Pagine Inattuali

La frontiera del possibile.
Utopia, e distopia, tra aggiunzioni e dissonanze

A cura di
Roberto Colonna
e
Didier Contadini

Federico II University Press

fedOA Press

Numero 9 della rivista elettronica «Pagine Inattuali»

ISSN 2280-4110

«Pagine Inattuali»
La frontiera del possibile. Utopia, e distopia, tra aggiunzioni e dissonanze

Ottobre 2022

Direzione:
Roberto Colonna

Comitato Scientifico:
Tommaso Ariemma (Accademia di Belle Arti di Lecce); Giancarlo Alfano (Università degli Studi di Napoli, Federico II); Daniele Barbieri (Accademia di Belle Arti di Bologna); Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Fabrizio Chello (Università degli Studi di Napoli, Suor Orsola Benincasa); Didier Contadini (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Serge Gruzinski (École des hautes études en sciences sociales (EHESS); Stefano Lazzarin (Université-Jean Monnet Saint-Etienne); Mario Magallón Anaya (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Armando Mascolo (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF); Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP); Giovanni Sgrò (Università degli Studi eCampus)

In copertina:
L'utopia non è fuga nell'irreale; è scavo per la messa in luce delle possibilità oggettive insite nel reale e lotta per la loro realizzazione (Bloch E., *Marxismo e utopia*, Roma: Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 137)

Tutto il materiale pubblicato è distribuito con licenza "Creative Commons - Attribuzione" (CC-BY 4.0).

MARIO MAGALLÓN ANAYA

Ética, utopía y política en la realidad global de nuestra América

1. Ética, utopía y política de la realidad nuestroamericana

Reflexionar sobre las relaciones entre la ética y la política requiere proponer una metodología de carácter inter y transdisciplinario entre las humanidades, las ciencias sociales y naturales capaz de establecer intercambios conceptuales y epistemológicos, que permiten redefinir las formas de entender y analizar las construcciones ónticas y conceptuales sobre la realidad del mundo de la vida del ser humano. Esto lleva a una inevitable pregunta: ¿Cómo explicar este hiato, esta utopía, entre la vida pública y la privada, entre la ética y la política, entre la estética y la moralidad? Es importante señalar que la ética y la política, tienen, necesariamente, una dimensión social común: el ser humano; porque se relacionan con los comportamientos individuales que operan con el todo social.

Es relevante considerar que una y otra: ética y política operan de forma distinta: la política se relaciona con los comportamientos políticos y el poder; es decir, el poder está referido a la esfera de los hechos sociales y las relaciones ideológicas y políticas de las conductas humanas, en el ejercicio praxológico, social como instrumento de control y dominio de individuos y colectividades; en cambio la ética, como forma de conocimiento considera a esos procedimientos conductuales desde la normatividad objetiva de

valores morales y el hipotético kantiano del deber ser, o más, precisamente, de lo deseable en la sociedad.

Es decir, la ética es un intento por realizar una teoría histórico social desde la modernidad alternativa radical crítica sobre la subjetividad del sujeto racionalmente consciente del quehacer y la responsabilidad comprometida con la sociedad; lo que lleva implícito las bases de una nueva ética en íntima relación con la libertad y la autonomía; donde la acción individual no esté desvinculada de los intereses de la colectividad: Porque: «¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? […] La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad»[1].

Por ello, cuando hablamos de modernidad en general, implica hablar del sujeto, del ser humano, en la ubicación histórica y social en la dialecticidad de análisis del acontecimiento.

> Hablar del sujeto y de la subjetividad social requiere ir hilvanando toda una red de reflexiones en las cuales el sujeto individual y colectivo estén ubicados en un tiempo histórico y en una realidad social circundante. Por esto mismo, la reflexión sobre el sujeto en general, y del social en particular, no es un "constructo", algo inventado por la imaginación humana, sino el resultado de un acto de libertad, Es ésta la que devela las estructuras profundas y complicadas de las múltiples y diversas relaciones del saber; lo cual no es otra cosa que el resultado de una ontología histórica del "nosotros" y su relación con el saber y la verdad, por lo que nos constituimos en sujetos del conocimiento. Sin embargo, este es el problema de la verdad del poder. Ejercer la libertad es un acto mismo de poder. "Saber es poder", como antes lo habían señalado los filósofos medievales. El problema de la libertad es inherente a

[1] M. Foucault, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Entrevista de con Michel Foucault,* realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez Muller el 29 de enero de 1984, Revista *Concordia*, núm. 6, 1984, pp. 99-116.

> lo que nosotros somos, a lo que hacemos, a cómo lo percibimos; tiene que ver directamente con nuestros comportamientos, sentimientos[2].

De lo que se puede decir que: la política *explica* y la ética *justifica*, por lo tanto, responden a preguntas distintas; la primera responde a los problemas sociales de la colectividad; mientras la segunda trata de explicar teórica y racionalmente las acciones políticas, cuando se realizan valores éticos, como el deber ser en la practicidad de la convivencia social. Por lo mismo puede decirse que: política y ética son dos proyectos opuestos, pero necesariamente codependientes y complementarios.

> No obstante, por distintos que sea un discurso explicativo y otro justificativo, éstos se requieren mutuamente. En efecto, todo poder real, para ejercerse, necesita de la adhesión de una manera que resulte deseable para ella. Tiene, pues, que proclamar la realización de valores objetivos y justificar así el mantenimiento de su poder en la propuesta de un bien común. La exposición de un poder descarnado, sin justificación alguna, lo exhibiría como fuerza arbitraria; ningún miembro de la sociedad podría entonces darle su adhesión. El lenguaje explicativo del poder tiene que incluir, por lo tanto, juicios que le sirvan de justificación. A la inversa, una propuesta ética colectiva sin ninguna referencia a las fuerzas reales que podrían sustentarla, puede ser adorno de un alma bella, figuración de un mundo armonioso, pero renuncia a cualquier intento por configurar una realidad social. Para convertir en bienes compartibles su proyecto, debe tomar en cuenta las relaciones efectivas que existen en la sociedad. El discurso justificativo de la sociedad deseable tiene que incluir, por lo tanto, una explicación de los factores de poder que ayudarían a su realización. La política sin una ética es fuerza ciega; la ética

[2] M. Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas,* México, CCyDEL/UNAM, 2006, pp. 107-108.

> social sin un conocimiento político que la explique es ilusión vacía. Así, entre la política y la ética hay, a la vez una oposición y una referencia mutua[3].

Ante el abandono actual y decisivo en favor de lo trivial, de la suspensión, de la discusión dialógica razonable, ante las puertas críticas del abuso del "poder legítimo", y la crítica ética regulada por principios incluyente de la diversidad que busca regular la comunicación y las prácticas que han conducido a la confusión ontológica y epistemológica de ambas dimensiones: política y ética. Hace necesario poner frente a frente a ambos términos, surgidos de la convivencia social de las relaciones humanas en la realidad ontofenoménica concreta e histórica.

> Para comenzar a elucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del "estado de naturaleza", es decir la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraica-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de las ideas, mutilándola así hasta lo irrisorio. Habría que componer una historia del imaginario social, quizás en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente casi insuperable, al nosotros de los otros, la diferencia entre la ley (por más criticable que sea que regula nuestras relaciones y la no-ley) que prácticamente impera en nuestras relaciones con el "exterior"[4].

[3] L. Villoro, "Ética y política", en L. Villoro (coordinador), A. Velasco Gómez, P. Dieterlen, L. Olivé, M. A. Rivero, I. Cabrera, A. Kraus, A. R. Cabral, A. Herrera Ibáñez, *Los linderos de la ética*, México, CEIICH/UNAM/Siglo XXI editores, 2001, p. 4.

