escenarios de la comprensión moderna que se ilustran a través de una oposición semántica. Por interés del capítulo, trabajaremos con tres acepciones que ilustran de manera cercana nuestra concepción y crítica del concepto cultura:

a) Cultura/naturaleza: El mundo dotado de toda vida espiritual, de semiosis lingüística (lo humano), frente al mundo carente de espíritu y de lenguaje propiamente dicho (lo animal).

b) Cultura/civilización: Lo humano espiritual, lo desinteresado o supraestructural frente a lo humano infraestructural, pragmático o material.

c) Culturas/ civilización: Las sociedades en las que lo humano se encuentra en un estado más simple, primario, primitivo o subdesarrollado (amazónicas, azteca etcétera), frente a la sociedad en que lo humano (las técnicas) es más complejo, está más desarrollado o ha alcanzado su mayor altura. (“indogermana”, “grecorromana”).¹¹⁰

¹¹⁰ Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, en “La identidad, lo político y la cultura”, ÍTACA, FCE, Colección brevarios 568, segunda edición, México 2010, nota 6, p. 166.

La definición a) se utiliza para desarrollar el concepto *logos*, que entiende al ser humano como un ser semiótico y lingüístico; así como para diferenciar los dos planos en que se inserta el ser humano; el plano físico o natural y el político. La definición b) está orientada a desarrollar la concepción ilustrada de cultura, diferenciada del modo civilizatorio, que le entiende como el revolucionamiento de la técnica. La acepción c) es utilizada por Bolívar Echeverría a modo de contraste crítico, para demostrar el complejo desarrollado por las culturas occidentales, respecto a las culturas dominadas y sus implicaciones ético-políticas.

En *La definición de la cultura*¹¹¹, Bolívar Echeverría da cuenta de la cultura como la base subjetiva y social en los que se forma la identidad del ser humano, a través de los procesos que dotan de significación y sentido del mundo, articulando como uno de sus aspectos fundamentales su ser semiótico. Es éste proceso donde el ser humano establece una relación de producción/consumo, formando en este proceso la alteración que articula la identidad. Sería en principio lo que en la concepción de la cultura clásica griega se denominaba *logos*, entendido como lenguaje y razón, como pensamiento y racionalidad, como la vía del hombre como productor de símbolos y sentidos a través de su relación en la explicación de *lo real*.

Según esta postura, el proceso de reproducción social, está ligado a los modos en que el ser humano ejerce una relación en dos modos principalmente, uno estaría contenido en la relación hombre-naturaleza, donde la alteración de uno sobre otro se da sobre una base técnico-objetiva; el segundo modo, sobre la relación que establece el sujeto en un proceso comunicativo entre su identidad individual y social, el proceso de comunicación lingüística sería la dialéctica entre un sujeto y otro, o de un sujeto consigo mismo a través del lenguaje. Ambos modos forman la cultura del ser humano en una relación tanto conflictiva como complementaria entre el modo de ser y su cuestionamiento ante la alteridad.

Bolívar Echeverría señala al respecto:

¹¹¹ Bolívar Echeverría relaciona la filosofía marxista, la heideggeriana, los estudios de Ferdinand de Saussure, Fernand Braudel y las teorías semióticas como las de Alexander Von Humboldt, así como el psicoanálisis para explicar el concepto cultura.

La descripción del proceso de reproducción social presenta, entonces, los siguientes elementos: por un lado, un factor subjetivo, que está ahí lo mismo que en tanto sujeto social productor o de trabajo que como sujeto social consumidor o de disfrute. Por otro lado, un factor objetivo, constituido por los medios, sea de producción (en el momento productivo) o de consumo (en el momento consuntivo), es decir, por los productos útiles (dotados de valor de uso) o bienes producidos, por los objetos prácticos en general.¹¹²

Según Bolívar Echeverría, el ser humano realiza su existencia sobre dos planos, el físico y el metafísico (o político). Con relación al primero está la parte volitiva que responde a la animalidad, pero no sólo a ello, sino las necesidades objetivas básicas que todo ser vivo requiere; como la alimentación, la reproducción y la supervivencia ante su condición finita; entendiendo lo anterior como el plano físico o natural.

El ser humano, además de estar ligado a las necesidades del plano físico, afirma Bolívar Echeverría que lo hace de un modo diferente a otros seres vivos, pues éste al diferir su acción, al realizar su objetivación más allá del plano físico/objetivo, construye un mundo simbólico, donde la satisfacción de la necesidad es además un proceso comunicativo entre la subjetividad, el ser social y la naturaleza, modo que le diferencia de otros seres vivos. Aristóteles entendía al ser humano como un animal-político, donde la politicidad estaría basada en el *logos*, capacidad humana para decir “lo justo y lo injusto”, donde el horizonte del *logos* está condicionado por la cultura. A este plano que se estructura sobre el natural y le resignifica, Bolívar Echeverría lo llama plano político o metafísico.

Para explicar la formación de la cultura, Bolívar Echeverría hace un símil entre la dialéctica marxista y los procesos comunicativos del ser humano:

Recordemos, como punto de partida, la “teoría de la producción en general” que propone Karl Marx en el capítulo V de su obra *El capital*. La diferencia fundamental que hay entre el hombre-el ser social- y el resto de los seres de la naturaleza, en particular los que le son más cercanos, los del reino animal, resulta estar, según esta teoría en el hecho de que en el caso del sujeto humano o social propiamente dicho su reproducción debe perseguir, además del mantenimiento de la vida en términos “animales” o “físicos”, el mantenimiento de la misma en términos “políticos” o (de alguna manera) “meta-físicos”.¹¹³

¹¹² *Ibid.*, p.50.

¹¹³ *Ibid.*, p.55.

El código cultural se realiza desde una significación particular, aun entre los miembros de una comunidad. Por ejemplo, la elaboración de objetos, sean estos instrumentales u objetivables, ambos se realizan en una posibilidad infinita de su estructura. De igual manera que un panadero se sirve de los instrumentos, y de la materia prima para elaborar pan, realiza distintos tipos de éste, de modo que aun cuando exista un mismo código de significación de las cosas establecido por la cultura, éstas son alteradas en su identidad por el sujeto en el momento que su acción realiza la actualización del código desde un modo original.

El lenguaje en el mismo sentido se realiza en una forma distinta sobre su misma estructura, aun cuando exista un mismo código cultural y una misma lengua, en el proceso comunicativo el ser humano se vale del habla, donde el emisor codifica un lenguaje particular para sí mismo o para otro interlocutor, buscando alterar la identidad del receptor, donde éste al decodificar e interpretar el mensaje recibirá una modificación de su ser, el interlocutor a través de su subjetividad, de sus estructuras, asumirá en su ser el *logos* que permite la comunicación.

Lo anterior es una relación de producción-consumo, donde la significación del mundo es reinterpretada por los sujetos. La producción del lenguaje, como modo abstracto del trabajo humano es análoga al trabajo objetivo entre el ser humano y el plano físico. Tal como herramienta de trabajo, el ser humano también usa la lengua; la emisión y recepción de un código que se da a través del habla, las condiciones del mundo natural como contexto, donde el consumo del *logos* altera y mantiene los modos de interpretar *lo real* a través del lenguaje.

Bolívar Echeverría afirma al respecto:

Según este intento, lo determinante del proceso de producción consumo debe reconocerse en que se trata de un proceso de humanización o interiorización de lo Otro (lo que la modernidad reconoce como “naturaleza” en el mundo de lo humano); un proceso en que es el uso o habla la producción de significaciones de objetos prácticos, al poner en funcionamiento un código o un campo instrumental, lo emplea y se somete a él al mismo tiempo que se desborda su efecto simbolizador, su eficiencia técnica y cuestiona su eficiencia técnica o instrumentalidad.¹¹⁴

¹¹⁴ *Ibid.*, p.101.

La comunicación es un proceso de producción-consumo de signos; traducido el uso del lenguaje a la dialéctica marxista, se puede decir que el ser humano se involucra en un proceso lingüístico, en que tanto el trabajo concreto humano, la producción de signos, como la recepción y desciframiento de éstos, constituyen el ser cultural del ser humano como un proceso del lenguaje que conlleva la formación del *logos*.

El lenguaje es una dialéctica análoga al trabajo objetivo en un ámbito abstracto. El *logos* es una estructura fundamental del ser humano, Bolívar Echeverría sostiene que “dentro del proceso de comunicación humana hay una especie de dominio del *logos*, se encuentra una gravitación incontenible del discurso, de la palabra, sea esta hablada, escrita o iconificada”.¹¹⁵ Pero a diferencia del consumo en el plano físico, que permite el sustento de la vida, el *logos* como modo consuntivo-disfrutativo del plano cultural, el ser humano se encuentra en el proceso del lenguaje como trabajo abstracto.

Al codificar un mensaje, el ser humano pretende la modificación del ser del receptor, el receptor al decodificar el mensaje realiza el proceso dialéctico, donde se lleva a cabo la comunicación del *logos*, el consumo a través de un código, efectúa en el sujeto una alteración de su ser, ya que irrumpe en la politicidad de éste, la identidad estará puesta en crisis, donde el sujeto deberá alterar o conservar su ser.

En este sentido Bolívar Echeverría dice que:

Lo que acontece en el proceso de consumo final o disfrutativo es justamente la eliminación de esa forma en el objeto mediante su conversión en factor de la re-conformación del sujeto en tanto que consumidor, de la alteración de su “mismidad” o “identidad” anterior.

El consumidor sabe destruir al objeto; lo hace como parte de su autoconstrucción.¹¹⁶

Entonces, la formación de la identidad responde a un modo particular de estar en el mundo, es dialéctico, tanto material como lingüístico, según el ámbito en donde se ejerza su acto. La cultura es el acto de libertad donde el hombre descubre su identidad. La filosofía de Heidegger explica este proceso en *Ser y tiempo*, desde la estructura existencial de *ser en el*

¹¹⁵ *Ibid.*, p.119.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp.113-114.

mundo, que se da en el lo que llama *dasein*. El *dasein* es en cada caso el ente que busca procurar su ser, el desarrollo óntico y ontológico en que se juega la libertad. Al ser el *dasein* el más vacío de todos los entes, conviene a su estructura tramar su sentido en el mundo, en cada decisión pone en juego su ser, reconstruyendo su identidad, o darle un rumbo distinto:

El –ser ahí” es un ente que no se limita a ponerse delante de otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser. A esta constitución del ser del –ser ahí” es inherente, pues, tener el –ser ahí”, en su –ser relativamente” a este su ser, –una relación de ser”. Y esto a su vez quiere decir: el –ser ahí” se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una “determinación del ser” del “ser ahí”*.¹¹⁷

El *dasein* es un ser que se mueve en el horizonte del tiempo, por lo que la responsabilidad del ente por actualizar su forma identitaria o reestructurarla es al mismo tiempo un acto óntico y ontológico. Lo anterior se da sobre la temporalidad, que es la base de la historicidad, en este sentido la historia es –la lucha del hombre por su libertad”.

b) Cultura y civilización.

Bolívar Echeverría afirma que el concepto cultura ha tenido diferentes modos de ser entendido, en la modernidad principalmente predominan dos vías: cultura y civilización; ambos modos del ser cultural podrían haber estado contenidos en el concepto griego *Paideia*, como el proyecto integral en la formación de los antiguos. Apegado este concepto a un todo cultural, o a una actividad humana integral en la formación de los niños atenienses a ciudadanos libres y adultos, de la politización del hombre griego.

La modernidad entiende lo cultural de modo distinto a *Paideia*. En la historia occidental del siglo XVIII, lo cultural prevalecen principalmente dos sentidos: por un lado, *civilization*, donde la relación del hombre potencia su ser cultural a través del desarrollo de la técnica, pues ésta y el proceso de trabajo mejoran la calidad de vida del hombre, haciendo de

¹¹⁷Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp.21-22.

éste un progresivo mejoramiento de su ser, que procura dominar sobre el plano físico, donde en tiempos anteriores la escasez amenazaba la existencia del ser humano, por ello el perfeccionamiento de la técnica pretende controlar el mundo objetivo, donde éste reproduce objetos de valor para su disfrute -a esto se refería Marx cuando planteó que el trabajo era un diálogo del ser humano con la naturaleza- y de esta dialéctica surgen los objetos tecnificados, para el uso y disfrute del ser humano.¹¹⁸

Con la tecnología como control del proceso de trabajo y disfrute, la temporalidad humana se acelera, la ciencia y la matematización del mundo reconfiguran el sentido del hombre y el mundo. *Civilization* se refiere entonces al ámbito humano técnico en el que se reproducen los valores de uso, actualmente la relación entre tecnología/trabajo y la acumulación del capital. El desarrollo cultural en este sentido afecta también a los procesos comunicativos, pues entiende el acto comunicativo y su perfeccionamiento con base en el revolucionamiento de la tecnología, ha asentado en los procesos de globalización e industrialización una relación mediática, que en su uso imprudente ha manifestado una relación dialéctico-destructiva entre hombre y Naturaleza.

Bolívar Echeverría considera que tanto la cultura como la civilización mediadas por el capitalismo, no se dan desde una forma dialéctica sino impositiva, que pretende sustancializar la identidad cultural, de dar cuenta del ser del hombre como una forma acabada y determinada, afirma que es necesario plantear que es la libertad en acto, la decisión de lo que queremos ser en cada caso, la conciencia de que la vida del ser humano adquiere su significado en la responsabilidad de sí en cada decisión que toma hasta el día de la muerte.

Un segundo sentido de lo cultural estaría significado por el concepto *Cultur*, Bolívar Echeverría afirma que este modo está basado en la concepción ilustrada del siglo XVIII, donde la concepción del hombre y el desarrollo de su espiritualidad es un proyecto que compromete a un progreso gradual de su ser en la conquista de la libertad, la autonomía y la razón, -*sapere aude* diría Kant- que marcan el *telos* del ser humano, la historia en sentido universal sería la realización de este proyecto.

En consecuencia, la relación subjetiva y social de la cultura es un hacernos y hacer a los otros. El compromiso de nosotros mismos y para con los otros es una serie de decisiones

¹¹⁸ Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, en la “dimensión cultural de la vida social”, *op.cit.*

tomadas cada vez, es la afirmación de la identidad de nuestro ser al delimitar nuestras estructuras culturales que dotan de sentido, al ponerlas en crisis ante la amenaza de su vigencia en *lo real*, en la relación con otras culturas, donde la identidad será puesta a prueba y reconstruida mediante una relación dialéctica, elaboración del *ethos* que asegura el desarrollo del ser humano.

Articulando diversos sentidos de la dimensión cultural, Bolívar Echeverría nos ofrece una definición propia de dicho concepto:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de la identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene- como ~~uso~~” que es de una versión particular subcodificada del código general del comportamiento humano- precisamente con esa subcodificación que la identifica.¹¹⁹

Tomando en cuenta lo anterior, para nosotros la cultura es un vínculo entre la red de significación, en el conocimiento y enriquecimiento del mundo espiritual y objetivo con el que nacemos insertos en un tiempo y un espacio determinados; nuestra tradición, la voluntad puesta en juego, que responde a nuestra identidad particular y social; es la formación de nuestro *ethos* que responde a un proceso comunicativo; que por un lado da sentido a una sociedad, su historia, leyes, conocimientos e instituciones. En otro sentido, la cultura nos refiere a un compromiso de ser, por ello es la base de la formación de la identidad.¹²⁰

En relación con lo anterior, puede analizarse la definición expuesta de cultura con el análisis de Ana Luisa Guerrero respecto a la filosofía de Xavier Etxeverría, aunque las implicaciones de ésta están acotadas al horizonte de sentido de la dignidad humana en los

¹¹⁹ *Ibid.*, p.164.

¹²⁰ Si bien es cierto el *ser en el mundo* puede identificarse con modo de ser en el mundo, estas estructuras, y su manera de comportarse no son inmóviles, más bien, como apunta Heidegger, el *ser ahí*, al ser el ente más carente de ser, a cada decisión que toma a diario le va el compromiso de darse sentido, tal es así que en el nivel histórico la cultura de una nación puede elegir sus propias estructuras, a la inversa, la cultura del estado y de identidad regresa un compromiso a corto o largo plazo para el ser que gana identidad.

derechos humanos, donde la cultura se contempla dividida por niveles: El instrumental; el de las instituciones; el ético simbólico, todos ellos recubiertos por la lengua y la historia.¹²¹

Desde los modos modernos occidentales de entender la cultura, las acepciones de ser *culto* o *civilizado* se cruzan una con otra y permiten la identidad individual y social donde cada sujeto y cultura ejercen una elección, donde el *ethos* propio responde a las necesidades particulares de nuestro ser cultural.¹²²

Enrique Dussel entiende la civilización como desarrollo de la tecnología en la economía. Actualmente estas actividades existen de manera más sofisticada en las sociedades industrializadas, sin embargo están mediadas por las necesidades del modo económico capitalista. Este modo del ser cultural ha establecido divisiones no sólo de clases sociales (burgueses y proletariados) pues divide también a los sujetos sociales de los Estados-nacionales como desarrollados o subdesarrollados, es decir; hay una distinción estructural entre los que participan hábilmente y desde una posición privilegia de la economía capitalista, de aquellos que están insertos en una dependencia económico-política, que tarde se emanciparon y se adentraron a la libre competencia del liberalismo económico.

