



Aviso Legal

Libro

Título de la obra: *Contrapoder y dominación: la paradójica experiencia del poder en lo político*

Autor: Mora Martínez, Roberto

Forma sugerida de citar: Mora, R. (2022). *Contrapoder y dominación: la paradójica experiencia del poder en lo político*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro:

Coordinación y cuidado editorial: Bonilla Artigas Editores

Diseñadora de portada: Medina, Jocelyn G.

ISBN: 978-607-30-6562-7

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8
Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Roberto Mora Martínez

Contrapoder y dominación:

la paradójica experiencia del poder
en lo político



Contrapoder y dominación:
la paradójica experiencia del poder
en lo político



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica

Dra. Guadalupe Gómez Aguado

Encargada de Publicaciones

Mtra. Cristina Ruiz Martínez

Contrapoder y dominación: la paradójica experiencia del poder en lo político

Roberto Mora Martínez



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
México 2022

Catalogación en la publicación UNAM.

Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Mora Martínez, Roberto, autor.

Título: Contrapoder y dominación : la paradójica experiencia del poder en lo político / Roberto Mora Martínez.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2176218 | ISBN 978-607-30-6562-7

Temas: Poder (Filosofía). | Sujeto (Filosofía). | Filosofía latinoamericana. | Poder (Ciencias sociales) -- América Latina

Clasificación: LCC BD438.M67 2022 | DDC 303.3—dc23

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Programa de Apoyos Institucionales de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT): “Poder y contrapoder: Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano desde el ámbito de la filosofía política”. Clave del proyecto IN402119. Responsable del proyecto: Dr. Roberto Mora Martínez.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

*Contrapoder y dominación:
la paradójica experiencia del poder en lo político*
Roberto Mora Martínez

Primera edición: octubre 2022

D.R. © Roberto Mora Martínez

D. R. © 2022

Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C.P. 04510, Ciudad de México.
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8° piso,
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México.
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 978-607-30-6562-7 (Universidad Nacional Autónoma de México)

Coordinación y cuidado editorial: Bonilla Artigas Editores
Diseño de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina
Formación: María L. Pons

Impreso y hecho en México

PREFACIO	13
CAPITULO I	
PODER Y CONTRAPODER: BASE DE LAS CARACTERIZACIONES DE LO HUMANO DESDE AMÉRICA LATINA	21
Historia del pensamiento en torno al contrapoder	22
Caracterizaciones de lo humano en filosofía política	24
El tema de la dominación en Augusto Salazar Bondy	30
Primer acercamiento al principio de apropiación-seguridad	31
Poder y contrapoder desde la óptica latinoamericana	33
<i>Counter-power</i> : Hardt-Negri y la propuesta de Luis Villoro	36
CAPITULO II	
EL PRINCIPIO APROPIACIÓN-SEGURIDAD	41
La sobrevivencia de la especie y la seguridad a través de la apropiación	41
La apropiación	43
La seguridad	44
El miedo	45
El ser humano ente inacabado: la propuesta de A. Gehlen	47
El ser humano como ente inacabado en la actualidad	48
¿Quién es el sujeto de la historia?	49
El ser humano como ente social	51
La concepción de la vida a partir de la corporalidad, base para la proyección social	53
La apropiación y la seguridad en el presente	55
El sujeto latinoamericano y el problema de la dominación	57

CAPITULO III

LA CONCEPCIÓN DUALISTA:

CRÍTICAS A LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA
DEL ENEMIGO EN EL ÁMBITO RELIGIOSO

- 61**
- 61** El ámbito del cristianismo como ejemplo base
- 63** El pensamiento dual y la experiencia latinoamericana
- 64** La dualidad, en las ideas de Joaquín Sánchez Mcgrégor
- 65** La construcción del enemigo
- 66** Servando Teresa de Mier
- 67** El sermón del 12 de diciembre de 1794
- 69** Los motivos del sermón
- 71** La Teología de la Liberación y Leonardo Boff
- Más allá del dualismo:
- 74** la concepción dicotómica como reduccionismo
- 81** Boff y su experiencia con la iglesia católica

CAPITULO IV

EL SER HUMANO, ENTE TRIPARTITO:

LA DICOTOMÍA RAZÓN/EMOCIONES DESDE
EL VITALISMO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

- 85**
- 85** La propuesta del sentipensar
- 86** La razón y la razonabilidad
- 89** La percepción de otra realidad, una aproximación histórica
- 90** Breve explicación sobre el misticismo religioso
- 92** Acercamiento a algunas definiciones filosóficas del alma
- 95** El raciovitalismo de José Ortega y Gasset
- 99** El espíritu una función propia de la vida
- 101** La espiritualidad parte de la vida cotidiana

CAPITULO V	
ANÁLISIS Y CRÍTICA AL CONCEPTO DE NOSOTRIDAD DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA	105
El punto de partida	105
La contradcción, conflicto constitutivo de la cultura	106
Socialización sin contradicción	108
Las mediaciones dialécticas	110
La mediación dialéctica de Arturo Andrés Roig	111
La mediación en Joaquin Sánchez Macgrégor	113
La nosotridad	115
Crítica propositiva a la nosotridad latinoamericana	116
La conciencia colectiva, complemento de la concepción nosótrica	118
La filosofía de la convivencia y la conciencia colectiva	119
CONCLUSIONES	121
BIBLIOGRAFÍA	127

Agradecimientos

A mi esposa Rosa María Hernández Monsiváis,
por compartir su vida, conocimientos, gustos y fortalezas conmigo.
A mis hijos, Alondra Isabella y Roberto Saíd Mora Hernández, por su magia.

Agradecimientos especiales

Al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación
Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal
Académico (DGAPA) por el apoyo al proyecto “Poder y contrapoder: Análisis
sobre las caracterizaciones de lo humano desde el ámbito de la filosofía
política” (IN402119), que posibilitó la creación y publicación de este trabajo.

Prefacio

Esta investigación forma parte de los trabajos que se llevan a cabo en el área de Filosofía latinoamericana, cuya intención principal es reflexionar sobre las vicisitudes y paradojas en torno a la propuesta del contrapoder que inició en América Latina con el brasileño Florestán Fernandes (1920-1995), tema que fue retomado y profundizado por los filósofos mexicanos Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008) y Luis Villoro (1922-2014), así como por el argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012), quien se enfocó en las mediaciones dialécticas.

Con base en las investigaciones presentadas por los filósofos señalados, es que este libro nace de la inquietud por responder a una pregunta recurrente en las exposiciones sobre la propuesta del contrapoder: ¿por qué algunos movimientos revolucionarios, después de lograr el triunfo, llevaron a cabo acciones más crueles y violentas que las de los gobiernos a los que combatieron? Los casos ejemplificativos, son las revoluciones francesa y soviética. Así, surgió el cuestionamiento sobre ¿por qué los dirigentes actuaron como dictadores si, supuestamente, tenían conciencia del mal que se les había causado y, por tanto, no deberían recurrir a dichas actitudes? Así, el problema es que no se tendrían que repetir las acciones violentas en contra de la población, pero desafortunadamente lo han hecho y lo hacen.¹

¹ Sólo como dato, es oportuno señalar que se ha reducido el número de movimientos revolucionarios triunfantes. Empero, se han incrementado el número de organizaciones sociales que buscan reformas o mejoras de los gobiernos en turno.

Incluso, en un número considerable de movimientos sociales que luchan contra las imposiciones del poder, también se registran enfrentamientos por el liderazgo, que en no pocas ocasiones llegan a la violencia extrema.

Ahora bien, uno de los puntos centrales en las investigaciones del contrapoder consiste en analizar cómo se organizan ciertos sectores de la sociedad para enfrentar las acciones de individuos que, ubicados en puestos directivos de sus respectivos gobiernos, han dañado o ponen en riesgo la posibilidad de llevar una vida digna, debido a que la toma de decisiones se lleva a cabo de manera vertical. A diferencia de lo que ocurre con los grupos sociales, cuya organización es horizontal, debido a que los consensos son la base para las decisiones.

A lo largo de la historia de América Latina e incluso del mundo, se han registrado numerosos movimientos de lucha por la reivindicación y reconocimiento del estatus de humanidad de los indígenas y otras comunidades ubicadas en poblaciones alejadas de los beneficios del capitalismo. Entre las demandas de estos grupos se encuentran la recuperación de los bienes perdidos, la abolición de barreras al desarrollo de dichas comunidades, así como el reconocimiento y aceptación de sus formas de vida y de organización socioeconómica.

Sin embargo, uno de los aspectos más destacados en los estudios sobre el poder alternativo, como también se conoce al contrapoder, como se señaló, es que dentro de los grupos organizados también se presentan luchas por la obtención del liderazgo. Debido a ello, Luis Villoro señaló una paradoja, ya que todo “intento de terminar con la dominación o, al menos de limitarla, requiere poder” (Villoro, 2007a: 85), por lo que es importante considerarlo en los análisis de la interacción social, lo cual no es un indicativo de que constituya un aspecto negativo, pues, bien enfocado, puede servir para ayudar a los demás.

En este sentido, es necesario considerar que todas las personas pueden ser seducidas por el poder, incluyendo a las que se ubican en situación de contrapoder; sin embargo, dicha contingencia, de cierto modo, sólo es una posibilidad en todo ser humano. Muestra de que no todas las personas son dominadas por la ambición, son los cientos de luchadores sociales, de cualquier orientación ideológica, que han sido sacrificados y hostigados por no cambiar sus ideales ni claudicar.

Históricamente, resalta una cierta tendencia humana a ejercer la dominación y el poder, lo que ha motivado un gran número de investigaciones al respecto. Sin embargo, no hay nada definitivo con respecto a la conducta humana. Así, es posible exponer que entre los factores predisponentes a la bondad o a la maldad que destacan en la organización social y la lucha política, en las personas existe una cierta inclinación natural, no siempre dialéctica, entre el bien y el mal, pues ambos aspectos se consideran inherentes a todos los individuos.

Para ejemplificar, en la investigación se consideran las propuestas de Thomas Hobbes (2013) y Juan Jacobo Rousseau (1999), entre otras.

Ahora bien, debido a que los autores latinoamericanos antes mencionados no se enfocaron al análisis sobre cuáles son los aspectos que posiblemente puedan incidir en las decisiones humanas, en este trabajo se retoman sus reflexiones complementándolas con una investigación sobre dos factores que contribuyen a la comprensión del comportamiento de nuestra especie: la búsqueda de la seguridad y de la apropiación.

La organización social, resultado de las capas más profundas de la vida

En primer lugar, es conveniente señalar que la vida cotidiana es una construcción intersubjetiva; sin embargo, en este proceso de interacción se van estableciendo diferentes formas de organización, cuya base es la geografía física, animal y vegetal. Cada una de esas modalidades ha provisto a los grupos humanos de una diversidad de experiencias que, en la lucha por la sobrevivencia, se tradujeron en normas de comportamiento, costumbres, leyes, códigos de conducta ética y moral, etcétera.

Tales formas de organización se han ido generando desde la aparición de los primeros homínidos; incluso hay indicios que las ubican antes, pues no son exclusivas de la humanidad, ya que, como señalan algunos etólogos, los mamíferos más evolucionados –simios y delfines– poseen funciones cognitivas como conciencia, capacidad de experimentar sufrimiento y gozo, y una especie de cultura social, en forma de comportamientos que se transmiten de una generación a otra,² de tal modo que ello permite la continuidad de las especies. Sirva esto como base para señalar que, en lo tocante al comportamiento humano, el presente volumen parte de una idea del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), quien señala que el principio de toda forma de vida es mantener su existencia, como su forma de ser y estar en el mundo, lo que, por nuestra

² Por ejemplo, Whitehead y sus colegas, al estudiar a las ballenas, se encontraron que “en un momento dado de la temporada de reproducción, todos los machos de todos los océanos cantan más o menos un mismo canto, elaborado, pero ese canto común evoluciona con los meses y los años” (<ámbito.com>, 2010: s/p. La traducción de las citas al español es propia). Algunos investigadores han observado orcas que enseñan a otras, originarias de un grupo y un punto geográfico diferentes, cómo robar el pescado a los barcos comerciales. Por otro lado, dos comunidades de orcas que escasamente se juntan, pese a compartir las mismas aguas frente a Vancouver, han aprendido a repartirse los recursos: para unas, el pescado; para las otras, los mamíferos, como las focas (<ámbito.com>, 2010: s/p La traducción de las citas al español es propia).

parte incluye perpetuar la especie y cuidar del conjunto de los integrantes de las comunidades y las sociedades.

Así, sostenemos que, en la búsqueda de la preservación humana, deben destacarse dos aspectos: la obtención de seguridad y la apropiación. Como sustento de esta afirmación, nos basamos en recientes hallazgos que coinciden en señalar que nuestra conducta es resultado de una interacción entre la genética y el entorno físico y social.

Para los fines de esta investigación, declinamos acudir a explicaciones centradas en los intereses inmediatos de las personas como factores que explican su conducta. Al considerar que la herencia animal, esto es, el legado biológico, es de suma importancia señalar que, por ejemplo, compartimos rasgos de conducta con los grandes simios, como las formas instintivas de sobrevivencia, aunque hay algunas diferencias en muchos sentidos: el ansia de poder, la violencia, la capacidad de engañar y la manipulación, al igual que la generosidad, el altruismo y la solidaridad, sentimientos que se viven en el cuerpo que somos, resultado de la relación social, porque el ser que somos tiene que ver en el ser-ente biológico; aunque los humanos no siempre estamos conscientes de que nuestras actitudes o acciones tengan su base en el legado biológico, empero es oportuno decirlo, éste no es determinante.

Sostener que la vida en estado natural y social es altamente insegura, sirve como punto de partida para afirmar que la procuración de seguridad es de suma relevancia para el ser humano. En este sentido, la confianza se logra mediante la apropiación de lugares y circunstancias. Así, seguridad y apropiación forman parte de un mismo proceso, como se expone en el primer capítulo.

Por tanto, aquellas conductas que históricamente se han considerado malas o malvadas, se inscriben en la tendencia a dominar, marginar y coartar la libertad de las personas; sin embargo, forman parte del aprendizaje social, es decir, no constituyen una tendencia natural; pues como se indica en el último capítulo, la experiencia del poder no es común a todas las personas, sino a unas cuantas, que son seducidas por los placeres asociados con detentarlo, y, como se ha expresado, dicho poder también puede emplearse para servir a la sociedad.

En ese sentido, la inclinación a conquistar y controlar a las poblaciones se manifiesta en la mayoría de los dirigentes sociales, políticos, religiosos, empresariales, etcétera, pero no siempre indica una naturaleza perversa. Por otra parte, que las personas afectadas se organicen para evitar abusos en su contra tampoco implica, *per se*, una tendencia al bienestar social.

Desafortunadamente, es posible advertir que en múltiples ocasiones las movilizaciones sociales son motivadas por intereses particulares a los que se hace pasar por asuntos colectivos y como causas para la lucha social.

Sin embargo, hasta el momento se ha expuesto la importancia de los acontecimientos sociales y el peso considerable que tienen para la toma de decisiones. Ya que a pesar de lo importante que es la comunidad, no se debe olvidar al individuo y, por tanto, a la experiencia corporal, que también es fundamental, ya que ésta se moldea a través de la educación familiar, la incidencia de la sociedad circundante y de las instituciones educativas. En este sentido, es oportuno señalar el peso que adquiere la cosmovisión –es decir, el conjunto de creencias que configuran la visión de una época, que no es homogénea, pues depende del entorno donde se haya nacido.

Debido al papel central que desempeña la información difundida a nivel masivo, para valorar a los seres humanos resulta necesario cambiar la visión excluyente y racializada del capitalismo, por una que incorpore la diversidad, y construir sistemas más justos, lo cual requiere de la generación de conciencia social.

Sobre los capítulos que integran este volumen

En el primer capítulo se exponen las ideas principales de la propuesta del contrapoder gestada en América Latina. Debido a que parte de una concepción del ser humano, consideramos necesario retomar ideas previas sobre el tema, a fin de situar este trabajo en el conjunto de las reflexiones que lo antecedieron en el ámbito de la filosofía política. Así, se revisaron las ideas de Aristóteles (1978a y b), Thomas Hobbes (2013), Juan Jacobo Rousseau (1999) y Hannah Arendt (2016, 2017) del peruano Augusto Salazar Bondy y el hispano José Ortega y Gasset, entre otros. Las cuales permiten ubicar al ser humano en el contexto del poder alternativo, desarrollar las características del poder y del contrapoder, así como la problemática de quienes integran las organizaciones del poder alternativo y que enfrentan situaciones semejantes a las experimentadas por quienes ostentan cargos directivos en la política.

En el segundo capítulo se explica el principio de apropiación-seguridad, el cual responde al problema planteado al inicio de este prefacio, así como a otra pregunta planteada en la sección precedente ¿es un impulso egoísta (y natural) lo que lleva a los individuos a buscar su bienestar, perjudicando, incluso, a las mayorías? Para ello, se retoman los aportes de primatólogos y etólogos, entre otros especialistas de diversos campos del conocimiento, para conocer cuán relevante resulta el legado biológico, pues, como he señalado, el punto de partida para las decisiones y las acciones es la búsqueda de seguridad a través de

la apropiación de lugares y circunstancias, aspecto mediatizado por la ponderación de las circunstancias, la cosmovisión y la educación.

Por otra parte, el concepto de apropiación-seguridad se enriquece con las ideas de Arnold Gehlen (1987), quien habla del humano como ente inacabado, lo que permite establecer nexos con la perspectiva histórica sobre la necesidad y el surgimiento de líderes, cuya visión de la existencia justifica y asegura su permanencia como tales.

En el tercer capítulo, se analizan los casos de algunas personas enfrentadas a normas y creencias establecidas por grupos religiosos instalados en puestos directivos. Ejemplo de esto son Servando Teresa de Mier y Leonardo Boff, cuya experiencia permite atestiguar cómo personas que solían ser respetadas por sus amplios conocimientos fueron consideradas herejes –con el significado peyorativo que tal denominación tiene en ciertos contextos– por manifestar posturas e ideas divergentes de las establecidas por las cúpulas.

Las experiencias de Mier (1981) y Boff (1992, 1982), ubicadas en épocas distintas,³ son de suma importancia, pues ejemplifican las actitudes de rechazo y persecución contra aquellos a quienes se considera un riesgo para la estabilidad de un sistema de creencias, cuando lo que subyace es la defensa de la permanencia en el poder de ciertos grupos, los cuales se ven en la necesidad de construir –en torno a quienes disienten– una imagen de enemigos, a fin de evitar que se propague el interés por sus ideas.

En el cuarto capítulo, se retoman aspectos del segundo sobre la importancia del espíritu para comprender lo humano, para ello se alude al sentipensamiento, propuesta del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (2009) con la que se avanza con respecto a la postura dualista que separa la razón de las emociones como actividades diferentes; sin embargo, a ello se suma, como apuntamos, la noción de espíritu, estableciéndose una unidad que cuenta con tres aspectos indivisibles: emociones, razón y espíritu.

Ahora bien, las indagaciones sobre el ámbito espiritual son de antigua data, por lo que a lo largo de la historia se han tejido diversas interpretaciones sobre la existencia de realidades diferentes de lo material cotidiano, cimentadas en una teoría del tiempo basada, a su vez, en las nociones de pasado, presente y futuro, cuyo referente en la realidad material son el largo, ancho y alto de los objetos. De tal manera que, por lo general, el discernimiento de esos otros mundos se ha enmarcado en el terreno de lo espiritual, ya que no es posible captar su contenido empleando únicamente los cinco sentidos.

³ Servando Teresa de Mier (Monterrey, 1765-Ciudad de México, 1827) y Genésio Darci Boff, conocido más ampliamente como Leonardo Boff (Santa Catarina, Brasil, 1938). [N. de la ed.].

Así, se citan las ideas de autores como Aristóteles (1978a y b), Spinoza (2010) y, principalmente, del filósofo José Ortega y Gasset (2004), pues desde su perspectiva el espíritu surge de lo más profundo de la vida natural; incluso lo considera parte de las funciones vitales, las cuales se constituyen como un impulso que asciende de las profundidades orgánicas. Así, el pensamiento, las voliciones, las interpretaciones ideológicas, las preferencias morales y éticas e, incluso, las transformaciones políticas e industriales, también provienen de las profundidades orgánicas, de tal modo que la vida espiritual es, a la vez, un repertorio de funciones vitales, cuyos productos tienen una consistencia transvital, en otras palabras, son cultura. Por ello, no es necesario experimentar estados místicos para vivir de manera espiritual, aunque sí lo es considerar que la permanencia y el desarrollo de la especie derivan del cuidado y protección de sus integrantes, esto es, de una actitud que rebasa lo meramente físico. Por ello se culmina este capítulo con una reflexión en torno a la manera como puede percibirse una existencia espiritual en la vida cotidiana.