[4] C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba. 1997, p. 260.

Derivado de todo ello se desprende que en la reflexión filosófica existen preguntas en la investigación sobre ética y política que motivan la reflexión filosófica, social, económica, científica y tecnológica, sobre el poder y la violencia; la historia, la filosofía y la memoria; sobre la ética y lo social, la historia y la antropología, la sociedad y la economía en la temporalidad histórica.

Ante esto, es preciso, es más, diría que imprescindible, reflexionar para ir de las éticas heterónomas a las autonómicas, de reconocer en estas últimas, como factor regulador, a la libertad.

> Superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo, las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y aun la sarteana, fulguración sin espesor ni ataduras. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre uno mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que pasa o no de los deseos a los actos y palabras. Tal autonomía individual requiere densas condiciones instituidas. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permita desarrollar la autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra[5].

Por lo tanto, al hablar de democracia y libertad implica hablar de política, negociación, consenso y conflictos. En este sentido, la política, aparentemente, no existe en todos lados siempre; porque se considera que la verdadera política es el resultado de la creación histórica y social en las relaciones sociales concretas; aunque, hay que decirlo, la política es muy frágil, sino se reconoce el *polemos*, el derecho a disentir, a disertar por el respeto y el reconocimiento; de

[5] *Ibidem,* p. 266.

luchar por libertades y derechos en diálogo de forma horizontal incluyente de la diversidad humana, con justicia y equidad, con libertad y autonomía, a partir de una democracia radical; es necesario decir, que no existe, precisamente, en la sociedad, lo político con base ética-óntica de la practicidad, lo que da sentido al realismo político en una dialógica praxológica.

Lo que requiere, es plantear una ética de la responsabilidad y compromiso en la actividad política. Esto es, más aún, una *ética mundial global*. Allí donde, quien actúa, de acuerdo con la ética de la responsabilidad y compromiso solidario sea incluyente de la diversidad humana y de género, sin racismos; saber que la afirmación: que de lo bueno sólo puede resultar el bien, y de lo malo el mal, es una proposición falsa, o más bien, inconsistente; porque la historia de las ideas muestra que la veracidad y firmeza no puede radicar en este principio, sino que existen reconfiguraciones reales y formales que orientan a la filosofía política y la ética contemporánea con sentido, veracidad y consistencia.

Especialmente, cuando

> El fenómeno de la globalización económica pone en claro que *también en la ética debe haber una globalización*. […] hace falta una reflexión sobre el mínimo indispensable en cuanto determinados valores éticos, actitudes fundamentales y normas, es decir: una *ética mundial para esta sociedad y esta economía mundiales* que puedan asumir todas las naciones y todos los grupos de intereses[6].

Quien hace política ha de tener conciencia de la contradicciones y oposiciones éticas de la responsabilidad y compromiso con el otro, con cualquier otro, sin exclusión. El político pacta con los valores de la pragmaticidad utilitaria de

[6] H. Küng, "EL mercado global exige una ética global," en Hans Küng y Karl-Josef Huschel, (editores), *Ciencia y ética mundial*, España, Trotta, 2006, p. 21.

carácter político y económico en el ejercicio del poder, lo cual se opone a una *ética social mundial de reciprocidades equitativas y solidarias*, incluyente de la diversidad humana con justicia, equidad, solidaridad y eticidad comprometida y responsable de la diversidad humana y de género. Es necesario una revaloración de la ética y la política. La propuesta global del mundo del dinero, del capital neoliberal, se coloca sobre las necesidades humanas; ante esto es importante recuperar las necesidades humanas por encima de los intereses económicos.

Antes como ahora, más ahora que nunca, se ha potenciado la injusticia, la desigualdad, la inequidad, la insolidaridad, la insensibilidad social; la exclusión, la marginación y la pobreza.

> La población mundial vive una *plétora miserable*: en un mundo dominado por las diferencias de renta y contrastes sociales como no se había conocido hasta ahora en la historia de la humanidad. La concentración de la riqueza en pocas manos contrasta con la extensión de la pobreza en los cinco continentes: la miseria, el hambre, los trabajos forzados y la esclavitud condenan diariamente a la muerte a cientos de miles de niños mientras, a pocos kilómetros de la muerte, reina la abundancia y el despilfarro. Las diferencias de todo tipo entre las zonas ricas y los países empobrecidos siguen aumentando en un mundo dominado por políticos que se autodenominan "neoliberales" […].
>
> Así pues, el aumento de la pobreza en términos absolutos y el aumento del número de hambrientos en el mundo, reconocido por todos los informes internacionales recientes, se produce también, y simultáneamente, con el crecimiento económico de las naciones, que no garantiza sin más, la erradicación de la pobreza y del hambre. También lo garantiza el aumento mundial de la producción de alimentos. Pues bien es cierto que la suma global de los alimentos disponibles ha crecido de forma considerable en las últimas décadas, gracias a la aplicación de la tecnología, la química, la ingeniería genética a la agricultura, este crecimiento no ha sido uniforme en todas

> las áreas. Y lo que es más importante: en la mayoría de los casos, con la desaparición de la agricultura tradicional, la distancia entre la fuente de alimentación y el consumidor potencial se ha hecho abismal, de modo que el problema de la distribución pasa, también en este caso a primer plano[7].

La dimensión expresa de la política tiene que ver con el poder, pero éste se hace manifiesto, está presente, en toda relación humana y social. La relación entre la política y la ética debe estar radica en el *justo medio*, que implica el reconocimiento con justicia y equidad para todos(as), bajo principios que regulen la relación que se ha dado en llamar *ética social*, lo que, sin duda, entra en conflicto con el utilitarismo de la política.

Ante esto, el pensamiento de Aristóteles cobra vigencia, porque la ética social y la política deben buscar la felicidad y el justo medio:

> Así pues, en un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política. Porque la ley prescribe justamente hacer de los actos del valiente, tales como no abandonar las filas, ni huir, ni arrojar las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los de varón manso, como no herir ni hablar mal de nadie, y lo mismo en las otras virtudes y fechorías, ordenando unas cosas, prohibiendo otras, rectamente la ley rectamente establecida, menos bien la improvisada a la ligera. La justicia así entendida es la virtud perfecta pero no absolutamente, sino con relación al otro. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser mejor de las virtudes. […] En ella en grado eminente la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación al otro, y no sólo para sí mismo, porque muchos pueden practicar la virtud en sus propios asuntos, pero no en

[7] F. Fernández Buey, *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, España, Ediciones Bellaterra, 2000, pp. 89-91-92.

> sus relaciones con el otro. […] Puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro. Por lo cual también la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro. Para los demás, en efecto, realiza el bienestar, para el gobernante o para un asociado[8].

Desde el punto de vista ético, lo justo es lo que está dentro de la legalidad y la legitimidad proporcional, equitativa e igualitaria; la política es lo utilitario para el uso y manejo del poder, pero que, demanda para ser reconocido, de los principios sociales y éticos que legitiman de forma legal la relación de convivencia política. La justicia es un valor fundamental de convivencia y de relación ético-política y democracia radical horizontal con el otro, que busca la felicidad y respeto en la comunidad; allí donde todos valen y cuentan en el hacer y quehacer político-democrático de la vida cotidiana.