A partir del desarrollo del modelo neoliberal capitalista, las sociedades estarán distinguidas entre desarrolladas-subdesarrolladas; primermundistas-tercermundistas; centro-periferia, teniendo esta lógica semejanza con lo que Enrique Dussel apunta, con respecto a la exclusión que ejercían de las sociedades helenísticas en la composición de lo político, que veían a quien no era ciudadano como lo \neg tro” o el \neg no ser”, aquellos que traspasaban las fronteras de la polis; los bárbaros carentes de *logos*.¹²³

Actualmente, las implicaciones del prejuicio por concebir como subdesarrollados a los sujetos de las sociedades latinoamericanas, asiáticas y africanas, como aquellos incapaces de pensar por sí mismos, son ideologías que se reproducirán en filosofías como la fenomenología

¹²¹Cfr. Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una Hermenéutica Intercultural de los Derechos Humanos*, UNAM, CIALC, México, 2011, pp.119-120.

¹²²Aristóteles ya planteaba que *ethos*, a través de sus modificaciones del vocablo, pasaba a ser guarida, o resguardo. En el sentido de la moralidad, el *ethos* es aquél carácter que se va forjando para ganar un modo de comportarnos en el mundo. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, *Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, 89, EDITORIAL GREDOS, Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, 1985.

¹²³ Afirmaba Aristóteles que la diferencia entre el hombre (un animal político) y los animales, es que ésta no es sólo que contenga el lenguaje para expresar dolor y placer, sino que contiene *logos*, la facultad para decir lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Cfr. Aristóteles, *Política*. Biblioteca Clásica Gredos, 116, EDITORIAL GREDOS, introducción traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, 1988.

hegeliana por ejemplo. Este pensamiento de posición y desprecio ante “el otro” traspasará tanto el ámbito de lo cultural como el de civilización, en uno como país desarrollado, en el otro como el no “ser”, o aquellos que no pueden pensar por sí mismos:

Es el *polloi* de Heráclito, el no-ser. Heráclito niega valor al vulgo, a la gente. La ontología griega es absolutamente aristocrática, mientras esos *polloi* (“los más”) son los que tienen la verdad y no los que tienen el único logos. Porque ese vulgo no es únicamente “vulgo”. Si leen el párrafo 301 de la filosofía del derecho de Hegel, piensa como Heráclito. Se dice que el pueblo o los marginados son lo indeterminado, porque no se les puede racionalizar. Lo que no entra en el sistema no es lo irracional con respecto a la Razón del sistema. En realidad, nuestro pueblo tiene una racionalidad distinta y nueva.¹²⁴

Aunque la razón esté categorizada como una estructura ontológica del ser humano, la racionalidad formada por la historicidad del *ethos* cultural se realiza de formas diversas, por ejemplo, es diferente la forma de concebir la libertad, entre la cultura de occidente y la latinoamericana. Dussel afirma al respecto que:

Cosa muy distinta es el proyecto de liberación cultural popular, latinoamericano, porque este proyecto, como futuro, no es más que aquello a lo que tiende un pueblo oprimido. Es el proyecto concreto que se prepara en la oscuridad, por un pueblo que tiende siempre hacia un nuevo proyecto histórico. Este nuevo proyecto histórico no es más que el proyecto de un pueblo, equívocamente mezclado con la propia alienación en el sistema. El discernimiento de lo que se está dando y la formulación de ese proyecto es la tarea del intelectual, hombre comprometido. El intelectual es el que cumple la función de ser el pensar estratégico del pueblo. De lo contrario caemos en un espontaneísmo cabal.¹²⁵

¹²⁴ Dussel, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos.*, Editorial UACM, primera edición, México 2006, p.223.

¹²⁵ *Ibid.*, p.222. En la teoría de juegos hay un modelo comparado al trabajo en colectividad, llamado el dilema del prisionero, en el que dos individuos elijen en cada momento que se repita el juego, defraudar o continuar. Una conclusión aproximada de la teoría de juegos, es que los participantes tienden a cooperar si la relación con el otro parece prestarse a más de un caso. A esto, puede decirse que la sociedad, de manera racional, debiera de tender a cooperar tras una serie de decisiones indefinidas como la conformación de la cultura, la filosofía o la vida política. Cfr. Binmore Ken, *La teoría de juegos una breve introducción*, traducción de Pepe Ventura López, Alianza Editorial, colección el libro de bolsillo economía, primera edición, Madrid 2009.

3.3 ACTUALIDAD DEL LOGOS FILOSÓFICO EN OCCIDENTE Y LATINOAMÉRICA.

La actualidad nos inserta en un horizonte desafortunado, donde las ideas, perspectivas y retos del proyecto moderno Occidental han sido evidenciados por la experiencia histórica. Estamos ante el desencanto de la promesa en que la fe absoluta en la razón como control y totalidad de sentido garantizarían al ser humano la libertad y la felicidad, la justicia, la igualdad y la democracia; por el contrario, la modernidad capitalista colocó antes que las necesidades sociales el desarrollo destructivo de la técnica, la explotación y abuso de los recursos naturales, el neoliberalismo, así como la violencia, el totalitarismo y las dictaduras del Estado moderno.

El sujeto moderno, quien buscó la eliminación del concepto Dios como eje del sentido del mundo, ha también sido puesto en cuestión sobre la validez del pensamiento. Con ello, la filosofía y los discursos sobre la razón parecen no corresponder al estado de cosas de la actualidad, tanto que se nos presenta impertinente el uso libre de la razón, la construcción de la vida en común, y la oposición a afirmar *lo real* como “el mejor de los mundos posibles”. Una consecuencia de lo anterior, como lo afirma Mario Magallón, es el repliegue al nihilismo como la única alternativa posible ante la impotencia del sujeto por pensar y solucionar sus problemas:

La caída del hombre público no implica necesariamente su desaparición. Se trata más bien de una reestructuración de la esfera pública, ahora controlada y dominada por el mercado. Los hombres en tiempos recientes se han recluso en la vida privada, en una cierta cultura del *yo*. Pero el cultivo del *ego*, de las emociones únicas, del goce estético no significa un rechazo de la política ni mucho menos la democracia. Se trata de hacer una economía de frente a la vida social.¹²⁶

Con ello, el pasado siglo XX nos demuestra que la modernidad Occidental contenía graves problemas en sus promesas, algunos horizontes que regían lo humano no pueden ser articulados legítimamente, pues la teleología, las utopías, el progreso, la razón, la acumulación del capital para eliminar la escasez, así como la relación Estado-nación y ciudadanía, no

¹²⁶ Magallón Anaya, Mario, *La democracia en América Latina*, op.cit., 365.

corresponden con las necesidades del presente. Lo anterior exige replantear las respuestas y preguntas del ser humano.

El llamado “fin de la modernidad” desplaza nuestra *circunstancia* a un camino fragmentado, donde la filosofía Occidental se distancia del sujeto, de su razón destructiva, elimina las utopías y revoluciones. La historia es vista como una construcción equívoca, el futuro como un peligro totalitario de la teleología. Por este movimiento, se ha planteado un “post” de la modernidad, un trascender, no obstante, la eliminación de la temporalidad de la historia y las utopías nos arrastran a un presente continuo, una perspectiva de tiempo estancada. Por este camino, la historia sin sujeto obedecería sólo a procesos, donde todo está dicho y destinado:

Mario Magallón señala que:

El posmodernismo es la oposición contra el iluminismo autoritario y totalizador de la Razón, considera al mundo humano y social como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado; conjunto de culturas desunidas, de interpretaciones que engendran un grado de escepticismo sobre la supuesta objetividad de la verdad, de la historia y las normas, de lo dado, de las naturalezas y de la coherencia de las identidades.¹²⁷

Por otra parte, uno de los horizontes de la filosofía mexicana y latinoamericana, se inscribe como afirmaba Leopoldo Zea, en la búsqueda de un discurso identificable a su *circunstancia* y su forma de ser en el mundo. De los problemas sobre el filosofar, en sentido tanto universal como particular, se ha construido el filosofar de Latinoamérica en principios de universalidad, autenticidad, originalidad y autonomía.

No obstante, el desarrollo del pensamiento filosófico de los pueblos “subdesarrollados”, negado por un prejuicio epistémico y cultural, propiciado por la interpretación ideológica de la filosofía occidental, de que el hombre latinoamericano, al ser sobre la historia pensamiento de “vencidos”, “conquistados”, “irracionales” y “bárbaros”, está negada su posibilidad en el pensamiento filosófico. Lo anterior abre preguntas sobre nuestro ser que no fueron para el pensamiento del hombre de la cultura de Occidente, como la demostración por la existencia de su humanidad; la capacidad de su pensamiento y cultura

¹²⁷ *Ibid.*, p.412.

para filosofar, la liberación de nuestro estado de dominio así como el derecho a hacerlo, preguntándonos: ¿Soy un ser humano? ¿Tengo capacidad de filosofar? ¿Tengo derecho a filosofar?

En este sentido, la filosofía latinoamericana es una búsqueda por la identidad del hombre latinoamericano y su lugar en el horizonte de la historia universal, de las luchas por el derecho a obtenerla, y la apertura del pensamiento para reconocer su pertinencia para afrontar los problemas particulares y universales de nuestro tiempo.

La filosofía, partiendo de la afirmación aristotélica, de que todo ser humano tiene la capacidad de hacerlo, y del derecho humano a ejercer la razón y el libre pensamiento, así como el preguntar por los fundamentos de la realidad, es el principio de todo ser humano, sean o no sociedades occidentales en la búsqueda de respuestas para los problemas de su circunstancia.¹²⁸

El prejuicio de la filosofía Occidental, negando toda racionalidad distinta a la suya, se presenta como un pensar excluyente, que aun postulándose como universal y válido para todo tiempo, está restringido desde el interior de su *polis-* y para su *polis-*; parte de supuestos diferentes para pensar el ser de las cosas, pues el desarrollo de su historicidad no le presentaba como necesidad reflexionar si le era permitido filosofar, si su humanidad debía ser demostrada, o si el dominio de unos pueblos sobre otros era ética y políticamente legítimo.

Mario Magallón afirma que las filosofías del renacimiento, previas al pensamiento moderno, se disputan mediante dos metodologías enfrentadas: la primera, la filosofía como una versión del problema sobre los universales, el pensamiento lógico-formal que construye los conceptos para explicar el ser de las cosas. La segunda vía es el modo nominal del pensamiento, que se sustenta partiendo de lo particular hacia lo general. La carga sobre la tradición filosófica estuvo sobre los problemas de la metafísica, de la historia universal y la razón, del sujeto, organizando los problemas universales del hombre de acuerdo a la construcción sistemática de sistemas de pensamiento.

Mario Magallón, siguiendo el pensamiento de Gaos señala:

Durante los últimos cuatro siglos de la historia de la humanidad se impuso y dominó una forma de pensar y de actuar, regida por conceptos, categorías y teorías filosóficas de la Razón de desarrollo progresivo. Es un proceso no precisamente continuo, sino con retrocesos y avances, de marchas y contramarchas. Esto es una forma que caracteriza la modernidad.¹²⁹

Con la relación entre la filosofía escolástica y el pensamiento hispano, suceso de relación cultural impuesta por las campañas de conquista del siglo XVI, recrearía en la filosofía hispana tradiciones y temporalidades distintas, que se mezclaban unas con otras; el barroco latinoamericano del siglo XVII estará cargado de sentidos entre la filosofía moderna y la escolástica tardía, entre el rescate del pensamiento de los pueblos originarios, el pensamiento teológico positivo y las utopías renacentistas.

Con el advenimiento de las dos Guerras Mundiales; el sistema de pensamiento moderno llevará a sus límites los riesgos de la humanidad en sentido universal. La filosofía como paradigma moderno que ordenaba y organizaba el mundo, se repliega a la fragmentación de su discurso, mostrando las fisuras y fallas de los proyectos inconclusos del humanismo moderno occidental. El sujeto como principio regulador y sentido de la existencia, que había despojado de su lugar fundamental la categoría Dios, afirmando la voluntad humana y su lugar en el desarrollo de la historia, es al final del siglo XX puesto en duda.

La filosofía desencantada de la vía universal, se desplaza al segundo modo del filosofar, sin embargo la versión que se hace de ella articula la entrada al relativismo epistémico, las implicaciones de la filosofía de la posmodernidad como contexto, sin sujeto ni duda metódica, sin límites ni *telos* de la razón, los procesos del pensamiento estarán cargados de irracionalismo, del pensamiento marginal y el particularismo- las implicaciones de la “muerte del sujeto”, el escepticismo por el “humanismo”, mostraban el lado oculto del proyecto de la modernidad; la capacidad destructiva del hombre, la violencia, el totalitarismo y las dictaduras, el hambre y la miseria.

El mundo sin el sujeto occidental, procura, en la eliminación del antropocentrismo, reflexionar drásticamente sobre el rumbo de su modo civilizatorio, el pensamiento europeo despertado del encanto moderno decide voltear a otro lado, mirar a quien la humanidad le ha sido negada, en quien era permitido e inevitable pasar por encima, pues el desarrollo de la

¹²⁹ Magallón Anaya, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, op. cit., p.34.

razón lo legitimaba, era el desenlace inevitable del ~~amo~~ y el esclavo”: ¿qué implicaciones filosóficas tiene lo anterior?

Podríamos ubicar el prejuicio del pensamiento Occidental, y plantear dos tipos de filosofar que atraviesan la actualidad, parte de un entrecruce de tradiciones interpeladas desde su encuentro: En este sentido, el hombre Occidental, cuestiona la categoría ~~su~~“jeto” para reflexionar los supuestos, límites y peligros del antropocentrismo occidental y su *praxis*; el sujeto latinoamericano por su parte, el desarrollo de la filosofía latinoamericana entiende al sujeto de una perspectiva distinta, como una construcción que parte de los particulares, y ven en la necesidad de su tiempo la construcción de un fundamento ontológico que parte de la marginalidad. El sujeto no es un ~~individuo~~ sustancial” sino el ~~nos~~“otros”, sujeto social que ve en su proyecto la lucha por la alteridad de su pensamiento, por ~~la~~ humanidad” negada, y encuentra en esa humanidad límites y fracasos que es necesario resignificar frente a la amenaza de la crisis.

El sujeto latinoamericano plantea un humanismo distinto, integrador de su *logos* a la universalidad. Esta perspectiva busca reconstruir el sentido del mundo, que obliga ahora a ser pensado, no en función sólo de la humanidad de Occidente, del modo imperial de las categorías, donde el *logos* y la humanidad son restrictos y soberanos de los demás pueblos, replegados los intereses del ser humano a los muros de su *polis*.

Por otra parte, la vía particular de los problemas del hombre latinoamericano serán tanto los límites como el desarrollo de la autenticidad de su pensamiento, que establece el proyecto de liberación de su estado de dominación, una filosofía pensada en términos de pluralidad, como un todo donde se encuentran pluralidades que trascienden el horizonte del ser humano como universal, delimitado ópticamente por su cultura e historicidad. Ambas perspectivas de lo humano con problemas filosóficos particulares y universales; particulares por la emergencia de sus contextos, universales por los problemas fundamentales de todo ser humano.

El problema por la identidad del hombre y la filosofía latinoamericana, se le presenta al hombre latinoamericano como un deber ser, como un *a priori antropológico*, como afirma Arturo Andrés Roig, donde nos encontramos valiosos y dignos de conocernos:

No es pues un sujeto singular sino plural, en cuanto que las categorías de “mundo” y de “pueblo” hacen referencia justo en él a una universalidad sólo posible desde la pluralidad, motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y consecuentemente un “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”, aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida.¹³⁰

Dicho modo de filosofar debe desplazarse considerando la siguiente pregunta: Dadas las condiciones histórico-sociales, culturales y epistémicas de nuestro ser, ¿cómo afrontar el *logos* filosófico actualmente, y de qué modo éste filosofar se integra a lo universal?

Los límites de la razón se fundan sobre una *circunstancia*, esto es, sobre la base de un sujeto particular inserto en un tiempo y espacio, un “ser situado”, lo cual enfrenta sobre dos modos de filosofar interrelacionados; la vía nominal como la necesidad particular de los problemas del hombre latinoamericano, por otro el pensamiento universal como la base formal de la filosofía que sirve a los problemas del hombre en sentido universal.

La *circunstancia* marca límites y posibilidades para el sujeto latinoamericano, pues éste no puede pensar desde los particulares de la cultura occidental, el contexto de sus problemas limita el acoplamiento de las ideas de forma imitativa. No obstante, esto no quiere decir que el del *logos* tradicional de la filosofía como patrimonio y capacidad de todo ser humano sea una exclusiva de algunos hombres, la búsqueda por la originalidad o autenticidad como los únicos problemas del filosofar latinoamericano nos puede conducir a afirmar que la historia de la filosofía debe ser dejada de lado e iniciar de cero.