El quinto y último capítulo recupera y analiza las propuestas de mediación dialéctica que integran la teoría del contrapoder. En este punto, las ideas de Joaquín Sánchez Macgrégor (2000, 2003; Mora, 2015), y Arturo Andrés Roig (1972, 1981, 1999, 2000, 2005) son fundamentales dado que abarcan factores de tendencias opuestas y esto permite encontrar soluciones pacíficas a diversos conflictos, en favor de una mejor convivencia.

Se hace énfasis en la noción del Nosotros, según la propuesta del filósofo argentino, la cual surge del *a priori* antropológico de que todo ser humano es valioso, aun antes de lo que de él se diga. Con esa base, postula la unidad de la población, principalmente de la que ha sido alejada de la experiencia de la toma de decisiones políticas. En este sentido, es una invitación a superar las diferencias y establecer un acompañamiento fructífero para avanzar en la solución de los problemas sociales.

Las ideas expresadas por Roig son objeto de una crítica propositiva, ya que la postura nosótrica supone la existencia de un *ellos* –principalmente políticos, empresarios e incluso extranjeros provenientes de países capitalistas– a los que se podría considerar como enemigos; empero, también se recurre a otros filósofos, como Mario Magallón Anaya (2003, 2004, 2012), quien, entre otros aportes, expone la necesidad de ampliar la nosotridad hasta abarcar a la humanidad en pleno; sin embargo, la historia da cuenta de las dificultades para unificar los intereses de quienes han sido alejados del poder, por lo que se citan las ideas de Rodolfo Stavenhagen (1981) en torno a ciertas teorías erróneas sobre América Latina, una de las cuales –la séptima– habla de la imposibilidad de unificación de los intereses obreros con los de los campesinos.

Es de advertir la dificultad de postular una efectiva unidad nosótrica, por lo que se enfatiza la centralidad de fomentar una conciencia colectiva, cuyo fundamento son las propuestas de teóricos de la filosofía de la convivencia, como Buatu Batubenge *et al.* (2014), quien postula la amistad y la empatía como guías para la vida cotidiana, al posibilitar la aceptación de la diferencia, asunto que resulta más fácil analizar que asumir en el día a día; empero, ello no debe ser obstáculo para mejorar la convivencia. Asimismo, se subraya el valor de no afectar la dignidad de los demás, de no imponer la propia voluntad o de contribuir a que otros hagan prevalecer la suya. De tal modo que promover una conciencia colectiva se basa en la aceptación efectiva, y no sólo teórica, de la diversidad.

Poder y contrapoder:

base de las caracterizaciones de lo humano desde América Latina

Para los fines de este trabajo –analizar la caracterización que de lo humano se deduce de las investigaciones en América Latina en torno al contrapoder–, es oportuno recordar, como se apuntó en el prefacio, que en la historia del pensamiento sociológico y filosófico de esta parte del mundo, dichas indagaciones iniciaron con el brasileño Florestan Fernandes (1920-1995) y fueron continuadas, principalmente, por los mexicanos Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008) y Luis Villoro (1922-2014), así como por el argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012). Dichos estudios concluyen que, ante la existencia de un poder que se impone verticalmente, los grupos sociales dominados buscarán alternativas efectivas de liberación, es decir, un contrapoder: una organización social para defenderse, cuyos rasgos distintivos son, por lo general –contrario a la estructura dominante–, la horizontalidad y el consenso; sin embargo, uno de los problemas recurrentes en dichas organizaciones de poder alternativo es, paradójicamente, la competencia por la dirección del movimiento, lo cual no necesariamente es negativo, sin embargo, cuando se lleva a cabo de manera violenta, lo que ha ocurrido en numerosas ocasiones, demuestra que una de las actitudes que se presenta en las movilizaciones sociales es la búsqueda del poder. Debido a ello, es necesario profundizar en los dilemas de las relaciones de convivencia.

Un aspecto de suma importancia para comprender el tema es el contexto histórico, es decir, las condiciones sociales en las que nace la propuesta. Además de los argumentos de Aristóteles, Hobbes, Rousseau y Arendt, como antes se

anotó, resulta pertinente incluir la perspectiva del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1995), quien sentó las bases para la construcción del principio de apropiación-seguridad, uno de los aportes de la presente investigación, que busca responder a la pregunta ¿por qué algunos dirigentes que surgieron de movimientos de contrapoder, al resultar triunfantes, se comportaron como crueles dictadores, si supuestamente habían tomado conciencia del mal que se había causado a la población?

Incluso, es posible preguntar ¿por qué se ha presentado violencia al interior de los movimientos de poder alternativo?, y con ello es posible preguntar ¿qué motiva al ser humano a, por un lado, asegurar su existencia, incluso dominando a sus congéneres, y, por el otro, a dar la vida por su salvación?

Historia del pensamiento en torno al contrapoder

Las reflexiones en torno al contrapoder inician con la publicación de: *Poder e contrapoder na América Latina* (1981), libro compuesto por tres ensayos en donde se aborda al capitalismo prevaleciente en América Latina, así como las características movilizaciones sociales y la lucha entre ellas por la dirección. Sin embargo, el interés por el tema se gesta en la posguerra fría, tras la caída del socialismo real,¹ con la búsqueda y la voluntad de construir paradigmas de organización política propios, con base en los cuales se pudiese alcanzar una mejoría social.

Así, en la década de los noventa del siglo xx, culmina la transición de las dictaduras militares hacia los regímenes civiles, lo cual, para pensadores como Salvador Martí i Puig, en realidad inició en la Argentina de los años ochenta y se completó en Chile, en esos mismos años; sin olvidar los golpes militares de Venezuela y el ascenso de Hugo Chávez, aun cuando se sepa que dichos gobiernos no resolvieron los problemas sociales, pero sí representaron un avance en lo que a participación ciudadana se refiere. Una reflexión que resume lo expuesto es que:

Hasta la fecha todas las teorías elaboradas sobre los “cambios de regímenes” se habían centrado en el estudio de determinados factores (la cultura política, la modernización económica, la dependencia de las economías) y su plausible cambio [...]. En ese entonces los estudiosos exponían que si

¹ Una excepción ha sido la pervivencia y defensa del modelo socialista en Cuba, tan elogiado como criticado, cuyos orígenes se remontan a los años cincuenta, décadas antes del colapso de la URSS.

estos tres factores mutaban, también podrían hacerlo los regímenes, dándose la posibilidad de que aparecieran sistemas democráticos. Ciertamente, la quiebra de las dictaduras latinoamericanas no vino acompañada de ninguna transformación –en el sentido positivo– de los “factores” en cuestión: las experiencias represivas y autoritarias no dejaron ningún tipo de “cultura cívica”, las políticas económicas y sociales implementadas durante los ochenta no conllevaron un crecimiento económico equilibrado ni equitativo, y los países latinoamericanos no dejaron de mantener relaciones económicas y políticas subordinadas con respecto a los “países desarrollados” (Martí i Puig, 2000: 11-12).

No pueden soslayarse las acciones emprendidas por los Piqueteros en Argentina, así como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil, las marchas por la dignidad, los cacerolazos, los desocupados, los cocaleros en Bolivia, Perú y Colombia que se sumaron a las acciones de las Madres de la Plaza de Mayo y las distintas agrupaciones de familiares de los desaparecidos por las dictaduras, las movilizaciones de mujeres, los comedores populares, entre otras formas de organización social que constituyen ejemplos de presión social.

Asimismo, es necesario abrir un espacio para las organizaciones indígenas, cuya presencia cobra cada vez mayor auge a través de sus reclamos de respeto a sus derechos humanos, culturales, políticos y sociales, entre otros, además de la demanda de inclusión efectiva en la construcción de la vida política, económica y social de sus respectivos países. Estos colectivos, aun fuera de los espacios institucionalizados, dieron continuidad a sus peticiones, las cuales han ido ganando mayor atención y apoyo, al menos entre ciertos sectores de la población. En este sentido, en América Latina comenzó a mirarse hacia adentro, dando lugar a diversas luchas contra la dominación colonial.

Antes de avanzar en el análisis de las propuestas latinoamericanas en torno al poder y el contrapoder, es oportuno recordar que son una continuidad de otras reflexiones, según las cuales en el actuar político se puede percibir una cierta inclinación a la dominación, tendencia calificada como maligna. Entonces, para evitar el reduccionismo que caracteriza a todo político como una persona mala o malintencionada, consideramos indispensable matizar recurriendo al pensamiento de los estudiosos antes mencionados.

Caracterizaciones de lo humano en filosofía política

Aristóteles (384-322 a.n.e.), al decir que el ser humano es un *zoon politikón* (literalmente, “animal cívico” o “animal político”) está implícito que poseemos la capacidad de entablar relaciones políticas por medio de las cuales creamos y organizamos sociedades *naturales*. Es decir que “si las primitivas formas de organización son naturales, lo es también la ciudad, por ser ésta el fin que aquéllas se proponen, pues la naturaleza de una cosa es su propio fin; llamando naturaleza a lo que es la cosa una vez desarrollada por completo: un hombre, un caballo o una familia. Además, la causa final y objeto de una cosa es lo mejor, y el bastarse a sí mismo es el fin y lo mejor” (Aristóteles, 1978a: 261).

Resulta evidente la relación que guarda la política con la ética, pues como señala Ludovico Geymonat, al haber declarado que el sumo bien es el fin último del ser humano, y la ética, el conjunto de los medios con los cuales se alcanza, “se trata de establecer cuáles son los medios que la colectividad en la que el hombre vive [y que] pone a disposición del individuo para que pueda servirse de los preceptos de la ética y conseguir el sumo bien” (Geymonat, 1998: 95).

En este sentido, se puede deducir que para Aristóteles (1978a) está en la naturaleza humana la tendencia a construir un lugar óptimo para vivir, pues el humano obra con miras a lograr lo que es bueno. Por ello, pese a los errores en que se pueda incurrir al construir los sistemas de organización social, éstos podrán irse corrigiendo hasta constituir propuestas mejores; no obstante, un punto del pensamiento aristotélico que no debe dejarse de lado es sostener que unos hombres nacen para ser esclavos, como los llamados bárbaros, y otros, para dominar –los libres–, dando lugar a amplios debates; sin embargo, reiteramos cuán importantes son las circunstancias sociales al momento de elaborar teorías con las cuales se pretende abordar diversos asuntos, en particular lo social.

Siglos después, el inglés Thomas Hobbes (1588-1679), citando a Plauto, señaló que “el hombre es el lobo del hombre”, con lo cual explicaba el constante estado de guerra que caracteriza en gran medida a la historia. No está de más recordar que este autor vivió en plena reforma evangélica y, con ello, la crisis y recomposición de esa forma de religiosidad, y, en otro orden de ideas, el apogeo del pensamiento iusnaturalista, cuya línea, marcada por Hugo Grocio (1583-1645), revelaba la independencia del derecho natural *versus* las interpretaciones sobre lo divino, lo que, desde luego, provocó diversos enfrentamientos.

Por tanto, para Hobbes el sino del ser humano es vivir en guerra de todos contra todos, debido a tres principales causas inherentes a su naturaleza: la competencia, la desconfianza y la búsqueda de gloria, y así las describe:

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. [Por] la primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; [por] la segunda, para defenderlos; [por] la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido (Hobbes, 2013: 102).

Para el inglés, la maldad ejercida obedece a la exigencia de las luchas; sin embargo, no es correcto fustigar la naturaleza humana, pues deseos y pasiones no son delitos, a menos que una ley los prohibiera. De ahí que denote la necesidad de una institución supranatural, el Estado, para poder vivir en sociedad, puesto que “los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla” (Hobbes, 2013: 103).

Por otra parte, en el ser humano hay pasiones que lo inclinan a la paz, por ejemplo, el temor a la muerte, el deseo de conseguir lo propio para una vida confortable y, por último, la esperanza de que sea por medio del trabajo. Para brindar a los individuos esa seguridad, señala Hobbes, debe existir un poder común que rechace la injusticia. Para ello, debe cumplirse una de las leyes de la naturaleza, la que impulsa a los seres humanos a honrar los pactos que han celebrado. En esta ley, se encuentra la fuente y el origen de lo que se llama justicia, por lo que romper un pacto es injusto.

Otro pensador que abordó el tema de la naturaleza humana fue Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), para quien la persona, en estado natural, es buena, pero la civilización la induce al egoísmo. Para el ginebrino, el orden social es sagrado y no debe romperse, pues se llegó a él a través de un pacto o contrato que inició cuando las condiciones de vida exigieron trascender el estado natural; por ello, para evitar la desaparición debieron modificar su forma de vida.

Antes de explicar por qué, según Rousseau, el ser humano instaura un pacto, es importante dejar en claro por qué la esclavitud es un error. Así, en su opinión sobre la naturaleza humana está el germen de la libertad común, cuyo principal motivo es la propia conservación. Idea, esta última que contribuye al principio apropiación-seguridad.

Rousseau, considera que Aristóteles tenía razón, en parte, cuando afirmaba que unas personas habían nacido para ser esclavas; empero, el estagirita había tomado el efecto por la causa, pues para el ginebrino “si existen, pues, esclavos

por naturaleza, es porque los ha habido contrariando sus leyes” (Aristóteles, 1999: 7), es decir, se los ha forzado, desvirtuando su naturaleza.

Así, con referencia a las personas que habían sido sometidas y esclavizadas durante una batalla, Rousseau opina que no tendrían ninguna obligación para con el esclavista, más que por el tiempo que hubiere durado su dominación. Ello se debe a que no pueden suscitarse guerras entre individuos más que en función de las cosas que se quieren poseer. En este sentido, las declaraciones de guerra de un mandatario no se formulan contra los ciudadanos, sino contra el príncipe o el dirigente. Por otra parte, aclara el ginebrino, no hay ningún derecho a matar al vencido

por la sola razón de que los hombres en su primitiva independencia no tenían entre sí relaciones bastante constantes para constituir ni el estado de paz ni el de guerra, y no eran, por lo tanto, naturalmente enemigos. La relación de las cosas y no la de los hombres es la que constituye la guerra, y este estado no puede nacer de simples relaciones personales, sino únicamente de relaciones reales. La guerra de hombre a hombre no puede existir ni en el estado natural, en el que no hay propiedad constante, ni en el estado social donde todo está bajo la autoridad de las leyes (Rousseau, 1999: 10).

Para Rousseau, la guerra es de Estado a Estado, donde las personas son adversarios por accidente, no en tanto individuos, sino como ciudadanos, ejército o defensores de la patria; por ello determinó que el Estado sólo puede tener como enemigo a otro Estado y no a seres humanos particulares. En las guerras, únicamente hay derecho de matar al contrario mientras éste empuñe un arma; una vez que se ha rendido deja de ser instrumento de los dirigentes y, por lo tanto, ya no es rival, recobrando su carácter de ser humano. Incluso, un gobernante se puede quedar con la riqueza del país vencido, pero respetará a sus habitantes, por ello la esclavitud es ilegítima.

Ahora surge otra pregunta: ¿por qué las personas abandonaron su estado natural? Como se indicó, las condiciones de vida las impulsaron a ello, pues, de lo contrario perecerían, como especie. Sólo podían generar nueva fuerza mediante la unidad y con ello lograr su continuidad. Desde esta base, surge el dilema de

encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato social (Rousseau, 1999: 14).

Para este filósofo, las cláusulas del contrato nunca fueron cabalmente formuladas; sin embargo, la menor modificación las inutiliza y deja sin efecto, y, como consecuencia, al faltar aquéllas, la persona, al perder la libertad convencional, recupera la natural. Por tanto, profundizando en las mencionadas cláusulas, encontramos que se reducen a una “enajenación total de cada asociado con todos sus derechos, a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás” (Rousseau, 1999: 15).

Así, para los fines de este capítulo, es conveniente señalar que la transición de un estado natural a otro civil produjo cambios notables, obteniéndose ganancias, pues a partir de ese momento el ser humano actúa con base en la justicia y ya no en el instinto, con lo que sus acciones, además de arraigarse en la racionalidad, se dotan de moralidad, pues ya no es justificable ceder a los impulsos físicos. En este sentido, Rousseau explica el deber que el humano asume frente a sus semejantes, sustentado en la suma de las voluntades y las respectivas fuerzas con miras al bienestar social.

Otra perspectiva cuya caracterización de lo humano es relevante para el presente análisis es la de Hannah Arendt (1906-1975), pues señala que, de manera justificada, la *polis* ha sido considerada “el más charlatán de los cuerpos políticos”, puesto que la acción y el discurso se separaron, convirtiéndose en actividades cada vez más independientes (Arendt, 2017: 40).

Para ella, las esferas de lo público y lo privado siempre han sido entidades diferenciadas, pues en la doméstica los seres humanos permanecían juntos para satisfacer sus necesidades. La *polis*, por el contrario se constituye como el ámbito de la libertad, que exige y justifica las restricciones de parte de la autoridad, y apuntó que se consideraba la necesidad de un estado prepolítico, por el que el uso de la fuerza y la violencia se justificaban como medios para dominar dicha necesidad.

De acuerdo con Arendt, en el mundo moderno la política es una función de la sociedad, por lo que acción, discurso y pensamiento se erigen como superestructuras relativas al interés social, de ahí que para que algunas cosas cobren existencia deben exhibirse públicamente, a diferencia del ámbito privado, donde es posible ocultar lo fútil y vergonzoso.

En *Los orígenes del totalitarismo* (2016 [1951]), escrito en una época de persecución antisemita, la autora acusa al colonialismo como producto del imperialismo europeo; y que los totalitarismos –como el hitleriano, con el holocausto judío, y el estalinista– son constructos políticos en los que la burocracia y el racismo ponen de relieve la proclividad del Estado a eliminar todos los obstáculos a su poder. En este sentido, señala, “el racismo puede, desde luego, llevar

a la ruina al mundo occidental y, qué duda cabe, al conjunto de la civilización humana” (Arendt, 2016: 252).²

En este sentido, destaca el control del Estado sobre la población, el cual inicia con la legitimación de sus acciones para infundir terror, configurando la imagen de un enemigo, de un culpable que ha provocado el malestar del resto de la población. En palabras de Arendt:

no nos interesan aquí las últimas consecuencias de la dominación por el terror –es decir, que nadie, ni siquiera el ejecutor, puede estar libre de temor–; en nuestro contexto nos referimos simplemente a la arbitrariedad con que son elegidas las víctimas y para esto resulta decisivo que sean objetivamente inocentes, que sean elegidas sin tener en cuenta lo que puedan haber o no haber hecho (Arendt, 2016: 69).

Aunque en realidad, la selección o creación de la víctima se lleva a cabo de manera consciente, retomando y reinterpretando aspectos históricos. En el caso de la autora, el antisemitismo padecido, al parecer tenía su origen en la bonanza económica y la ocupación de puestos de poder por parte de miembros de la comunidad judía; sin embargo,

ni la opresión ni la explotación como tales han sido nunca la causa principal del resentimiento [hacia los judíos]; la riqueza sin función visible es mucho más intolerable, porque nadie puede comprender por qué debería tolerarse. Análogamente, el antisemitismo alcanzó su cuota máxima cuando los judíos habían perdido sus funciones públicas y su influencia y se quedaron tan sólo con su riqueza (Arendt, 2016: 67).

Hannah Arendt señala que la teoría de la víctima propiciatoria en el fondo es la justificación de una forma de gobierno –en este caso el régimen totalitario–, por lo que “el terror tiene que ser presentado como un instrumento de realización de una ideología específica, y esta ideología debe haberse ganado la adhesión de muchos, de una mayoría, incluso antes de que el terror pueda ser estabilizado” (Arendt, 2016: 70).

² Considerando la perspectiva latinoamericana del presente análisis, interesa destacar el colonialismo y, concretamente, el imperialismo, como la primera fase de dominación de la burguesía con la que inició la acumulación capitalista, y no la última etapa del capitalismo, de acuerdo con Lenin. No está de más señalar que, como lo escribió Alejandro Teitelbaum (2017), históricamente, al imperialismo se lo sitúa entre fines del siglo XIX y principios del XX.

Bajo la dominación estatal, los grupos sociales son homogenizados y convertidos en masas con el control de la policía, de tal modo que aceptan –e incluso justifican– el terror y las muertes, tanto nacionales como internacionales, provocadas por dicho Estado.³

Otro escrito fundamental para el tema que nos ocupa es *La condición humana* (2017 [1958]); en él, al desarrollar la noción de *vita activa*, plantea una triada de actividades fundamentales: labor, trabajo y acción:

La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre conceden una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia (Arendt, 2017: 22).⁴

Las tres acciones están ligadas a la condición más general, la de nacimiento y muerte, por ello tienen la misión de asegurar la llegada de nuevos integrantes de la especie; sin embargo, la más relacionada con la natalidad es la acción, pues los recién llegados tienen la capacidad de construir algo nuevo, esto es, de actuar.

En este sentido, los humanos están acotados, “ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (Arendt, 2017: 23). Por tanto, que las personas vivan en condiciones creadas por otras es una muestra de la imposibilidad de establecer las características de la naturaleza humana, pues todas las actividades individuales están condicionadas por el hecho de vivir juntos.