Esto es,

> La justicia como reconocimiento de las identidades exige, en cambio, el respeto a las diferencias y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas. Por eso ha sido reivindicación de grupos excluidos del consenso imperante y es actualmente una justificación ética de los movimientos de grupos marginados, que reivindican sus derechos particulares frente a una igualdad legal que los ignora. Una y otra noción de la justicia obliga a políticas distintas. […] Pero el ideal de una sociedad justa no podrá prescindir, creo, de ninguna de las dos nociones de justicia. Olvidarse de la una a favor de la otra puede conducir a formas distintas de injusticia. Atentar contra la igualdad a nombre de alguna diferencia, podría justificar privilegios injustos; ignorar las necesidades diferenciales de grupos y personas a nombre de la igualdad, suele dar lugar a mantener la injusta marginación de los desiguales. […] Superar la antinomia supondría ir más más

[8] Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México, UNAM, 1954, pp. 107-108.

> allá de dos concepciones del sujeto moral: la de un sujeto puro, abstracto, universalizable, en la tradición filosófica kantiana y de una persona situada, que sigue sus propios fines en una sociedad. La superación de la antinomia supondría una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto capaz de universalización[9].

En el proceso dialéctico de argumentación y de *poiesis*, se dan relaciones dialógicas que metaforizan realidades metafísicas, simbólicas, conceptuales que buscan construcciones discursivas y de lenguajes, en un haz de relaciones complejas de diversos niveles de significación de la teoría y de reflexiones filosóficas sobre el poder, la política y la ética.

En todo ello juegan un papel importante las múltiples determinaciones de la vida social, y de las condiciones de existencia en la realidad contrapuesta de oposiciones, de contradicciones de violencia, democracia, justicia, equidad y solidaridad.

Fernando Savater considera que

> El conflicto político más relevante de nuestro tiempo, el de más imprevisibles consecuencias, destinado a renovar más profunda y menos lentamente de lo que imaginamos el planteamiento institucional de la convivencia humana, estriba en la incompatibilidad entre Estado y democracia. Se trata del más paradójico de los conflictos, pues la democracia adviene precisamente como la forma más fuerte y eficaz, es decir, más *racional*, de interiorizar y consolidar la estructura del Estado moderno. Ningún Estado tan totalizador y absoluto, tan sólidamente implantado en el terreno menos susceptible de subversión, tan rico en complicidades espontáneas e irremediables como el que borró la jerarquía naturalizada que escalonaba los súbditos y difundió el poder soberano entre los socios iguales por la razón y por la común sumisión al dinero

[9] L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 89.

> (si se prefiere, a lo económico) como fundamental principio valorativo[10].

La filosofía, la memoria, las éticas, las humanidades y la cultura se encuentran transidas y han sido mediadas por el capital y el dinero, el mercado y el consumo; donde los conflictos se dirimen a través de la violencia, del conflicto, de la destrucción y, en caso extremo de la muerte, donde la ética y el *ethos* de la cotidianidad de la vida, han sido diluidos por la corrupción y el dinero, allí donde se sacrifica el *ser*, el *ente-ser*, el fundamento ontológico de la existencia humana, por el *tener*, el capital, el dinero y el consumo.

Esta es la historia ética y política de la tragedia humana. Que hay que desatar, desanudar bajo ciertos principios éticos sociales regulativos. Urge despejar y reconocer que la historia mundial ha estado cargada de dramatismo y tragedia, de hipocresía, dolor, exclusión, racismo, destrucción y muerte.

Al respecto María Zambrano señala que

> La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacía los actores en la tragedia poética. El espectáculo del mundo en estos últimos tiempos deja ver, por la sola visión de máscaras que no necesitan ser nombradas, la textura extremadamente trágica de nuestra época. Estamos, sin duda, en el dintel, límite más allá del cual la tragedia no puede mantenerse. La historia ha de dejar de ser representación, figuración hecha por máscaras, para ir entrando en una fase humana, en la fase de historia hecha tan sólo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración. […] El hombre que no mata en su vida privada, es capaz de hacerlo por razón de Estado, por una guerra, por una revolución, sin sentirse ni creerse criminal. Es sin duda un misterio no

[10] F. Savater, *La tarea del héroe. Elemento para una ética trágica*, México, Editorial Planeta Mexicana, 2005, pp. 274-275.

> esclarecido, pero nos pone en la pista de esclarecerlo el sorprender el carácter de la historia hecha hasta ahora, salvo en raros momentos. […] Más, aunque lenta y trabajosamente, se ha ido abriendo paso esta revelación de la persona humana, de que constituye no solo el valor más alto, sino la finalidad de la historia misma[11].

Es el problema de la modernidad en general y su perfil de exclusión del sujeto, en la génisis de la conciencia histórica y política, calculadora del mundo histórico de la vida del ser humano; de la creación de ideas desde la racionalidad calculadora y selectiva, lo que trae como consecuencia, el fin de la filosofía, del logos, del conocimiento, del *ente-ser*, del sujeto de la historia; es la tesis descarada de la posmodernidad, de la poscolonialidad, e inclusive, de la decolonialidad, con sus matices; allí donde ya todo está prescrito, predeterminado, donde el sistema se niega a sustentar cualquier sentido de verdad. Por esto mismo la pregunta sobre la democracia, la libertad, la justicia, la equidad, como la crítica al Estado es parcializada, e inclusive, en algunos casos, se encuentra ausente.

Ante ello,

> Hay algo, sin embargo, que otorga originalidad a la actitud, descarada del posmoderno. No es sólo el reconocimiento de que la crítica al sistema cuando se lleva a cabo con los métodos o presupuestos, de dicho sistema, reproduce lo mismo. Tampoco dice, sin más, que el marginal, como dato psicológico, lucha no tanto por modificar el poder, sino por lograr una parte del poder. Ni se limita a constatar que el sistema lo domina todo o que la absorción es uno de sus poderes más efectivos. Dice más. Dice que la sociedad *no* es simplemente un núcleo fuerte ante el cual sucumbe a quien lo

[11] M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, España, Editorial Anthropos, 1992, pp. 44-45.

> combate. La sociedad, por el contrario, se ha hecho mucho más elástica en su dominio. No hay un centro y una periferia bien determinados sino una especie de plano que, según las circunstancias, muestra un color u otro. Es como si lo verdadero y lo falso cambiaran constantemente de sentido. De esta forma, todo valdría, no habría una manera de distinguir un arriba y un abajo. […] Una derecha y una izquierda. […] La sociedad posindustrial, frecuentemente, no hace sino alimentarse de una permisividad de culto al "yo" que, en realidad, es la manifestación más o menos inconsciente de la obediencia, la impotencia y la resignación. Los cantos al individualismo, al vértigo, a lo efímero o al fragmento no harían más que ocultar la inexistencia de individuos autónomos; los únicos individuos que posibilitan una sociedad libre y con alternativas[12].

Así, las filosofías posmodernas son opuestas a la Moderna, en la cual las primeras están implícitas, porque esta última tiene un carácter de inteligibilidad y transparencia, más que oposiciones y contradicciones; se adquiere al construir y reconfigurar la epistemología y la ontología; la capacidad para explicar, interpretar y analizar lo simbólico, lo icónico, las actitudes de simulación y complicidad con el orden establecido por la fuerza y la violencia, en la mayoría de las veces institucionalizada y legitimada por el Estado, donde el compromiso ético, social y político se diluyen, para no saber de qué lado está la justicia, los derechos individuales, sociales, políticos y colectivos que favorecen a los de una minoría selecta, y no precisamente, a todos los seres humanos.