Se trata, como lo señalaba Leopoldo Zea, de incorporar las herramientas de la tradición filosófica a los problemas nuestros, si es que éstos permiten y son legítimos modos de resolver y pensar nuestro contexto. El acto de filosofar es el ejercicio del pensamiento por resolver los problemas particulares y universales, por establecer un horizonte crítico que permita comprender la realidad y orientar nuestra acción.

Cosa contraria sucede cuando el sujeto latinoamericano imita la filosofía, pensando como universales los problemas particulares de la cultura de Occidente, asimilación ideológica que ha causado conflictos y falsos acoplamientos de un filosofar que no se ajusta a nuestra

¹³⁰ Roig, Arturo Andrés, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p.11.

circunstancia. El filosofar asentado en Latinoamérica debe evitar la aniquilación del humanismo, del sujeto como crítico y responsable de su historia, pues los apuntes sobre la crítica al sujeto, serían ajenos al tipo de modernidad y sujeto que desde el *ethos barroco* se ha sustentado como resistencia ante las condiciones de *lo real*, la muerte del sujeto no es algo que pueda ser acoplado a las necesidades del sujeto latinoamericano. No obstante, el camino de las filosofías desde puntos divergentes, como lo vio Leopoldo Zea, encaminan el *logos* a un nuevo nivel que trasciende nuestras fronteras del pensamiento. Con base en lo anterior reflexionemos: ¿cómo el pensamiento del sujeto latinoamericano adquiere el derecho de nuestro filosofar al *logos*, y sobre qué problemáticas atiende este *logos*?

Es necesario que el ser humano elabore un *ethos*, un resguardo de su ser y de los otros que lo rodean, pues de ello depende el desplazamiento de las estructuras sociales en su acontecer histórico, un ser que es racional con sus decisiones en la práctica y la teoría.

De acuerdo a lo anterior, Bolívar Echeverría le llama ser concreto al «ser singular que se encuentra inmerso en un proceso en que él, con su estar ahí y actuar, se encuentra «haciendo» a los otros, alterando su existencia, y en que, al mismo tiempo, también dejándose hacer por ellos. Concreto es el individuo que está comprometido en una historia de interacciones en la que se constituye como tal».¹³¹

a) El prejuicio del *logos* Occidental.

A la cultura moderna se le vuelve problemático así algo que en épocas premodernas lo era, por obvio, indiferente: la concordancia entre lo concreto y lo universal.
(Bolívar Echeverría, Definición de la cultura).

No sólo la identidad del sujeto latinoamericano tiene problemas con su ser, Leopoldo Zea apuntaba una problemática en el modo de filosofar de Occidente y de Latinoamérica. Por un lado, Occidente ha creado estructuras sociales de rechazo a lo «otro», al latino, al asiático, al africano, es decir: a aquellos bárbaros que quedan fuera de la *polis*. Por el lado del filósofo y el sujeto latinoamericano, la humanidad, el *logos* y la identidad es algo que Occidente le negaba,

¹³¹ Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.128.

despreciado y desterrado, un ser humano inserto en las estructuras de la conquista y el mundo antiguo, de sus revoluciones, dictaduras y dependencias político-económicas y culturales.

El filosofar del sujeto de Occidente nunca vio en el cuestionamiento por su humanidad una temática legítima de la filosofía, su *circunstancia* no le permitió preguntarse si era parte de una humanidad, el sujeto occidental de hecho se postula como la humanidad. No obstante, Leopoldo Zea plantea que después de la crisis de la razón, de los problemas de la industria y las guerras mundiales, del encuentro de “lo otro” en la conquista española, el *logos* filosófico, exclusivo de la racionalidad occidental durante tanto tiempo, parece estancarse, pues la universalidad de sus teorías después del siglo XX ha mostrado ser una categoría restricta para particulares de las sociedades desarrolladas.¹³²

Siendo ideológicamente postulado, que la cultura de Occidente es por primacía la cultura alta en el mundo, parece no haber podido enfrentar las implicaciones de este discurso en la práctica. El sujeto occidental se muestra como el más inhumano del mundo. Con toda la complejidad que esto implica, estas estructuras elegidas, son repercusiones que se observan en el racismo, el elitismo de la economía del capitalismo, y a nivel filosófico, el rechazo de la filosofía latinoamericana y de los países de “tercer mundo” en su *logos*, de la negativa a reconocer las posibilidades de racionalidades distintas.

El filosofar de la cultura de Occidente no desarrolla la posibilidad de pensar la filosofía en términos de emancipación, de derecho a ser humano, de liberación, con necesidad de la búsqueda de prácticas que trasciendan las teorías excluyentes, que integre la racionalidad particular de todo ser humano como una práctica universal diversa y construida dialécticamente. De modo contrario, para el sujeto occidental las demás filosofías serán escasas, incompletas, o simplemente no serán filosofías:

Esta oposición básica entre lo “propio” o lo “humano”, por un lado, y lo “bárbaro” (para insistir en la terminología aún vigente de la antigüedad griega) Por otro, es constitutiva de todas las subcodificaciones del comportamiento humano en la historia de la escasez. Todas las sociedades de esta era consideran bárbaros a aquellos que no saben moverse con espontaneidad bajo el código de aquellas; los tienen, de alguna manera, como humanos de segundo orden, cuasi animales, que aún no se han desprendido del todo de la naturaleza. Para la sociedad que protege ante lo Otro la

integridad de su conformación de lo humano y la defiende de los otros, las otras humanidades son, a lo mucho, sólo aproximaciones defectuosas a ella: defectuosas, no acabadas.¹³³

b) El logos latinoamericano.

Ante la crisis del sujeto moderno occidental, en la que en su eliminación como principio discursivo busca tratar la aceptación de lo –otro”, el filosofar en Latinoamérica actualmente se da de una manera distinta, esto se debe al modo en que las estructuras de su ser dan desde una temporalidad distinta a la crisis que atraviesa el pensamiento postmoderno. Pues como afirma Mario Magallón, la modernidad desde Latinoamérica no es la continuidad y la eliminación de los pensamientos anteriores, pues en Latinoamérica se entrecruzan culturas y racionalidades diversas, las de los pueblos originarios, tanto las del pensamiento religioso como el moderno, las políticas liberales con las comunitarias, las formas de organización anárquicas y sociales con los conservadurismos, siendo de este modo imposible afirmar que el pensamiento desde la modernidad responda a una forma única y paradigmática, sino que la historia del sujeto latinoamericano ejerce las condiciones que hacen del presente y de los proyectos futuros la necesidad de su reinterpretación.

Lo anterior nos obliga a investigar diversos puntos de vista sobre la actualidad de nuestra *circunstancia*, la filosofía del *ethos barroco latinoamericano*, como modo ético-político propio de resistencia y alternativa a las relaciones económico-capitalistas que violentan a las sociedades:

En el siglo XVII americano, en medio y a partir de las miserias dejadas por el siglo de la conquista ibérica, el –encuentro de los dos mundos” inaugura, por iniciativa de los americanos, una –empresa histórica mestiza”, la de reconstruir –que no prolongar- en América la civilización europea. Es una empresa a primera vista imposible, pues debe cuadrar el círculo, poner en concordia dos identidades provenientes de la elección, ya en tiempos arcaicos, de dos vías de concretización contrapuestas, la de Oriente y la de Occidente. Pero es una empresa que, aunque haya avanzada por el lado malo-como decía Hegel que avanza la historia-, ha

¹³³Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, op. cit., p.144.

demostrado que es la única que puede guiar a una sociedad moderna diferente de la establecida en una vía que no sea la de la barbarie; barbarie hacia la que conduce inevitablemente la estrategia arcaica de convivencia con el Otro, restaurada por la modernidad capitalista bajo la forma de apartheid, que propugna la toma de distancia y el respeto hostil hacia él.¹³⁴

Existen diferentes perspectivas para una modernidad latinoamericana, como la de Luis Villoro a través de una filosofía que aborda un ética de las relaciones interculturales, del recate histórico del pensamiento de los pueblos originarios y de la voz de las identidades políticas excluidas. De Enrique Dussel y su posición teórica respecto a la Filosofía de la liberación; de la tradición de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, desde la influencia de la filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos y Leopoldo Zea, hasta la actualidad en pensadores como Carmen Rovira, Arturo Andrés Roig, Mario Magallón y Horacio Cerutti, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, entre muchos otros, quienes a través del rescate de nuestro filosofar abren espacio del *logos* latinoamericano en la universalidad. Samuel Arriarán dice que –según Dussel, lo que determina el carácter liberador de su ética y la necesidad de una segunda modernidad (no la modernidad como descubrimiento del otro) es justamente esta situación histórica de haber padecido el mal, el dolor, y la privación de la vida”.¹³⁵

La filosofía de Bolívar Echeverría es un análisis fenomenológico de la modernidad para abordar nuestro contexto y problemáticas. Uno de los modos de la filosofía latinoamericana está en el modo de concebir el *barroco latinoamericano* como la demostración de que la modernidad no es única ni unívoca, sino que se da de modos diversos de acuerdo a la identidad individual y social del ser humano.

Al respecto Samuel Arriarán afirma:

El barroco latinoamericano no europeo (no es la escritura sino la imagen). Nuestro barroco sería lo sensual que se opone al orden de la razón, lo imaginario que se opone al orden de la escritura que se vuelve imagen; lo dinámico que se opone a lo establecido; lo alucinatorio que se opone a la idea de un sujeto autónomo.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 210-211.

¹³⁵ Arriarán Cuéllar, Samuel, La filosofía latinoamericana en el siglo XXI, Después de la posmodernidad, ¿qué?, Ediciones Pomares S.A., 1ª impresión, México 2007, p.63.

La vuelta a lo barroco aparece entonces como el redescubrimiento de una historia distinta dentro de la cual la imagen tiene gran importancia. Se trata del retorno de lo reprimido por la ilustración europea.¹³⁶

3.4 LA DEMOCRATIZACIÓN DEL *LOGOS* DESDE LATINOAMÉRICA.

La búsqueda por la identidad el sujeto latinoamericano, nos plantea como necesidad criticar el modo en que el pensamiento excluyente de la cultura de Occidente ha incidido sobre nuestra realidad, pues desde el siglo XVI, la modernidad se presentaba como un “ensayo”, donde el sujeto latinoamericano no sería interpelado, sino que la práctica de las utopías y proyectos venían desde los problemas y necesidades del continente europeo

Mario Magallón Anaya afirma:

La defensa de la identidad nacional y regional ha sido también un recurso político, social y colectivo. Por esto mismo, fue necesario romper con los estereotipos de cualquier orden, para construir una más amplia totalidad que integre al “nosotros” con los otros, en la totalidad del género humano, desde la unidad en la diversidad.¹³⁷

Lo anterior entendió al sujeto latinoamericano como un ser pasivo, actualmente las implicaciones de un prejuicio cultural, epistemológico y económico que violenta la participación de éste en la toma de decisiones sobre sus necesidades. Por ejemplo, la vida política de los pueblos latinoamericanos estará condicionada por la situación de dependencia de los Estados frente a la economía neoliberal, siendo los intereses de los países “desarrollados” los que deciden sobre el rumbo de nuestras sociedades.

La democracia siempre ha existido como la versión positiva de las ideologías liberales, las cuales se formulan desde un horizonte excluyente, donde los intereses están por encima de los valores éticos, donde la vida en común se funda desde “contratos sociales” excluyentes, limitando las posibilidades de otros modos de comprender la democracia, como la perspectiva social, comunitaria y anarquista.

¹³⁶Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, op. cit., p.81.

¹³⁷Magallón Anaya Mario, *La democracia en América Latina*, op. cit., p.410.

Los países desarrollados, desde su inicio España y Portugal, en la actualidad Francia, Inglaterra, Alemania, China y Estados Unidos, se afirmarán como el modelo de la democracia moderna, de la cual se establece un criterio de división entre países de primer y tercer mundo, de lo cual a estos últimos corresponderán los Estados-nacionales latinoamericanos y africanos, aquellos de los que la democracia es un tránsito que nunca se cumple cabalmente, pues tanto la economía como la cultura son una imitación del “primer mundo”.

Desde este sentido, la lucha por la democracia se nos presenta también en el horizonte del pensamiento, pues es el mismo prejuicio económico, político y social el que funge como criterio para negar la existencia del sujeto latinoamericano y su filosofía. Democratizar el *logos* universal del filosofar, es también la lucha por un espacio incluyente en los ámbitos señalados, el derecho al *logos* de Latinoamérica se da como la resistencia a defender la participación de nuestras sociedades en la construcción política de la vida en común, es la afirmación de nuestras sociedades por construir nuestras propias utopías.

Mario Magallón señala en este sentido que:“(…) el “orden deseado para América Latina” es la negativa a ser sociedades “ensayadas” por la dominación excluyente. Por lo anterior, podríamos afirmar que la democratización del filosofar es la afirmación del hombre latinoamericano en particular, y del aporte que éste puede dar a la humanidad en sentido universal”.¹³⁸

Desde la actualidad, la Historia de las Ideas Latinoamericana se presenta como el horizonte del filosofar latinoamericano desde su *circunstancia*, hacia la búsqueda de una modernidad alternativa a la moderna Occidental. La democracia desde Latinoamérica se basa de modo distinto a los problemas del filosofar de otras sociedades.

No obstante, la democracia no es un proceso sólo positivo, sino un permanente conflicto y puesta en duda de los principios establecidos. Mario Magallón opina al respecto:

(…) la democracia, aparentemente, contiene en sus entrañas una contradicción. Por un lado plantea la aceptación de la diversidad en la sociedad, la que no sólo integra un conflicto de intereses sociales, sino también la pluralidad de identidades colectivas. Ante la imposibilidad del consenso, se busca la concertación y la

¹³⁸ Mario Magallón señala “el orden deseado” como la utopía característica del pensamiento latinoamericano, es un orden deseado desde la realidad y con perspectivas populares.

integración de mecanismos en que se inserten las múltiples particularidades en una forma general.¹³⁹

a) El derecho al *logos*.

La crisis del proyecto moderno Occidental nos obliga a repensar la modernidad misma, analizar entre sus escombros, reavivar los procesos con que ésta se pretendía posicionar como la única perspectiva del mundo. Desde este horizonte, la “modernidad” se nos presenta como una lucha dialéctica de teorías y prácticas, de modernidades distintas, lo cual pluraliza la historia y nos ayuda a dar un paso atrás, a recuperar la memoria y orientarnos desde lo que Leopoldo Zea planteaba como “circunstancia”.

La *circunstancia* se nos presenta como límite y posibilidad de nuestro ser, como las condiciones en las que un sujeto se encuentra en el mundo desde una historicidad. Leopoldo Zea plantea que la filosofía se da como la necesidad del ser humano por resolver los problemas de su tiempo, la filosofía latinoamericana se desarrolla desde dos ámbitos de la *circunstancia*: el primero es la búsqueda de análisis y respuestas por las necesidades que tenemos como latinoamericanos, es el horizonte desde el cual se da nuestro filosofar. En segundo lugar; el *logos* latinoamericano deberá atender no sólo a los problemas del sujeto americano, sino que debe pensarse como una necesidad por resolver los problemas de todo ser humano, este es el nivel de la filosofía con valor universal. La originalidad de la filosofía latinoamericana se da por el hecho de ser latinoamericanos situados quienes filosofan, lo universal se da por el ejercicio del filosofar que pretende ser la verdad en un tiempo histórico.

En el libro *En torno a una filosofía latinoamericana* Leopoldo Zea afirma que:

El Ser, Dios, la vida, la muerte, el espacio el tiempo y el conocimiento, con ser temas válidos para cualquier hombre o circunstancia, serán temas que preocupen a los americanos como americanos. De dichos temas no podrá decir otra cosa que lo que

¹³⁹Loc. Cit., pp.431-432.

son de acuerdo con un punto de vista americano. Será lo que el hombre americano piense sobre tales temas.¹⁴⁰

Desde el contexto particular, la modernidad no es una sino múltiple, y ha respondido a la relación entre las necesidades del hombre y su historia, a sus luchas y oposiciones, así, la modernidad desde Latinoamérica nos amplía el panorama al pensar la crisis civilizatoria, pues desde la circunstancia del hombre latinoamericano la modernidad se ha vivido de forma distinta, así, frente a la post-modernidad, la modernidad latinoamericana se construye desde proyectos e ideas distintas a la modernidad Occidental.

De este modo, la *modernidad alternativa* que Mario Magallón señala, presenta a grandes rasgos dos retos: reconstruir el pasado desde una circunstancia propia, construida metodológicamente sobre la base de la Historia de las Ideas Latinoamericana, y mostrarse crítica ante las consecuencias que la posmodernidad nos presenta a su paso. La democracia como valor ético-político viene a colocarse como el principio por el cual se debe orientar la construcción de proyectos, críticas y necesidades de nuestro ser, la vía para una democratización desde nuestra circunstancia, es lo que Mario Magallón ha llamado “el orden deseado”.

c) Filosofía sin más.

La modernidad alternativa latinoamericana entiende las categorías epistémicas puestas en duda desde un modo diferente. El sujeto, la historia, la política, la utopía y la revolución son distintos a los que orillaron el sujeto occidental a su fracaso y a la crisis que nos atraviesa como seres humanos.