Así, la pluralidad de la especie es lo que activa la política, permitiendo e impulsando la subsistencia social, y, para esta pensadora, la única política adecuada es la democrática. Por ello, interpretando la propuesta aristotélica, señala que actuar es sinónimo de libertad y de existencia, ambas, fundamento de la

³ En la base de tales acciones se encuentra la creación de un partido político único (por eliminación de los adversarios), con lo cual se imponen perspectivas y valores que permiten controlar a la sociedad. Con respecto a este último factor, diversos autores anotan el término “valores”, pero en filosofía suele emplearse para aludir a aquello que se aprecia de un objeto o de una acción con carácter moral (es decir, contrario a la inmoralidad).

⁴ No está de más explicar que la labor está ligada a las necesidades vitales, las cuales se producen y son alimentadas por la propia labor. El trabajo es lo no natural, es lo que proporciona un “artificial” mundo de cosas. La acción es la única actividad que ocurre entre los humanos sin la mediación de objetos, en otras palabras, es condición de la pluralidad, y ésta, de toda la vida política.

felicidad, que en su opinión se debe forjar a partir de un pensamiento en libertad política, pues ello implica acción, lo cual conduce a considerar la vida como bien supremo. Así el bienestar privado y la felicidad pública serán posibles debido a la participación en el poder político, ya que, por desgracia, en este aspecto de suma importancia existencial, “la acción se ha convertido además en una experiencia para unos cuantos privilegiados, y estos pocos que aún saben lo que significa actuar tal vez sean menos que los artistas, e incluso su experiencia más rara que la genuina experiencia por el mundo” (Arendt, 2017: 348).

En este punto, es conveniente citar a Rodolfo García Cuevas, quien, refiriéndose a las ideas de Arendt, indica que la esfera de la libertad es el objetivo más importante para el ser humano, pues

el adoctrinamiento es peligroso porque tiene su origen en una perversión, no del conocimiento, sino de la comprensión que los seres humanos damos de nuestras vidas. Su mirada la dirigió a rescatar la democracia deliberativa como sustento de la práctica del ser y en rechazar cualquier práctica de totalitarismo que impida la libertad de la existencia (García Cuevas, 2003: s/p).

Se destaca que aspectos contrarios a la libertad son la sed de poder y la voluntad de dominio, ejercidas por unos cuantos en detrimento de las mayorías.

El tema de la dominación en Augusto Salazar Bondy

Augusto Salazar Bondy (1925-1974), pensador peruano para quien filosofar debe partir de la realidad social, sostiene que hay dominación cuando un individuo tiene el poder de decisión sobre lo que es fundamental para otros: personas, grupo, clase, nación, por lo que el dominado sufre limitaciones y permanece en estado depresivo. Ésta es la historia de América Latina, que ha padecido limitación en su desarrollo debido a una cultura de dominación.

Para salir de ese estado, puede recurrirse a cambios sociales y económicos, y en ello juega un papel central la filosofía. En este sentido, una postura crítica de esta disciplina permite tomar máxima conciencia sobre la situación que se está viviendo, pues nuestra historia es rica en experiencias de dominación:

Fenomenológicamente, la dominación se establece entre entes dotados de conciencia y de voluntad, y susceptibles de desarrollo, decaimiento, alienación y destrucción. Por otro lado, son entes capaces de establecer instituciones, seguir reglas de acción, aceptar pautas de valor y entrar en relaciones

sociales muy significativos. Como se advierte, esto reduce el rango de significación de palabras como dominador y dominado a la clase de los seres personales y sociales, es decir, básicamente a los hombres (Salazar Bondy, 1995: 287).

Debido a que es un problema humano, el que toma conciencia, el filósofo debe buscar la autorrealización “total”, esto es, liberarse, y, para ello, este autor propone la revisión de autores y obras esenciales que hayan abordado nuestra naturaleza, compendio en el que incluye escritos enfocados en la biología y la antropología, entre otras ciencias.

Sus ideas motivaron la reflexión en torno a los orígenes de la tendencia a la dominación, si acaso es parte de nuestra naturaleza. En este sentido, surge la pregunta de si hay algo en la corporalidad humana que contribuya tanto a ejercer la dominación como a procurar la liberación, y la respuesta es que no, sin embargo, por el impulso a mantener la vida, se aprende a vivir con seguridad, lo que implica en algunas experiencias personales controlar plantas, animales e incluso la vida de sus semejantes. Así, una orientación se encuentra en el principio de apropiación-seguridad, que a continuación abordaremos en un primer acercamiento, pues sobre él se abundará en el siguiente capítulo, debido a que es necesario abrir espacio para la teoría que condujo al presente volumen: la del contrapoder.

Primer acercamiento al principio de apropiación-seguridad

Para exponer cómo las concepciones de poder y contrapoder contribuyen a analizar las dificultades en las relaciones humanas, es conveniente señalar, para empezar, que se concuerda con el filósofo hispano José Ortega y Gasset quien en su libro: *El tema de nuestro tiempo* (1923), señala que la vida es más que vida, por lo cual lo inmanente a ésta, es un trascender más allá de sí misma.⁵ Idea que permite señalar que el principal objetivo de toda forma de vida es su preservación, lo que incluye la continuidad de la especie, cualquiera que ésta sea, por lo que se considera al humano como ente gregario, lo que no es un asunto menor, pues gracias a la vida en comunidad logró sobrevivir y evolucionar.

Antes de continuar avanzando, es importante señalar que la idea de la preservación de la especie se basa en la idea expresada por Darwin y por varios de

⁵ Tema que se complementa en el cuarto capítulo, en donde se desarrollan más las ideas de Ortega y Gasset.

sus continuadores, la cual indica que una de las propiedades inherentes de todo ser vivo, es que éstos se adaptan al medio ambiente, incluyendo los cambios que éste experimenta, lo que es una de las bases de la evolución.

Las especies experimentan transformaciones para adaptarse a las circunstancias cambiantes del lugar donde habitan, por tanto, todo ser viviente tiende a propagar su nueva y modificada forma en un entorno que favorece a las nuevas variaciones, ya que éstas mejoran las relaciones organismos medio.

En lo que se refiere a la trama de relaciones sociales posibles en cualquier grupo, es oportuno señalar que han predominado dos tendencias: por un lado, la cooperación para la sobrevivencia y el bienestar, llegándose incluso al sacrificio para permitir que el grupo o por lo menos una parte de él permanezca, y, por el otro, la de dirigir el grupo, estableciéndose un control sobre éste, al punto de que, en ciertos casos, algunos eliminan a quienes pretendan acotar dicho dominio.

Ahora bien, si cuidar la vida y la especie constituyen uno de los principales propósitos, entonces los conflictos suscitados entre los integrantes de la especie representan una de las maneras en las que ésta se organiza para sobrevivir, debido a que la necesidad de llevarse bien permite el establecimiento de medios que regulan las tensiones surgidas, los cuales se emplean en otras situaciones semejantes, lográndose la unidad, lo que permite evitar la violencia y disolución del grupo. En este punto es de suma pertinencia detenerse a explicar la diferencia entre conflicto y violencia. Así,

el conflicto se debe entender como una situación problemática que requiere de ajustes, cuya solución no tiene por qué iniciar postulando la agresividad como medio de solución.

El conflicto, entonces, forma parte de la vida cotidiana, debido a la falta de acuerdos, hasta en aspectos sencillos como la elección de los alimentos a consumir, cuando la decisión involucra a dos personas o más. Sin embargo, la noción de conflicto que más se destaca es la que involucra ataques, lo cual obedece a que en la mayoría de las situaciones donde hay divergencia de opiniones aparece la agresión hacia una de las posturas que contradice a otra. Empero, ello no indica que siempre deba ser así (Mora, 2015: 112).

Los conflictos no implican, necesariamente, violencia ni dominación, pues pueden contribuir a la resolución de situaciones problemáticas; recordemos que las controversias son resultado de la coincidencia en el tiempo de diversos puntos de vista frente a la necesidad de satisfacer algún requerimiento; sin embargo, como se señaló, considerar el legado biológico es de suma importancia al

valorar las actitudes humanas, pues algunos de los intereses individuales tienen una base genética, por lo que no está de más reiterar que, como integrantes del reino animal, en los seres humanos hay tendencias que se pueden encuadrar dentro de la programación de patrones innatos de conducta, lo cual no implica que los genes determinen todas sus acciones, como si de robots se tratara, sino que, como señala Matt Ridley (2010: 13): “los genes han sido concebidos para dejarse guiar por el entorno”.

En ese orden de ideas, los seres humanos han sido caracterizados como buenos o malos dependiendo de la manera en que se comporten con sus congéneres, lo cual refleja una postura maniqueísta o reduccionista que conduce al error de pensar que sólo hay dos opciones para evaluar la conducta, sobre todo en el ámbito de lo político, en tanto esfera de relaciones públicas para la organización social, así como del ejercicio del poder.

Entre las diversas maneras de explicar cómo y por qué las personas se han desenvuelto en la *polis*, destaca la tendencia a tomar la dirección de un grupo social para el propio beneficio, lo cual ha provocado que, en algunos casos, quienes se asumen dominados emprendan acciones para desarticular esa situación. La existencia de medidas de dominación o de liberación permite afirmar que las personas buscan apropiarse de sus vidas conforme a los medios y capacidades a su alcance, algunas partiendo de una visión amplia sobre la problemática de la especie; otras, manteniéndose en el ámbito de los retos que plantea el entorno; empero, todas tendrán como uno de sus motores lograr seguridad y, con ello, bienestar.

Es importante señalar que las nociones de apropiación y seguridad constituyen la base de esta investigación, pues al unirlas conforman un principio sobre el cual fundamentamos nuestra explicación de los aspectos físicos, corporales e incluso espirituales que los seres humanos ponderan al momento de tomar una decisión. Al avanzar sobre el dualismo bueno/malo, en otras palabras, benéfico o perjudicial para la especie, resulta esencial enfatizar cómo los seres humanos realizan acciones en uno u otro sentido de acuerdo con su circunstancia, lo que se subraya en las propuestas latinoamericanas en torno al poder y el contrapoder.

Poder y contrapoder desde la óptica latinoamericana

Para Joaquín Sánchez Macgrégor, poder y contrapoder forman parte de un juego, el cual “trata de una relación diádica de oposición únicamente conceptual, ya que en la práctica real no son incompatibles ni se presentan separadas las instituciones del poder y las del contrapoder” (Sánchez Macgrégor, 2003: 176).

Por lo cual es necesario preguntar, si no hay incompatibilidad, ¿qué importancia tiene el contrapoder?

Para responder, es pertinente recurrir a Luis Villoro, quien también señaló la paradoja de que todo “intento de terminar con la dominación o, al menos de limitarla, requiere poder” (Villoro, 1997: 85); sin embargo, esta aparente incongruencia se debe a que, si bien es cierto que las acciones libertarias implican actos de poder, éstos no deben ser impositivos, pues, de ser así, el círculo de violencia y dominación se perpetuaría.

Lo anterior destaca la importancia de sustituir al poder que se impone, por aquél que se expone, esto es, evitar sustituir la voluntad ajena a través del ejercicio sin trabas de la propia. Villoro invita al ejercicio de un poder en el que la comunidad decida. Apoyándose en las propuestas organizativas y de autonomía del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), explica que sólo en comunidades pequeñas, donde todos sus integrantes pueden encontrarse y dialogar, puede decidirse directamente sobre los asuntos colectivos; a diferencia de la nación, en donde la representación es inevitable, así como “la tendencia a sustituir la voluntad de los representados por sus representantes” (Villoro, 2007b: 340).

Ante lo cual es importante preguntarse qué es el poder, cómo comprenderlo, por qué se lo busca. Para responder, se debe explicar este concepto y uno de los autores más citados es Michel Foucault, para quien el poder no se centra en una persona o institución, tampoco es una fuerza de la que dispondrían algunos, sino que, por el contrario, está en todas partes y en diversos grupos o personas, quienes lo detentan en ámbitos específicos. En este sentido, se habla de relaciones de poder, por lo tanto: “la apuesta consiste en determinar cuáles son sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas” (Foucault: 2001: 26).

Para el pensador francés, al no formar parte del Estado, el poder no es un objeto que los individuos han cedido al soberano, por tanto, se debe concebir más como una situación estratégica en torno a la cual se suscita una cierta relación de fuerzas, de tal modo que no sólo sirve para reprimir, sino también genera o puede generar propuestas de liberación. Esto último obedece a que quienes padecen los abusos del grupo político pueden actuar de manera consciente y no sólo a partir de simples actos aleatorios.

Aclara que el poder se ejerce sobre las acciones de los seres humanos, no sobre las personas en sí mismas. Así, la diferencia radica en la importancia de distinguir entre violencia y poder, debido a que la primera sí actúa sobre los cuerpos para someterlos y/o destruirlos, a diferencia del segundo, que consiste en controlar, ya sea permitiendo o restringiendo las conductas de los demás. En

este sentido, “se debe analizar con base en las tácticas de dominación, cómo se fabrican las relaciones de sometimiento y no en por qué [ciertas personas] se dejan dominar” (Foucault, 2001: 34).

Por su parte, Luis Villoro sostiene que el poder que se refiere al valor político no puede ser común a todos, tiene un valor objetivo, esto es, extrínseco: “Llegamos así a un sentido más preciso de ‘poder’: ya que no consiste en la mera capacidad de realizar un fin querido; se trata de un poder sobre los hombres, no sólo sobre sus acciones colectivas” (Villoro, 1998: 167).

Es evidente que entre las posturas de Foucault y Villoro hay puntos de contacto en lo tocante al tema de la violencia ejercida sobre las personas, lo cual permite incluir las ideas de Max Weber (2007), quien apuntó que, en las relaciones sociales, el poder implica la capacidad de imponer la propia voluntad a los demás; de ahí que el Estado sea el garante del monopolio legítimo de la violencia. En otras palabras, el máximo detentador del poder y del poder legítimo es el Estado, aunque desafortunadamente lo ha empleado de manera ilegal y, por ello, también ilegítima.

En este punto, es de suma importancia abrir un espacio para explicar las ideas de Weber pues, para este autor, lo político es toda clase de actividad humana directiva de carácter autónomo, emprendida por una agrupación que aspira a participar e influir en toda decisión social. En este sentido, se mantiene el interés en todos los ámbitos, incluyendo decisiones y acciones, lo cual incluye la conservación e incluso el *traspaso*, se puede decir así, negociado del poder.

Una vez establecido cómo los políticos se esfuerzan por permanecer en el poder, es oportuno volver los ojos a la esfera del Estado, que, en opinión de Weber, implica considerar que el ejercicio de la violencia es la manera menos ambigua de señalar su presencia. En otras palabras, la suya no es una crítica negativa, tan sólo apunta que todo Estado se esforzará en deslegitimar la violencia ajena a él, debido a que, al provenir de una agrupación externa será definida como criminal, como un delito que se debe perseguir y combatir.

La propuesta del pensador alemán permite ingresar al ámbito de lo político, lo cual asociamos con lo expresado por Enrique Dussel, para quien “el poder es una facultad, una capacidad, que se tiene o no se tiene, pero que nunca se toma. Los que pueden asaltarse, tomarse, dominarse son los instrumentos o las instituciones que consisten en las mediaciones de su ejercicio” (Dussel, 2016: 29).

Al considerar que el poder es como una semilla dentro del ser humano, entonces se asume que constituye el fundamento último de las capacidades del pueblo, pues no tiene existencia real, objetiva ni empírica hasta que se toma conciencia de él; lo que resulta útil para fines del principio de apropiación-seguridad.

Para Joaquín Sánchez Macgrégor, hablar del poder conlleva al análisis de su práctica en la política, principalmente a cómo, históricamente, el Estado ha reclamado para sí su ejercicio exclusivo, lo cual ha dado lugar a prácticas impositivas de carácter vertical.

En este punto recordamos lo advertido por Villoro, respecto a que quien busca el poder político no debería hacerlo en favor de su propio beneficio, sino del bien de la mayoría; esto es, no gobernar aparentando ser justo, sino efectivamente serlo. Así, el poder tiene un sentido positivo, pues es útil al bien común. Desafortunadamente, hoy por hoy, el poder nace del conflicto, cuando se impone una voluntad sobre las otras, constituyéndose como el peor mal, debido a que origina la ruptura del vínculo social al haber una persona o grupo controlando al resto, pues no es común que los colectivos se muestren conformes con esta situación de privilegio.

Así, la violencia y la dominación sobre las mayorías han provocado reacciones sociales que en teoría se proponen establecer una sociedad justa, por ello señala Villoro que “todos los movimientos de raíz ética, en el campo de la política, han querido poner límites al poder estatal” (1997: 85). Las revoluciones liberales, las propuestas anarquistas y los socialismos buscaron eliminar el poder impuesto; sin embargo, las acciones para llevarlo a cabo no deben ser del mismo signo, ya que, de ser así, la violencia continuará. De ahí la importancia de postular valores más elevados.

Counter-power: Hardt-Negri y la propuesta de Luis Villoro

Se considera necesario dedicar un espacio a la propuesta del contrapoder desde otra perspectiva, por ello se acude al trabajo de Negri y Hardt (2002), quienes han expresado ideas interesantes relativas al imperio. En él se expone la importancia de explorar el diseño de nuevas formas de democracia no representativas, debido a que éstas se fundan en la capacidad de medición, ya que el pueblo es el producto de la representación: “En la teoría política moderna, de Hobbes a Rawls, el pueblo es considerado como el resultado del acto contractual fundado de la sociedad burguesa. Es el contrato el que transforma a la población en un cuerpo social unificado” (Negri y Hardt, 2002: 162).

Sin embargo, dicho acto contractual es inexistente, ya que el pueblo, en teoría, se compone de iguales, lo cual es falso, pues lo que priva es la desigualdad, de tal modo que no se llega la pretendida homogeneidad propuesta y lo que prevalece es la disparidad, con la riqueza de unos y la pobreza de la mayoría. Invitan a conocer las diferencias entre pueblo, multitud, masas y

muchedumbre, donde las dos últimas denominaciones suelen caracterizarse como fuerzas sociales irracionales y pasivas, peligrosas y violentas, así como fáciles de manipular; no obstante,

la multitud es, por el contrario, un agente social activo, una multiplicidad actuante. No constituye una unidad, como el pueblo, pero a diferencia de las masas está organizada. Es un agente activo y autoorganizado. Una de las ventajas del concepto de multitud es entonces eliminar los argumentos modernos fundados en el temor de las masas, incluidos aquellos que conciernen a la tiranía de la mayoría, que ha servido a menudo de mecanismo de chantaje para obligarnos a aceptar o reclamar nuestra propia dominación (Negri y Hardt, 2002: 162).

Desde la óptica del poder, surge la pregunta: qué puede hacerse con la multitud, y la respuesta es que no puede hacerse nada, ya que el vínculo entre la unidad del sujeto, en otras palabras, el pueblo, así como la forma de su composición, esto es, el contrato interindividual, y el modo de gobierno, sin importar que sea monarquía, aristocracia, democracia o los tres combinados, está roto.

Por ese camino, llegan a la propuesta sobre cómo comprender la democracia de la multitud en la época del imperio, esto es, del nuevo orden político de la globalización, y propone el concepto de *counter-power*, que en español se ha traducido como contrapoder, el cual se compone de tres elementos: resistencia, insurrección y poder constituyente, aspectos que, dado el actual debilitamiento del Estado-nación soberano, posibilitan una relación permanente con éste, por lo que es deseable su unificación para una formación social alternativa.

Los autores invitan a romper las cadenas de la razonabilidad, derrumbando las formas convencionales de pensar la democracia, por lo que examinan a fondo los fundamentos de los tres elementos del contrapoder, destacando la importancia de abordar la plenitud de la vida. De esta forma se inscribe en la *chair*⁶ de la multitud un nuevo poder, un contrapoder, algo viviente que se levanta contra el imperio. Es aquí donde nacen los nuevos bárbaros, los monstruos y los gigantes magníficos que emergen sin cesar en los intersticios del poder imperial y contra él. Esta capacidad de invención es monstruosa en la medida en que es, por naturaleza, excesiva. Todo acto de invención verdadero, que no se contente con reproducir la norma, es monstruoso. El contrapoder es una fuerza excesiva, arrasadora e inconmensurable que un día será liberada (Negri y Hardt, 2002: 165).

⁶ El término francés *chair* ('piel' o 'carne') reviste diferentes sentidos según el contexto. En el artículo, Hardt y Negri lo usan para referirse "al sentido de cosa general" [N. de la ed.].

En este punto se vislumbran las diferencias con la propuesta desde América Latina, debido a que se pone énfasis en el factor humano, al señalarse los problemas internos en los movimientos sociales por las intempestivas acciones de quienes buscan colocarse en puestos directivos para tomar decisiones convenientes a un grupo.