Hoy, más que nunca, hace presencia a nuestra realidad histórica la crisis de todo, de la existencia, de la vida toda. Es la conciencia del sujeto históricamente situado que descubre y siente que lo desconocido, lo indeterminado asecha. Por eso, hoy más

[12] J. Sádaba, "¿El fin de la historia? La crítica de la posmodernidad al concepto de la historia como metarrelato", en Reyes Mate (edición), *filosofía de la historia*, España, Editorial Trotta 1993, pp. 201-202.

que antes, estamos, o tenemos que estar en estado de alerta, como parte de todo lo que acontece, aunque seamos insignificantes actores en la trama del mundo de la vida de ser humano y de la historia. Descubrir, reconocer, convivir y sentir que nuestra vida, además de ser una historia personal, es también comunitaria, porque formamos parte del género humano. Allí, donde el tiempo, la temporalidad nos envuelve y relaciona con los otros, como a la vez nos separa. Porque el tiempo histórico es de continuidad, desviaciones y retrocesos; por lo mismo puede decirse que es discontinuo, es herencia y tradición, que pasa constantemente transformándose en su acontecer que dialectiza y humaniza la temporalidad, como tiempo humano.

> Los tiempos de hoy, como los de ayer, son tiempos de crisis, pero, ahora, lo, es más.
> En una crisis algo muere. Creencias, ideas vigentes, modos de vivir que parecían inconmovibles. Grupos sociales y aun profesiones que pierden, minorías que pierden la fe en sí mismas porque ya no van a seguir viviendo o lo van a tener que hacer de otra forma. Y lo primero que sienten perder es la seguridad y el ancho tiempo que a ella corresponde: cuando vivimos sobre bases inconmovibles, en un cuadro que creemos fijo, el tiempo es ancho y espacioso; los días se suceden con ritmo acompasado y creemos poder disponer de todos ellos. Se vive en una especie de presente dilatado. Se ven llegar los acontecimientos y aun se puede tener la sensación de ir hacia ellos: la vida es un ir hacia adelante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de goce. Mientras que en la crisis no hay camino o no se ve. No parece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte -acontecimiento de los más graves en una vida humana y que acompaña a las grandes desdichas-. Ningún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que es a la vez punto de referencia. Y entonces los acontecimientos vienen a nuestro encuentro, "se nos echan encima". El tiempo parece no transcurrir y de la quietud

> pantanosa, por una sacudida, por un salto llega en un instante lo peor[13].

Ante la nueva crisis que se vive hoy, es inevitable y urgente ir más allá de lo formal, para establecer dialéctica y dialógicamente relaciones entre teoría y práctica, para ello se requiere de un sentido crítico y analítico, hermenéutico y de interpretación, de explicación, de compresión y coherencia formal y praxológica del conocimiento filosófico y de la praxis misma; pero además, de lo metafórico que mediatiza la realidad y que busca explicarla por otros medios, no necesariamente violentos, pero sí analítico-discursivos, para darle sentido y valor; es aquello, que para muchos, son sólo recursos retóricos del lenguaje, de las formas de habla; es decir, de expresar o de decir, con palabras: conceptos, ideas, representaciones del mundo y sobre lo que es la realidad de la vida cotidiana y de su relación con la praxis misma.

De esta manera, la cotidianidad es un mundo ontofenoménico en el cual la realidad de la crisis, de cierto modo: más se oculta que se muestra, que se hace presente; lo que se encubre y simula para desvanecerse en la coherencia y el sentido. Por lo mismo puede decirse que lo cotidiano "muestra" la realidad, pero a la vez, la oculta, en el sentido que impide ver las determinaciones objetivas esenciales del proceso de reproducción social, material y simbólica[14].

Por ello es necesario romper con las formas políticas de un pensamiento reiterativo que acepta las relaciones sociales y políticas existentes y, en consecuencia, mantiene la persistencia del orden social existente. Por esta razón es necesario plantear un pensamiento ético disruptivo que establezca la diferencia, de un orden aceptado dominante, sin a partir de éste, romper con las

[13] M. Zambrano, *op. cit.*, pp. 27-28.
[14] Cfr. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1976, p. 92.

formas dominantes para proponer alternativas a partir de la realidad existente.

> De las reflexiones anteriores podemos derivar una máxima que podría condensar el comportamiento ético en el campo de la política: *Obra de tal manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos.* Frente a las ideologías, el pensamiento y el comportamiento éticos se orienta por la *diferencia* entre la realidad proyectada del valor objetivo y los valores subjetivos de cada grupo social. Frente a las utopías, postula *mediación* entre el orden del valor de la realidad social asequible en cada caso. […]
> En todo contexto político se mezclan el poder y el valor. No existe una situación social buena en pureza frente a otra en absoluto mala. Nada más contrario a la voluntad política recta que la pretensión de zanjar entre bienes y males totales. El político justo no es el justiciero ni el cruzado. Aunque orientado por valores superiores, sabe que no son plenamente realizables. Elige, en cada caso, el mal menor o el bien parcial adecuado a la situación. El hombre moral, en política, acepta la existencia del mal a la vez que intenta reducirlo[15].

Se vive un mundo intercomunicado por sistemas inalámbricos de formas virtuales y satélites; a pesar, de que estamos "comunicados" en la temporalidad de la vida cotidiana, las relaciones son superficiales y simuladas, formas de huida, de exterioridad, para no enfrentar la realidad; peor aún, los que tienen acceso compiten por estar al día y mejor informados, la mayoría de las veces, se informan de superficialidades, mentiras y verdades a medias.

Los tentáculos de la dominación neoimperial están cargados de falsedades y absurdos, que impiden el desarrollo de la

[15] L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1999, pp. 245-246-247-248.

imaginación y de la creatividad en la construcción de nuevos lenguajes y de mundos posibles más justos y humanos que superen la violencia incontrolada y esbocen la esperanza de un mundo mejor para los seres humanos. Sin embargo, ante la realidad capitalista opresiva y de dominación global es importante rescatar el lenguaje y la historia como parte del ejercicio de la memoria, como espacios abiertos e indisolublemente unidos en la memoria, el olvido, el reconocimiento y la negación del otro.

En términos generales, con la mundialización de los medios de comunicación se da un proceso que filtra, invade y limita los lenguajes hasta llegar al límite del empobrecimiento de las palabras expresivas y de sentido metafórico complejo de gran riqueza.

2. Reflexiones filosóficas sobre: memoria, violencia, exclusión y temor de los vencidos

Tratar sobre una diversidad de temas y problemas desde un análisis crítico que tiene como *eje o núcleo problematizador*: la *memoria*, el *olvido*, el *temor*, el *temblor* y la *exclusión de los vencidos*, *entes-seres* humanos de nuestra América y, puede decirse, que del resto del mundo; de pueblos que históricamente fueron conquistados, marginados y excluidos por el poder imperial de dominación de las metrópolis europeas; allí donde etnias, pueblos y naciones, fueron y son sometidos y excluidos hasta hoy, de derechos, libertades: sociales, políticos, económicos y culturales.

Formas de poder y prácticas de dominio ejercidas en contra de las naciones conquistadas y dominadas en toda la orbe a través del tiempo y de la historia; lo que tiene implícita una hipotética política de superioridad de lo dominadores, radicada en el poder y control de las personas humanas y territorios; lo que pone a debate los derechos humanos: civiles, políticos, económicos, jurídicos y culturales.

Leopoldo Zea señala que

> Así, al norte de América se formó el más poderoso centro de poder de nuestros días; y al sur, los pueblos que surgieron de la conquista y colonización mestizadora de España y Portugal. Más allá de estas dos grandes regiones de la humanidad, los pueblos de Asia, África y Oceanía también sufrieron el impacto de la conquista y colonización iniciadas en América. Y como replica de esta misma América formada en la conquista y coloniaje surgieron las banderas libertarias contra el coloniaje impuesto; en el norte, con la revolución del 4 de julio de 1776, en los Estados Unidos; y después se pusieron en marcha en el Continente y el Caribe a lo largo del siglo XIX, la de la ahora llamada América Latina. Y son estas mismas banderas las que se vuelven a levantar en nuestros días en Asia, África y Oceanía[16].