Bolívar Echeverría señala en este sentido que: “La identidad que la cultura moderna debe cultivar dialécticamente es una identidad en crisis permanente: crisis de su definición

¹⁴⁰ Zea, Leopoldo En torno a la filosofía americana, en Leopoldo Zea (1912-2004) Un proceso intelectual, ediciones facsimilares, El colegio México, México 2012, p.66.

tradicional y crisis de su definición posible. De ahí que sea una cultura a la vez mesiánica y utópica”.¹⁴¹

Particularmente, la modernidad alternativa no eliminaría algunas bases para pensar nuestra circunstancia, sino es como afirma Mario Magallón, desde su “resemantización” que se piensa el presente, así, las utopías, la política, la liberación y el sujeto social latinoamericano son puestos a prueba para sustentar una alternativa de la modernidad a nuestra actualidad. Con ello, la vida política, reflexionada desde la historicidad del sujeto, responden a la exigencia de nuestro ser por dar respuesta a los problemas, a volver al pasado para poner sobre el horizonte al ser humano y su libertad dentro de una nueva lucha, es ésta la perspectiva que la filosofía latinoamericana pretende aportar desde su circunstancia a los problemas particulares y universales.

La filosofía del sujeto latinoamericano se enfrenta al problema que el logocentrismo occidental le presenta, pues según esta perspectiva, la filosofía no puede desarrollarse desde pueblos “subdesarrollados”, sin estabilidad política y económica, sin la existencia o el tránsito de su democratización, y sin la construcción de grandes sistemas filosóficos de pensamiento.

La cultura latinoamericana es vista como “mala copia”¹⁴² de las filosofías occidentales, sobre este mismo punto el filosofar latinoamericano se posiciona en contra de la racionalidad excluyente, la Historia de las Ideas Latinoamericanas, en su construcción metodológica, demuestra que la filosofía latinoamericana no sólo existe, sino que se desarrolla en un sentido liberador y pertinente, que entiende como suyo el legado de la cultura occidental, además, desde su cultura y contexto da respuestas propias, críticas y epistémicamente elaboradas. La filosofía no es legado exclusivo de los mal llamados países de “primer mundo”, es una *praxis* universal de todo ser humano que la requiera para responder a los problemas de su tiempo; la filosofía no sólo es construida por vía universal, sino que la vía nominal reconstruye una filosofía pertinente que no se distancia del sujeto ni de la historia, son las filosofías particulares del ser humano las que actualmente se enfrentan a la postulación de una razón totalitaria.

¹⁴¹Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, op. cit., p.239.

El pensamiento filosófico del sujeto en Latinoamérica busca el modo de descentralizar el pensamiento elitista de Occidente, perder el prejuicio que existe y que interioriza al ser humano de “culturas subdesarrolladas” como incapaces de pensamiento, cultura y economía.

Samuel Arriarán afirma al respecto que:

Es esa filosofía no puede ser esencialista ni metafísica. Tiene que ser una filosofía de la multiculturalidad. Eso significa, entre otras cosas, no sólo revalorar el cuerpo frente al desmedido racionalismo occidental, sino también rescatar los mitos y las pasiones presentes en contradicciones premodernas y que todavía no han sido destruidas por la globalización.¹⁴³

Al hombre de la cultura de Occidente no había podido buscar una filosofía que buscara derecho a ser, el pensamiento de nosotros sale de filosofías de liberación, de circunstancia y *praxis*.

El pensamiento del mundo hispánico, y no sólo el de América, se oponen a la razón universal que busca mostrarse como la Cultura por excelencia. Por otro lado, no se busca un intento de enclaustrarse en los problemas particulares, hay una conciencia que en el filosofar no occidental debe darse, el vivir como diversidad cultural. La búsqueda de una política donde el sujeto social elige los valores en que se orienta, donde se entiende lo político como el horizonte de la vida en común, que la ciudad es un todo con vida se compone de los entes que deciden en torno a ella, de los símbolos que se toman o desechan a través de su ser en el tiempo.

¿Por qué esta filosofía se da aquí y ahora? Porque la filosofía no occidental se asienta desde un modo particular de estar en el mundo, un *ethos* que procura nuestro ser de acuerdo a las necesidades, problemas y respuestas de nuestra circunstancia, un filosofar que se opone a ser categorizado como el “no ser”, lo “otro” o lo bárbaro, sino buscar el *logos* como un pensamiento abierto donde se desarrolla nuestro ser con el mundo. ¿Por qué a todos nos corresponden problemas universales de reconocimiento en la diversidad del *logos*?

¹⁴³ Arriarán, Samuel, La filosofía latinoamericana en el siglo XXI, Después de la posmodernidad, ¿qué?, *op. cit.*, p.61. A reserva de algunos puntos en lo que nos opondríamos a Samuel Arriarán, como las implicaciones del concepto “multiculturalidad” y de la negativa rotunda a las filosofías latinoamericanas sin conceptualizaciones metafísicas.

El sujeto de la cultura de Occidente trabaja sobre el reconocimiento de la humanidad de los sujetos ajenos a su perspectiva; El sujeto en Latinoamérica por su parte, procura y articula su filosofar sobre las luchas por el reconocimiento de su *logos*, por su humanidad y la liberación de la dependencia política y económica que se oponen a la realización de sus proyectos, el *ethos* de la filosofía latinoamericana no corresponde con la ideología que se pretende como una apropiación del poder y la destrucción de otras culturas, de lo que se trata es del reconocimiento de la diversidad del *logos*, de los modos de ser y de la relación solidaria entre los seres humanos, de la democratización del pensamiento humano.

¿Por qué es posible una perspectiva de ver el mundo y la filosofía, la cultura y todo modo de ser? Porque los seres humanos en general, los que *somos en el mundo*, tenemos siempre posibilidad, como lo dice Heidegger, posibilidad a cada caso de ser. El ente que reproduce el mensaje histórico en su acontecer, puede elegir ser diferente, posibilitar la apertura del pensamiento, de un *logos* más allá de la *polis*, o de la humanidad marginada. En todo caso, nuestro filosofar debe ser lo que Leopoldo Zea llamó “filosofía latinoamericana como filosofía sin más”¹⁴⁴.

CAPÍTULO IV.

POSIBILIDAD Y REALIDAD A TRAVÉS DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA.

4.7 PROBLEMATIZACIÓN.

Una exigencia del análisis de *lo político* es ajustarse a los hechos, a un método realista que procura trabajar desde lo dado de la vida política, esta postura se lleva al límite al postular como imposible alterar estructuralmente la realidad dada. Desde esta perspectiva, la política está reducida a los procedimientos que aceptamos como inmutables, la vida en común corre un riesgo al proceder esta vía.¹⁴⁵ La realidad como categoría ontológica adquiere una jerarquía

¹⁴⁴ Zea, Leopoldo, *la filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, op. cit.

¹⁴⁵ Interpretación postulada por algunos teóricos de las ciencias sociales y humanidades, al tomar como punto de partida *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, donde la política se difiere de la ética, pues ésta estorba la

mayor sobre *lo posible*, por lo que es más aceptado el realismo político que la filosofía teórica. Lo anterior conlleva aceptar que el acto, al ser ontológicamente más efectivo que la potencia es preferible. Por lo tanto, *lo real* es ontológicamente mejor por ser en acto.

No obstante, *lo real* en la vida política de nuestras sociedades actuales parece estar en conflicto, pues aunque el acto y *lo real* sean ontológicamente mejores, su existencia lo garantiza, no es ante un juicio ético-político mejor que lo posible.¹⁴⁶ De esta manera, en un primer acercamiento parece que *lo real* está en contraparte de lo ético y lo político.

Este conflicto entre *lo real* y *lo posible*, lo que es en acto y lo que es en potencia, atraviesa el horizonte de la identidad, pues algunos piensan su constitución como una substanciación de ésta, otros como posibilidad, detrás de esta teorización se juega un enfrentamiento entre la libertad y la determinación.

La identidad, al ser la subjetivación del ser humano, así como de su vida social y cultural, tiene implicaciones en el plano político de la existencia. Así, el modo de concebir la identidad adquiere pertinencia, pues su interpretación conlleva la relación entre la identidad y *lo político*, que mezcla el horizonte óntico y ontológico con el ético-político. De este modo, elaborar un juicio sobre lo político, requiere re-valorar que *lo real* sea el parámetro de lo mejor, y *lo posible* lo peor. En el presente capítulo se elabora un horizonte teórico para pensar el problema de la relación entre la identidad y *lo político*.

Primero, se retoma algunas características que nos permiten comprender al ser humano como ser político a través de la filosofía de Bolívar Echeverría. Siguiendo esta línea se reconstruye la interpretación del ser humano como ser semiótico, y la característica del trabajo en la construcción de su ser.

Por otra parte, se elaborará para el ámbito político la identidad, retomando los conceptos de historia, memoria y temporalidad para explicar la relación de la identidad con lo político. Después, se contextualizará lo anterior a través de la filosofía de Andrés Roig, que permite dar cuenta de la construcción de la identidad latinoamericana a través de su

posibilidad de los procedimientos efectivos. Interpretación de la filosofía de Maquiavelo estigmatizada a través la premisa descontextualizada de que “el fin justifica los medios”.

¹⁴⁶ A lo largo del capítulo se establecerá una relación dialógica con la filosofía de Leibniz a través de la afirmación de la realidad como “el mejor de los mundos posibles”. Se retomará la interpretación de la filosofía moderna de Leibniz y su influencia en la filosofía de Bolívar Echeverría para explicar la relación entre lo real y lo posible como categorías ontológicas, aunque el análisis de estos conceptos no se agotan en Leibniz, pues se relacionará con otros autores.

interpretación del “nosotros”, de modo que esto permita dar pertinencia al ethos barroco como modo de explicación de la identidad latinoamericana, como construcción de la vida política.

Después se explicará la relación entre *lo real y lo posible* a través del concepto de *praxis* y la interpretación de Bolívar Echeverría en la filosofía moderna de Leibniz, permitiendo concluir el capítulo y hacer las conclusiones finales.

La pregunta que nos ocupa es la siguiente: ¿Por qué ontologizar la filosofía Latinoamericana, que se ha exigido sea una filosofía de *praxis*?

4.8 EL SUJETO COMO SER SEMIÓTICO: DEL TRABAJO A LA POLITIZACIÓN.

Dar cuenta de lo que es el ser humano requiere partir de un discurso que identifique éste con las características que le son propias. Identificar va cargado de un prejuicio epistémico, en tanto que hay discursos culturales con definiciones distintas de ser humano, la apropiación de lo que es el ser humano da origen a exclusiones, y al no establecer un análisis adecuado de los discursos de lo humano, implica siempre dejar fuera algo que no entre dentro de ese campo discursivo, provocando exclusiones.

El ser humano depende del horizonte de sentido que se da en el devenir de lo óntico, desde el cual se permite construir los conceptos ontológicos al hablar de ser humano, pues lo óntico es el contenido fáctico de lo ontológico. Para Martin Heidegger este problema requirió un análisis diferente al metafísico tradicional, postulando en vez de ello un análisis fenomenológico donde se explique las estructuras existenciales del ser humano; esta es una de las razones por las que Heidegger habla de *dasein* (ser-en-el-mundo) como el más vacío de los entes, en el que su ser se construye siempre en función de su existencia:

El “ser ahí” es un ente que no se limita a ponerse delante de otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser. A esta constitución del ser del “ser ahí” es inherente, pues, tener el “ser ahí”, en su “ser relativamente” a este su ser, “una relación de ser”. Y esto a su vez quiere decir: el “ser ahí” se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es

peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una “determinación del ser” del “ser ahí”*.¹⁴⁷

Establecer la categoría de ser humano desde estructuras formales, obstaculiza dar cuenta de las posibilidades en juego de éste ente, para Heidegger fue necesario comprender a través del análisis del *dasein* el por qué un ente particular como éste puede asumirse en un modo dotado de sentido, y que sus posibilidades, aunque múltiples, están ya inscritas en el horizonte de la temporalidad, donde la existencia es el sentido que devela su ser.

El sentido del *mundo* es donde el *dasein* se encuentra inmerso, el análisis existencial de Heidegger no es una metafísica que separe conciencia de mundo, es decir, una relación de sujeto y objeto, el análisis fenomenológico le permite eliminar el problema de asumir una separación del *dasein* y el mundo. Las características del *dasein*, a saber, parten de la comprensión de término medio del Ser:

Ya se apuntó: nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo quiere decir –ser”, nos mantenemos en cierta comprensión del –es”, sin fijar en conceptos lo que el –es” significa.¹⁴⁸

Heidegger analiza al *dasein* como ente que a través del tiempo devela la posibilidad de su existencia que se da necesariamente en la cotidianeidad. El mundo existe en tanto que existe el *dasein*, lo anterior nos permite comprender por qué partir de la *mundanidad* en tanto que realidad fáctica, se da la diferencia óntica que delimita las condiciones en que se da el desarrollo del ser de los seres humanos.

La circunstancia es una diferencia situada en *lo óntico*, donde se establece la particularidad que diferencia a unos seres humanos de otros, ello sin negar que la relación con *los otros*, o la posibilidad de la comprensión está dada a través del *logos*, es el diálogo (a

¹⁴⁷ Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp.21-22.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.15. El aspecto óntico de ser ahí, quiere decir que este ente no es definido, sino una posibilidad de ser en cada momento, y su comprensión de término medio la da también la posibilidad de comprenderse, por lo que el “ser ahí” es un modo de ser del ser, entonces no se pueda dar cuenta de este ente en términos materiales, y con ello el “ser ahí” posibilita la expresión del ser de los entes. El aspecto óntico del “ser ahí”, no es otra cosa más que la forma en que es en la existencia.

través, o por medio del *logos*) que se da no sólo la comprensión del mundo y los entes, sino que permite comprender que la alteridad se construye de acuerdo a nuestra comprensión de *lo otro*, y condiciona nuestra identidad. El ser humano es un universal ontológico, pero lo óntico le da una diferenciación particular.

a) Trabajo.

La relación dialéctica de la reproducción social del ser humano es el trabajo, y el resultado de esa relación, como lo apuntaba Marx, es la producción de un valor objetivable. El individuo que se relaciona a través de los objetos y sus intereses con la naturaleza en función de producción/consumo, marca una acción en vista de un disfrute, a esta utilidad del producto del trabajo, que humaniza la naturaleza le es útil al ser humano en tanto que no sólo satisface necesidades, sino le permite identificarse a él mismo como ser significativo de *lo real*.

En el capítulo anterior se estableció que el trabajo humano en la formación de la cultura es también un proceso metasémico que se da en el proceso de reproducción social lingüístico, donde el código se elabora por la interpretación del sujeto y su mundo, que a través de sus estructuras codifica un mensaje, y este código se emite desde un contexto, y el receptor; que es un segundo sujeto decodifica el mensaje, se apropia y modifica su información y completa el circuito dialéctico, sea éste intersubjetivo, o subjetivo-objetivo.

El lenguaje es una estructura existencial de nuestro ser que permite nuestra sociabilidad; permite identificarnos, identificar a los demás y comprendernos como seres iguales ontológicamente, y distintos ónticamente. El *logos* como trabajo abstracto es una característica distintiva del ser humano con los demás entes que nos permite construir nuestra cultura y politicidad.

Bolívar Echeverría afirma que la relación hombre/naturaleza es dialéctica, mediante la cual el ser humano significa el mundo. La construcción del sentido de *lo real* nos permite ser seres culturales, pues el trabajo es producción de *valor de uso*, y este se cumple de forma

particular en cada cultura. El trabajo no es sólo la alteración de lo natural, sino la relación abstracta del individuo que produce símbolos lingüísticos.¹⁴⁹

Han existido distintos modos de interpretar al ser humano, a través del presente análisis se esbozan algunas características en función de las siguientes afirmaciones: ontológicamente nuestro ser está vacío de esencia, dicho inacabamiento marca nuestra posibilidad ontológica de ser a través del tiempo; por otra parte, nuestra existencia en lo óntico, delimita nuestras posibilidades de ser.

En el capítulo anterior señalábamos que el ser humano se encuentra tanto en el plano natural como el político. El primero de ellos está caracterizado como el medio donde los seres vivos procuran satisfacer las necesidades volitivas que garantizan su existencia. Para el ser humano en el curso natural de la vida, al poder concientizar sobre éste, se ve inserto en problemas característicos de su especie, como el miedo a la muerte al saberse finito, la duda acerca de la mejor forma de vivir en común, o el sentido de la vida al asumirse como ser libre.

a) Valor/valor de uso.

Frente a la realidad objetiva algunos seres vivos como el ser humano intervienen en las condiciones naturales, le alteran procurando establecer una posibilidad de sobrevivencia, como el acondicionamiento de nidos o de colmenas, incluso la acumulación de alimento. A diferencia de otros seres vivos, el ser humano no tiene una capacidad como especie de seguir un mismo patrón, ni siquiera en la alimentación o la construcción de refugios. El ser humano desarrolla mediante el trabajo una alteración del mundo natural de un modo distinto, a tal grado que es sobre éste que se cumple con su politicidad. El trabajo se da sobre la base de lo que Marx llamaba “proceso de reproducción social”, y éste proceso es una relación dialéctica entre la forma natural y el sujeto.