El contrapoder, para decirlo de una vez, se caracteriza por constituir una forma alternativa de poder, esto es, que frente a lo impuesto se erige otro de carácter horizontal, debido a que los integrantes son personas afectadas por decisiones o leyes que dañan o impiden la consecución de su bienestar. Sin embargo, como antes se apuntó, su paradoja es que, en el mejor de los casos, plantea la necesidad de abolir aquello que los daña, negando las razones que justifican las acciones impositivas. En situaciones extremas, se ha propuesto suprimir a los adversarios; de ahí, como señalaba Villoro, la necesidad de evitar actos agresivos, para acabar con el círculo de la violencia.

Por otra parte, en su análisis sobre los movimientos sociales de contrapoder, Sánchez Macgrégor afirma que a lo largo de la historia han existido cinco tipos de reacciones en contra de las prácticas opresivas, aunque, en su opinión, cuatro de ellas benefician a la sociedad y una la perjudica, de la misma forma que el movimiento al cual pretende combatir:

1. Revoluciones sociales
2. Revoluciones anticolonialistas o guerras de independencia
3. Movimientos de reforma social
4. Discurso utopista
5. Revueltas irracionales

Este autor dirigió su crítica a las revueltas irracionales, debido a que en éstas prevalecen la exclusión, la descalificación y la intolerancia, pues tienden con prontitud a recurrir a los actos violentos, por lo que no llegan a madurar un programa que daría dirección a los cambios políticos que se requieren; de ahí que, si llegan a triunfar, no logran ningún cambio sustancial, debido a las actitudes irracionales, semejantes a aquellas contra las que lucharon.

En opinión de Sánchez Macgrégor, las movilizaciones que llevan a cabo revueltas irracionales tienden a separar a la sociedad en dos grupos irreconciliables: burgueses y proletarios, ricos y pobres, lo que el filósofo mexicano denominó postura de inmediatez antidialéctica, por lo cual, en su opinión, para avanzar sobre factores separatistas es necesario apoyarse en otros de mediación dialéctica —sobre los cuales hablaremos en el siguiente apartado—, debido a que

entre posturas divergentes siempre hay elementos de tránsito que pueden evitar empantanarse en posturas irreconciliables.

Según Villoro, se puede ejercer el contrapoder de manera activa, pero no violenta:

Sus usos negativos: la huelga, la disidencia crítica, individual o colectiva, la resistencia organizada de grupos de la sociedad civil frente al Estado, la desobediencia civil, etc. Otras acciones son positivas; intentan reemplazar, en todos los espacios sociales, la imposición por la tolerancia, el conflicto por la cooperación, el enfrentamiento por la negación y el diálogo. Así como el máximo poder lleva consigo la máxima violencia, el máximo contrapoder tiende a establecer la mínima violencia (Villoro, 1997: 87).

Así, el pueblo —esto es, los individuos que pertenecen a distintas comunidades organizadas con cuyos fines se identifican y que, por lo tanto, constituyen la base de sus acciones para la satisfacción de sus demandas—, para evitar que el contrapoder caiga en los excesos del poder debe “desprenderse del interés personal de dominar y excluir a los demás, y convertir la propia acción en una afirmación del bien del todo; obliga, en su límite, a renunciar a la voluntad de poder para sí mismo” (Villoro, 1997: 90).

La cita de Villoro, permite incluir otra intención a la que comúnmente se recurre: la pretensión de castigar, esto es infligir dolor, causar daño por las faltas cometidas, ya que ello obedece al impulso de desquitarse, obteniendo con ello, supuestamente, una compensación por el sufrimiento causado. Empero, es importante la justicia y con ello, resarcir, en la medida de lo posible los daños padecidos.

Este filósofo señala diversas formas de acción política entre las cuales puede optar la población, como el referéndum y el plebiscito, incluyendo las estrategias del EZLN. La necesidad de procurar formas alternativas de oposición obedece a la heterogeneidad social, que trae aparejada una amplia gama de problemas, por lo que no es factible esperar a que el Estado resuelva todos los conflictos; de ahí la necesidad de cambiar la manera de organizar las movilizaciones sociales; sin embargo, como se ha indicado, en ciertas movilizaciones de contrapoder se han suscitado al interior luchas por el poder. Por otra parte, algunas de estas organizaciones que han llegado a tomarlo se han transformado hasta actuar de manera impositiva y vertical, como el núcleo contra el cual lucharon.

En ese tenor, los intentos de controlar tanto a los miembros de un grupo como al conjunto de la población evidencian la necesidad de profundizar en los factores que inducen a algunos a pretender y a ejercer control sobre sus

semejantes, y, parafraseando a Luis Villoro, concluimos que a quienes van tras el poder les es muy difícil sustraerse a una de las pasiones más arraigadas del ser humano: conservarlo. Pues quienes buscan ganar los puestos de elección política suelen seguir una divisa: al poder se llega por cualquier medio y se mantiene a cualquier costo. De tal modo que para solucionar los problemas vinculados con su obtención es necesario recurrir a lo expuesto por los autores referidos y que alude a las mediaciones dialécticas, esto es, a esos puntos intermedios que se pueden tomar en cuenta para llevar a los mejores términos un conflicto.

El principio apropiación-seguridad

La sobrevivencia de la especie y la seguridad a través de la apropiación

El principio central de toda forma de vida es preservarse y perpetuar la especie, lo que incluye salvaguardar a los integrantes del grupo, para lo cual el ser humano, como el resto del reino animal, ha creado diversas estrategias, por lo que en un principio cada descubrimiento, cada cambio que provoca en la naturaleza era una forma de apropiación que le permitía vivir por más tiempo y con seguridad. A diferencia del presente, que por la exagerada tendencia a la apropiación y seguridad de unos cuantos sobre la mayoría, además de la tendencia a la dominación de la naturaleza, está poniendo en riesgo la permanencia de la especie y del planeta mismo.

Sin embargo, como se indicó, en sus inicios los seres humanos aplicaron el pensamiento creativo para alejarse de los riesgos asociados a los fenómenos climáticos y a los depredadores, y controlar su desarrollo como especie.

En opinión de Helmuth Plessner (2007), como ser biológico, el ser humano comparte con los animales diversos elementos orgánicos que han evolucionado durante miles de años. Por ello, es importante considerar las sensaciones corporales, y un ejemplo es el miedo que despierta la posibilidad de morir; sin embargo, cuando se señala el peso del legado biológico para la toma de decisiones, por lo general se interpreta, como si los individuos actuaran mecánicamente obedeciendo los dictados de su naturaleza, lo cual es completamente

falso. Para reformularlo, es oportuno recurrir a investigadores como Frans de Waal, quien en *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* (2006) informa que se ha demostrado que los animales también son autoconscientes, que pueden echar mano de la creatividad para solucionar problemas cotidianos, que pueden decidir pensando en el pasado y el futuro, por lo tanto, cuando se menciona la importancia del legado biológico, no se habla de actitudes innatas,¹ sino de la manera en que las sensaciones corporales se experimentan según el entorno físico y social, provocando reacciones, y, para los fines de esta investigación, nos centramos en cómo el humano se apropia de los entornos obteniendo así la sensación de seguridad.

Digamos que el legado biológico, en tanto carga genética, no es determinante para la toma de decisiones, sino que sólo es un factor que incide al momento de actuar, ya sea en el entorno físico o en el ámbito de lo social. Por ello, como lo apunta Matt Ridley, en las investigaciones sobre el genoma humano, no se busca mostrar cómo los genes guían o determinan la conducta humana, sino indicar cómo “la naturaleza [actúa] por vía del ambiente (*Nature via Nurture* [...])” (Matt Ridley, 2010: 12).

Para caracterizar el principio apropiación-seguridad, es importante tomar en cuenta el desarrollo evolutivo, pues, como señala Christoph Wulf, las interpretaciones provenientes de los antropólogos filosóficos por lo general “pasan por alto que el ser humano concebido por ellos como universal es una abstracción que no tiene correspondencia con el mundo histórico y cultural” (Wulf, 2008: 14).

Al vincular la evolución con la cultura, esto es, con la historia humana, las acciones de apropiación y seguridad se relacionan con la capacidad de asimilar y concebir ideas, siempre a partir de las vivencias personales, por lo cual, se considera central la expresión de Wulf, para quien el ser humano inicia la apropiación del mundo con base en la experiencia corporal, pues ésta “se encuentra en el centro de los procesos de aprendizaje con los que los hombres transforman su entorno” (Wulf, 2008: 17), de tal modo que dicha acción es prioritaria para comprender el carácter performativo de la cultura:

Se investiga el significado antropológico de procesos miméticos en los cuales el ser humano vuelve a ganar para sí el mundo en su representación a través

¹ Para algunos etólogos, la única acción completamente innata es la de mamar para obtener alimento; sin embargo, no todas las especies la practican, sólo los mamíferos, por lo que es válido para los humanos como parte de esta especie. Sin embargo, esta investigación no trata de establecer lo único y particular, sino subrayar la importancia que adquiere atender a las sensaciones corporales del ser humano, las cuales se experimentan de acuerdo con las situaciones provocadas por el entorno físico y sobre todo por el social.

de la imitación creativa y, en esa medida, se apropia de ese mundo como [si fuera] suyo. En los procesos miméticos se crea, transmite y transforma la cultura (Wulf, 2008: 17).

En este sentido, no sólo busca el control del entorno natural, sino también del social; incluso, apropiarse de las pertenencias del otro, entre lo que se puede incluir su personalidad, como lo ha vislumbrado René Girard, para quien los humanos son entes miméticos, esto es, se influyen entre sí, por lo que se desea lo del otro.²

La apropiación

Para los fines de este trabajo, se considera que tanto la apropiación como la seguridad forman parte de las experiencias adquiridas gracias al legado biológico, pues al conformarse las primeras poblaciones, cuando los humanos formaban parte de las comunidades animales que constituían la cadena alimenticia, las más de las veces como presas y pocas como cazadores, buscaron refugios y desarrollaron estrategias para garantizar la sobrevivencia, pero a diferencia de otras manadas, los humanos las han ido transformando, con lo cual se han apropiado de esos espacios a tal grado que los factores naturales, en buena medida, han dejado de ser causa de preocupación, pues dichos refugios, además de servir de protección contra los depredadores, los resguardan de las inclemencias climáticas.

Diversas fuentes afirman que la tendencia a la apropiación es constitutiva del humano, y debe entenderse en términos físicos, culturales e incluso espirituales, aspecto este último que, junto a lo racional y lo emocional, conforman una concepción tripartita de la persona, a lo que debe añadirse su interacción con la naturaleza, temas que se abordan en el cuarto capítulo.

Entonces, ¿por qué la necesidad de apropiarse del mundo circundante? Para responder, es importante considerar que tomar control de los entornos brinda uno de los mayores logros que ha permitido la evolución de la especie: la seguridad, también uno de los más caros anhelos, aunque no siempre se haya estado consciente de ello; ya que el sentimiento de seguridad, salvo en muy contadas excepciones, no es algo completo, pues siempre se tiene temor de alguien, de

² Es oportuno aclarar que Girard (2002) afirma que el impulso mimético es la causa de la violencia, a la cual se puede avanzar por medio de la creencia en Cristo, no en la iglesia católica.

algo circunstancial o continuo. Por ello, para sentirse a protegido el ser humano debe invertir una parte considerable de su tiempo.

La seguridad

La seguridad puede definirse como la certeza de ausencia de peligro. Es una vivencia interna originada en el hecho de que la información, principalmente del presente, tanto sobre la interacción social como del entorno natural, permite experimentar paz. También se relaciona con la conciencia de que las necesidades básicas han sido cubiertas, por ejemplo, la alimentación, el afecto, el conocimiento, entre otras; y cada vez que una de ellas es satisfecha la persona siente agrado por la vida, incluso felicidad.

Sin embargo, la satisfacción de cada necesidad debe gestionarse con el mundo o con alguien en particular, por ello es importante allegarse recursos para la negociación. Dicho aprendizaje hace elevar el nivel de tolerancia a la frustración cuando no se consigue lo deseado, y quizá resulte obvio, pero no todos desarrollan dicha habilidad. En este sentido, Antoni y Zentner proveen cuatro estrategias fundamentales:

1. reconocer nuestra necesidad;
2. asumir que hay un mundo al que tenemos que acudir para satisfacerla;
3. identificar límites en nuestra apropiación del mundo, y si [el límite] es una persona [...];
4. reconocer la emoción que va a producir a esa persona el contacto con nosotros, para poder interactuar con ella y, así, alcanzar al fin la satisfacción de nuestra necesidad (Antoni y Zentner, 2014: 41).

Por este motivo, la obtención de seguridad debe entenderse como parte del dispositivo de defensa ante el peligro, de tal modo que las circunstancias que provocan temor e inseguridad activan el impulso de supervivencia, ya sea huir, ocultarse, atacar o recurrir a otras estrategias, con base en las cuales es posible anticiparse a cualquier riesgo, debido a ello, el principal reto es localizar sitios que sirvan para el descanso y la tranquilidad.

Así, en nuestros inicios como especie, tales sitios constituyeron zonas de asentamiento, primero temporales y posteriormente permanentes, pero a diferencia del resto de los animales, el humano cuenta con imaginación creativa, con lo que genera instrumentos que no existen en la naturaleza y que contribuyen a la apropiación del entorno físico y a la seguridad. Es oportuno señalar que

la seguridad que otorga el refugio se refuerza con la sensación de tener la capacidad para conservar la propia vida, los bienes materiales y la familia. En este punto, es de suma importancia abordar nuestras características como especie social; sin embargo, a pesar de lo conflictivas que puedan resultar las relaciones humanas, no vivimos en un caos, por lo que también se experimentan momentos de concordia, aunque, como lo señala Zygmunt Bauman (2009), cada nueva situación, por segura que parezca, pronto revelará sus aspectos displacenteros, los cuales debemos afrontar ante la necesidad de vivir en paz.

El miedo

Un tema fundamental para esta investigación es el miedo, pues, como se indicó, la seguridad es la ausencia de aquél, pero, ¿el miedo es malo?, ¿obstaculiza de alguna manera el desarrollo humano?, de no ser así, ¿cómo contribuye a él?

Sabemos que la sensación de angustia ante un peligro resulta desagradable; sin embargo, también puede funcionar como motor de supervivencia si se enfrenta adecuadamente la situación displacentera. Respecto de qué impulsa a los humanos a participar en movimientos sociales, encontramos que una respuesta es el temor de no conseguir algo deseado, en este caso un medio de subsistencia, es decir, un trabajo y, una vez conseguido, el miedo a perderlo, sobre todo cuando existe una familia cuyo bienestar dependa de esa fuente de ingresos.

Por otra parte, en numerosas ocasiones, se suelen equiparar el miedo y la cobardía, por lo que el arrojo y la temeridad se perciben como rasgos positivos para el avance social, de tal manera que se considera errónea la actitud de quien se muestra temeroso o, al menos, cauteloso, y se adjudica esto a una falta de decisión, cuestión que se amplía más adelante, al abordar el tema de los pares duales antidialécticos, sobre todo cuando se exige que alguien tome partido a favor o en contra de una persona o un grupo.

Volviendo al tema de esta sección, un hallazgo interesante es que, así como existe una alegría primaria, también hay un miedo primario, el cual se experimenta cuando hay un aviso, una alerta sobre algún peligro, lo que las más de las veces ayuda a conservar la integridad psíquica y física.

El miedo desata energías en nuestro interior que provocan la sensación de contracción y entumecimiento, proporcionándonos información sobre una experiencia pasada o presente, tanto del mundo interior como del exterior.³ No

³ Marcelo Antoni y Jorge Zentner parten de su experiencia en la terapia Gestalt, de modo que una perspectiva holística de lo humano permite entender la importancia de las diversas dimensiones,

está de más decir que existen diversos tipos de miedo, por ejemplo, los relativos a ciertos objetos, animales, a los espacios cerrados o a los abiertos, si en éstos hay gente; sin embargo, uno de los que se salen del esquema que venimos exponiendo es el temor a dañar a otros, pues no es que la persona se muestre insegura sobre sus capacidades, sino sobre el control de sus emociones.

En este sentido es oportuno destacar que, de acuerdo con Maya Aguiluz, el miedo tiene una gradación emotiva, que va de un simple sobresalto vinculado con una reacción momentánea, pasando por la consternación, la timidez, la aprehensión, la ansiedad, el pánico y el terror (Maya Aguiluz, 2012: 10). Por otra parte, no está de más aclarar que el temor no es ni bueno ni malo, “simplemente existe, y tiene una función: permitirnos tomar conciencia, en determinado momento, de que podemos hacer algo capaz de producir daño –al otro o a nosotros– o de que podemos recibir un daño” (Antoni y Zentner, 2014: 129).

No obstante, sentir miedo ante un peligro puede desencadenar la rabia, incluso lleva a mostrar temeridad, contribuyendo a preservar la propia vida o la de alguien más. Así, el “miedo en su forma no neurótica cumple, en el ser humano, una importantísima función reguladora, en especial –pero no exclusiva– en el plano de la conservación” (Antoni y Zentner, 2014: 129). Por tanto, el miedo se relaciona con la manera en que una persona piensa que va a suceder una situación que debe enfrentar.

Es posible aprender del miedo siempre y cuando se observe cómo se relaciona la persona con lo desconocido, con el conflicto, por tanto, el temor puede apartarnos del peligro actual, pero también de uno futuro; a ello se lo podría denominar previsión, pero cuando no se reflexiona y simplemente se deja de actuar, la falta de confianza lleva a un aislamiento, como si existiera una cadena que impide a la persona ejercer alguna de sus libertades.⁴

Cuando las personas deciden participar en la organización de un movimiento social en defensa de sus intereses, afectados por una política pública; para Daniel H. Cabrera, el miedo, contrario a la sensación de seguridad, “surge cuando las clausuras del mundo social (las que se internalizan en la socialización del individuo) no dan seguridad ni certidumbre” (Cabrera, 2012: 51).

No obstante, si nuestra especie se ha desarrollado, se debe también a los actos temerarios en los que ha incurrido, que la han vuelto capaz de emprender

como lo afectivo y lo corporal, que muestran a la persona como unidad de lo emocional, lo racional y lo espiritual.

⁴ Cuando se vive con prudencia, el miedo determina la relación con aquello que nos resulta importante. Por tanto, “reconocer que estoy temiendo que suceda me permitirá no adelantarme con una defensa preventiva, ya sea de fuga o de ataque” (Antoni y Zentner, 2014: 144). Entonces no hay que anticiparse a las reacciones, pues se puede atacar sin existir un peligro real o sin medir la magnitud del problema.

hazañas nunca pensadas, y tal vez ese factor positivo es el que se revela en algunas personas que deciden formar parte de los movimientos sociales, por lo que si además mantienen una postura de poder moral, entonces su contribución al bienestar social debe ser valorada y transmitida.

Entonces, ¿por qué el ser humano debe estar en busca de su seguridad? En primer lugar, para preservar la vida, mecanismo que comparte con todos los animales, por lo que la diferencia radica en que nuestra especie constantemente está innovando, lo cual implica que la morfología, al contrario de la del resto de animales, no está adaptada a una región geográfica específica, por esto es que Arnold Gehlen (1987) denomina al humano un ser inacabado, pues constantemente requiere generar complementos que lo hagan sentir seguro, como veremos a continuación.

El ser humano ente inacabado: la propuesta de A. Gehlen

Un estudio que orienta sobre por qué buscamos lugares donde refugiarnos y sentirnos a salvo es *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo* (1987) de Arnold Gehlen, para quien el humano es un animal inacabado, no fijado con firmeza, en un doble sentido. En primer lugar, porque tiene la tarea pendiente de generar una interpretación de sí mismo, esto es, de dotar de sentido su existencia. En segundo lugar, porque la morfología no está constituida para funcionar en ningún medio ambiente específico, como ocurre con el resto de los animales; sin embargo, ello no implica incapacidad, pues se resarcan las carencias “mediante [la] capacidad de trabajo o el don de la acción; es decir, con [las] manos y [la] inteligencia” (Gehlen, 1987: 38).

Así, los humanos no tienen medio ambiente sino mundo, esto es, un espacio donde se encuentran todas las cosas creadas por nosotros, cambiando la configuración natural. Ahora bien, estas alteraciones pueden llevarse a cabo en sitios concretos, pues el humano es un ser abierto que “apunta a la acción por la mutación práctica y previsoras de las cosas desde el punto de vista del medio” (Gehlen, 1987: 49), por lo que siempre encuentra nuevas formas de sobrevivir.