Esta es una forma de historicidad social moderna y compleja de desniveles sucesivos; de contradicciones, oposiciones y resistencias, donde los derechos y libertades no se dan en una relación equitativa y solidaria, sino desigual, inequitativa, injusta, excluyente y marginante. Lo que plantea conflictos, contradicciones y oposiciones a la modernidad occidental henchida de soberbia, reclamaciones, controversias, exclusiones, inconsistencias y aberraciones; cargadas de violencia, destrucción, exclusión, racismo y muerte; lo peor, aún, es que en el proceso histórico del siglo XX anterior, se había declarado el fin del sujeto, de la historia, de la razón integradora; lo que equivale a ser práctica nugatoria y humillante de los seres humanos y colocados como mediación: objeto, cosa, es decir, como mera inmediatez, para ser solo parte del proceso histórico y social, pero no sujetos de la historia, como *entes-seres* humanos, comprometidos y responsables del acontecimiento histórico.

Por esto mismo,

[16] L. Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, CCyDEL/UNAM, 1990, p. 27.

> Esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que aunadas van a constituir un sistema que ya no influye. La cultura moderna había ya cumplido su ciclo de desarrollo en sus contenidos básicos y se han descubierto las oposiciones, las confrontaciones, las posibilidades y las antítesis. A la vez que la historia de las ideas, para los posmodernos, ha concluido y ha originado la poshistoria, de Vattimo, o la salida de la historia señalada por Nietzsche en *Humano demasiado humano*. Los anarquistas comparten la concepción posmoderna porque no consideran que se ha producido un desacoplamiento entre modernidad y racionalidad; al mismo tiempo reclaman y declaran también el fin de la ilustración y asumen la posición de la poshistoria y dan la partida definitiva a la modernidad[17].

Esto se da en un momento crucial de la modernidad ilustrada y conflictiva occidental europea, donde la "razón imperial" es ya insuficiente para dar respuestas a los grandes problemas, que en la actualidad aquejan, no sólo a nuestra región nuestroamericana, sino a la humanidad toda, lo que obliga a reflexionar sobre la materialidad histórica del acontecimiento, que en la actualidad circunstanciada, es más fuerte que todas las crisis precedentes, para colocar al sujeto social, *al límite del límite*, es decir, aparentemente ya sin salidas ni alternativas o éstas, son cada vez más limitadas y difíciles de alcanzar. Esta es la percepción de la realidad social, ontológica y epistemológica del mundo de hoy; lo que demanda nuevas reconfiguraciones y reconstrucciones conceptuales y categoriales capaces de explicar la fenomenicidad de lo que acontece en todos campos de la vida humana, social, cultural y de la naturaleza.

Lo que implica tomar conciencia como sujeto histórico en relación con los otros(as), porque en nombre de los derechos y

[17] M. Magallón Anaya, *op. cit.*, p. 66.

libertades sociales se han cometido las peores atrocidades en contra de los *entes-seres* humanos.

> Porque,
> En nombre de la libertad y su posible realización, hombres concretos pueden ser encadenados, apresados, aniquilados. La libertad deja de ser algo concreto, la encarnación cada vez más amplia de su espíritu en la humanidad, convirtiéndose, por el contrario, en una abstracción utilitaria, puesta al servicio de fines que niegan la misma libertad. Instrumentos de la naturaleza como ambición, como pasión y como negación de la libertad. Los Estados Unidos, el primer pueblo que reclama el derecho de sus hombres para la libertad, el mismo que reclama el derecho de sus hombres para la libertad, el mismo que reclama al viejo mundo libertades a las que éste ha podido llegar trabajosamente, se resiste a reconocer los mismos derechos y libertades a pueblos que inclusive han visto en ellos el modelo a seguir. Se enfrentan a pueblos que reclaman para sí lo que los Estados Unidos reclamaron para sí mismos ante el viejo mundo[18].

Antes, como ahora, es necesario decir que la modernidad en su forma general, no es incluyente, porque descansa en un principio o referente único, planteado por la raíz occidental europea de los conquistadores; donde el poder, dominio y control está radicado en la razón imperial; en cambio, la modernidad alternativa radical nuestroamericana está conformada por nuevos retos y problemas que buscan respuestas desde horizontes históricos y epistemológicos nuevos y diferentes; lo que es necesario para enfrentarlos, aceptar y reconocer que la razón y el sujeto del pensar son, como decía el maestro José Gaos, las *exclusivas* del *ente-ser humano*, sin exclusión de nadie ni de nada, allí

[18] L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, pp. 19-20.

donde están incluidos todos(as), la naturaleza, en el mundo de la vida humana.

Esto es una reconstrucción hermenéutica del pasado a través de la recuperación de la memoria y del recuerdo, lo que necesita de una metodología de recuperación *mnésica*, que implica: la percepción de la realidad, los recuerdos, los imaginarios y las representaciones sociales; la reconstrucción subjetiva de experiencias vividas socialmente, consciente e inconsciente; las que son un referente para adaptarse y asimilar la compresión de situaciones nuevas; lo que se realiza a través de formas dialécticas, dialógicas, de narrativas y metáforas de los fenómenos sociales de la memoria y del recuerdo, en los aspectos biológicos, psicológicos, históricos, sociales y culturales; como formas imaginarias y de representación del *inconsciente colectivo*.

> De esta manera,
> La memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales, de los grupos. Apoderase de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación colectiva. El estudio de la memoria social es uno de los modos fundamentales para afrontar los problemas del tiempo y de la historia, en relación con la cual la memoria se encuentra ya hacía atrás y más adelante.
> En el estudio histórico de la memoria histórica es necesario atribuir una importancia particular a las diferencias entre sociedad de la memoria esencialmente oral y de memoria esencialmente escrita[19].

[19] J. Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, España, Ediciones Paidós, 1991, p. 134.

Es un sistema dinámico de organización estructural de la memoria y de los comportamientos humanos y sociales, a través del intercambio de comunicación e información; lo que obliga a reconocer la importancia del lenguaje en el ejercicio de la memoria, producto de las relaciones sociales en la realidad histórica concreta; medio por el que se dan las posibilidades de mayor alcance y comprensión de la memoria y del recuerdo colectivo, de las etnias, pueblos y naciones; lo que implica salir de los medios físicos corporales inmediatos, hacia la recuperación de la memoria, del recuerdo en el inconsciente colectivo; buscando romper con las amnesias y las afasias; es decir, con la pérdida de la memoria y el silencio, como, por ejemplo, el trauma histórico de la conquista y la colonización en nuestra América y en los pueblos conquistados y colonizados, éstas se pierden; este ajuste metodológico, es recuperar, depositar en la memoria colectiva, que demanda explicar, el porqué de estas perturbaciones, como de las razones y la elucidación social, antropológica, filosófica y política; lo que ha sido provocado por las conquistas y los neocolonialismos en los países que fueron colonias y ahora excolonias; desde donde hay un control férreo: ideológico, político, social, económico y cultural, por parte de las naciones imperiales sobre los gobiernos y los Estados dependientes en el mundo; lo que hace difícil que el ejercicio de la memoria y del recuerdo colectivo aflore, se haga presente.

La pérdida voluntaria e involuntaria de la memoria colectiva tiene consecuencias en la construcción de la *identidad colectiva* de un pueblo, comunidad, nación o etnia; esto pone en cuestión lo que se entiende por la memoria y el recuerdo colectivo; y, por lo mismo, es una interpelación crítica a la noción del hecho histórico y a la realidad concreta; como, a la vez, de reconocer analógicamente, otras realidades históricas, filosóficas, sociales, políticas, antropológicas, económicas y culturales; lo que requiere reflexionar sobre las "comunidades imaginadas" y las representaciones de la realidad y del mundo de la vida; y de las

condiciones de existencia como seres humanos situados y en situación.