¹⁴⁹ Esta relación entre ontología marxista y heideggeriana es la línea que se sigue del trabajo de Bolívar Echeverría respecto a su análisis de ser humano y la cultura. La forma de alguien de estar en el mundo, es un proceso dialéctico, tanto materialista como lingüístico, según sea el caso. La cultura, como un modo de ser en el mundo de lo que Heidegger llama *dasein*, es en cada caso el ente que busca procurar su ser. Ya que este ente es el más vacío de todos los entes, conviene a su estructura tramar su sentido en el mundo. A cada decisión que el *dasein* toma, pone en juego lo que es, un ser que se mueve en el horizonte del tiempo. Es por lo que la responsabilidad del ente por ganar o perder su ser, puede trasladarse al ámbito histórico.

Los objetos en tanto están dotados de una materialidad que les permite ser objetivados de dos formas: como valor de uso o como valor de cambio. El primero de estos modos es una relación directa, donde el sujeto produce un objeto con el fin de consumirlo, es decir, es un objeto que no circula por el mercado económico. Sobre la base del valor de uso se cumple una función entre una comunidad política y su entorno, pues los medios naturales, las condiciones históricas y espacio-temporales, junto con el modo práctico de la elaboración de estos desarrollan una cultura, como lo esclarecimos en el capítulo anterior, dota de una identidad subjetiva y social.

Por otra parte, el valor de cambio convierte el objeto en mercancía, siendo tanto un *valor de uso* como un valor de cambio al estar en el mercado económico, lo que permite al ser humano relacionarse económica y culturalmente con otras comunidades sociales y desarrollar su identidad, para esto es necesaria la sobreproducción de valores de uso, pues el excedente permite transformar el objeto en mercancía y establecer relaciones de venta o intercambio con otras comunidades. El objeto como mercancía fue analizado por Marx, donde la actividad mercantil se encuentra en un sistema de necesidades objetivables, que a través de su intercambio permite las relaciones sociales con una mediación económico-política, pues el intercambio de valores de uso es también la confrontación de la identidad cultural de una comunidad con otra.

En las sociedades arcaicas el intercambio de mercancías mantenía una relación permanente con otras culturas, así el código cultural se alteraba en las distintas sociedades, pues las necesidades de unas y otras se modificaban al ser confrontadas. Al ser necesario el intercambio de mercancías para la satisfacción de las necesidades humanas, las sociedades complejizan el proceso de trabajo y de acumulación, de modo que el intercambio de mercancías hace necesaria la invención del dinero como valor de cambio universal que más adelante su valor especulativo se va a alcanzar en el neoliberalismo, que a través de la globalización generalizó el sistema capitalista.

El sujeto en la actualidad, como lo apuntó Marx, no sólo interactúa en la economía capitalista como consumidor, sino que el individuo que no posee las condiciones materiales, ni los medios físicos o económicos para su sustento, se vende como fuerza de trabajo productiva, transformándose tanto en consumidor como mercancía productora de valor.

La economía neoliberal no sólo se ejerce sobre la economía política, pues tiene efectos tanto en la ciencia moderna como en el pensamiento humanístico.¹⁵⁰ La ciencia y las humanidades, desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, han perdido relación crítica y complementaria la una con la otra. Por un lado, las humanidades se han separado abstractamente de la realidad, y se ha institucionalizado de tal forma que pierde su carácter crítico; la ciencia por otro lado, ha dejado de ser la utilización metodológica que procura la explicación del plano físico de *lo real*, en tanto que la construcción y descubrimiento están sujetos a las políticas económicas, los avances tecnológicos se dan en función solamente del apoyo y eficacia del capitalismo.

Con relación a esto, en el discurso al recibir el emeritazgo Bolívar Echeverría señala:

Y es que lo que la sociedad civil capitalista mira en las ciencias “duras” no es en verdad otra cosa que un instrumento de la técnica refuncionalizada por el capital; instrumento que resulta más efectivo mientras más depurado está, mientras menos obstáculos de origen humanista tiene que vencer. Como puede verse, en este trato mercantificador de las ciencias “duras” hay un menosprecio implícito de ellas que no es menor que el que recae sobre el saber humanista, el otro componente del saber universitario; aunque sea un menosprecio que se encuentra bien disfrazado bajo los desbordados elogios que esta sociedad civil hace de ellas de labios afuera.¹⁵¹

El capitalismo se sustenta en una interpretación de la civilización humana como dominio del sujeto sobre el objeto, donde el progreso del sujeto moderno se funcionaliza en el perfeccionamiento de los objetos tecnológicos que incrementan la producción de mercancía para consumo y venta. Aunque existe un avance creciente en los descubrimientos científicos y tecnológicos, la comunicación, el entretenimiento y las actuales industrias culturales de la modernidad capitalista, al mediar la relación entre los objetos tecnológicos y su acceso para los seres humanos, lejos de facilitar la vida, ha frenado la posibilidad de la relación dialéctico-objetiva del hombre, creando en los objetos la necesidad de consumo, pues el sujeto en la

¹⁵⁰ A propósito de esto Bolívar Echeverría reflexiona ampliamente en su discurso preparado en el recibimiento de su emeritazgo.

¹⁵¹ Echeverría, Bolívar, *Discurso de recibimiento del emeritazgo por la UNAM*, 2008, publicado electrónicamente en formato pdf en la página: www.bolivare.unam.mx, liga electrónica: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Discurso%20emeritazgo%20UNAM.pdf>, p.5.

lógica del capital es dependiente, tanto de su participación como mercancía y como productor de *valor de uso*.

La cultura a un mismo tiempo permite la formación del sujeto y le condiciona desde su nacimiento, y delimita el horizonte donde este desarrollará su ser, al mismo tiempo será la posibilidad de su libertad. Un ejemplo de la vida moderna en el desarrollo de la cultura es la universidad, pues sobre ésta base se articula el conocimiento y las necesidades sociales de la vida política. Para Bolívar Echeverría:

El universitario es un tipo de trabajo intelectual que pertenece a lo mejor que trajo consigo la civilización moderna, y no tanto por su innegable aporte al progreso de la vida civilizada moderna, sino sobre todo por el hecho de que va siempre acompañado, de manera esencial, por un momento autocrítico. Es un saber, el universitario, que al mismo tiempo que contribuye a la modernidad es un crítico implacable de ella.¹⁵²

La cultura refiere al sujeto como ser histórico, inmerso en símbolos identitarios y particulares para interpretar el sentido del mundo; una herencia, características de un país y una región, un tiempo determinado, y una serie de acontecimientos que atraviesan su ser.

La cultura dota al individuo de códigos culturales, de condiciones histórico-sociales y económicas, donde se desarrollará su identidad personal, y en lo colectivo, los símbolos culturales, si dan características similares entre unos individuos y otros se articulan las sociedades, las etnias, comunidades, las naciones, los países, las familias e instituciones. La racionalidad está condicionada por discursos y comportamientos sociales peculiaridades de una u otra cultura, de un tiempo epistémico y una eticidad determinada. La formación del *ethos*, como símbolo que resguarda la identidad de los individuos, les dota de sentido, y condiciona el horizonte histórico y epistémico donde se piensa y se actúa.

Los *ethe* de la modernidad de Bolívar Echeverría son proyectos particulares de las distintas culturas, estrategia que hacen frente a *lo real* y son puestas en acto por las necesidades concretas de los sujetos en situaciones vitales que les exige crear un modo de sobrevivencia.

¹⁵² *Ibid.*, p.1.

El análisis del ser cultural del hombre y su identidad permiten la construcción de un horizonte onto-epistémico para la comprensión del mundo y la relación de los entes. La relación entre *cultura* y *civilización* es característica de las sociedades occidentales y occidentalizadas, donde la modernidad capitalista pretende la imposición de un discurso único como legitimador por excelencia *de lo real*, al ser la modernidad existente, que no obstante de su pretensión totalizadora deja elementos fuera del sistema.

El ser del hombre latinoamericano, al proceder de la discursividad como no-humano, procura enfrentar la universalidad abstracta no desde una negación, sino de la expresión, del diálogo, de la validez de un pensamiento que parte desde características particulares. Mediante la crítica se busca el reconocimiento de la humanidad del sujeto americano, o su posibilidad.

La filosofía latinoamericana, al ejercer su pensamiento y su humanidad, se convierte en la defensa desde su peculiar realidad, esta es una revalorización del propio pensamiento americano y marca un rasgo distintivo al hablar de Latinoamérica como identidad, sea esta proyecto o realidad, y no como Hispanoamérica, como imposición del ser y deber ser, término en el que Occidente incorpora a su sistema a los pueblos latinoamericanos.

Horacio Cerutti opina al respecto que:

Frente a ella, la resistencia de la gente se efectúa en nombre de la propia sobrevivencia, donde la dignidad, libertad e igualdad se expandan en círculos integradores cada vez más abundantes. Frente al holismo totalitario hay resistencia desde lo local-particular articulado a lo global-universalizante.¹⁵³

De este modo el pensar sobre *lo real*, o sobre la visión particular de Latinoamérica requiere de un proceder explicado en términos ónticos y ontológicos, que permitan responder a las necesidades de nuestro contexto, y las implicaciones que surgen al respecto, pues la significación del mundo afecta las relaciones sociales.

4.9 IDENTIDAD Y POLÍTICA SOBRE EL HORIZONTE DEL TIEMPO.

¹⁵³Cerutti, Horacio, *Filosofar desde nuestra América, ensayo problematizador de su modus operandi*, Porrúa Grupo Editorial, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México 2000.

a) **Historicidad.**

La temporalidad es el horizonte a través del cual el ser humano desarrolla su ser. El tiempo es el punto de partida donde se puede interpretar los actos, pues es el fundamento de la historia. Son diversos los modos en que se vive la experiencia del tiempo, para Bolívar Echeverría la temporalidad podría estar estructurada dentro de dos modos principalmente: el tiempo ordinario y el tiempo extraordinario.

El tiempo ordinario estaría caracterizado por ser una experiencia de continuidad, donde los acontecimientos a través del tiempo se dan de acuerdo a una necesidad, a un orden causal que garantiza la normalidad. El tiempo ordinario permite al ser humano calcular, proyectarse e incluso experimentar que su existencia es estable. Por otra parte, el tiempo extraordinario es la irrupción de la experiencia cotidiana, quiebra al menos un instante la estabilidad, nos muestra que antes del orden existió un caos, y que éste puede resurgir en mínimos acontecimientos. La experiencia del tiempo extraordinario permite reinstaurar la normalidad como siempre ha sido o la posibilidad de alterarla radicalmente.

Para Bolívar Echeverría las sociedades humanas están construidas en una relación dialéctica entre el tiempo ordinario y extraordinario. La experiencia que deambula de una temporalidad a otra, que enfrenta la destrucción y restablecimiento del orden está manifestada en la cultura de acuerdo a modos diversos y complejos, para Bolívar Echeverría en *La Definición de la Cultura* existen al menos tres que son característicos del proceso reproductivo de la vida social en general: El juego, la fiesta y el arte.¹⁵⁴

El juego es la experiencia humana que procura anular los símbolos constitutivos de su ser por un lapso de tiempo breve, el de la duración del juego. El juego para Bolívar Echeverría es la inversión del azar y la necesidad, pues el ser humano que está inmerso en esta experiencia, es un espacio que interrumpe la continuidad de la vida cotidiana. Lo anterior es un espacio contenido dentro de la constitución de la vida política.

¹⁵⁴ Bolívar Echeverría propone éstas tres experiencias con horizontes semejantes, las características de éstas es la semejanza y tal vez una condición de posibilidad para la existencia de la vida política. *Cfr*: El rasgo común de los tres, a partir del cual comienza su diferenciación, consiste en la persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, de la destrucción y reconstrucción de la "naturalidad" de lo humano, es decir, de la "necesidad contingente" de su existencia. Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, op. cit., p.175.

Bolívar Echeverría establece que:

La vida cotidiana contiene en su transcurrir una infinidad de momentos, unos mínimos otros mayores, de ruptura lúdica de la rutina. Todos ellos son momentos de crisis y recomposición imaginaria de la incuestionabilidad de todas las leyes naturales y, por tanto, también de aquellas artificiales que, dándose por naturales, sostienen para bien para mal, el edificio social establecido.¹⁵⁵

La experiencia festiva por su parte, está constituida por una estructura simbólica más compleja, pues a través de ella no se invierte solamente la necesidad y el azar, pues también es la representación donde lo ordinario y lo extraordinario tienen un punto de encuentro, pues a través de las ceremonias festivas se destruye lo profano a través de lo sagrado, después de esta experiencia se reconstruye lo profano al ser constituido nuevamente por la comunidad. Para Bolívar Echeverría esta experiencia es cercana al concepto de revolución, por otra parte, aun siendo semejante la fiesta es una revolución que se experimente en lo imaginario, horizonte que le difiere de *lo real*: “Porque de la fiesta a la revolución parece no haber más de un paso, sólo que se trata de un paso que debería de atravesar todo un abismo, el abismo que separa lo imaginario de lo real”.¹⁵⁶

Por último se encuentra la experiencia del arte. A diferencia de la experiencia festiva o lúdica, este es peculiar para Bolívar Echeverría porque está ligada a la relación artista/obra/espectador, donde el primero sería el genio que se vale de sus posibilidades y facultades para poder simular a través del objeto artístico la experiencia festiva y lúdica, el espectador es de quien depende la decodificación del objeto artístico y el cumplimiento del ciclo. Tanto el arte como lo festivo tiene para Bolívar Echeverría una simulación revolucionaria que dentro de lo ordinario, posibilitan la elaboración de una experiencia distinta a la real aun estando dentro de ella. El *ethos barroco* de Bolívar Echeverría es la potenciación de un acto que se ejecuta dentro de *lo real*, a diferencia de la experiencia lúdica festiva o artística, está cagada de éstos tres sentidos, el *ethos* contiene también una constitución de realidad que es el ser también un proyecto ético-político que destruye y reconstruye lo ordinario, no desde la simulación, sino del tránsito de la posibilidad a *lo real*.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.177.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.180.

Por esta vía, *lo político* es la representación de la experiencia ordinaria y extraordinaria del hombre en la construcción de la politicidad. Dentro de la vida política existe el conflicto, por un lado se encuentra la postura de que el orden de las cosas debe sostenerse a cualquier precio, de modo que se afirman las leyes e instituciones que procuran hacer vigente el estado de derecho.

En el texto *hacia una crítica de la Violencia* Walter Benjamín elabora una compleja relación que diferencia la relación entre justicia, legitimidad y violencia, mostrando que la violencia justa no es necesariamente legítima, ni la violencia legítima es necesariamente violenta.

El derecho para Benjamín es la legitimación del uso de la violencia con fines justos, al pertenecer a la clase dominante el monopolio sobre ésta, cualquier uso de un particular atentaría contra el pacto liberal que otorga el poder de la violencia al Estado. Por otra parte, la violencia ilegítima no es injusta necesariamente, para el caso de una clase opositora o revolucionaria, la violencia ilegítima busca romper el orden establecido para instaurar un nuevo derecho, pues el que existe parece injusto en su perspectiva.

Walter Benjamín nos indica:

La palabra *–paz*”, en el sentido que está relacionada con el término *–guerra*” (pues existe otro por completo diferente, enteramente concreto y político: aquel en que Kant hablaba de *–paz perpetua*”), indica justamente esta sanción necesaria *a priori*-independiente de todas las otras relaciones jurídicas- de toda victoria. Esta sanción consiste precisamente en que las nuevas relaciones sean reconocidas como nuevo derecho, independientemente del hecho de que de facto necesitan más o menos ciertas garantías de subsistencia. Y si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de fundación jurídica.¹⁵⁷

La clase dominante se vale de la violencia legítima para mantener el orden del derecho vigente, la clase dominada se vale de la violencia divina o revolucionaria, la cual pretende un orden distinto al establecido, su legitimidad no será dada por el derecho vigente, sino sobre

¹⁵⁷ Walter Benjamín, *Para una crítica de la violencia*, en “Walter Benjamín, Conceptos de filosofía de la Historia”, Introducción de Hannah Arendt, traducción de H. A. Murena y D.J. Vogelmann, Terramar Ediciones, CARONTE ENSAYO, La plata, 2007, p.120.

una esfera de justicia negada a los oprimidos, es un orden que se procura instaurar como normal, y que para hacerlo debe iniciar desde un tiempo extraordinario.

No obstante, tampoco cualquier violencia ilegítima tiene fines justos, la violencia del tiempo extraordinario o revolucionaria, requiere de la memoria redentora que le garantiza la legitimidad con el pasado negado, aquella posibilidad fragmentada que es necesario identificar en contra del tiempo actual normalizado, el cual instaura un progresismo que atenta contra el cambio, es más bien una política de dictadura que a través del progreso violenta el pasado. La memoria es la identificación de las clases oprimidas del presente.

b) Memoria.