En este punto, es importante citar *in extenso* a Gehlen, sobre la manera en que el ser humano trabaja por su supervivencia:

En todas las acciones del hombre ocurren dos cosas: domina activamente la realidad que está a su alrededor, cambiándola en algo que sirve a la vida, ya que no hay precisamente condiciones existenciales naturales adaptadas por sí mismas, fuera de él o porque las condiciones de vida naturales no

adaptadas son insoportables para él. Y, por otro lado, selecciona, sacándola de sí mismo, una jerarquía complicadísima de operaciones, “establece” en sí mismo un orden estructural del poder hacer, que está en él como pura posibilidad y que ha de ir sacando de sí mediante adiestramiento propio con su propia industria, actuando incluso contra los gravámenes internos. Es decir, la esencia de las capacidades humanas, desde la más elemental hasta la más alta, es desarrollada por él en polémica con el mundo, mediante su industria propia, y esto en la dirección de un sistema de pilotaje y coordinación de las operaciones, en la que la auténtica capacidad vital no es alcanzada hasta que pasa largo tiempo (Gehlen, 1987: 41).

Al dominar el entorno transformándolo en algo que sirva a los propósitos de la vida, el humano inicia su apropiación del mundo por la necesidad de sentirse seguro, y, como había señalado Wulf, se apropia del mundo mediante procesos miméticos. Estas ideas pueden relacionarse con las de Gehlen, debido a que ambos señalan la jerarquía del cuerpo y, por ende, la herencia biológica. Otro autor que concuerda con esta última idea es Matt Ridley, quien además señala la importancia de la experiencia social como factor que contribuye a moldear las decisiones, que no son actos impulsivos de carácter emocional y, aunque así fuera, las emociones no son algo negativo, como se expuso al abordar el aspecto del miedo.

Así, surge la pregunta, deben considerarse los intereses o motivaciones sociales. Las ideas comunitarias en juego, originan una multiplicidad de situaciones entre las que el ser humano debe moverse y las más de las veces ponen a prueba su capacidad de enfrentar problemas, frustraciones, así como de elegir entre circunstancias que le brindarán felicidad, las que, en muchas ocasiones, también causarán tensión, al menos al inicio; sin embargo, habrá otras que lo alteren sobremanera, principalmente cuando ve en riesgo su seguridad, la de la familia y, por extensión, la del sector en el cual se desenvuelve.

El ser humano como ente inacabado en la actualidad

Entre las mayores preocupaciones de la humanidad actual se encuentran aquellas decisiones políticas que afectan el empleo, por lo cual los ciudadanos se ven forzados a organizarse para defender sus derechos, y en esa dinámica algunos buscan posicionarse en la dirigencia; sin embargo, también puede ocurrir que existan quienes se vean orillados a encabezar los movimientos sociales, debido a que, en la defensa de sus intereses, tomaron decisiones o realizaron acciones

que el resto de los involucrados consideraron positivas, por lo cual fueron vistos como dirigentes confiables.

Ahora bien, quienes deciden colocarse a la cabeza de algún movimiento social o son impelidas a hacerlo, ¿son personas con capacidades especiales, superiores a las del resto? Definitivamente no, entonces es oportuno preguntar ¿quiénes son los sujetos de la historia? Para ofrecer una respuesta se emplea el siguiente apartado.

¿Quién es el sujeto de la historia?

Desde una postura marxista, Carlos Pereyra apunta que, etimológicamente, sujeto significa “lo que se encuentra debajo, en la base” de una determinada realidad, brindándole, por tanto, su sustento (Pereyra, 2012: 71).⁵

El sujeto humano establece relaciones con los otros y/o lo otro, por lo que se obedece a una subjetividad libre, con iniciativa y responsable de sus actos. Lo cual, en opinión de Pereyra, no está mediado por ninguna entidad metafísica.

En su opinión, Louis Althusser se equivocó cuando afirmó que en el marxismo es el ser humano quien hace la historia, pues

En efecto, ¿quién es ese hombre? ¿El líder, el genio, el caudillo, en una palabra, el individuo excepcional? ¿O será, más bien, que el referente de la noción “hombre” no debe ser entendido en un sentido individual, sino en un sentido genérico o colectivo, de modo que quienes hacen la historia son los grupos, las clases o el conjunto de la sociedad? Y todavía así, ¿quién decide cuáles instrumentos de producción habrán de ser utilizados para “hacer la historia”? ¿De quién depende que una época se plantee determinados objetivos históricos y no otros? ¿Por qué los hombres hacen la historia en formas tan diferentes según las diversas circunstancias? (Pereyra, 2012: 75).

Para Pereyra, la ideología individualista se equivoca al conceder tanta importancia a las personas excepcionales, por ello analiza tres posibles sujetos que pueden hacer la historia: el individuo, las masas y las clases sociales. Los dos primeros son rechazados, por lo cual centra su estudio en las terceras, afirmando que

⁵ Considero importante esta postura debido a que permite la inclusión del desarrollo evolutivo humano en interacción con la naturaleza.

En la literatura marxista se utiliza el término “clase” con una doble significación: en un sentido, [...] remite a un grupo social configurado por su lugar en el sistema de producción, por su posición en el interior de las relaciones de producción. En otro sentido, [...] refiere a un grupo social constituido también por la conciencia de su situación en el conjunto social y por su práctica política [...]. [Así] No sólo el lugar ocupado en el proceso productivo sino también la conciencia de clase y la organización política constituyen factores imprescindibles en el proceso de constitución de una clase social (Pereyra, 2012: 80).

Siguiendo este hilo, es el conjunto de las interacciones humanas, en un amplio periodo histórico, lo que sienta las bases de la lucha de clases, en donde actúan los individuos; por tanto, es la lucha de clases, y no la clase social, el motor de la historia; sin embargo, las alternativas de cada situación concreta, de cada coyuntura histórica, no la deciden las personas, sino el conjunto de relaciones sociales dadas, es decir, el sistema mismo. De tal modo que aquéllas actúan como ocupantes de una cierta posición en dicho entramado. Así, cada situación concreta es algo construido históricamente en las diversas formas de interacción humana, por ello, se deben conocer las características, condiciones y articulaciones del complejo conjunto de relaciones sociales, y los seres humanos entran en la dinámica de la historia con base en la actividad permitida por el juego contradictorio de las relaciones sociales globalmente consideradas y elaboradas en una situación precedente.

Pereyra sostiene que el sujeto del proceso histórico es el propio proceso o, lo que es igual: la historia es un proceso sin individualidades. Lo que constituye a la sociedad y determina el curso histórico es el sistema de relaciones sociales, por lo cual, en el interior de dicho sistema, el hacer de los seres humanos depende, como ya se señaló, de la posición que en él se ocupe, lo cual no impide que las condiciones cambien, sólo que las personas actúan a partir de situaciones no establecidas por ellas mismas, ya que fueron el legado de quienes los antecedieron.

Así, históricamente las personas de cada lugar nacen en un sistema de redes sociales ya dados, por lo que se plantean los problemas de su época y, de ser posible, las resuelven o simplemente modifican algunas circunstancias con la esperanza de que el sistema resulte menos negativo para la mayoría, así como para las personas que los sucederán, algo de lo que se ocupan quienes han sido formados en las humanidades y las ciencias sociales, y, en el caso del latinoamericanismo, los especialistas abordan los problemas legados por la historia, que pueden resumirse en lo que engloba la noción de conquista: dependencia con

dominación, marginación, otredad, invisibilización e intervencionismo político y militar, entre otros; y debido a esa historia, se plantean propuestas como las del contrapoder y la ética intercultural, entre otras.

El aporte de Pereyra es importante, pues aceptar que el proceso histórico, el sistema integrado por las relaciones sociales, constituye el motor de la historia, implica que el origen y evolución de dicho entramado data del tiempo en que se formaron las primeras manadas de homínidos que dieron por resultado a nuestra especie como la conocemos.

Ahora bien, si el ser humano actúa en circunstancias no establecidas por él, entonces en la manera de enfrentar y de brindar alternativas de solución a los problemas, es necesario considerar la experiencia de vida y, en ésta, el legado biológico, la tendencia a la apropiación y obtención de seguridad, pues las emociones involucradas, provocan sensaciones que la persona valora al momento de tomar decisiones, empero, si la persona está dotada de una formación en la cual se reconozca la importancia del conjunto social como factor fundamental en la sobrevivencia de la especie, entonces las probabilidades de que se esfuerce por mejorar las relaciones sociales serán más altas.

Entonces, cuando las personas con conciencia social sienten la necesidad de organizarse con miras a una movilización debido a que algo puso en riesgo su estabilidad, esto es, su seguridad, asumen que deben apoyarse en sus congéneres para lograrlo. En este punto, es oportuno revisar qué circunstancias suscitan que los ciudadanos se organicen para sentirse a salvo, adaptando el entorno a sus necesidades; sin embargo, no todos los que participan en movilizaciones de carácter comunitario lo hacen desde esta perspectiva; algunos son motivados por asuntos particulares, incluso egoístas; por ello es fundamental analizar a la persona como ente social.

El ser humano como ente social

El primer rasgo que interesa al presente estudio es la caracterización del humano como animal comunitario, cuyos elementos culturales compartidos con sus semejantes son producto de la convivencia. En este sentido, como señala Yuval Noah, “la cooperación social es nuestra clave para la supervivencia y reproducción” (Noah, 2014: 36); sin embargo, es dable destacar que durante miles de años hemos formado parte de grupos o manadas reducidas: “Los humanos, como los chimpancés, tienen instintos sociales que permitieron a nuestros antepasados formar amistades y jerarquías y cazar o luchar juntos. Sin embargo, como los instintos sociales de los chimpancés, los de los humanos estaban

adaptados sólo a grupos pequeños e íntimos” (Noah, 2014: 40); idea con la que coinciden autores como Humberto Maturana (2008), quien, desde el terreno de la biología, recuerda que todavía somos seres recolectores, compartidores, que vivimos de la coordinación consensuada de acciones, en donde los machos participan del cuidado de las crías. En resumen, apunta que “aún somos animales que vivimos en grupos pequeños, lo que es aparente en nuestro sentido de pertenencia familiar; aún somos animales sensuales que vivimos espontáneamente en el tocarse y acariciarse” (Maturana, 2008: 25).⁶ De tal manera que sólo hasta fechas muy recientes, en términos de la historia del mundo, se han suscitado los grandes conglomerados humanos.

Estar adaptados para vivir en conjuntos reducidos implica, de acuerdo con Desmond Morris, que “biológicamente hablando, el hombre tiene la innata misión de defender tres cosas, él mismo, su familia y su tribu” (Morris, 1985: 90), aspectos principales con los que construye su sentido de adscripción y, por lo tanto, sus bases identitarias, pues por naturaleza nuestra especie busca formar parte de un grupo, en donde encuentra complementos a su manera de pensar y actuar, de ahí que destacar la formación de pequeños grupos resulta importante porque en éstos es posible encontrar una de las modalidades de apropiación de las circunstancias sociales, pues es en la interacción en donde se estrechan o rompen lazos, surgen intereses, se establecen escenarios, etcétera, aspectos insoslayables de las relaciones humanas.

Es oportuno subrayar que en los conjuntos reducidos, entre los compañeros de recolección y caza, por ejemplo, se desarrolló el impulso de cooperación, fundamental para la supervivencia; empero cuando los grupos crecieron y se convirtieron en tribus, la colaboración comenzó a recibir una fuerte presión que la transformó, de tal manera que las relaciones sociales se volvieron impersonales, por lo que fue preciso crear reglas en las que se estipulaban actividades según las disímiles capacidades de los integrantes del grupo.

En este sentido, se han ido generando reglas y legislaciones cuya finalidad es impedir o acotar actitudes consideradas negativas por ser contrarias a la unidad y la vida, al tiempo que se fomentan otras que contribuyen al bienestar social y a la supervivencia de la civilización, por lo que Morris enfatiza que “la ley sólo prohíbe a los hombres hacer lo que las condiciones artificiales de civilización les impulsan a hacer. De este modo podemos considerar la ley como un instrumento equilibrador, tendiente a contrarrestar las distorsiones de la existencia supertribal y que ayuda a mantener, en condiciones antinaturales, las formas de conducta social que son naturales a la especie humana” (Morris, 1985: 23). No

⁶ Para Maturana, el amor es la emoción que ha hecho posible la permanencia de la especie.

obstante, fácilmente se advierte que hay seres humanos que aprovechan las leyes para beneficio individual y grupal, debido a que muy posiblemente no han afrontado los problemas, y el dolor asociado, que experimentaron los grupos involucrados en la apropiación del espacio en el que aquellos fincan su propia seguridad. Por tanto, es necesario analizar las experiencias individuales y su relación con las sociales desde el cuerpo que se es y, posteriormente, vincularlo con las más altas aspiraciones del humanismo actual, sin confundirlas con las tendencias innatas, de lo que hablaremos más adelante.

Ahora bien, la naturaleza de los pequeños grupos cobra mayor importancia cuando se ha definido quién o quiénes se colocarán en los puestos de dirección de los movimientos de representación social o de carácter privado, pues éstos son conformados generalmente por amigos, familiares y personas que no cuestionan a quien detenta el mandato, por lo que en términos de estrategia política carecerían de la capacidad para lograr cambios y debido a las tendencias individualistas, el sueño de una pacífica supertribu universal cada vez parece más lejano. Ello ha promovido entre ciertos grupos, colocados en los primeros sitios de la economía y la política, una cultura de la impersonalidad, de la alteridad, racialista y egoísta; pese a todo, no debe olvidarse que existen otros cuyas pautas culturales siguen preponderando la cooperación social.

Por otra parte, considerar la reciprocidad como uno de los aspectos que contribuyeron a la permanencia de la especie nos lleva a preguntar ¿qué impulsa a los seres humanos a cuidarse? La respuesta se encuentra en la perspectiva de José Ortega y Gasset, quien sostiene que el ámbito de lo espiritual nace de los impulsos más profundos de la vida, con lo cual indica que forma parte de nuestras funciones biológicas.

Este último tema exige profundizar en él, lo cual haremos en el cuarto capítulo, reflexión que se retomará en la parte final, donde se introduce la propuesta de fomentar una conciencia colectiva.

La concepción de la vida a partir de la corporalidad, base para la proyección social

En este punto, conviene recordar a Baruch Espinoza, para quien el ser humano no se puede calificar como bueno ni como malo, pues uno y otro aspecto son una decisión basada en la situación vivida en el contexto de las relaciones sociales. Para ejemplificar lo expresado en esta idea, la aterrizaremos en dos temas:

nuestra supervivencia en el mundo natural y la construcción de un orden social, donde se suscitan oposiciones e, incluso, enfrentamientos.⁷

En primer lugar, señalamos que la conducta humana puede considerarse, de inicio, como imparcial, por lo tanto, habrá de analizarse a la luz de las circunstancias y del lugar que se ocupe con respecto de un problema; a partir de esto, los parámetros morales de la cultura en la que se viva permitirán valorar si tal o cual forma de actuar puede calificarse como buena o mala.

El tema de la imparcialidad no es menor, pues a lo largo de nuestra historia los códigos de conducta –concebidos por filósofos, legisladores, etcétera– suelen partir de supuestos de equidad y justicia; no obstante, su interpretación por lo general está mediatizada por los intereses de un individuo o de un grupo de ellos, lo que no necesariamente debe verse como producto del egoísmo, pues todo dependerá del problema de que se trate. Por otra parte, si bien es cierto que en ocasiones las personas tienden a procurar su propio beneficio, lo que desde cierta perspectiva puede calificarse como positivo, pese a su efecto negativo sobre la convivencia del grupo; lo cierto es que también existe otro tipo de conductas, como el altruismo, óptimo para fortalecer las relaciones sociales.

Para evaluar las conductas como buenas o malas se requiere ponderar la situación de un individuo en el conflicto, los intereses en juego, así como de los beneficios o daños infligidos a los involucrados, lo cual liga este tema con el del enemigo, esto es, el de la apropiación de instituciones por parte de grupos que, al ver en peligro su permanencia en el poder, tachan de enemigos de la comunidad a personas que, en muchos casos, sólo quiere revertir el deterioro social, como veremos en el siguiente capítulo.

Por ahora conviene recordar que, en la construcción de propuestas sobre comportamientos, valores y leyes destinados a mejorar la convivencia, los pensadores se han enfocado en garantizar el pleno desarrollo de las potencialidades de cada persona, grupo y nación. Ejemplo de esto son los esfuerzos que han llevado a la promulgación de los derechos humanos y a la fundación de la Organización de la Naciones Unidas, cuyo alcance, pese a todo, aún es insuficiente, lo que nos lleva a la manera en que el principio de apropiación-seguridad opera hoy en día.

⁷ No está de más notar que no concordamos con posturas según las cuales la violencia ha sido el motor de la evolución humana.

La apropiación y la seguridad en el presente

Por principio, alcanzar cierto nivel de seguridad ante alguna situación conflictiva no implica que se haya resuelto, pues como declara Zygmunt Bauman: “librarnos de lo que de momento más nos mortifica nos produce alivio, pero ese respiro es, por lo general, efímero, puesto que la condición ‘nueva y mejorada’ rápidamente desvela sus propios aspectos displacenteros, previamente invisibles, y produce nuevos motivos de preocupación” (Bauman, 2009: 13).

De manera constante, el ser humano requiere seguridad frente a los retos y dificultades que entraña la vida social, pues la seguridad sin libertad equivale a esclavitud y, por otra parte, libertad sin seguridad equivale a estar abandonado y perdido.

La búsqueda de seguridad permanece en el presente, en primer lugar, en zonas de refugio, donde el hogar ocupa un sitio preponderante, y, por necesidad, en las zonas de trabajo, donde las personas pasan una buena parte de su tiempo a fin de conseguir bienestar para la familia, por lo que las dos áreas requieren ser apropiadas.

Desafortunadamente, en la vida cotidiana de las mayorías, tanto la casa como el lugar de trabajo están en riesgo, pues, como señala Celso Sánchez Capdequí, la etapa actual se caracteriza por la impotencia y la desprotección, condiciones que van de la mano, por ello “la seguridad se impone como el valor más demandado de la época. Una seguridad que precisamente por la urgencia y la desesperación con las que se reclama en muchas ocasiones se malentiende” (Sánchez Capdequí, 2012: 18). Este malestar se agrava ante la presencia de cuerpos policíacos cuya misión consiste en detener las expresiones de inconformidad, recrudeciéndose la desconfianza de los grupos sociales que buscan mejorar sus condiciones materiales de vida.

Por tanto, el incremento del miedo obedece a la impotencia de los actores sociales frente a escenarios inciertos sobre la obtención de seguridad. Caso especial es la situación de América Latina, en donde, según Salazar Bondy, desde la década de los sesenta del siglo xx, los dominadores o el grupo en el poder no sólo se ocupan de satisfacer sus intereses particulares, sino que además benefician intencionalmente a grupos ubicados en el exterior, problema que se mantiene hasta el presente.

Ante esta desatención gubernamental de las necesidades sociales en Latinoamérica, quienes han sido apartados de la toma de decisiones deben iniciar por considerarse valiosos y organizarse para mejorar el sistema y constituirse como contrapoder (Roig, 2017); sin embargo, como se indicó, está latente la posibilidad de que algunos integrantes del contrapoder, una vez instalados en

los puestos de poder, busquen el beneficio propio o de sus allegados, constituyéndose así en obstáculos para el bienestar del resto; empero, esta actitud contradictoria no es permanente, pues, como indica Sánchez Macgrégor, sirven como testimonio la vida y obra de Mahatma Gandhi, Nelson Mandela, Aung San Suu Kyi, así como las historias de los innumerables héroes anónimos, dirigentes de movimientos sociales, quienes han perdido la vida por no traicionar sus principios, demostrando que el poder político puede servir para beneficiar a la población.

En este orden de ideas, se puede calificar la etapa actual como de gran inseguridad, aunque es pertinente preguntar si alguna vez existió un sistema en el que todos los ciudadanos se considerasen protegidos y tomados en cuenta. La respuesta, evidentemente, es que no, no hubo ni hay un sistema completamente justo o cuyas leyes se apliquen de manera imparcial, de tal manera que las directrices teóricas, morales, económicas, etcétera, con las que se busca beneficiar a la población siempre encontrarán dificultades en su aplicación.

Incluso, se puede decir que cuando ha habido movimientos sociales que han trabajado por mejorar las condiciones de vida de la población, algunos de sus aportes no han perdurado por extensos periodos; incluso, sus conquistas se han vuelto, al final, contra de la población. Los casos más notables son las revoluciones francesa (1789-1799) y la socialista, iniciada en 1917.

En tiempos más cercanos, hay casos que revelan las desviaciones, desconocimiento u omisión en la aplicación de las enseñanzas de ilustres líderes políticos como Nelson Mandela, pues diversos acontecimientos en Sudáfrica ponen en tela de juicio el grado de conciencia adquirido sobre el papel de la población en la construcción del país. Ejemplo de esto es la represión contra los mineros de Marikana (en agosto de 2012), con un saldo de 44 muertos, entre quienes protestaban contra las malas condiciones laborales en la mina de platino. Puede decirse que en la actualidad se viven “condiciones semejantes a las experimentadas en la época del *apartheid*, tanto la pobreza como la desigualdad en los ingresos, así como la agresiva explotación de los recursos naturales” (Mora, 2015: 159). En el caso de India, donde cabría pensar que las enseñanzas de Gandhi se respetarían y aplicarían, tenemos otro aberrante ejemplo, el de un político que ofreció 1.6 millones de dólares a quien asesinara a la protagonista de la película *Padmavati*, pues en su opinión deforma la historia del país.⁸

⁸ *Padmavati* o *Padmaavat* es una película de 2018, dirigida por Sanjay Leela Bhansali y protagonizada por la actriz india Deepika Pandukone. Sobre el motivo y desarrollo de la polémica, puede consultarse BBC Mundo (2018). [N. de la ed.].