Todo lo cual, en la historia se pueden asumir diferentes formas:

> Historia de la concepciones globales de la sociedad, o historia de las *ideologías*; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, o historia de las *mentalidades*; historia de las producciones del espíritu vinculadas no con el texto, las palabras, el gesto, sino con la imagen, o historia de lo *imaginario*, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos a título pleno, con la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, las prácticas, los rituales, que remiten a una realidad escondida, subyacente, o historia de lo *simbólico*, que tal vez conduzca un día a una historia *psicoanalítica*, cuyas pruebas de *status* científico no parecen reunidas todavía[20].

Es importante señalar, que el valor de la memoria de la realidad de nuestra América, como de su función en el *análisis del papel del temor de los vencidos* en la región, requiere hacer un ajuste histórico social, antropológico, filosófico, ideológico y cultural; donde se combinan los testimonios orales y escritos del pasado y del presente, como la experiencia de vida; lo que implica la necesidad de recuperar la *identidad colectiva* y comunitaria; lo que permite afrontar colectivamente, la memoria como dirección analítica de los acontecimientos en los que se funda la memoria de los vencidos, de los excluidos y los marginados de la "historia oficial, imperial de dominio".

Por ello, puede decirse que

[20] J. Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, España, Ediciones Paidós, 1991, p. 13.

> La memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas, todas en lucha por el poder o por la vida, por sobrevivir o por avanzar. […]. La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la "identidad", individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia.
> La memoria colectiva, sin embargo, no es solo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose en una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición.
> La memoria, a la que atañe la historia, que a su vez alimenta, apunta a salvar el pasado solo para servir al presente y futuro. Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva de liberación, y no a la servidumbre de los hombres[21].

Esto es, el sentido de entender la modernidad alternativa radical de la memoria y el recuerdo, como proceso de relaciones conflictivas; es una abstracción cargada de consecuencias teórico-prácticas y epistemológicas; por ello exige la necesidad de pensar una relación dialéctico-procesual, con la practicidad histórica, e ir más allá de un acercamiento a la modernidad de la razón occidental; lo que pone en cuestión sus formas exclusivistas y excluyentes; ello implica ir a los desgajamientos y las consecuencias producidas por las dos guerras mundiales, regionales, nacionales y locales; a todo lo cual se suman las grandes crisis del siglo XX, que sus repercusiones trascienden hasta el XXI. Por lo mismo, ya no puede decirse que el patrón de la modernidad occidental rige los procesos del desarrollo social, político, económico, filosófico y cultural; porque, de cierta forma, ésta neutraliza otras

[21] J. Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario,* cit., pp. 181-183.

interpretaciones u otras zonas geográficas del pensamiento y la razón, como es el espacio y tiempo histórico nuestroamericano y mundial.

De tal modo, el proceso de modernización de la modernidad no puede entenderse ya como la racionalización de las prácticas ideológicas y políticas sólo de Occidente, sino también de otras regiones del planeta que sufrieron su impacto.

Porque, según Peter Sloterdijk-Hans-Jürgen Heinrichs,

> Los hombres de la era moderna no han sido heridos en sus narcisismos a causa de los descentramientos ocurridos, sino por la incesante expansión del mecanismo (tecnológico) en detrimento de la ilusión del alma. En la modernidad existe, ciertamente, una humillación general y durante mucho tiempo no restañada de las autorrepresentaciones humanas, una *humillación producida por las máquinas*, a la luz de la cual la humillación producida por el llamado descubrimiento del inconsciente no es, a decir verdad, más que una caricia. Si la teoría de Freud tenía tanto poder de seducción para sus clientes era porque relacionaba su posesión privada con misterios fascinantes. La huella psicoanalítica ya no nos conduce a la comprensión de la producción moderna de imágenes del mundo[22].

En este espacio histórico temporal de la modernidad alternativa radical nuestroamericana, se busca recuperar la filosofía de la memoria y el olvido en la historia de las ideas filosófico-políticas; lo que implica rescatar el trabajo reflexivo que incita y motiva a pensar sobre el *rescate ontológica y epistemológica de la identidad*, de la recuperación del *ente-ser identitario y óntico* de los vencidos; encubierto y ninguneado por el ejercicio del poder del dominador, como de pensar, imaginar, poetizar y crear formas de resistencia

[22] P. Sloterdijk Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, España, Ediciones Siruela, 2004, p. 192.

ante la embestida del sometimiento y subordinación de los vencidos, de las comunidades humanas, excluidos de nuestra América y del mundo; mirados desde un horizonte que perfila una forma filosófica, histórica y política que muestra resistencias ante el dominio del conquistador y dominador hasta la actualidad.

> La historia de la humanidad es, precisamente, la historia de esta lucha; la historia de una pugna que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros. Una dolorosa lucha en que el hombre hiere y es herido por su semejante. Una lucha en la que las heridas y el dolor van haciendo al hombre consciente de su humanidad, de su ser hombre, de su ser con los otros, entre los otros. La conciencia de esta afirmación se da a través de la historia en una serie de afirmaciones que, al enfrenarse a otros, se presentan también como negaciones.
> En la medida en que el otro se afirma a sí mismo, si no niega, al menos si limita mi afirmación. Mi afirmación no puede valer o ir más allá de la afirmación de los otros. Por ello la siento como un "no" a mi "sí." Y, a la inversa, el "sí" de los otros puede ser un menoscabo de mi "si" y por ello un "no." Y esta situación no tendrá fin sino en la medida en que mi afirmación y la afirmación de los otros puede coincidir, conciliarse. Conciliarse implica reconocer en los otros lo mismo que reclamo para mí[23].

La memoria histórica de los vencidos es la representación del *refugio*, *resistencia* y *defensa* en contra de la dominación imperial. Por ello, se hizo necesario reconstruir y estudiar la filosofía de la historia de las víctimas, suprimida u ocultada por los victimarios a través del discurso político, social, cultural e ideológico que se impone; mientras la coyuntura histórica y las prácticas de los derechos y la libertad no los sustituyan o pongan en cuestión la

[23] L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, cit., pp. 27-28.

evidencia victimológica de los vencidos y sometidos por la fuerza, el temor, el temblor y el miedo.

Es la historia filosófica, política y cultural sacrificial que muestra y realiza el ejercicio de la memoria, con la intencionalidad de búsqueda para superar las patologías de carácter psicológico, emocional, existencial, que han sido suprimidas de la memoria y del olvido, como forma de resistencia contra la historia filosófica y política de la dominación.

> Esta historia sacrificial es aquella cuyo orden, […] permite encauzar la violencia mimética hacia una víctima o víctimas propiciatorias, marginales al conflicto imaginario, evitando así la escalada hacia la venganza. Ritual sacrificial que, además, aunque desde la modernidad ha sido sustituido por la racionalización del sistema judicial, se renueva en cada vacío de dicho orden racional. *El sacrificio es […] una rememoración de la violencia originaria que se renueva para mantener el poder en una autoridad por vía del temor*[24].

Donde se da un fenómeno de umbral de indiferencia entre el *dentro* y el *afuera* en contra los vencidos; allí donde no existe diálogo, sino el dominio de la indiferencia y de relación equivoca, que apenas se muestra por la violencia ejercida por el dominador. Esto es la palabra no dicha, revelada, contra la injusticia y la negación del otro: la víctima; lo que simplemente, no es sino objeto, cosa utilizable, explotable y prescindible; es decir, no es un ser humano analógicamente reconocible e identificable como otro, en la alteridad, para no *ser sí mismo como otro*, sino, un ser para otro.