La memoria es una experiencia reconstruida constantemente sobre la temporalidad del ser humano, es la posibilidad de la transferencia del código cultural, de la conciencia del hombre sobre los actos que le han interpelado aun antes de su existencia, es la apropiación del ser del sujeto sobre el tiempo, sobre el juego del hombre por su libertad.

La memoria y el olvido a nivel subjetivo funcionan como lo diría Nietzsche, un proceso donde la experiencia se apropia de lo necesario para su constitución, al tiempo que el olvido es el metabolismo natural del hombre, pues el olvido también permite diferir el dolor entre una experiencia violenta en la existencia. La historia permite descifrar el ser del hombre.¹⁵⁸

La memoria puede construirse a través de la historia, puede ser transferida de manera documental, que narra los hechos, o de una manera mítica, donde una comunidad determinada encuentra sentido a sus acciones, responde al por qué las cosas se realizan de una manera particular.¹⁵⁹

No obstante, el olvido y la memoria no sólo tienen un sentido positivo, pues también en su construcción se oculta una lucha de clases que encarnan la memoria y el olvido, al ocultar los procesos y acciones mediante los cuales se normaliza la temporalidad del hombre, donde el mundo parece tener un desarrollo rutinario, ordinario, una temporalidad profana. El

¹⁵⁸ Cfr., Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Genealogía de la Moral*, Traducción de José Luis López y López de Lizaga, edición de Diego Sánchez Meca, Tecnos, Los esenciales de la filosofía, Madrid, 2003.

¹⁵⁹ Preguntas sobre el sentido de pertenencia como ¿por qué la ciudad existe? ¿por qué nos comportamos de éste y no de otro modo? o ¿por qué el origen de las cosas?

olvido instaure una lógica normalizadora, pero sobre el mundo profano existen algunos vestigios que irrumpen la normalidad, que cuestionan la validez del sentido, aunque sea de manera fragmentaria, son pequeños vestigios de historia.

La historia a contrapelo como inscribía Walter Benjamín, requiere de una reconstrucción diferente de la memoria, pues esta no le da un sentido causal ni necesario, por el contrario, busca en los vestigios el conflicto de la violencia donde la historia se hizo la historia de los vencedores. La memoria, posicionada desde los vencidos, desde la alteridad, la exclusión y la miseria, permite una relación diferente, pues el ser humano se identifica con el hombre subsumido en la historia, los vestigios son un sentido histórico, que aunque resiste amenaza con su desaparición.

La memoria a contrapelo, al no cicatrizar la herida, sino reabrirla, conecta la situación de un ser humano donde la lucha de los seres sociales pasada aun puede ser vigente, es el sujeto presente a quien conviene identificarse con los vencidos y reconstruir la lucha del ser humano por su libertad, es instaurar momentos extraordinarios en la continuidad de la historia. La *modernidad barroca* en este sentido, se construye entre el pasado y el presente mediante una relación de identidad, donde la historia es aleatoria, este tipo de memoria es distinta a la historia del progreso de la modernidad capitalista, donde se potencia el olvido para proyectar la marcha de la civilización, pues el sentido de lo humano estará orientado por este.

Bolívar Echeverría interpreta la relación entre la política y las sociedades modernas que se resisten a ser subsumidas por la modernidad capitalista:

Mientras la modernización propia o endógena se afirma, a través de todas las resistencias de la sociedad donde acontece, en calidad de consolidación y potenciación de la identidad respectiva, la modernización exógena, por el contrario, trae siempre consigo, de manera más o menos radical, un desquiciamiento de la identidad social, un efecto desdoblador o duplicador de la misma.¹⁶⁰

Tanto el salto de la continuidad histórica que transforma la experiencia del pasado como presente, así como quien a través de la política injusta procura el futuro como presente continuo es una lucha de clases de las sociedades, de los vencedores y los vencidos; los

¹⁶⁰Echeverría, Bolívar, *Antología*, en "15 tesis sobre la modernidad", *op. cit.*, p.110.

primeros requieren cicatrizar la herida, preservar el tiempo normal, los segundos buscan reabrir la, violentar la normalidad donde el progreso arrasa a su paso. En este sentido, podríamos aproximar la interpretación de Foucault y Walter Benjamín, donde el primero define la política como *“la continuación de la guerra por otros medios”*, y el segundo donde *“Todo documento de cultura es también documento de barbarie”*.

En este mismo sentido, la vida política está en un conflicto entre *lo real*, como lo existente que debe procurarse, y *lo posible* como su reconfiguración. La interpretación de Bolívar Echeverría acerca de la filosofía de Leibniz, está en función del cuestionamiento de los discursos que interpretan *lo real* como *“el mejor de los mundos posibles”*, sin dar cuenta que la existencia y la posibilidad van más allá de ésta simple afirmación, pues aunque la existencia de *lo real* frente a las infinitas posibilidades adquiere el adjetivo de mejor, otras posibilidades aun sin ser reales están en potencia, lo anterior es también una pauta que media la existencia y la posibilidad.

Bolívar Echeverría concluye respecto a la filosofía moderna de Leibniz:

Podemos saber- se diría a partir de ella-, si suponemos la existencia de Dios (y su bondad), que este mundo es el mejor, pero también, si prescindimos de esa suposición, que al menos no es el único posible. Su *“optimismo”* invita a percibir lo dado como pudiendo no estarlo, como reductible a un estadio anterior de su presencia; a vivir lo real sólo como posible: como un posible entre otros.¹⁶¹

Lo anterior también implica que el acto humano realiza la posibilidad de lo mejor, pues lo justo, lo bello y lo bueno pasan de la potencia al acto a través de la voluntad humana, es el ser humano quien da realidad ontológica a la mejor posibilidad de los mundos:

El intento de Leibniz, pensamiento y ejemplo, muestra al discurso crítico un modo de salir de la asfixia a la que le condena la aceptación del carácter insustituible de la modernidad establecida. La suya fue una modernidad que se quedó en el camino pero que nos ilustra acerca de la que está ahí, la *“realmente existente”*, no fue en el pasado la única posible, ni lo es en el presente.¹⁶²

¹⁶¹Echeverría, Bolívar, *Modernidad de lo barroco*, op. cit., p.118.

¹⁶²*Ibid.*, p.118.

El sentido del hombre para Leibniz es realizar la potencia de la facultad de Dios, el mundo no es una realidad inmutable por el hecho de existir y ser la mejor posibilidad, el mundo es mejor porque existe, pero este podría existir de otro modo. El mejor de los mundos no es una substanciación de la existencia, sino la lucha del ser humano por las infinitas posibilidades de éste.

Cuando Bolívar Echeverría reinterpreta la filosofía de Leibniz, influye su idea de los cuatro *ethe*, estos son modalidades de la modernidad, donde la modernidad capitalista parece ser lo más real porque existe, aunque dentro de esta irrumpen los *ethe* que resisten su concretización, pues su proyecto de totalización procura eliminar a las otras posibilidades, la modernidad es múltiple porque la identidad del ser humano también lo es.

El *ethos barroco* funge como una resistencia que diluye la relación entre *lo real* y *lo mejor*, pues la posibilidad o la apariencia conviven de forma armónica dentro de estas categorías, el *ethos barroco* se estructura sobre la modernidad capitalista, pero dentro de *lo real* construye espacios que lo cuestionan, que relacionan la posibilidad con lo mejor, esta experiencia establece el conflicto del tiempo ordinario y extraordinario, donde la modernidad capitalista es junto con el *ethos barroco* una posibilidad de ser realizable, es la voluntad humana de la comunidad política quien establece las condiciones de *lo mejor*. En este sentido el *ethos barroco* está constituido según Bolívar Echeverría como una estetización de lo político, que tiene relación entre la política, la filosofía de Leibniz y el arte barroco:

El universo artístico del barroco se asemeja a un laberinto en el que el sinnúmero de ambivalencias en las que el mundo se entrega a la experiencia humana se suponen las unas a las otras. En la vida es sueño, por ejemplo, la ambivalencia protagónica, la que lleva a confundir lo esencial y lo aparente, lo real y lo ficticio, lo pragmático y lo onírico, lo cuerdo y lo ilusorio (lo loco), se difunde y se pierde en un sinnúmero de otras menores o menos evidentes, como las que hay ente lo masculino y lo femenino, lo auténtico y lo impostado, lo clásico y lo monstruoso, lo gozoso y lo doloroso, para reaparecer en la ambivalencia fundamental que equivoca o natural con lo artificial, lo divino con lo humano: lo predestinado con lo libre – La ambivalencia por la que el ser humano debe atravesar, según la moral jesuita, para alcanzar la jerarquía que lo califica como tal.¹⁶³

¹⁶³ *Ibid.*, p.216.

El *ethos barroco* interviene en la normalidad de la realidad establecida, al ser la restitución de *lo posible* con lo mejor, y está legitimada como historia a contrapelo, que interviene sobre *lo real* y nos permite reconstruir la vida política. *Lo posible* restituye el derecho al ser humano por la utopía, ésta a su vez parte de la memoria y sobre ésta se legitima, el mejor de los mundos es la actualización de la potencia, donde lo ético-político se cumple por la acción del ser humano, es la demostración de que las posibilidades de lo existente son todas ellas realizables.

Por ello Bolívar Echeverría afirma que:

La sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de tiempos furiosos, de espacios de catástrofe. Tal vez esta sea la razón de que quienes la practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente.¹⁶⁴

4.10 PRAXIS. ENTRE LO REAL Y LO POSIBLE.

a) Praxis.

En otro ámbito se encuentra la relación subjetivo/objetiva. La relación de un individuo con los objetos, no es sólo aquello que nos permite transformar nuestro mundo, la relación con el mundo objetivo es también una característica propia del sujeto que es diferencia específica del animal hombre con los demás.

Por una parte, compartimos las necesidades volitivas de cualquier animal, necesidades de alimentación, reproductivas, e incluso de resguardo y protección. No obstante, nuestra relación con la naturaleza está mediada por un cierto discurso que nos permite construir objetos que transforman el entorno, entonces el conocimiento de un sujeto con la objetividad se da en una relación dialéctica.

La *praxis* es una relación dialéctica entre *lo real* y *lo posible*, entre lo que existe y lo que está en posibilidad. La teoría mediante la vía hipotética es la experimentación de *lo posible* sobre *lo real*, en la operatividad de la ciencia es posible reconstruir las condiciones de lo

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.224.

natural para poner a prueba la explicación posible, ésta arroja resultados que de ser realizables demuestran en acto su posibilidad.

El conocimiento sobre la historia de las sociedades en cambio, al no ser una continuidad de lo natural, sino aleatoria e irregular por ser humana, impide la experimentación de la teoría en la práctica.

Mario Magallón al analizar la metodología de la Historia de las Ideas con respecto al conocimiento indica:

Creo que no puede ser de otra forma, si queremos comprender la estructura interna de algo externo al alcance inmediato de la visión propia, la que puede ser real o soñada. Esto es válido, no obstante, la opinión que uno tome de la controversia respecto a los métodos de las ciencias naturales opuestos a los humanísticos. La diferencia es notable sobre todo cuando a los procesos y métodos de análisis de un científico y de un historiador son diferentes. El primero se aprecia de ser objetivo, precisamente porque su investigación es rigurosa, coherente y, por consiguiente, metódica. Más aun, tiene la posibilidad de repetir sus experimentos para constatar sus hipótesis o para confirmar deductivamente sus proposiciones lógicas. En cambio, al segundo, a pesar de compartir ciertos elementos metodológicos, no les es posible revivir los acontecimientos, sus hipótesis no siempre se confirman experimentalmente, pero si puede analógicamente comprobar algunos de sus supuestos imaginados.¹⁶⁵

La teoría en este sentido opera sobre *lo posible*, la historia de lo humano y la realización de su utopía es la lucha por la libertad del hombre, por el derecho a hacer real *lo posible*. La *praxis*, a diferencia de la ciencia científica, deambula entre el pasado y el presente, entre la historia del acto humano y la teoría de su posibilidad, es el ensayo del ser humano sobre *lo real*. La *praxis* no sólo es la lucha por la realización de *lo posible*, sino que es en el ámbito teórico una relación racional de ésta, pues es crítica sobre su pertinencia, sobre los riesgos y alcances de la acción.

Bolívar Echeverría, en su interpretación respecto a las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx afirma:

¹⁶⁵ Magallón Anaya, Mario, *José Gaos y el Crepúsculo de la filosofía*, op. cit., pp.214-215.

La praxis social es por sí misma proceso de constitución de sentido en lo real. Las significaciones que se componen en su nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de la producción de significaciones específicamente teóricas, por ello la verdad del discurso teórico —y también su falsedad, su evasión al misticismo— sólo puede ser explicada si se concibe ese discurso como momento componente del proceso histórico-práctico en su totalidad y no como acto independiente de figuración, adecuada o inadecuada, de representación realista o irrealista de una cosa.¹⁶⁶

La *praxis* requiere un posicionamiento político, una versión de *lo posible* donde este muestre en la teoría la pertinencia de su realización. Pero no sólo esto, la *praxis* al no poder recrear las condiciones de lo humano, utiliza la historia como demostración de *lo posible*, entre el pasado y el futuro se juega una relación hipotética. La *praxis* en otro ámbito se da desde la reflexión de *lo real*, es práctica porque interviene en *lo real* con los ideales del ser humano, se retroalimenta de la teoría porque este le permite ser racional y crítica, repercute sobre *lo real* y lo reconfigura, afecta el ciclo ordinario de las bases sociales y se dirige de vuelta a la teoría. La *praxis* es la relación dialéctica entre *lo óntico* y *lo ontológico* sobre una base histórica, resignifica lo segundo en función de lo primero, da orientación a lo primero sobre la teorización de lo segundo.

Por ello, seguimos el pensamiento de Bolívar Echeverría cuando afirma que: “El mundo como objeto de contemplación es el mundo en el que acontecen las interpretaciones del mundo; el mundo como objeto, como lugar o escenario de la praxis, es aquel en el cual el mundo es visto como mundo para transformarse”.¹⁶⁷

a) *Lo real y lo posible.*

El filosofar de la *praxis* es la relación dialéctica entre la teoría y la acción sobre una base histórica, tanto la filosofía política como los movimientos sociales en Latinoamérica se ha pretendido proceder por esta vía. La *praxis* se desarrolla en el horizonte de *lo político*, no obstante, la actualidad nos muestra que la política no está orientada por *lo político*, ni lo

¹⁶⁶ Echeverría, Bolívar *El Materialismo de Marx*, Discurso crítico y revolución, en Torno a las tesis sobre Feuerbach de Karl Marx, ITACA, México, 2011, p.82.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.84.

político analiza la política, este hecho característico de las sociedades modernas en la actualidad nos podría llevar a afirmar que la fundamentación ontológico-política se presenta para algunos como superflua o carente de sentido, a tal grado que se abandona esta vía de explicación de *lo real*, pues se muestra opuesta a las necesidades de la realidad política actual.

En principio parece objetable que el pensar sobre *lo real*, privilegiando lo ontológico sobre lo óntico, es una abstracción teórica que no permite dar un sentido explicativo adecuado, y es inútil al no proponer soluciones ni dar cuenta de la actualidad. Por ello, a través del concepto *praxis* se analiza la pertinencia de la relación entre la teoría y la acción, de modo que *lo político* encuentre una relación dialéctica con la acción, de este modo *la política* y *lo político* son imprescindibles en la práctica y búsqueda por la vida en común.

La identidad como modo de ser de un sujeto y la comunidad al ser analizada sobre una base ontológica, puede ser objetable que sea un procedimiento que se abstrae de la realidad, y que no responde adecuadamente a las necesidades concretas de la vida política. Pero pensando que la filosofía política requiere de un pensamiento teórico formal en la construcción de categorías para la comprensión de *lo real*, se sostiene la tesis contraria, explicando por qué una filosofía política no puede abstraerse de la realidad, pero tampoco puede sustentarse sobre una mera actividad procedimental, por ello la filosofía política latinoamericana requiere una *praxis* que atienda a las necesidades reales, pero que sea pensada y sustentada en términos óntico-ontológicos.

La interpretación de la política, al procurar ser meramente pragmático-utilitarista, abre una división sistémica entre la acción y el pensamiento, como dos vías diferentes de proceder, la política como mera acción se opone al análisis conceptual de las problemáticas de la historicidad del sujeto, limitando la comprensión de las necesidades de la realidad política, expresada en los proyectos políticos de liberación, los movimientos sociales, así como las demandas por el respeto a la identidad política y cultural.

Por otro lado, subordinar las demandas políticas a las necesidades arbitrarias del interés particular, puede perder legitimidad política y pertinencia, pues los intereses de los particulares sobre el resto es una arbitrariedad; no obstante, infravalorar las necesidades de las minorías sobre las de la mayoría ha sido un error de la democracia representativa que es necesario criticar.

La identidad debe ser retomada tanto en su sentido cultural como político, pues la relación entre la identidad y lo político explicada sobre una base ontológica nos permite comprender también la relación entre *lo real y lo posible*, entre el ser y el deber ser como los ámbitos que permiten un punto de salida a la vida política del ser humano en Latinoamérica a través del horizonte histórico.