En este punto es oportuno señalar que, después de las experiencias de lucha social experimentadas tanto en India como en Sudáfrica, se esperaría que los políticos y la población hubieran alcanzado un alto nivel de conciencia en torno a la vida humana, pero no es así, y al no existir leyes naturales ni un dios, los derechos y la justicia son obra de seres humanos, por lo que dichos instrumentos están sujetos a los avatares de la época, la cultura y a las ideas del grupo en el poder.

La manera como cada persona o grupo se apropie de las circunstancias obedece a una necesidad interna, psicológica y corporal, que, como es obvio, tendrán contenidos específicos en torno a cómo valorar la vida de los demás. Dichos contenidos, en primer lugar, son los transmitidos culturalmente y reelaborados por el individuo con base en su experiencia de vida y al lugar que ocupe en el entramado social, por este motivo, a pesar de que se diseñen leyes o sistemas políticos destinados a mejorar la convivencia, producto del trabajo de un grupo que luchó contra las injusticias, con el tiempo su interpretación y aplicación serán controladas por personas que no pasaron por aquella experiencia inicial y, por lo tanto, echarán mano de otros parámetros, lo que conducirá a un cambio de sentido, las más de las veces alejado de la propuesta inicial, lo que hará que el resto de los ciudadanos rechace ese modo de entender la justicia.

Por ello, mejorar las instituciones sociales, a fin de que permanezcan al servicio de las mayorías y las minorías de forma incluyente, sólo será posible si el ser humano cambia su percepción de ese quehacer, esto es, si toma conciencia de la necesidad de apropiarse de su ámbito de acción evitando en todo momento que algunas personas o grupos lo manipulen para beneficio particular.

El sujeto latinoamericano y el problema de la dominación

Para entender la experiencia latinoamericana, es fundamental conocer la propuesta de Leopoldo Zea, quien subraya que se debe partir del ser humano de carne y hueso, alejándose, en la medida de lo posible, de las idealizaciones. Por lo que es oportuno, señalar la opinión de Mario Magallón quien complementa las ideas de Zea y señala que no se debe de partir “de un hipotético universal *a priori*, sino de lo asertórico a lo apodíctico” (Magallón, 2004: 101). Lo cual nos coloca, en un ser humano con aspectos positivos y negativos, es decir, con contradicciones, pero que no es necesariamente negativo, sino que, por el contrario, es posible que se abra a la posibilidad de mejorar la vida de su comunidad, con la cual mejorará la suya.

Cabe recordar que para Sánchez Macgrégor, en el contexto de la épica latinoamericana, no todas las movilizaciones autodenominadas socialistas o de izquierda deben considerarse favorables al avance social. Por ello, es necesario analizar los programas políticos, sus propósitos, objetivos y propuestas de cambio, lo que permite conocer la forma en que se garantizarán los derechos de las personas y asegurar que sus acciones se ajustarán a los principios establecidos. Y vigilando que los postulados se lleven efectivamente a cabo, es decir, que no sólo sea en apariencia.

En este sentido, la propuesta del contrapoder exige profundas reflexiones, sobre todo en lo referente a quienes se organizan para luchar contra las imposiciones. Para ello, es fundamental retomar a Augusto Salazar Bondy, quien, como se recordó en el primer capítulo, señala que entre los latinoamericanos el análisis de la dominación debe considerarse asunto prioritario, debido a que nuestra historia está llena de ejemplos de ello. De ahí la importancia de los análisis del sistema económico capitalista, pero sin dejar de lado el factor humano, esto es: quién decide dominar y quién permite la dominación y por qué.

En este sentido, el filósofo peruano acierta al reconocer que “la experiencia humana es rica en vínculos de dominación. La dominación es el lazo más poderoso que une en muchos casos a unas personas con otras, unos grupos con otros, unas instituciones con otras” (Salazar Bondy, 1995: 287).

Con base en esto, uno de los problemas centrales de este volumen es la dominación, por lo que se buscará una vía que permita comprender por qué un ser humano querría dominar a otro –actitud de poder– o procurar su liberación –actitud de contrapoder. En ese sentido, para avanzar en el tema de la liberación, es justo atender las ideas del argentino Arturo Andrés Roig sobre la necesidad de realizar “una filosofía, una historia de las ideas, una investigación sobre la problemática espiritual en relación con lo social, lo político y lo económico, desde un punto de vista americanista” (Roig, 1999: 37) con el objetivo de definir una orientación propia. Para ello, es necesario afirmarse como sujetos valiosos: *sujetividad* construida con base en el yo considerado como un nosotros: “Hay un ‘yo’ y al mismo tiempo un ‘nosotros’, dados en un devenir que es de la sociedad, como ente histórico cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto” (Roig, 1981: 21).

Para presentar lo específicamente latinoamericano, en *Filosofía de la historia americana* (1978), Zea insiste en la gran importancia de trascender los hechos con el propósito de transformarlos, en el sentido de no aceptar la lógica de las ideas, propias o ajenas, que justifiquen cualquier forma de control o dominación social. Por lo que entonces, se deben “desenterrar algunos monumentos

preciosos sobre la ruina de los siglos. ¡Verdades útiles! Tal es lo que se quiere ahora ofrecer en esta historia expuesta como filosofía. [...] Historia útil con lo que este hombre quiere realizar” (Zea, 1978: 54). De tal modo que, buscando en la historia, con una orientación humanista, se podrá dotar de un sentido diferente al trayecto histórico latinoamericano. Por otra parte, para este pensador es necesario partir hacia lo que no existe y no puede ser comprobado, esto es, el futuro, en el cual quedan ligadas las ideas y relacionados los hechos de la historia.

Construir un significado novedoso de lo humano y de la historia implica, antes que nada, un conocimiento de ambos y, enseguida, una mente creativa que al relacionar los sucesos del pasado destaque y concatene las acciones positivas y negativas de los latinoamericanos, donde destaquen las afirmaciones efectivas, lo que permite mostrar un saldo de integración humana para el bienestar social.

Y como ya se señaló, en esta línea del pensamiento, Sánchez Macgrégor considera que es fundamental inculcar entre los latinoamericanos la conciencia de que en nuestra historia existen experiencias humanas alejadas de la corrupción e imposición política actuales, en las cuales se puede abreviar, por lo que, opina, difundir dichos ejemplos de vida abrirá espacios a otras formas de comportamiento, que permitirán avanzar sobre las problemáticas sociales.

La concepción dualista: críticas a la construcción simbólica del enemigo en el ámbito religioso

El ámbito del cristianismo como ejemplo base

El presente capítulo, retoma y amplía dos puntos expresados en el precedente. En el primero se afirmó que el sujeto del proceso histórico es el propio proceso, por lo que la historia es un proceso sin sujeto. Así, en continuidad con dicha idea, el curso histórico de una sociedad se constituye con base en el tipo de relaciones sociales predominantes. Por tanto, es al interior de dicho sistema, en donde se concretan, plasman o expresan los problemas que cada grupo social genera en épocas específicas. De modo tal que las soluciones o simplemente modificaciones que se realizan, se llevan a cabo por la necesidad, y con la esperanza, de que las circunstancias resulten menos negativas para la mayoría.

En este sentido, surge la pregunta ¿quiénes o porqué hay ciertas personas que sobresalen con relación al conjunto? Para responder es oportuno recordar unas palabras de Sánchez Macgrégor, para quien dichas personas vivían el curso de la historia, propuesta que motiva a señalar que en las experiencias de dichos individuos se perciben las ideas que confoman el tipo de las relaciones sociales que configuran las épocas. Tales son los casos de Servando Teresa de Mier y Leonardo Boff.

El segundo punto parte del principio de apropiación-seguridad. En éste se apuntó que para decidir sus acciones, los humanos evalúan su seguridad, aunque no lo hagan de manera plenamente consciente, por lo cual, para mantener esa sensación el mayor tiempo posible, tienden a apropiarse de las circunstancias, a

controlarlas. Sin embargo, no es fácil explicar la manera en que dicha emoción actúa, empero sabemos que en América Latina tenemos un ejemplo del principio de apropiación-seguridad, que no es exclusivo de nuestra región, pues se ha observado en diversos lugares y épocas. Hablamos de las instituciones religiosas, que, por otra parte, incurren en el error de promover una visión dicotómica del mundo, una de cuyas vertientes es el dualismo amigo-enemigo.

En ese tenor, la iglesia católica, que se ha asumido la depositaria del mensaje de Jesús de Nazaret, se ha mostrado contraria una y otra vez a toda interpretación que se distancie de los cánones establecidos por ella. Por este motivo, es válido señalar que en México y América Latina en general instituyeron un tipo de relaciones sociales basadas en el control de las creencias religiosas. En ese contexto, resulta necesario un breve recorrido por la experiencia de algunos personajes a quienes se ha imputado lo que puede denominarse una malversación del mensaje de paz y amor expresado por el llamado redentor. Para fines de lo anteriormente apuntado se abordan los casos señalados de Servando Teresa de Mier y Leonardo Boff.¹

¹ Entre las personas cuyos conocimientos e incluso su sola presencia ha sido significativa en la historia de la religión, pero que han presentado versiones diferentes a las institucionalizadas, es dable señalar los casos de Jesús de Nazaret, Baruch Spinoza, Filippo Bruno, claro que salvadas las diferencias. Jesús de Nazaret predicó para todo ser humano la buena noticia: el nuevo pacto de Dios con toda la humanidad. Las personas debían iniciar arrepintiéndose de sus pecados; esto es, con la enmienda de algo que se hizo o no, pero el acto implica la toma de consciencia sobre el error, para no reincidir, pues nada lo justificaría. Jesús estimulaba al fortalecimiento de la fe en Dios, la aceptación de sus enseñanzas y practicarlas con honestidad con todos. El mensaje es claro: amar a toda persona. Por lo tanto, el que Jesús haya sido enjuiciado y asesinado en la cruz por sus enseñanzas resulta paradójico, pues no incitaba a atacar a nadie ni su prédica era un llamado a la rebelión, entonces su asesinato obedece a que puso en riesgo los intereses de un grupo. Baruch Spinoza (1632-1677) —perseguido por su pueblo, el que además le aplicó la *cherem* o excomunió— fue cuestionado por rabinos y curas e incluso por pastores evangélicos, tras haber expresado ideas diferentes de las establecidas por las diversas iglesias. Por ejemplo, señaló que Cristo no fue enviado únicamente a los hebreos sino a todo el género humano, y que, por consiguiente, no bastaba acomodar sus pensamientos a las opiniones de los judíos, sino que era preciso adaptarlas a las opiniones y a los principios que son comunes a todo el género humano. Que la ley divina natural no nos exige ceremonias, es decir, acciones indiferentes que se llaman buenas por convención (Spinoza, 2010: 30). En su opinión, Dios mandó a hacer el bien, no como algo contrario al mal ni para combatirlo, sino “hacer [el] bien por amor del bien. [...] Sólo observa la ley divina el que ama a Dios, no por miedo del castigo o por amor de otro objeto, como la gloria o los placeres [podría decirse ultraterrenos], sino tan sólo porque lo conoce y sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo” (23-24). Filippo Bruno (1548-1600), por su parte, fue excomulgado de la orden de los dominicos, convirtiéndose al calvinismo, asociación que lo encarceló por sus ideas y posteriormente fue expulsado de los luteranos. Así, este personaje, quien cambió su nombre al de Giordano, fue acusado de herejía y quemado en una hoguera por ir en contra de las afirmaciones del Vaticano. Una de sus ideas era que la tierra no era el centro del universo, el cual era infinito, por lo que no tenía ningún centro. Es oportuno señalar que el papa Clemente VIII

Antes de iniciar con la exposición sobre los personajes enunciados, es esencial contextualizar exponiendo las características del pensamiento dual, el cual constituye las ideas sociales de la época y explica de qué manera contribuye a la apropiación y por qué se genera la noción de enemigo, lo cual es útil para entender cómo es posible gestar una concepción del mundo y de la vida que abone a una convivencia social más armónica.

El pensamiento dual y la experiencia latinoamericana

Es importante señalar que la concepción dualista del mundo es resultado de la transmisión de conceptos. Así, “un concepto es, por lo tanto, una unidad cognitiva de significado. Nace como una idea abstracta (es una construcción mental) que permite comprender las experiencias surgidas a partir de la interacción con el entorno y que, finalmente, se verbaliza (se pone en palabras) (Definición de concepto, s/a). De modo que a través de las palabras se construyen mensajes con los cuales se comunican las percepciones del medio físico y social, lo cual permite afirmar que se transmiten las sensaciones más impactantes de los estímulos que el mundo externo causa en las personas. En este sentido, es oportuno señalar que a los seres humanos les es más fácil transmitir los opuestos, esto es, calor/frío, día/noche, cielo/tierra; mujer/hombre, amor/odio, etcétera, los cuales no son irreconciliables, sino complementarios; empero, se los ha considerado contradictorios por no reflexionar sobre posibilidades intermedias, ya que dichas mediaciones requieren de explicaciones, las cuales se fundamentan, en un número elevado de casos, en experiencias personales e intereses propios.

En primer lugar, preponderar lo contradictorio al construir las explicaciones sobre el entorno físico, en buena medida, obedece a que las personas, de manera subjetiva, atribuyen significaciones y propósitos a los objetos y sucesos de la naturaleza, con lo cual, como señala Baruch Spinoza, se atribuyen finalidades que no poseen en sí mismos. Un sencillo ejemplo es que a algunos sujetos les molesta la lluvia y le atribuyen una carga negativa debido a que les impide realizar ciertas actividades, sin importar que, para otros, como los campesinos, esa misma lluvia resulte benigna por favorecer las cosechas.

Un interesante estudio comparativo sobre el pensamiento dual en la filosofía latinoamericana *versus* Europa es el de Roig, el cual dio por resultado una superposición de concepciones, que en la conciencia regional comenzó con una

le dio la oportunidad de salvarse si se retractaba de sus afirmaciones; sin embargo, al negarse, Bruno fue quemado.

definición por negación: simplemente, las Indias Occidentales no son las Indias Orientales y el Nuevo Mundo no es el Viejo Mundo. La negatividad de la definición adquiere toda su fuerza en particular respecto de lo segundo; en cuanto que el mundo nuevo por oposición al viejo tuvo como permanente trasfondo axiológico los contrarios “ser-no ser”, “lleno-vacío”, “contenido-continente”, “historia-naturaleza” (Roig, 1981: 26).

Debido a esto, es necesario exponer cómo el pensamiento dualista ha limitado la difusión de ciertas ideas que permitirían acceder a la diversidad humana.

La dualidad, en las ideas de Joaquín Sánchez Macgrégor

En el terreno de lo humano, la oposición, las divisiones, así como las alianzas se forman con base en evaluaciones realizadas por las personas, teniendo como fundamento intereses tanto particulares como institucionales. De tal modo que, por ejemplo, la dualidad amigo/enemigo radica en la necesidad de proveerse de seguridad y bienestar personal, familiar y, posteriormente, social.

En opinión de Joaquín Sánchez Macgrégor, la percepción dualista que se ha construido en el presente se ha instalado en la mentalidad de las personas y en general de las ciencias sociales y las humanidades, en gran parte debido a que prepondera el paradigma proveniente de las ciencias naturales, cuyo mayor aporte al conocimiento humano ha sido haber descubierto ciertos patrones en el mundo físico que originaron leyes, las cuales han sido retomadas por otras disciplinas debido a que, entre otros factores, no se cuenta con

una verdadera teoría acerca de las revoluciones sociales que haya sabido recoger las aportaciones inductivas de la historiografía y la sociología, a fin de combinarlas en un enfoque unitario iluminado por epistemologías seminales como las de Popper, sobre todo en su contraposición de ley y tendencia (Sánchez Macgrégor, 2003: 19).

Por tanto, el aspecto más problemático de la dualidad es que ha dado lugar a un antagonismo entre las partes que no debiera existir, además de que se ha propagado y arraigado en las relaciones humanas, provocando divisionismos, las más de las veces, irreconciliables y una de las oposiciones que provocan mayor antagonismo es la noción de enemigo, por lo que se debe analizar cómo se construye.

La construcción del enemigo

Uno de los aspectos destacables de este tema es que a quien se designa como enemigo se lo reviste de peligro y riesgo; sin embargo, resulta indispensable profundizar en los intereses del individuo o grupo que decide de quién deben cuidarse y, en la medida de lo posible, si deben controlarlo o aniquilarlo a fin de acabar con el problema, para lo cual, por lo general, se barajan tres opciones: forjar acuerdos, lo cual es ideal; evitar establecer una relación, lo más común; o eliminar a quien encarna la enemistad, una medida extrema.

En el presente, la construcción de argumentos mediante los cuales se caracteriza a alguien o a un grupo como enemigo(s) cobra vital importancia. Como ejemplo de un caso extremo, citaremos a Carlos Frade, quien recuerda que, so pretexto de una guerra contra “el terrorismo”, George H. W. Bush (1989-1993) criminalizó y deshumanizó a quien designó como enemigo, al que no sólo había que derrotar sino aniquilar (Frade, 2002: 10).

Las palabras del presidente ciertamente nos parecen exageradas; sin embargo, señala Frade, verbalizan una concepción escatológica de la guerra contra el mal, la cual no se detendrá hasta haberlo extirpado de la faz de la tierra, intención que elimina la posibilidad de que quien no forma parte del conflicto se mantenga neutral, pues implicaría la aceptación del enemigo y, por tanto, su alineación con éste.

En este panorama, se está frente a una situación aparentemente indirecta, no política, de ejercer la dominación, de controlar la riqueza natural, así como a las personas y grupos sociales. Lo sorprendente es que dicho comportamiento esté asociado a valores de paz y libertad, claro, en la lógica del capitalismo salvaje, en cuyo catálogo de capacidades humanas destaca el individualismo competitivo, que promueve la preponderancia del yo sobre el otro.

Un aspecto que no se debe obviar es que el calificativo de enemigo está asociado con otros términos, como el de malo o maldad, así como el de otredad u otro. Debido a ello, se considera importante hacer notar que, para evitar reduccionismos en el tratamiento de la dualidad amigo/enemigo, se deben sumar los pares dialécticos, bueno/malo, yo/otro, destacando su estrecha relación.²

Como ejemplo de la manera en que se relacionan los conceptos de enemistad, otredad y maldad, se recurre a Umberto Eco (2013), quien señala que una de las principales características de los enemigos es que son distintos de

² Joaquín Sánchez Macgrégor denominó pares no dialécticos a aquellos conceptos que expresan oposición sin la posibilidad de establecer ningún tipo de mediación, por ejemplo, negro/blanco, paz/guerra, etcétera.

nosotros, debido a que tienen formas de comportamiento que no son las nuestras y que, supuestamente, causan daño.

Habla, por ejemplo, de los migrantes, a quienes con frecuencia algunos grupos suelen caracterizar como amenaza, no sólo para estos grupos, sino para toda una población, de tal modo que sus rasgos identitarios se convierten en prueba del riesgo. Por tanto, la diferencia resultante de haber sido educados en una visión del mundo divergente de la prevaleciente en un específico grupo social determina en grado sumo el calificativo de enemigo.

No sólo la otredad es considerada como símbolo de enemistad, por ello, en este punto es necesario recordar cómo se calificó a algunas personas que formaban parte de congregaciones religiosas, pero que, basándose en las propias enseñanzas bíblicas, construyeron una interpretación diferente de la transmitida por los jerarcas de dichas instituciones y por lo cual fueron consideradas enemigas de la fe.

Servando Teresa de Mier³

José Servando Teresa de Mier y Noriega y Guerra (1765-1827), formado en la orden de Predicadores en donde llegó a ser fraile, obtuvo el grado de Doctor en Teología por la Real y Pontificia Universidad de México a la edad de 27 años. Alcanzó notorio reconocimiento en su especialidad, así lo confirma Edmundo O’Gorman (1981a), quien apunta que Teresa de Mier fue solicitado por el obispo de Monterrey para predicar en el día del santo patrono de ese templo. También lo hizo en las parroquias de Cadereyta y Saltillo.