Esto es

> Una antropoética política de la historia, que nos ha permitido adecuar el campo de la historia como apertura desde los

[24] O. Lima Rocha, *El temor de los vencidos. Filosofía de la memoria desde nuestra América*, México, CIALC/UNAM, 2021, p. 15 (las cursivas son del autor).

> vencidos de la historia. Dicha historia constituye un planteamiento orientado por este rescate de los vencidos desde la memoria misma como criterio de la humanidad y huella dejada de su existencia en la historia. Con lo cual se busca retomar la memoria como fuente de toda historia, negada por una historia civilizatoria, opresiva y excluyente de sujetos que pertenecen a una cultura hegemónica […].
> Es ahí que la memoria se presenta como el vehículo central que permite comunicar la existencia de los vencidos en el marco de una historia sacrificial occidentalmente hegemónica. Su consideración como sujetos se da sólo en el marco de la marginación y la exclusión, por lo cual se hace imprescindible dimensionar la necesidad de una historia que configure proyectos de liberación colectiva desde la memoria de los vencidos como deuda política con el pasado y construir así una real convivencia humana desde el perdón y hacia una dignidad humana justa. Estamos ante la antesala del núcleo temático de una *filosofía de la memoria desde nuestra América*[25].

Se requiere recuperar al *ente-ser*, al *sujeto*, al *individuo*, al *otro* en su ontologicidad horizontal de la *existencia*, en la vida misma de la fenomenicidad histórica y social, en su estado de negación y supresión, como un modo ser en el mundo, lo que de ninguna manera puede ser reconocido, como un ser para la muerte, sino para la vida plena en libertad, equidad y justica, sin exclusión de nadie, ni de nada. Es esa afectividad por la vida y la dignidad del otro, lo que genera temor ante el acontecimiento histórico de la situación de los vencidos; lo que tiene ser cambiado, ante la situación óntica, ontológica, epistemológica y fenoménica del acontecimiento de la situación de las condiciones de existencia.

Lo cual promueve la reflexión sobre algunas categorías fundamentales desde la filosofía política, la cultura, en el entendido de que somos seres humanos en un horizonte particular de significación y de sentido. La intencionalidad del ejercicio de la

[25] *Ibidem*, p. 19.

memoria y del olvido, es el reconocimiento de la importancia de resemantizar la construcción ontológica y epistemológica de los *entes-seres* humanos negados, reprimidos, excluidos y marginados de la historia de las ideas filosóficas, política, sociales, económicas y culturales nuestroamericanas.

Allí donde

> El filosofar (la acción) y la filosofía (resultado discursivo y teórico) realizan una crítica radical a las diversas realidades metafísicas, materiales, simbólicas, icónicas, religiosas, políticas, jurídicas, culturales e ideológicas al problematizarlas y reflexionar sobre ellas. Cada vez, conforme a la *realidad* humana y social va cambiando, se requiere posponer una nueva forma de enfrentar racionalmente los problemas que plantea. Reiteramos que toda filosofía está atravesada por una o varias ideologías e influida por las teorías vigentes de las ciencias sociales y naturales, lo cual implica un ejercicio hermenéutico de interpretación y explicación por medio de un diálogo interpersonal y discursivo[26].

La historia y la filosofía mismas, en general, están cargadas de tragedia, dolor y dramatismo de las víctimas; ante esto, la filosofía de la historia tiene que despejar y aclarar, dónde se identifiquen las relaciones de poder y dominio; es allí, en la historicidad del acontecimiento donde hacen su irrupción y demandan el reconocimiento de la presencia y la existencia de los excluidos, los marginados, en lucha a muerte por el reconocimiento de la memoria histórica; esto es tomar conciencia de la situación y asumirla responsable y éticamente en el espacio y la temporalidad histórica[27].

[26] M. Magallón Anaya, *Filosofía y política mexicana. En la independencia y la revolución*, México, Quivira, 2013, pp. 121-122.
[27] Cfr., E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, España, Altaya, 2000.

Es el espacio-histórico-temporal del excluido, del desconocido: negado, ignorado y sometido, que clama y lucha por ser reconocido como sujeto de la historia.

Allí, donde

> Pasado y porvenir se unen en este enigma. No podrá suceder de otro modo, dado que el hombre se encuentra siempre así: viniendo de un pasado hacia un porvenir. Y de todas las condenaciones y errores del pasado sólo da remedio al porvenir, si se hace que ese porvenir no sea una repetición, reiteración del pasado, si se hace que sea de verdad porvenir. Algo tanto inédito, más necesario; algo nuevo, más que se desprende de todo lo habido. Historia verdadera, que solo desde la conciencia – mediante la perplejidad y la confusión – puede nacer[28].

La propuesta del texto zambraniano es la opción por la vida y defensa de la dignidad humana como eticidad de resistencia y afirmación del sujeto.

Esta reflexión se vincula y relaciona con una arqueología del saber y una genealogía del poder a la manera foucaultiana, porque remite a la reconstrucción e interpretación del pasado en su proceso genealógico; para ubicar las formas de poder, control social, sometimiento y dominio de los vencidos; y de las conciencias en la fenomenicidad histórica situada y en situación; lo que implica construir una filosofía de la historia de las ideas, una antropología y sociología críticas, especialmente en sociedades que tiene como fundamento ontológico: la explotación, la exclusión, la marginación y el individualismo que rompe con las formas de organización colectiva, comunitaria y democrática.

Es pues, una apuesta por una ética comunitaria de la convivencia que busca alternativas que modifiquen las condiciones de existencia de los vencidos que trasgreda las formas de relación

[28] M. Zambrano, *op. cit.*, p. 14.

y convivencia, que vulneren la situación de dominio y exclusión de los vencidos y dominados de nuestra América.

Lo que plantea la necesidad de una filosofía de la historia como proyecto humano que trascienda los hechos o acontecimientos inmediatos de exclusión y marginación, lo que requiere reconocerlos y asimilarlos, para cambiar las condiciones de existencia de los habitantes, pueblos, naciones, etnias e individuos de nuestra América.

Esto ha sido

> Una historia derivada de proyectos ajenos a los hombres y pueblos de esta América. ¿Subjetivismo? Tanto como lo puede ser el atenerse a hechos que han sido el resultado de proyectos, en los que no contó la voluntad de quienes se convirtieron, pura y simplemente, en parte pasiva de los mismos. Desde este punto de vista, la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser la expresión de la filosofía de la filosofía de la historia universal, en la que entrecruzan diversos proyectos. Tantos proyectos de los pueblos colonizadores, como los de quienes han sufrido o sufren esta dominación. Proyectos diversos pero entrelazados, concluyendo hacia metas que resultarán ser semejantes y, por lo mismo, conflictivas. Los proyectos de los hombres y pueblos de nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo respuesta, con los del llamado mundo occidental.
>
> La historia de las ideas de la América Latina, parte de una concepción eurocentrista u occidentocentrista. Esto es, busca, en primer lugar, la relación que ha guardado lo que llama su pensamiento con la filosofía, filosofemas e ideas de la cultura europea[29].

Lo que implica plantear una *ruptura epistemológica* bachelardiana, sobre las formas de entender y analizar el problema de la memoria de los vencidos, que va más allá de las filosofías poscoloniales, que

[29] L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 25-26.