La identidad latinoamericana entendida desde una ontología puede abordarse desde dos sentidos, como substancial o como proteica.

Si la identidad humana está dada, si ésta fuera una realidad acabada, substancial e inmutable, la realidad política también lo sería, en tanto que la construcción del sujeto es también la constitución de la vida política. Desde este sentido se corre el riesgo de generalizar lo latinoamericano como si fuese un concepto vacío, y no dar cuenta de las particularidades del ser humano y los pueblos, la identidad como substancia tendría implicaciones políticas importantes, pues la identidad latinoamericana sería lo mismo para todos, lo que nos llevaría a afirmar que las necesidades son para todos las mismas.

Entender la identidad como una entidad substancial desvía el problema de la identidad latinoamericana a un problema semántico, de modo que se tendría que afirmar que para explicar y dar solución a la identidad latinoamericana debe elaborarse desde la comprensión meramente teórico-formal, pero partir de lo general para explicar lo particular limita el modo de ser de la identidad, pues ésta no nos es acabada ni inmutable, ni intemporal.¹⁶⁸

Por otra parte, la identidad interpreta al ser humano como ser proteico, estaría referida a la libertad, sería la formación regulada entre *lo real y lo posible*, entre una historicidad que nos interpela y la voluntad que nos permite construir nuestro ser individual y social. La identidad latinoamericana desde este sentido, no es una concepción acabada del sujeto latinoamericano, sino que éste está sujeto a transformarse, puede enunciarse desde un particular y su universalidad se construye desde las necesidades históricas de circunstancias concretas. Se enuncia como una generalidad, aunque esta es puesta a prueba, pues la identidad social como el carácter se construye a través de la crítica y su práctica en la historicidad.

¹⁶⁸ Se retomará el puente conceptual que une lo ontológico y la *praxis*, que es el rescate de logos, como lenguaje, y la filosofía marxista desde la que se puede entender el trabajo como el lenguaje práctico del hombre con el mundo, lenguaje y trabajo como formas ontológicas que definen la identidad cultural y política.

Tomando entonces la identidad desde el segundo sentido, abordamos algunas características del ser del hombre para establecer la relación de lo óntico y ontológico con lo ético-político, a través de la hipótesis de que la identidad sería el eje a través del cual se abordará un análisis crítico en el ámbito político, entre *lo posible* y *lo real*.

Lo real es la potencia de ser en acto, es la concreción del mundo natural y la base social, tanto lo natural como lo social en el ser humano se afectan mutuamente por una relación interdependiente.

Lo posible es un grado menor en el sentido que ésta no existe de modo efectivo, sino que es potencia. El ser humano, como el animal libre, consciente de su existencia, comprende dentro de *lo real* la causalidad que le permite serlo, mediante esta conciencia también comprende que *lo real* pudo ser de otro modo. La posibilidad es la realidad en potencia, y ésta como lo proponía Leibniz es infinita aun dentro de un espacio y tiempo determinados. La posibilidad juega en dos vías temporales, el pasado y el futuro. En el pasado nos da cuenta que *lo real* es un modo tan aleatorio como *lo posible*, la diferencia de uno y otro recae sobre la responsabilidad de los actos, sobre las circunstancias de los acontecimiento históricos en que lo posible se dio en acto.

La regularización del acto da garantía de existencia a *lo real*, porque *lo real* son los actos efectivos de la existencia, la regularidad donde estos de efectúan rebelan la experiencia de lo ordinario cotidiano. *Lo posible* en cambio como potencia de ser está sustentado en el tiempo hipotético, sea éste pasado o futuro, permite comprender la posibilidad de desviar el rumbo de lo ordinario, interrumpirlo o cambiar de vía. *Lo posible* es la comprensión de que lo cotidiano lejos de ser regular es un conflicto con otras posibilidades de ser que han resistido y que en algunos casos aun procuran hacerse vigentes.

El porvenir sin una relación dialéctica con el pasado es la destrucción de *lo posible*, es la violencia de otras posibilidades por mantener la vigencia de lo ordinario, es forzar que *lo real* se realice continuamente desde la una sola posibilidad.

4.11 DEL YO AL NOSOTROS. PROYECTO Y RESISTENCIA.

a) El yo.

Como un modo particular de la *praxis*, el sujeto es la base de la historia, de sus actos y compromisos entre *lo real* y *lo posible*. No obstante, como hemos venido mencionando el ser humano es un ser dotado de cultura, es ésta la que le permite la creación de su identidad, significarse frente a la historia, posicionarse y actuar de una manera determinada.

En la historia de la filosofía, el yo (*ego*) como substancia fundamental de la existencia fue el tópico por excelencia de la filosofía moderna, en el sujeto metafísico se da la representación del fundamento para pensar la existencia. En la filosofía kantiana el sujeto debería someterse a un juicio racional para conocer su limitación, las condiciones de posibilidad de su experiencia, y los límites de su acción para dar cuenta de su ser, de su hacer, de su pensar y de su finitud: “La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no sólo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor”.¹⁶⁹

En la filosofía de Andrés Roig el sujeto establece sus límites, pero no sólo desde una estructura lógico-formal-epistémica, sino desde una estructura ético-antropológica, anterior a la primera, pues el sujeto nunca se halla como en las meditaciones de Descartes, como un ente desprovisto de cultura, de lo social, no sería un sub-jectum como estructura de la subjetividad, sino una *sujetividad*, que impide un afuera de lo histórico, es más bien sobre lo histórico y en su movimiento que se fundamenta su límite y posibilidad.

La *sujetividad* para Andrés Roig parte de un *a priori antropológico* donde: “El *a priori antropológico* es el acto de un sujeto para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra”.¹⁷⁰ El *a priori antropológico* se basa en la experiencia empírica de un hombre inmerso en lo óntico, es sobre el devenir que éste se encuentra como un ente valioso digno de conocerse, de indagar sobre sus límites y posibilidades epistémico-ontológicas. El *a priori antropológico* parte de la *sujetividad* al reconocer al sujeto en una circunstancia, es decir, parte de una valoración ética a la necesidad de instaurar sus límites (pautas lógico formales).

¹⁶⁹ Roig, Arturo Andrés, Teoría y crítica de la filosofía latinoamericana, en “introducción, *óp. Cit*, p.9.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.12.

Para dar paso a la construcción de los límites de su ser, el hombre requiere de la historia, sobre su historicidad concreta es posible una valoración sobre sí mismo. Pero para ello el ser humano debió aprender una lengua, construirse una historia, aprender un código cultural determinado. En este sentido el ser del ser humano se da sobre una cultura, y esta es una constitución que está en la base de la reproducción social, en la politicidad del ser humano.

b) El nosotros.

Al ser social el contenido que posibilita la experiencia del ser humano, este no puede constituirse como un sujeto aislado, como una sustancia vacía de sentido, sino como un sujeto que se posiciona ante la valoración de un código cultural, de un sentido que podrá evaluar, reconstruir o procurar destruir, pero que en todo caso deberá apropiarse, y sobre esta base el sujeto no es individuo, sino es un *nosotros*, es un sujeto que reconoce la dependencia de su circunstancia para el desarrollo de su existencia. El *nosotros* es la conciencia de que la posibilidad de alterar o construir la identidad individual, requiere necesariamente de la interpelación de los otros, por tanto sujeto colectivo, un *nosotros*.

Para el sujeto latinoamericano el *nosotros* es la identidad social que se construye o reconstruye a través de la historia. Han sido diversos los proyectos para dar cuenta del *nosotros* incluso en vías opuestas; ya sea como una latinidad, es decir como una relación de identidad a través de las lenguas romances; sobre condiciones de colonización que comparten los pueblos; en identificaciones distintas como proyecto por venir; como una identificación de acciones o necesidades comunes, caso de los movimientos políticos y económicos de liberación.

El *nosotros* como latinoamericanos es una categoría de generalización, pero está no es formal, sino una construcción general de un sujeto situado que procura significar Latinoamérica desde su circunstancia, la valoración de este sujeto sobre el *nosotros* como identidad latinoamericana deberá estar siempre sometida a una crítica.

Arturo Andrés Roig afirma:

La particular naturaleza Del nosotros nos obliga a una identificación, en este caso con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación. La posibilidad de reconocernos como “latinoamericanos” depende, por tanto, de que realmente exista esa identidad que se encuentra como supuesto en la respuesta simplemente señalativa que habíamos dado.¹⁷¹

Para Andrés Roig, el *nosotros* se puede abordar por dos vías, dar cuenta de ésta a través de una vía valorativa en la histórica de la identidad latinoamericana, o como proyecto de emancipación, que aunque también sustentado sobre la historia, la identidad latinoamericana es un proyecto colectivo que se debe dar o está en proceso de formación de acuerdo a las necesidades actuales. A modo general Arturo Andrés Roig ejemplifica dos modos del *nosotros*: como legado o como lo nuestro. Según Andrés Roig, lo anterior toma como objeto de estudio la identidad latinoamericana a través de dos preguntas principalmente. ¿Qué es ser latinoamericanos? Y ¿Qué es América Latina?

c) Legado y tradición.

Para Arturo Andrés Roig, todo pensar parte siempre de la parcialidad del sujeto que atraviesa la cotidianeidad que nos es común a todos. Desde esta premisa el sujeto latinoamericano da cuenta de una identidad estructurada desde la unidad del *nosotros*.

La identidad latinoamericana se entiende desde la diversidad de los pueblos, ésta puede ser afirmada como unidad tanto intrínseca como extrínseca, es decir, como aquello que “para nosotros es”, o lo que para nosotros “debe ser”. De este modo, el conocimiento del *nosotros* puede ser principio y proyecto. Dado que la afirmación por nuestra identidad se constituye

¹⁷¹ *Ibid.*, p.20.

desde sujetos y lugares diversos, es necesario cuestionar siempre “¿qué latinoamericano habla en nombre de nosotros?”.¹⁷²

Para Andrés Roig el *nosotros* adquiere diferentes modos de enunciarse, los cuales son relativos a diferentes modos de pensar Latinoamérica. Hay por ejemplo, una diferencia entre el *nosotros* cuando se habla de “lo nuestro”, y del *nosotros* cuando se afirma como “legado”.

Lo “nuestro” es la cultura como vía de identificación del hombre latinoamericano. Su característica se encuentra en que la base de la identidad latinoamericana es relativa al desarrollo civilizatorio del mundo a través de la historia. Así por ejemplo el sujeto asume como “nuestro” aquellas producciones espirituales de una comunidad cultural o política, por ejemplo; la ciencia, la tecnología, así como la relación del sujeto y los valores materiales que produce. Lo “nuestro” como mundo espiritual permite la “transmutación” del habla y el lenguaje, plantea las condiciones de todo proyecto de liberación del hombre latinoamericano en cuanto a la transformación de las condiciones del mundo civilizatorio. Cuando se afirma el *nosotros* como “lo nuestro” se entiende la identidad latinoamericana como proveniente de un continente cultural que se va encamina a su desarrollo a través de la modernización de su ser.

En otro sentido, el *nosotros* como “legado” es una vía identitaria que interpreta el ser del sujeto latinoamericano a través de una base tradicionalista, desde la cual acepta los hechos de la historia y hace uso de ellos configurándolos a su favor, en el sentido de que el sujeto sería no sólo receptor pasivo de las condiciones históricas sino también transformador.

La conquista española en Latinoamérica es un hecho inevitable, y sin embargo, fue sobre el reconocimiento de que era una condición de dominio que fue posible un posicionamiento frente a las condiciones de la historia y formular una “utopía” de liberación.

¹⁷² *Ibid.*, p.19.

Andrés Roig por ejemplo, habla del legado de la lengua española y la transformación de la misma desde el sujeto dominado que pretende su liberación: “Un nuevo hombre ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no renuncia” al legado impuesto, en este caso, la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una lengua para maldecir”.¹⁷³

No obstante, el discurso sobre lo “latinoamericano” puede ser utilizado con fines de dominio y opresión. Arturo Andrés Roig marca una diferencia ideológica por ejemplo en el siglo XIX, entre el pensamiento de Juan Bautista Alberdi (1844) y de Bilbao; y el pensamiento de José María Torres Caicedo cuando al afirmar que: “Se ha olvidado en todo momento el papel que el sujeto latinoamericano ha jugado en el proceso de asimilación de ideologías y doctrinas, que nunca ha sido pasivo”.¹⁷⁴

4.12 EL ETHOS BARROCO Y EL NOSOTROS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES.

El *ethos barroco latinoamericano*, como cualquier comportamiento cultural se encuentra siempre en posibilidad de reinterpretarse, de asumir su realidad, es un trabajo que se mueve con la labor histórico-filosófica, no se puede asumir como humano un solo discurso totalizante, la *modernidad barroca* está abierta a la vía dialógica con otros modos que procuran una distinta vida moderna a la establecida. La construcción crítica para las relaciones interculturales es en la actualidad una necesidad emergente.

La identidad desde este punto es la crítica al interior de nuestra discursividad, del modo en que apropiamos diversos modos de ser. Desde lo anterior es posible establecer un

¹⁷³ *Ibid.*, p.52. Por ejemplo, podría tomarse la lectura de Andrés Roig acerca del “Arielismo”, pensamiento que permitió hacer crítica de las condiciones de dependencia del sujeto latinoamericano, y está inscrito en la filosofía de Enrique Rodó.

¹⁷⁴ Roig, Arturo Andrés, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Colección ensayos, volumen II, FLACSO, Ecuador, p.22.

posicionamiento para analizar los valores culturales que permitan un ejercicio responsable de la vida política, tanto al interior como al exterior de las sociedades, rebasando la política a las instituciones que median nuestras relaciones sociales.

La interpretación discursiva de la realidad de Latinoamérica procura la respuesta por la identidad del hombre, la lucha por su humanidad, la forma de abordar el problema del neoliberalismo así como los conflictos de su diversidad cultural, son caminos en los que el filosofar adquiere nuevas perspectivas y problemáticas, que invitan a la reflexión crítica sobre la filosofía misma, así como de las disciplinas humanísticas que nos interpelan en la construcción del análisis de *lo real*.

Para no perder de vista la realidad y reinterpretar el pasado hace falta la conciencia histórica, así como un proceder fenoménico que parta de la cotidianeidad, al ser este el horizonte en el que nos movemos, es un reto el transfigurar nuestra realidad, abriendo a través de la valoración crítica nuevas posibilidades de ser y de cambio.

El *ethos barroco* es la apropiación de la vida moderna constituida históricamente entre los siglos XVI y XVII, es una estrategia histórica por constituir una relación ético-política desde la estetización de la vida. Se retoma la estética barroca porque esta se encuentra estructurada por una relación interdependiente de diversos elementos, en el caso latinoamericano de la cultura simbólica que mimetizo la modernidad cristiana y las culturas prehispánicas, así como posteriormente la construcción política da alternativas políticas e ideológicas en Latinoamérica.

El *ethos barroco en lo político* es la defensa de la identidad particular, política y cultural de los pueblos latinoamericanos, es procurar la unidad en lo diverso, pues es sobre ésta que cada particular adquiere sentido y significación propia. La unidad en lo diverso estaría en contra de una democracia política homogénea, como la liberal, pues ésta, lejos de pretender construir sobre lo diverso, homogeniza sobre una cultura determinada a las demás, es la violentación de una comunidad política sobre otras. Cuando la identidad se homogeniza, procura una misma entidad para cada una de las partes, es la identidad como una substancia intemporal, homogénea, incapaz de ser afectada.

La identidad desde *lo barroco* es la aceptación del conflicto de la vida política sobre la base de *lo político*, es la relación intercultural de la diversidad, donde cada particular afecta a otro, una relación dialéctica constante donde las identidades y los proyectos políticos se

reconstruyen al estar siendo puestos a prueba. La identidad particular y cultural es también un proceso donde los sujetos eligen libremente sus ideas y proyectos de nuestra identidad sobre una base ético-política, de forma autónoma y abierta a sus posibilidades.

La *praxis* del *ethos barroco* está en una relación necesaria con las necesidades históricas de los pueblos latinoamericanos, pues la identidad es una apropiación ensayística y consciente de sí, es política porque afecta la construcción del espacio donde se determina la vida en común, y ética porque requiere un posicionamiento, una valoración crítica, tanto en la defensa y construcción de valores como en el respeto de la decisión autónoma de lo mejor para todos. Es la política en un dinamismo donde la identidad procura “el mejor de los mundos”, el tiempo sobre el cual la historia de los pueblos latinoamericanos replantea y critica su pertinencia, es la construcción constante de *lo político*.

A lo largo del presente trabajo se plantearon algunos conceptos para abordar el problema de identidad latinoamericana. Se atendió a la cuestión que buscaba el por qué de una filosofía latinoamericana, que si bien se afirma desde la realidad inmediata, y se busca resolver problemas emergentes, el análisis desde una ontología permitió construir herramientas teóricas que dan una base teórica para abordar la pertinencia de la acción.

La pertinencia se da en la necesidad de un proceso de liberación frente a un modelo impositivo y excluyente como el de la modernidad capitalista. Se puso en tela de juicio la concepción de lo humano, puesto que su asunción lógico-formal, sin partir de la onticidad de su ser deja características distintas constituidas desde una base cultural de lo que es ser humano.