Era un conspicuo y ecuaníme orador, a pesar de que solía elogiar a los conquistadores y a los reyes de España, aunque criticaba abiertamente a los “gachupines”. Otro ejemplo de su pensamiento está en su alocución del 1º de enero de 1792, en el convento de Santo Domingo, de la Ciudad de México, ya que impugnó la *Declaración sobre los derechos del hombre y del ciudadano*, proclamados por la Asamblea Nacional de Francia, y un año después discurrió públicamente en contra de la decapitación de Luis XVI, sustentando la propuesta de obediencia a los reyes. Por ello, señala O’Gorman, qué lejos se está del hombre “de la gran peripecia que lo expulsó de su patria, para convertirlo en el pensador liberal y republicano cuyo perfil ha sido motivo de la devota atención y admiración de los más de sus historiadores” (O’Gorman, 1981a: 7).

³ Una primera versión de esta sección del trabajo fue incluida en “Un apóstata hombre novohispano: Servando Teresa de Mier y la supuesta herejía guadalupana” (Mora, 2019: 13-27).

Es oportuno señalar que Teresa de Mier, mientras no cuestionaba las ideas establecidas por el clero peninsular, era considerado un excelente teólogo y, por lo tanto, amigo de la verdad, debido a que no ponía en riesgo interpretación alguna ni a las autoridades que las sustentaban.

El sermón del 12 de diciembre de 1794

En relación con el tema de la Guadalupana, Edmundo O’Gorman señala que fueron dos las ocasiones en las que Teresa de Mier entregó documentos relacionados con el sermón del 12 de diciembre de 1794, pero la segunda vez presentó dos versiones del mismo texto, la primera podría considerarse como un borrador, debido a que, a decir del historiador mexicano, las ideas están desordenadas, a diferencia de la segunda, cuya redacción estaba más pulida y seguramente no fue escrita de memoria.

Del sermón es conveniente destacar que le interesaba salvar la tradición guadalupana, pero introdujo una narración diferente de la comúnmente conocida –según la cual la virgen de Guadalupe se le apareció a Juan Diego– que, en su opinión, concuerda más con lo que debió de acontecer durante la aparición mariana. Para fundamentar su propuesta, aventura cuatro argumentos:

- 1) La imagen de nuestra señora de Guadalupe no está pintada en la tilma de Juan Diego, sino en la capa de Santo Tomás, apóstol de este reino.
- 2) A mil setecientos cincuenta años del presente la imagen de nuestra señora de Guadalupe ya era muy célebre, y adorada por los indios en la cima plana de esta tierra de Tenanyuca donde la erigió templo y colocó Santo Tomás.
- 3) Apóstatas los indios muy en breve de nuestra religión, maltrataron la imagen, que seguramente no pudieron borrar, y Santo Tomás la escondió; hasta que diez años después de la conquista apareció la reina de los cielos a Juan Diego pidiendo templo, y le entregó la última vez su antigua imagen para que la llevara a presencia del señor Zumárraga.
- 4) La imagen de nuestra señora es pintura de los principios del siglo primero de la Iglesia; pero, así como su conservación, su pincel es superior a toda industria, como que la misma Virgen María se estampó naturalmente en el lienzo viviendo en carne mortal (Teresa de Mier, 1981: 238-239).

Es conveniente retomar el sermón antes aludido y en el cual se vertieron las anteriores propuestas. En primer lugar, se subraya que, en opinión de este fraile, los indios mexicanos, así como todos los demás, fueron parte de los judíos,

de los grupos que trabajaron en “la torre de Babel y la terciadécima de Noé, pobladores de esta tierra por los años del mundo 1090, donde ya encontraron establecidos a los otomíes desde los años del mundo 1680” (Teresa de Mier, 1981: 239). Es importante señalar que los datos históricos por él esgrimidos hoy carecen de sustento; sin embargo, en su época sirvieron para validar la idea de que aquella era una comunidad integrante del pueblo de Dios, debido a que, además, una parte de ella se refugió en estas tierras cuando sobrevino el temblor provocado por la muerte de Jesús. Esas personas fueron las que posteriormente fundaron México.

Teresa de Mier afirma que el Evangelio les fue predicado por Santo Tomás a los fundadores. Para demostrarlo se basa en los nombres de diversos lugares, como el del peñón Tomatl, cuya traducción, afirmaba, es “agua de Tomé” (o de Tomás), en cuyas inmediaciones se encontraba el antiguo barrio de Tomatlán o “cercano al agua de Tomé”. Con esas bases apuntala la idea de un grupo indígena que había formado parte del orbe cristiano; no obstante, se pregunta ¿de dónde se infiere que la imagen de la virgen estaba estampada en la capa de Tomás? Para responder, recurre a la historia de Perú, en donde la población se viste con capas de dos lienzos, como las usaba el apóstol, por lo que además señala que pasó por ese lugar, particularmente por Santa Cruz de la Sierra.

Con respecto a México, señala que, siguiendo a Torquemada, la traducción de la sierra de Coatepec, es “sierra del mellizo”, como se conoce a Tomás, y continúa señalando diversos lugares cuyo nombre traducido está directamente ligado con la figura del apóstol, por lo que escribe:

Es manifiesta la pronta apostasía de los indios en la repetida alegoría de Quezalcohua que ellos mismos aplican a Santo Tomás, Quezalcohua, dice Torquemada, estuvo en esta tierra veinte años hasta que un viejo llamado Tillacaua le dio una bebida que lo hizo llorar amargamente y determinó partirse (Teresa de Mier, 1981: 246).

Al alejarse, quemó todas las cosas fabricadas en oro, plata y concha, es decir, todo ornamento sagrado, para que no lo poseyesen los apóstatas, y escondió otros objetos valiosos, entre ellos, el señor de Chalma y la Guadalupana. Por último, lanzó la profecía de que años más tarde vendrían otros como él.

Para resaltar que la virgen ya era conocida entre los pobladores de estas tierras, afirma que, siguiendo a Torquemada, los totonacas adoraban a Tona-cayoua, quien no admitía sacrificios humanos, sólo pan, flores y perfumes. Se destaca que para el fraile la traducción de ese nombre es “la que tiene al que

encarna en lo nuestro” o “la madre del verbo encarnado entre nosotros” (Teresa de Mier, 1981: 248), por lo que era propiamente la Guadalupana.

Posteriormente, explica por qué la imagen estampada de la virgen era específicamente del momento en que ella estaba viva y analiza diversas secciones:

Veis que sobre el pie derecho a poca distancia tiene uno que ha parecido número 8, aunque por estar abierta una de sus esferas figura mejor que una tenaza. El piadoso pintor Cabrera lo discurre misterioso y que o nos recuerda que apareció en la infraoctava de su concepción o que es su pintura la octava maravilla Bartolache con sus pintores afirma, por el contrario, que no es cosa especial. ¡Ah! ¡Uno y otro se engañan! Es una letra o carácter si-rocaldeo, idioma nativo en que hablaban y escribían los apóstoles (Teresa de Mier, 1981: 249).

Luego concluye que en México, a diez años de la conquista, sólo había indios y españoles, y que en ninguno de los dos grupos se podía hallar a persona alguna que pudiese pintar una imagen tan bella. En este punto es importante detener el análisis del sermón, debido a las ideas centrales, en las que se defiende una versión diferente de la que se lee en el *Nican Mopohua*, texto que narra la aparición de la virgen a Juan Diego en 1531.

Sólo resta señalar que con la prédica de dicha versión se ganó el encono del obispo de México, Alonso Núñez de Haro, quien inicia una persecución despiadada en contra suya.

Los motivos del sermón

Con base en los datos aportados por Teresa de Mier, es fácil deducir que presentó otra versión sobre el milagro guadalupano; no obstante ser, como se indicó al inicio de este apartado, un seguidor fiel de las tradiciones católicas, por lo que es oportuno hablar de los motivos que pudo tener para pronunciar tal sermón.

O’Gorman destacó que en un escrito previo, posiblemente un sermón del cual no se sabe si llegó a predicarlo o no el 15 de diciembre de 1793, se encuentran ideas en torno a su postura sobre la nación y la interpretación religiosa, por lo que, a pesar de que siempre mostró apego al dogma católico, hay una serie de preguntas interesantes, como por ejemplo

¿No es este el pueblo escogido, la nación privilegiada y la tierra prole de María, señalada en todo el mundo con la insignia gloriosa de su especial

protección? ¿Con qué otra provincia, ciudad o pueblo ha hecho la madre de Dios las demostraciones de su afecto que con este reino mil veces afortunado? (O’Gorman, 1981b: 24).

Apunta que, en opinión de Teresa de Mier, la virgen jamás se había dignado a conceder a otra nación tal distinción como lo hizo con la Nueva España, lo que le daría un estatus superior al de otras naciones en lo tocante a la relación con la divinidad, lo que muestra, de una u otra manera, un cierto orgullo territorialista, un dato que no es menor.

Posteriormente, como se sabe, el fraile fue invitado a pronunciar el sermón del 12 de diciembre de 1794; sin embargo, señala el historiador, quince días antes, el sacerdote dominico Mateos lo invitó a conocer al licenciado José Ignacio Borunda, quien poseía información que le podría interesar y, efectivamente, quedó fascinado.

Ahora bien, ¿cuáles fueron los motivos de Mateos, así como de otros novohispanos con los que éste se reunía? O’Gorman declara abiertamente que era un plan fraguado en un grupo de criollos, entre los que incluye a los concejales del Ayuntamiento. Por tanto, su designación obedeció a la necesidad de elegir a un predicador capaz de tal atrevimiento, es decir, la de ofrecer otra versión de la aparición guadalupana. Así pues, “Se trataría, en suma, de un plan motivado en respuesta a una crisis que amenazaba nada menos que al sostén espiritual de la patria criolla” (O’Gorman, 1981b: 28).

Se salvaba la tradición guadalupana y al mismo tiempo se fortalecía el espíritu nacionalista novohispano, pues ya no sería obra de los españoles, quienes con su llegada presuntamente trajeron la salvación cristiana. Por otra parte, la información brindada por Borunda consistía en datos recabados por los propios españoles, quienes encontraron signos y relatos católicos previos a su arribo a estas tierras. En dichas narraciones, se hablaba de un hombre blanco y barbado, a quien Teresa de Mier y otros identificaron como el apóstol Tomás, además de más datos como cruces, crónicas e historias que aludían a una evangelización previa, de lo cual dedujeron que los indígenas ya adoraban a la virgen, por lo que, al verla del lado de los españoles, dejaron de pelear, pero no porque ella hubiese elegido un bando, sino para evitar más muertes.

Para O’Gorman, en el sermón hay una enmienda de las circunstancias y no una crítica, por lo que seguramente, afirma, tuvo que ser recibido con beneplácito por la población y ampliamente difundido; sin embargo, por los acontecimientos que se informan en el siguiente apartado, las autoridades hispanas percibieron en ello un riesgo, y las alertó en contra de toda interpretación que desplazara a los españoles como ejes de la evangelización, pues esto abriría la

puerta a que se prescindiera de sus servicios en el futuro. Consideraron a Teresa de Mier un apóstata, lo que le acarreó persecución y múltiples arrestos, de algunos de los cuales logró fugarse. Todo por presentar datos diferentes de los aceptados por la institución, cuyo centro de poder radicaba en España.

En este sentido, Mier sólo era un integrante más, aunque de mayor prestigio, de un amplio grupo de novohispanos que cuestionaban el *status quo* impuesto por España. Así se echa de ver que la historia no es de individuos, sino que se construye con procesos sociales y con relaciones sociales específicas que configuran las épocas.

La Teología de la Liberación y Leonardo Boff⁴

Leonardo Boff, integrante del movimiento de Teología de la Liberación, forma parte del grupo de personajes perseguidos por dirigentes religiosos del Vaticano que vieron en peligro su permanencia, por lo que los declararon enemigos de la fe.

Algunos estudiosos, como Luis Gerardo Díaz Núñez (2006), se preguntan por qué abordar este movimiento nuevamente, a lo que él responde que, a más de 30 años de su surgimiento, quienes lo integran siguen trabajando por cambiar la situación de pobreza y marginación prevaleciente en América Latina.

Los teólogos de la Liberación comienzan sus actividades después del Concilio Vaticano II (1962-1965), se organizan y reúnen en la Conferencia de Medellín (Colombia, 1968). Para Boff, la misión que se plantean, tanto en Medellín como posteriormente en Puebla (1979), fue consolidar y materializar la idea de que “el mejor servicio que puede hacerse a los hermanos y hermanas es una evangelización que los disponga a realizarse como hijos de Dios, los libere de las injusticias y los promueva integralmente” (Boff, 1992: 13).

Para llevar a cabo la obra de Dios, algunos sacerdotes católicos consideraron la necesidad de cambiar su actitud hacia los pobres, debido a que ellos experimentan diariamente la injusticia en todos los ámbitos de su vida, y sólo quienes han sido marginados pueden convertirse en artífices de su liberación.

Los teólogos de la Liberación sostienen que, para responder a los problemas sociales, se requiere de una teología actualizada, que cumpla con los preceptos de libertad, razón crítica e individuo; triada que distingue a una práctica religiosa diferente de la no racional que hasta entonces se llevaba a cabo, como un

⁴ Sobre la Teología de la Liberación y la experiencia de Leonardo Boff, puede consultarse Mora (2012 y 2018, respectivamente).

eco del pasado. De esta forma buscan responder a un mundo que se ha hecho adulto; sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, enfrentaron un gran reto: sus interlocutores, a quienes los políticos y empresarios no consideraban sujetos de mentalidad moderna, por lo que históricamente fueron marginados.

En palabras de Boff, su objetivo eran “aquellos que no son considerados personas y que, por lo tanto, son vistos como seres humanos inferiores. El no-persona, el marginado, el pobre y oprimido, [que] es producto de todo el mundo económico, social y político del que surge la mentalidad moderna” (Boff, 1992: 13). Estos teólogos deciden apoyarlos pues se percatan de que los pobres no dirigen su crítica a la religión, sino a la sociedad en la que viven. Asimismo, consideran que no es posible predicar las enseñanzas de un dios que ama y protege a sus hijos, cuando éstos son explotados y sufren toda clase de maltratos, por lo que deciden que, para iniciar un correcto trabajo pastoral, es necesario elegir el camino de la opción preferencial por los pobres. En este sentido, enseñan que la pobreza no es producto de un designio divino, sino que proviene del error humano, de la avaricia, entre otras tendencias egoístas.

Para lograr un cambio verdadero de amor y libertad para el prójimo, estos teólogos se dan cuenta de la importancia de trabajar en sus respectivas comunidades. La experiencia adquirida los motiva a llevar a cabo una implacable crítica desde el punto de vista moral y social contra el capitalismo, sistema injusto e inicuo, considerándolo como un pecado estructural.

El objetivo es vencer las estructuras opresivas que prevalecen en el mundo, lo cual implica luchar contra las nuevas idolatrías, es decir, el consumismo, la acumulación de riqueza, el poder, la seguridad nacional, el Estado, los ejércitos, etcétera, quienes representan los principales enemigos de una sociedad más justa; por ello promueven la necesidad de un despertar político de los pueblos oprimidos.

Entonces, ¿cuál fue la objeción del Vaticano? ¿Por qué les molestó la actividad de los teólogos latinoamericanos si no contradice el mensaje cristiano, sino que, muy por el contrario, la interpretación y el camino que ofrecen se dirige a consolidar una mayor fe en su dios?

Es conveniente recordar que Leonardo Boff fue el primer teólogo en ser cuestionado tras publicar su tesis doctoral, dirigida por Karl Rhaner (teólogo consultor del Concilio Vaticano II), titulada *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (1982 [1981]), lo cual provoca que sea sometido a un juicio presidido por Joseph Ratzinger, quien señala que las afirmaciones del brasileño ponen en peligro la sana práctica de la doctrina de la fe católica. Debido a ello se le dictó sentencia de guardar silencio por un tiempo, por lo que se le prohibió predicar e incluso publicar y, posteriormente, fue

expulsado de la iglesia católica. Debido a ello, más adelante, Boff se declara en estado laico.

Por otra parte, la historia de los cuestionamientos de los representantes del Vaticano a los teólogos de la Liberación latinoamericana sigue un mismo patrón: se les tacha de malos cristianos y hasta de ignorantes de las verdades establecidas en la Biblia.

Ahora bien, antes como en el presente, esos religiosos siguen enfrentando retos y problemas, no sólo porque, como señaló Leonardo Boff, América Latina es el único lugar en donde la policía y el ejército vigilan a los teólogos, sino porque además, como añade Luis Gerardo Díaz Núñez, tienen que enfrentar a las autoridades eclesiásticas que han contribuido a obstaculizar y deformar la producción intelectual. Así, apunta “vale la pena mencionar que, en muchos seminarios y facultades de Teología de la región, se ha limitado o incluso prohibido la enseñanza de esta teología” (Díaz Núñez, 2006: 157).

Por otra parte, curas católicos han tratado de desarticular el trabajo desarrollado en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), y

otro dato que no se debe perder de vista son los controles que desde el Vaticano se han ejercido sobre las Conferencias Nacionales y la Latinoamericana, así como en las asociaciones de religiosos y religiosas de la región a través de la imposición de obispos y dirigentes de corte conservador previamente aprobados por el Vaticano (Díaz Núñez, 2006: 156).

En este sentido, cabe preguntar ¿cuál es la molestia de las autoridades eclesiales, si tanto las ideas como el trabajo realizado en las CEB fortalece la conciencia de que la difusión de las enseñanzas bíblicas se puede incrementar si se mejoran las condiciones de vida de los pobres? En este punto, es importante citar, nuevamente, la opinión de Díaz Núñez, para quien el clero conservador prefiere que el cambio social provenga de las doctrinas políticas de la izquierda y no de la doctrina de Jesús, y, apoyándose en Boff, escribe que la incompreensión y la calumnia de las autoridades doctrinales de Roma han dirigido hacia los teólogos de la Liberación obedecen al temor de que los cristianos pobres puedan afirmar que a través de dios es posible lograr la transformación de la sociedad, suceso en el que ellos, los ciudadanos empobrecidos, serían los protagonistas y no el clero católico.

Por tanto, para Díaz Núñez esta teología es

un intento porque el fenómeno religioso y la fe abandonen el sinsentido de fórmulas mágicas, ritos vacíos, y se encarnen en una realidad candente de la

que no es posible sustraerse si se quiere ser coherente y conservar los pies sobre la tierra, dando a la fe y a los ritos un sentido auténticamente cristiano (Díaz Núñez, 2006: 148).

Dicho cambio se proyecta en el largo plazo, y, aunque algunas experiencias sean fallidas, el objetivo es lograr que la “utopía como práctica devenga en topía” (Díaz Núñez, 2006: 159).

Este desencuentro entre ambas concepciones de la doctrina religiosa remite al tema del pensamiento dualista, pues la decisión de la cúpula vaticana fue considerar como disidentes y malos cristianos a quienes se adhirieron a la Teología de la Liberación, en otras palabras, enemigos de la fe, a diferencia de quien acepte sin cuestionar lo postulado por la iglesia católica, que será bienvenido como “amigo”. Así llegamos a una oposición irreconciliable, la dualista, que imposibilita la ampliación de horizontes, ideas y del conocimiento, lo que bien podría contribuir a mejorar la convivencia humana.

Más allá del dualismo: la concepción dicotómica como reduccionismo

Para entender mejor lo sucedido entre Boff y el Vaticano, abordaré la concepción dicotómica, postura reduccionista que pretende analizar la problemática humana únicamente en términos de pares de opuestos, como amigo/enemigo, y que viene a cuento por lo relatado en el apartado anterior, tema que se continuará desarrollando un poco más adelante.

A) *bueno/malo*

Un autor que se enfoca en trascender la estrechez de la concepción dualista, sobre todo cuando se consideran temas como lo bueno y lo malo, es Baruch Spinoza, quien en “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”, incluido en su libro *Ética*, afirma que las personas hemos desarrollado la tendencia a pensar en ideas universales y, desde esa base, a aceptar modelos ideales como representativos de la realidad.⁵ Debido a ello, se ha incurrido en el error de pensarlos como verdaderos y denominar perfectas o imperfectas, esto es,

⁵ Como ejemplo señala la construcción de una casa. Para algunas sólo será perfecta, es decir, estará terminada cuando cumpla con ciertos requisitos impuestos por alguien o por algún grupo, esto es, cuando incluya los acabados, instalaciones de luz, agua, etcétera, sin importar que alguien más la considere concluida a partir de que cumpla con su función de ser habitable, pues con ello no estaría satisfaciendo lo establecido por el modelo ideal.

buenas o malas, las cosas de la naturaleza, en la medida en que se ajustan a dichos paradigmas. Lo mismo puede decirse de los actos humanos:

Así, pues, cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa, y que ha dejado imperfecta su obra (Spinoza, 2005: 174).

Para este filósofo, se han denominado perfectas o imperfectas las cosas en virtud de un prejuicio antes que de un verdadero conocimiento, pues las obras de la naturaleza no se ciñen a ningún principio, objetivo o finalidad. Así, lo que las personas denominan “causa final” surge del apetito humano de imponer sus idealizaciones.