"buscan distanciarse" del pensamiento de dominación occidental, pero continúan cautivos del lenguaje y del discurso del dominador, porque manejan, aunque creo, que no siempre conscientemente, la terminología y usos del lenguaje de Occidente, utilizando algunas veces discursos y terminologías aparentemente "innovadoras," pero que no ayudan a explicar y entender el problema de que tratan y lo hacen muy farragoso; las filosofías posmodernas de distintas orientaciones teóricas, en nuestra América, más que aclarar, fragmentan y niegan la capacidad del pensar; más aún, las filosofías decoloniales buscan hacer una crítica a las distintas orientaciones filosóficas, desde la praxis crítica del marxismo, pero no atinan a cómo plantear nuevas alternativas que superen las condiciones de existencias de los marginados y excluidos de nuestra América.

Leopoldo Zea, ya advertía, al respecto, del peligro de las filosofías de la dominación, como prácticas de poder, dominio y sometimiento de los países imperiales sobre los dependientes y neocolonizados; porque no basta erradicar, por la violencia, las ligas de dependencia política, ideológica y cultural impuestas por los dominadores occidentales, como ha sucedido y sucede con las excolonias; sino que es necesario arrancar la cultura imperial de dominación impuesta y autoimpuesta. Lo que implica la necesidad de cambiar de hábitos, costumbres y culturas creadas e impuestas por las metrópolis occidentales, para garantizar sus dominios.

Si no, más bien, asimilar ese pasado histórico e imperial, porque es también nuestro; lo que hay que copiar, si esto es posible, es el *espíritu crítico*. Porque la libertad no puede seguir descansando en la liberación de un dominio: filosófico, ideológico, político, histórico y cultural, para imponerse otro.

Leopoldo Zea señala que

> La interpretación filosófica-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al

> decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia. Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos, que diría León Portilla. Ya no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán éstos los que partiendo de un enfoque propio den su sentido a esta misma historia[30].

Zea confirma y reafirma, que la filosofía y la cultura ha de hacerse desde un horizonte histórico propio; porque la filosofía y la cultura es asimilación y superación de las condiciones de existencia marginantes y excluyentes; aceptar lo que somos: excluidos, marginados, dominados para superarlo, para ser sí mismos "como otros" en la alteridad horizontal del reconocimiento, en la situación de: autonomía, libertad, justicia y equidad, para ser sí mismos, sujetos históricos del filosofar, del pensar. Para tomar conciencia como sujetos sociales históricamente situados y en situación.

> Por ello, si no hemos de repetir experiencias que no tienen por qué repetirse, habrá que no hacer en los mismo errores del todavía pasado inmediato. Tenemos ya una larga historia de dependencia, de colonización, cualquiera que sea el signo que haya tomado o tome. Debemos terminar con esta situación, pero no en forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres y siendo libres en esta lucha. Es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre

[30] *Ibidem*, p. 27.

> de acuerdo con sí mismo. Y la libertad si ha de ser auténtica, tiene que darse en relación con otros hombres. Libertad frente a quien domine o pretenda dominar, pero también libertad para quien pudiera ser dominado. En este sentido la libertad de los otros es, también, expresión de nuestra propia libertad; como nuestra libertad deberá ser expresión de la libertad de los otros[31].

Se pretende filosofar y hacer cultura, a la altura del *ente-ser humano*, como una construcción artificial y creativamente humana; nada menos, pero tampoco, nada más. Esto un punto de ruptura para entender y recuperar la memoria y el olvido de los vencidos, en las muy diversas y variadas expresiones: oral, escritural, imaginaria, social, política y como modo de representación ideológica, simbólica e iconográfica, las que son indicativos de las condiciones de vida y de existencia de los sometidos, explotados, marginados e ignorados.

Para ello, es importante retomar las sugerencias epistemológicas y los motivos de Osvaldo A. Ardiles, solo como recurso y motivo de reflexión, para ejercer una *filosofía de la liberación* como ejercicio crítico y como proceso liberador de las conciencias de los sujetos; reflexionar sobre *el temor, el temblor de los vencidos* está fundado en el miedo, la desconfianza, la exclusión, el dominio y la muerte, que amenazan constantemente la existencia y la vida misma.

Reflexionar sobre la comprensión del problema que nos ocupa, es traer a la filosofía de la historia y de las ideas filosófico-políticas, el problema de la *memoria y el olvido* desde muy diversos horizontes teóricos, ontológicos y epistemológicos; de las filosofías nuestroamericanas de raíz crítica; donde la antropología, la sociología, la etnología, la psicología tienen un papel relevante; lo cual se aleja, de cierta forma, de los viejos principios de la filosofía

[31] L. Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, pp. 45-46.

de la liberación dusseliana, para recuperar y reconocer que es necesario, como decía Walter Benjamin, "ir a contrapelo" de la historia, desde los marginados y excluidos de nuestra América, inclusive, del mundo.

Lo que obliga a la necesidad de pensar esto, como evasión ante la negación y la muerte, porque ésta "es incomprensible." Lo importante es recuperar la memoria y el olvido de los vencidos de nuestra América; donde aparece y se hace presente el problema de la justicia y del perdón[32].

> Así, la memoria de los vencidos permitirá poner en cuestión la posibilidad de una justicia universal y concreta que permita realizarse en un presente y futuros sin el pasado que lo constituye. Tal es el valor de, *no solamente conmemorar desde el poder*, sino también *rememorar desde el sufrimiento humano*, entendiendo que ambos (conmemoración y rememoración crítica) son *esenciales para el reconocimiento de las víctimas vencidas de la historia y su representación discursiva como sujetos de su propia historia.*
> Así, la utopía de lo históricamente vivido, la vigilia de la experiencia convivencial y la memoria de lo proyectivamente configurado permiten la confección de una justicia anamnética, necesaria para la construcción de una filosofía de la memoria que se perfila desde el temor de los vencidos[33].

Reconocer la necesidad de historiar y categorizar la realidad nuestroamericana como *entes-seres* situados y en situación histórica, que permita acercarse al problema de la memoria y el olvido del temor de los vencidos, más allá de las ataduras de ideologías y tradiciones, para proponer una forma diferente, si se quiere utópica e historizada de la Patria Grande de Bolívar. De lo que se infiere

[32] Cfr., E. Levinas, *El tiempo y el otro*, España, Ediciones Paidós, 1993.
[33] O. Lima Rocha, *op. cit.*, p. 22.

un diálogo y una dialéctica sobre la historia y la historicidad de la cultura del miedo, del temor y dominio como formas de poder.

Así,

> El temor social, como forma de vida originada por la violencia sistemática desarrollada en nuestras desdichadas latitudes por el proyecto histórico de dominación metropolitana, teóricamente está encabalgado entre la angustia y el miedo. Participa del carácter general y mediato de aquella; sostiene subconscientemente en poder inhibitorio y autorrepresivo de éste. Su función cultural es nuestra historia ha sido múltiple y polivalente. El temor ha garantizado la cohesión social, la estabilidad de los valores y hasta la posibilidad misma de la convivencia humana tal como la impone la Pax del imperio.
> El hombre desarrollado en la violencia sistemática sólo tiene miedo de los signos del Poder en cuanto lo percibe como terrible; es decir en la medida en que adquiere ante sus ojos la capacidad amedrentante que le han obligado a conferirle. El temor se vuelve, así, reaseguro de la reificación político-cultural[34].

Esto es transitar, orientar y apuntalar las prácticas discursivas sobre la modernidad alternativa y radical nuestroamericana y el problema del sujeto, del *ente-ser,* para no quedarse allí, sino para hacer la deconstrucción, la resemantización de las *epistemes ónticas, y ontológicas en la fenomenicidad del acontecimiento histórico*, de los hechos históricos dolorosos de nuestros pueblos marginados y excluidos.

[34] O. A. Ardiles, *Vigilia y utopía*, México, Universidad de Guadalajara, 1980, pp. 191-192.