Se estableció un análisis y óntico y ontológico del ser humano para establecer la identidad desde la potencia, una libertad proteica y no una sustancialidad, pues los seres humanos estamos constituidos en una temporalidad y a través de la historia, delimitados pero con múltiples posibilidades, atravesados entre el acto de lo que somos y la potencia de lo que podemos ser, del mismo modo la realidad constituida por el ser humano es la dialéctica entre *lo real* y *lo posible*. Lo anterior nos lleva a establecer la discursividad del *nosotros* como respuesta a nuestra existencia como latinoamericanos, la construcción de un *a priori antropológico* del sujeto situado históricamente. Se concluyó que la identidad latinoamericana puede ser proyecto o resistencia fundamentada como un ser o como un deber ser.

El ser humano, como ser que se relaciona con la naturaleza y los objetos, con sus necesidades en tanto que animal, y de las diferencias específicas en tanto que ser lingüístico y social, que constituyen su relación entre lo natural y lo político. Esta relación se da a través del *logos* como lenguaje en tanto que dota de sentido a los seres, crea relaciones, es decir modifica la realidad, siendo así esta última siempre en devenir.

El ser humano es creador de *valor de uso*, lo anterior le ha permitido construir las comunidades sociales, y establecer los mecanismos económico-políticos y culturales para su subsistencia. La modernidad con el discurso neoliberal ha violentado la posibilidad del desarrollo de las clases oprimidas, pues para su existencia se sacrifica otros modos de lo humano. La modernidad es múltiple, la real existente es la moderna capitalista, pero a pesar de esto, *lo real* frente a *lo posible* se encuentra en una relación dialéctica, donde la modernidad como la identidad contiene infinitas posibilidades de ser, es el sujeto en tanto transformador de la historia quien afirma *lo real* como “el mejor de los mundos posibles”.

CONCLUSIONES:

Nuestra intención en la tesis fue el análisis y la recuperación del concepto de *ethos barroco* de Bolívar Echeverría, se propuso en el desarrollo de la tesis como modo de resistencia de los pueblos latinoamericanos ante la interpretación de la dignidad humana y la lucha por sus derechos.

El concepto identidad, en tanto que modo de ser y de habitar *lo real*; de construirlo y construirnos en tanto que seres humanos, atraviesa el horizonte óntico y ontológico de nuestro ser. En este sentido, los ámbitos ético, político, histórico, ideológico y social, son determinaciones y posibilidades del desarrollo de nuestra existencia.

De lo anterior, podemos concluir que la identidad es particular con relación a los factores ya señalados, porque se construye y analiza inductiva desde nuestro horizonte onto-fenomenico en su acontecer en el tiempo. Los cuatro *ethe*, como modelos de formación de la identidad moderna responden a formas particulares de ser, el *ethos barroco latinoamericano* es una posible articulación de Latinoamérica en el desarrollo de su identidad.

La propuesta de articular un *ethos*, o una identidad juega un papel importante en la subjetividad, como construcción particular de un ser humano, y también en sentido general, es el proyecto de identificación intersubjetiva que ayuda a desarrollar el sentido del mundo. La *identidad del ethos barroco latinoamericano* permite el diálogo con otros *ethe*, a la vez que defiende su forma particular de ser en *lo real*.

La identidad, llevada al ámbito crítico de la filosofía de cada región, en este caso latinoamericana, permite hacer frente a los modos generales de ser desde formas particulares y en la vida cotidiana, creando condiciones críticas ante la existencia, que resistan y analicen los problemas particulares y generales de la vida política.

El carácter de la filosofía latinoamericana, como modo de ser de Latinoamérica, permite analizar problemas que han surgido al tomar como hegemónica la filosofía Occidental, desarrollando una ideología universal, que en tanto modelo del desarrollo de la razón, pretendido como el único válido y posible, dejó fuera muchos modos de *logos*, excluyendo y creando condiciones negadas de existencia. La filosofía latinoamericana entonces, como defensa de un *logos* particular de ser, articula un discurso propio por el hecho de estar atravesada de su identidad, es la búsqueda del mundo desde sus propias condiciones,

reconociendo también las condiciones alternas, posibilitando el diálogo entre las diferentes filosofías, que un última instancia pretenden ser el punto de crítica y movilidad de las formas de ser de la existencia humana.

Las filosofías de *nuestra América* constituyen el corpus teórico de la filosofía latinoamericana, su historia, algo que analógicamente es paralelo a la filosofía Occidental y su historia, tienen en común la pretensión de universalidad conceptual, aunque he de señalar que la filosofía, toda filosofía, es el modo de ser de la existencia humana en el mundo, atravesada por las ciencias humanas y sociales y penetrada por la ideología, por mostrar su pertinencia y alcance teórico onto-fenoménico.

La ontología, en tanto que análisis del modo de ser del hombre y la cultura, es un paso necesario para comprender la forma en que la identidad se puede conformar, que ésta no es inamovible, ni única, ni se da sólo en el ámbito total de la humanidad, sino que el ser humano como ser de interpretación y trabajo en el desarrollo de su existencia, permite responder que la formación del *ethos*, si bien nos resguarda, y está condicionado por los horizontes óntico y ontológico, el ser humano también los configura. La ontología al abordar la identidad, da cuenta de lo común de la existencia humana, y de la comprensión de la diversidad, que aun existiendo de maneras particulares, siempre son móviles y configurables.

Quedó establecido, ante la crítica, que el Estado latinoamericano es incongruente ante las necesidades de sus pueblos, lo anterior producto de la asimilación de la modernidad capitalista a costo del sacrificio de las propias circunstancias del sujeto latinoamericano, lo cual ha derivado hasta la actualidad en problemas de violencia al interior del Estado por mantener el Estado de derecho, y en el campo internacional la misma violencia propiciada por el dependentismo económico-político de los países autodenominados Primer Mundo, los cuales desde el derecho social y liberal han impuesto las condiciones del desarrollo de los Estados de Tercer Mundo y la forma de organización política.

El *ethos barroco latinoamericano* es una vía de crítica y resistencia, que muestra la concepción del sujeto latinoamericano respecto del derecho y la vida política, la cual, junto con los países africanos tuvieron influencia en los derechos humanos, respecto de la Tercera y Cuarta generaciones, por ejemplo, los derechos de autodeterminación de los pueblos así como el derecho de rebelión. Lo anterior no se sustenta desde el Estado, sino desde los pueblos oprimidos.

Se explicitó la crítica al nacionalismo ideológico, postura que procuró el Estado moderno homogéneo que, para su establecimiento propició el nacionalismo excluyente del mestizo moderno respecto al indígena, se mostró que esta designación de indígena ha sido una estrategia ideológica de exclusión, donde no se estructura la identidad de los pueblos originarios en un sentido de integración, sino como paradigma de atraso respecto a los intereses de la modernidad capitalista, pues en el indígena está la oposición a sus intereses.

Se demostró, que tanto el nacionalismo homogéneo como el estereotipo de la cultura global son ideológicos, siendo ajenos a las necesidades reales de los sujetos políticos que integran la diversidad del Estado mexicano. Lo anterior tomó como modo explicativo la crítica de Roger Bartra en la *Jaula de la Melancolía*, posición de crítica respecto al mexicano.

Al evaluarse quedó al descubierto el problema de asumir el pensamiento latinoamericano como filosofía, mostrando sus modos de ser y filosofar como contra-argumentación.

Se concluyó, que la identidad no es sustancial sino proteica, y que su concepción se puede dar desde el “deber ser”, es decir, un proyecto de integración del sujeto y las necesidades comunes de los pueblos latinoamericanos, o por segunda vía como “ser”, es decir, como un modelo que existe a través de la existencia política y ética frente a las condiciones de la realidad de la modernidad capitalista. Así, el *ethos barroco* es el modo de interpretar la identidad latinoamericana, a través de estar situada en la circunstancia latinoamericana y de realizarse mediante una relación de *praxis*.

El *ethos barroco* nos muestra que la identidad no es homogénea sino múltiple, que es una construcción de nuestro ser individual y social. En tanto que es una formación de la cultura, atraviesa diversos horizontes de la vida del ser humano, como el político, histórico social y económico, por lo que su análisis es posible en la ontología, la ética, la estética y la epistemología y la filosofía política; esto sin descuidar que en cada ámbito funciona de modos distintos aunque relacionados, pues las disciplinas son distinguidas para un análisis explicativo. Sin embargo la realidad del ser humano atraviesa todos estos horizontes a un mismo tiempo. Por lo anterior, la identidad es dinámica y está puesta a prueba respecto de su pertinencia; es crítica y flexible, lo que permite la relación equitativa entre otros modos de ser.

Como concepto moderno, responde a las necesidades universales del ser humano, aunque al darse desde circunstancias distintas nos muestra que la modernidad no es una sino

múltiple. El *ethos barroco* está propuesto como identidad de la modernidad del sujeto latinoamericano frente a su circunstancia. A pesar de que la *modernidad real*, la capitalista neoliberal es la más asentada, no está completado su proyecto totalmente, pues los distintos modos de ser moderno resisten aun dentro de las mismas condiciones de *lo real*, son posibles al existir o haber existido en las prácticas políticas de los pueblos. La *modernidad barroca* es propia de la identidad latinoamericana al ser *ethos* que resguarda las características de nuestro ser, es política en tanto que critica y resiste bajo sus proyectos de vida en común, está sujeta a recomposición al ser un modo cultural, y es histórica al ser identificada como efectuada desde el siglo XVII hasta la actualidad. Es la construcción de un proyecto, en tanto que permite el ejercicio de la utopía de nuestros pueblos, donde la construcción del mundo sea el cumplimiento del “mejor de los mundos posibles”.

BIBLIOGRAFÍA

A. Diemer, J. Hersch, P. Hountondji, J. Humphrey, R. Inagaki, E. Kamenca, P. Kirpal, V.N. Kudryavtsev, M. Marcovic, V. Mathieu, A. A. Marzui, F. Miró Quesada, P. Ricoeur, A. Ehr-Sonn Tay, Ch. Taylor, R. Tuck, M. A. Sinaceur, F. Zakaria, *Los Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, UNESCO, traducción española por Ediciones Serbal, París, 1985.

Arriarán Cuéllar, Samuel, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI, Después de la posmodernidad, ¿qué?*, Ediciones Pomares, México, 2007.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, 89, EDITORIAL GREDOS, Introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, 1985.

_____, *Política*. Biblioteca Clásica Gredos, 116, EDITORIAL GREDOS, introducción traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, 1988.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, De bolsillo, México, 2005.

_____, *La sangre y la tinta*, FCE, México, 1998.

Binmore Ken, *La teoría de juegos una breve introducción*, traducción de Pepe Ventura López, Alianza Editorial, colección el libro de bolsillo economía, primera edición, Madrid 2009.

Cerutti, Horacio, *Filosofar desde nuestra América, ensayo problematizador de su modus operandi*, Porrúa Grupo Editorial, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México 2000.

Diccionario de Filosofía Latinoamericana, director Horacio Cerutti, coordinadores Magallón Anaya, Isaías Palacios Contreras y María del Rayo Ramírez Fierro, México, Pensamiento y Cultura de Nuestra América, en Biblioteca Virtual Latinoamericana, CIALC, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios, UAEM, México, 2000.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación*. Ensayos, Editorial UACM, primera edición, México 2006.

Echeverría, Bolívar, *Antología, Crítica de la Modernidad Capitalista*, presentación de Andrés Barreda, Vicepresidencia del Estado, Estado Plurinacional de Bolivia, Oxfam, La Paz, 2011.

_____, *Cultura y Barbarie*, Presentado en el Coloquio: Cultura contra Barbarie, en la Mesa: Cultura, Identidad y Política, en la UNAM.

_____, *Definición de la Cultura*, en “La identidad, lo político y la cultura”, ÍTACA, FCE, Colección breviaros 568, segunda edición, México, 2010.

_____, *Discurso de recibimiento del emeritazgo por la UNAM*, 2008, publicado electrónicamente en formato pdf en la página: www.bolivare.unam.mx, liga electrónica: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Discurso%20emeritazgo%20UNAM.pdf>.

_____, *El Materialismo de Marx, Discurso crítico y revolución, en Torno a las tesis sobre Feuerbach de Karl Marx*, ITACA, México, 2011.

_____, *La clave Barroca de América Latina*, Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, Noviembre de 2002, Quito, Julio de 2002. Resguardado en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

_____, *La modernidad de lo barroco*, Biblioteca Era, Ediciones Era, segunda edición, segunda reimpresión, México, 2011.

_____, *Meditaciones sobre el barroquismo*, Ponencia presentada en el coloquio Moving Worlds of the Baroque, University of Toronto, Octubre de 2007.

_____, *Modernidad y anti-modernidad: el caso de México*. Coloquio Modernidad y anti-modernidad en México, 25 y 26 de Agosto de 2008, Seminario: La modernidad, versiones y dimensiones, UNAM, México 2008. Resguardado en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Modernidad%20y%20antimodernidad%20en%20Mexico.pdf>

_____, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, segunda reimpresión, Edo. De Mex., 2010.

_____, *Vuelta de Siglo*, FCE, México, 2007.

Expósito, Marcelo, *La potencia de la cooperación. Diez tesis sobre el arte politizado en la nueva onda global de movimientos*, Buenos Aires, diciembre de 2012-región de Coquimbo Enero de 2013.

Foucault, Michel. *Defender la Sociedad*, Curso en el Collège de France (1975-1976), traducción de Horacio Pons, FCE, primera edición, cuarta reimpresión, Buenos Aires, 2008.

Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una Hermenéutica Intercultural de los Derechos Humanos*, UNAM, CIALC, México, 2011.

Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, decimoquinta reimpresión, México, 2010.

Lipovetsky, Gilles, *La cultura-mundo*, Barcelona, Anagrama, 2010.

Marx, Karl, *El Capital, crítica de la economía política, El proceso de producción del capital, Tomo I*, edición de Pedro Scaron, traducción advertencia y notas de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, biblioteca del pensamiento socialista, vigesimosexta reimpresión, México, 2008.

Magallón Anaya, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 2007.

_____, *La democracia en América Latina, Política. Economía y Sociedad en América Latina*, UNAM, CIALC, segunda edición, corregida y aumentada, México, 2008.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Genealogía de la Moral*, Traducción de José Luis López y López de Lizaga, edición de Diego Sánchez Meca, Tecnos, Los esenciales de la filosofía, Madrid, 2003.

Platón, *Protágoras*, introducción versión y notas de Ute Schmidt Osmanzik, BIBLIOTECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA, Coordinación de Humanidades, UNAM, edición bilingüe, México 1993.

_____, *Diálogos V, PERMÉNIDES TEETETO, SOFISTA, POLÍTICO*, traducciones introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, EDITORIAL GREDOS, BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, Madrid, 1988.

Roig, Andrés Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

_____, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Colección ensayos, volumen II, FLACSO, Ecuador.

Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

_____, Los grandes problemas de México: Desigualdad Social, en "Hacia la ciudadanía multicultural: La lucha por los derechos indígenas" Fernando Cortés y Orlandina de Oliveira Coordinadores, México, 2010.

Tenorio Ávalos, Gerardo, *Leviatán y Behemot. Figuras de la idea del Estado* en "Capítulo I: Libertad y Estado", UAM Xochimilco, México, 1996.

Villoro, Luis, en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, 1979.

_____, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, FCE, segunda edición, México, 2007.

_____, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*. PAIDÓS, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, México, 1998.

_____, *Sobre el poder y el valor*, FCE, 1997.

Walter, Benjamín, *Para una crítica de la violencia*, en ~~Walter~~ Benjamín, *Conceptos de filosofía de la Historia*”, Introducción de Hannah Arendt, traducción de H. A. Murena y D.J. Vogelmann, Terramar Ediciones, CARONTE ENSAYO, La plata, 2000.

_____, *Tesis sobre la historia*, introducción traducción y notas de Bolívar Echeverría, FCE, México, 2008.

Zea, Leopoldo, *la filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, editorial siglo XXI, segunda edición, México 1974.

_____, En torno a la filosofía americana, en Leopoldo Zea (1912-2004) Un proceso intelectual, en torno a una filosofía americana, Dos etapas en el pensamiento de Hispanoamérica, ediciones facsimilares, El colegio México, México, 2012.

HEMEROGRAFÍA:

Revista Mirador Latinoamericano número 51, en Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Derechos humanos y ciudadanía en América Latina*, México, Mayo-Junio de 2010.

Revista Rebeldía, *número 76*, Ejército zapatista de Liberación Nacional México, Enero-Febrero de 2011.

_____, *número 77*, Ejército Zapatista de Liberación Nacional México, Abril de 2011.

_____, *número 78*, Ejército Zapatista de Liberación Nacional México, Julio-Agosto de 2011.

_____, *número 79*, Ejército Zapatista de Liberación Nacional México, Octubre-Noviembre de 2011.

SITIOS WEB:

<http://www.bolivare.unam.mx/>

<http://www.cialc.unam.mx/>