Para Spinoza, los seres humanos son conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los impulsan. Lo perfecto e imperfecto o, me permito incluir, lo correcto o incorrecto, son nociones extraídas de la comparación, donde el carácter de las cosas se determina por el beneficio que reportan.

Por tanto, el autor se aventura a presentar definiciones de bueno y malo, y escribe:

Así, pues, entenderé en adelante por “bueno” aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de la naturaleza que nos proponemos. Y por “malo”, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos según se aproximen más o menos al modelo en cuestión [...]. Para concluir: entenderé por “perfección” en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración (Spinoza, 2005: 175-176).

Cabe aclarar que cuando habla del “modelo ideal de la naturaleza” se trata del que cada quien se construye de acuerdo con sus modos de pensar, de allí que en las “Definiciones” sostenga: “I.- Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil. II.- Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” (Spinoza, 2005: 176).

Siguiendo con sus reflexiones, es oportuno recordar que en la “Proposición II” advierte que “padecemos en la medida en que somos una parte de la

naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (Spinoza, 2005: 178).⁶ Más adelante, en la “Proposición IV”, escribe que es imposible que el ser humano no sea una elemento integral de la naturaleza, por lo cual experimentará del mundo aquellas situaciones inteligibles en virtud de ella, esto es, de la naturaleza que le corresponde conforme a su género, por lo que en el “Corolario” aclara que es preciso tener en mente que las personas siempre están sujetas a sus pasiones.

En resumen, para Spinoza, los seres humanos experimentan el mundo de acuerdo con su género y no puede ser de otra manera. A partir de allí, siguiendo con su propuesta sobre bien y mal, escribe en la “Proposición VIII” que “el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el efecto de la alegría o de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él” (Spinoza, 2005: 182). Para este pensador, lo bueno o malo se define en función de lo que es útil o dañino para la preservación de la persona.

Coincido con Spinoza cuando afirma que efectivamente las situaciones o acciones que aumentan o disminuyen la propia potencia para obrar sobre los seres humanos serán calificadas como alegres o tristes, según sean buenas o malas; sin embargo, es oportuno señalar que sí es posible calificar como mala, dañina, perversa, etcétera, toda decisión, acción o situación a través de la cual una persona obtiene privilegios y favores en detrimento de otra, por ejemplo cuando una persona ocupa un puesto de mando, por lo que puede obligar a alguien a obedecerle, ya que de no ser así, lo despide dejándolo sin posibilidades de mantener a su familia. En este sentido, el daño involucrado nunca se convierte en su opuesto ni siquiera si el fin es noble. En otras palabras, una acción mala siempre será mala.⁷

Siguiendo esta línea de pensamiento, es oportuno señalar que las más de las veces las situaciones consideradas como buenas o malas, dependen, para su plena valoración, de los resultados; esto es, de que existan beneficiados o perjudicados. Sin embargo, en este trabajo el objetivo es no afectar o dañar, ni siquiera de manera colateral, por lo cual para que una persona no cometa

⁶ Para entender un poco más estas ideas, recordemos que en el “Axioma” dice que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (Spinoza, 2005: 177).

⁷ Spinoza, en la “Proposición XIX”, expresa que “cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo” (Spinoza, 2005: 189). En otras palabras, somos conscientes de nuestra alegría o tristeza, por lo que entonces aceptaremos o rechazaremos en función de lo que nos apetezca, aunque para el filósofo lo mejor es obtener conocimiento, pues ello permite al ser humano decidir a partir de otros parámetros, y en la demostración de la “Proposición XXVII” anota: “Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento y, al contrario, que es malo aquello que puede impedir que conozcamos” (Spinoza, 2005: 193).

errores que afecten a terceros, debe actuar con base en lo justo y con prudencia, acciones que se constituyen como alternativas que contribuyen a avanzar sobre la visión dualista de bueno o malo. En este sentido, proceder con base en reglas morales, códigos y leyes, que tienden a la neutralidad, y decidir respetando los preceptos formulados con miras a una mejor convivencia.

B) yo/otro

Cuando en América Latina se alude a la otredad, los análisis, por lo general, parten de dos diferentes perspectivas: la de Tzvetan Todorov y la de Emmanuel Lévinas; empero, antes de discutir sobre ambas, es pertinente recordar a Carlos Ham, quien aborda la obra del segundo, pero, en lo que se refiere al tema del Otro, señala que, por lo general, el abordaje de Lévinas parte de una postura subjetivista; así:

La reducción y el sometimiento del Otro se hace desde una teoría subjetivista o desde la objetividad del sistema; en ambos casos el papel del otro no es sino soslayado y, en el mejor de los casos asimilado y puesto al servicio de los intereses del sujeto o del sistema cosificante (Ham, 2015: 19).⁸

Por tanto, he de aclarar que la razón de que en este volumen se acuda a los autores citados es que se centran en la postura egoísta del yo.

Tzvetan Todorov aborda la otredad a partir del comportamiento de Bartolomé de las Casas y de Hernán Cortés en su relación con los indígenas, en el mal llamado “descubrimiento de América”, encuentro entre personas procedentes de culturas completamente desconocidas hasta ese momento. Para ello, identifica tres ejes que articulan la problemática de la alteridad experimentada por los recién llegados:

Primero hay un juicio de valor (un plano axiológico, el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero [...] es mi igual o es inferior a mí [ya que, por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno, y me estimo]. En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico): adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen, entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad, o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epis-

⁸ Según Ham, Lévinas establece los marcos teóricos necesarios para evitar el ingreso en esa relación cosificante.

témico); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados” (Todorov, 1992: 195).

Así, este pensador distingue entre las actitudes de amor y sacrificio que caracterizan la obra de Las Casas *versus* la de Cortés, quien viaja con la intención de obtener riqueza. En otras palabras, el primero sabe que el otro, el indígena, es un yo igual a él, a diferencia del segundo, que considera al otro como un objeto del que puede servirse.

Por su parte, Emmanuel Lévinas, en *El tiempo y el Otro*, declara que siempre estamos rodeados de seres y cosas con las que nos relacionamos de manera transitiva; sin embargo, a pesar de que el yo vea, escuche y toque al Otro, “yo no soy el Otro. Soy en soledad” (Lévinas, 1993: 80). Por ello, el yo es intransitivo, sin relación ni intencionalidad, debido a que los seres humanos pueden intercambiar todo, menos su existir, pero también indica que al lado del yo se encuentra el Otro, quien revela su rostro, por lo que no es un dato ni una cosa, sino que muestra su alteridad existiendo, y con ello hace revelar el rostro del yo, en su interpretación irreductible, lo que permite darse cuenta del yo. En este punto, coincido con Paula Gil, quien señala que “Lévinas subrayaba la idea de alteridad, rechazando de este modo lo anunciado por la ontología. Ésta se caracterizaba por reducir a lo Mismo todo lo que se oponía a ella como Otro. El conocimiento representaba, así, una estrategia de apropiación, de dominación” (Gil, 2016: s. p.). Una idea que condensa la postura de Lévinas con respecto a la alteridad es la que expresa que “nosotros llamamos rostro al modo en el cual se presenta el otro, que supera la idea del otro en mí” (Lévinas, 1987: 208).

Con la crítica a la tendencia subjetivista tanto de Todorov como de Lévinas, puedo enfatizar que la dualidad Yo/Otro ha sido pensada en América Latina con autores como Arturo Andrés Roig, Carlos Lenkersdorf (1996) y Mario Magallón, entre otros, quienes han aportado reflexiones que ponderan la nosotridad por sobre la subjetividad. Propuesta con la cual se avanza sobre la concepción dicotómica señalada.

Para Roig, el ser humano es valioso, incluso antes de que se reflexione y se exprese alguna referencia sobre él, por ello escribe “el hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de ‘saber de vida’, más que su pretensión de ‘saber científico’” (Roig, 1981: 11).

Destaca que el pensamiento dual en América Latina negó la humanidad de sus habitantes, por lo que es necesaria una autoafirmación del sujeto colectivo latinoamericano, y afirmó la validez del “nosotros”, en alusión a personas

relacionadas con una realidad histórico-cultural, quienes deben considerarse valiosas, y esta percepción debe abarcar a toda la humanidad.

Carlos Lenkersdorf expuso una interpretación del “nosotros” que gira en torno a la práctica discursiva de los tojolabales, pueblo que emplea la palabra *tik* cuya traducción es, precisamente, “nosotros”. Así, los y las integrantes de esa población en su lenguaje cotidiano usan ese vocablo para expresar decisiones, acciones, comportamientos, etcétera, que se llevan a cabo entre ellos, por lo cual, es la pluralidad quien participa en la toma de decisiones, no el yo, que se apropia del Otro.

Mario Magallón Anaya (1993) también pone de relieve la nosotridad, al investigar sobre filosofía política de la educación, afirma que en tiempos actuales el proyecto educativo se ha relacionado directamente con los intereses políticos, lo que ha promovido una tendencia a la alienación. Por ello, es necesario proponer modelos alternativos que preparen a los estudiantes como sujetos capaces de asumir los problemas de su presente, que critiquen las políticas públicas e incluso los programas escolarizados que dañen o impidan su desarrollo. Es decir, el filósofo de la educación no puede rehuir su responsabilidad social, porque

es un ser situado que filosofa y dialoga en la nosotridad y en la alteridad, de otro igual entitario, pero diferente, histórica, social y cultural, pero no ontológicamente, porque la nosotridad y la alteridad constituyen el modo del ser del ente, de la humanidad entera. Se filosofa o reflexiona sobre las cosas y el mundo como entes situados (Magallón, 2012: 84).

Además, enfatiza que requerimos una ontología crítica del “nosotros” y del sujeto social comunitario,⁹ entendido como un *ethos*, porque se necesita una vida ético-política en libertad, que es la condición ontológica de la ética.

Como se observa, la dualidad Yo/Otro encuentra en el “nosotros”, que se propone desde América Latina, una opción para pensar las relaciones sociales.

C) *amigo/enemigo*

El análisis del par amigo/enemigo se basa principalmente en la manera como se construye la imagen del segundo término, el cual es una reelaboración reactiva de un “yo” o un “nosotros” bueno(s) frente al “otro” o “ellos” malo(s).

⁹ Magallón emplea la frase sujeto social comunitario para no utilizar el pronombre Yo, debido a que, desde su perspectiva, alude a la tendencia dominante del Otro.

Uno de los aspectos destacados con relación al sujeto considerado como enemigo o adversario es su cualidad de ser diferente, pero no es la única, y tal vez ni siquiera la más importante. En este sentido, es conveniente señalar que hoy por hoy, entre los puntos que se consideran en la construcción del enemigo descuella la agresión, que puede tener tres orígenes: uno, la ejercida por una persona o grupo que ataque con la intención de arrebatar los bienes de otra u otras; dos, la que imprimen los luchadores sociales en busca de establecer un orden social diferente, ya sean guerrilleros, religiosos sinceros como los teólogos de la liberación o activistas de cualquier tipo; y tres, la que expresan los migrantes, que buscan refugio y bienestar en otras naciones, siendo portadores de prácticas culturales y políticas diferentes, las cuales, a veces, son percibidas como divergentes e incluso violatorias de las del entorno de llegada.

Por tanto, quien pone en riesgo la tranquilidad de alguna persona o de una comunidad es considerado como enemigo, y en ese tenor, quienes, por el contrario, procuren una continuidad social pacífica, mejor si es con tintes de sometimiento, son considerados como amigos. Empero, esta concepción dualista dista mucho de explicar el comportamiento humano en lo referente al trato amigo/enemigo, pues a lo largo de la historia ha habido circunstancias en las que los adversarios pueden tornarse algo distinto. Por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial, la entonces Unión Soviética fue aliada de Estados Unidos, lo que demuestra que es posible establecer pactos entre antagonistas, debido al interés de lograr un objetivo común, lo que requiere obviar las oposiciones en busca de un punto intermedio.

Otra caracterización que permite las relaciones entre adversarios es la noción del socio. En ese sentido, es oportuno traer a cuento la expresión de John Fuster Dulles, secretario de Estado (1953-1959) durante el gobierno de Dwight Eisenhower, quien declaró durante la Guerra Fría que Estados Unidos no tenía amigos sino intereses. Con ello dejaba claro que tanto las naciones como los empresarios con los que mantenía relaciones económicas tenían como objetivo obtener ganancias, así se entienden las interdependencias del denominado mercado libre, las cuales están por encima de cualquier amistad o enemistad.¹⁰

Por ello, la dualidad amigo/enemigo sólo es una manera de ver el mundo de las relaciones sociales. Una vez que se han abordado los tres pares duales de contrarios irreconciliables, como lo expresó Joaquín Sánchez Macgrégor, así

¹⁰ No está de más señalar que la agrupación de intereses que permite la economía capitalista exige un acuerdo de confianza entre los integrantes, basado en la certeza de que la obtención de ganancias asegura que todos actuarán, si no éticamente, por lo menos sí de acuerdo con lo establecido en los contratos.

como las propuestas con las cuales se puede avanzar sobre dicha tendencia reduccionista, es oportuno retomar la experiencia de Leonardo Boff a la luz de esta perspectiva.

Boff y su experiencia con la iglesia católica

Como se expuso antes, en sus investigaciones, como en el trabajo llevado a cabo con la sociedad, uno de los objetivos del teólogo era contribuir a la liberación del ser humano que experimentaba una crisis en todos los sentidos, opinión compartida con otros colegas. Dicho trance obedecía a la fragmentación de las relaciones entre semejantes, pues éstas se basan en la reificación, en el interés por la obtención de lucro, así como en la procuración del bienestar de unos cuantos en perjuicio de las mayorías.

En este sentido, es oportuno retomar la pregunta ¿qué molestó a la iglesia católica en relación con el quehacer del brasileño? Díaz Núñez responde que el encono se produjo porque Boff y sus pares consideraron a los pobres sujetos de su propia liberación, como constructores de su mundo, a diferencia de la concepción tradicional, según la cual este inmenso sector social sólo podía ser receptor de caridad, lo que, desde la perspectiva liberadora, sólo los ataba a la pobreza.

Por lo tanto, la reacción de la jerarquía católica hacia personas que, como el teólogo, tratan de ayudar con otra perspectiva del problema, resulta paradójica, principalmente porque, de acuerdo con el documento “El objetivo de la enseñanza social de la Iglesia”, del cardenal François-Xavier Nguyen, presidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz, esta institución no tiene modelos para proponer, sino que

la enseñanza social de la Iglesia contiene un cuerpo de doctrina que se articula a medida que la Iglesia interpreta los acontecimientos a lo largo de la historia, a la luz del conjunto de la palabra revelada por Cristo Jesús y con la asistencia del Espíritu Santo (s/a: s/p).

Por tanto, es posible que surjan divergencias entre los propios católicos de sincera intención, por ello, se indica en otro lugar del escrito, es necesario que se observen y testimonien la mutua estima, y sobre esa base se examinen los

puntos de coincidencia a que pueden llegar todos, a fin de realizar oportunamente lo que las necesidades pidan. Deben tener, además, sumo cuidado

en no derrochar sus energías en discusiones interminables, y, so pretexto de lo mejor, no se descuiden de realizar el bien que les es posible (Nguyên, sa: s/p).

Entonces, ¿por qué en lugar de reunirse y dialogar, a fin de concretar las mejores ideas en pro de la salvación de los seres humanos, algunos dirigentes católicos optan por erigir en enemigos a quienes buscan enriquecer desde el punto de vista humano las interpretaciones y prácticas de la fe entre la población?

Para responder, no está de más recordar que uno de los criterios más utilizados para calificar a alguien como enemigo, son la violencia (patente o presunta) y la agresividad, ya sea física, verbal, emocional, instrumental, entre otras, que por lo general se adjudica a personas cuyo objetivo es causar daño, constituyéndose en una amenaza, por lo que se considera necesario detenerlas, frenando sus actividades para salvaguardar la integridad individual y/o de un grupo.

De tal modo que, quien determina que alguien es un enemigo es, por lo general, un grupo de personas que se consideran directamente afectadas. Lo más común es que sean las personas que laboran en las instituciones estatales las que deciden quién ha de ser calificado como enemigo, otro y malo, ya que éste pone en riesgo, en primer lugar, la permanencia de las personas que ejercen el control y, en segundo lugar, la tranquilidad o continuidad de la dinámica de quienes integran dicha institución, lo que puede extenderse al modo de vida y cosmovisión, incluso de todo un país.

En este sentido, las propuestas de Boff, destinadas a difundir la creencia en las enseñanzas de Cristo desde otro enfoque, uno no asistencialista y reivindicativo, fueron consideradas una herejía. De acuerdo con Rubén Aguilar Valenzuela (2013), las autoridades asumieron que la información que difundieron los teólogos de la Liberación no contribuía a transformar y mejorar la vida de los creyentes; debido a que plantearon una manera diferente en que la Iglesia debía relacionarse con los pobres, así como con el poder político, cuestionando implícitamente el orden económico, político y social. En este contexto, la interpretación del Vaticano sobre los teólogos latinoamericanos se puede considerar como la apuesta por

un modo de usar la razón que es autónomo, que se pone por encima de Dios, en toda la gama de las ciencias, comenzando por las ciencias naturales donde un método que se adopta para la investigación de la materia debe ser universalizado: en este método, Dios no entra, por lo tanto, Dios no existe (Aguilar, 2013: s/p).

Es decir, se intentó frenar la libertad de investigación, pues era posible que se generaran diversas interpretaciones que podrían dividir a la comunidad católica al construirse argumentos y reflexiones que fluirían de abajo hacia arriba, esto es, de la población hacia los sacerdotes, arzobispos, obispos, etcétera, y no al revés, como tradicionalmente se ha hecho. Entonces, de acuerdo con esa postura, a la población se la conmina a aceptar las críticas emprendidas por las autoridades vaticanas para ahogar interpretaciones divergentes que ponen sobre la mesa asuntos de interés humano como, por ejemplo, el empleo de métodos anticonceptivos científicos, la interrupción del embarazo, los matrimonios y la adopción de hijos por parte de personas del mismo sexo, entre otros.

La paradójica actitud asumida por las autoridades del Vaticano en contra de los teólogos de la Liberación proviene de la convicción de que quien presente una concepción del mundo y de Dios diferente de la tradicional puede ser considerado peligroso, otro, malo y un enemigo. En este sentido, la postura dualista de que quien no está conmigo está contra mí prevalece en la mente de algunos sujetos y grupos con poder, en este caso, religioso.

De tal modo que es necesario trascender la visión dualista no dialéctica a fin de que los pares bueno/malo, yo/otro y amigo/enemigo se transformen en pares dialécticos positivos, como lo señala Joaquín Sánchez Macgrégor, en una búsqueda en la que no sólo la verdad es importante, sino que, como lo señaló Tzvetan Todorov, para avanzar en el bienestar social también hay que procurar lo bueno o lo mejor en la convivencia humana, una tarea que debe cumplirse en la producción del conocimiento.

En este sentido, es necesario revalorar lo que implica la noción de espíritu y cómo puede contribuir a mejorar dicha convivencia. Esto último resulta de sumo interés para la presente investigación, debido a que el principio de apropiación-seguridad involucra la unidad del ser humano —cuerpo, emociones, razonamientos y espíritu—, como aspectos que deben considerarse al proponer una convivencia en armonía, tema del siguiente capítulo.

El ser humano, ente tripartito: la dicotomía razón/emociones desde el vitalismo de José Ortega y Gasset

La propuesta del sentipensar

Siguiendo en la línea de las ideas expuestas sobre el principio de apropiación-seguridad, en este capítulo resumo las reflexiones en torno a una concepción integral e indisoluble del ser humano: la unidad emociones-razón-espíritu.¹

Es oportuno mencionar que actualmente se ha popularizado la propuesta de sentipensar el cuerpo, lo cual indica que al mismo tiempo que se razona se experimentan emociones; de tal manera que, como atinadamente señala Horacio Cerutti Guldberg, es fundamental filosofar desde los “cuerpos que somos y no en los que estamos como si fueran un cascarón prescindible”. De tal modo que no es posible

dejar de tomar posiciones en medio de las conflictivas [situaciones] en que habitamos. Estas tomas de posiciones implican ideologías, puntos de vista, valoraciones, juicios, lo que se acepta y se rechaza y es sobre este entramado, a partir de él y desde él, que se ejerce el esfuerzo al filosofar (Cerutti, 2015: 157).

Por tanto, es esencial continuar con la tarea de unificar la concepción del ser humano, lo que involucra, en primer lugar, abordar el dualismo inteligencia-razón/

¹ La concepción tripartita, por lo general, implica cuerpo-sujeto-alma, aunque en la de Edgar Morin (1997) se habla de la relación bio-antropo-cultural.

emoción y sentimientos, para posteriormente avanzar e incluir la noción de espíritu. Una postura que lo permite es la de Luis Villoro, quien ha reflexionado en torno a la razonabilidad.

La razón y la razonabilidad²

Antes de empezar con lo dicho por Luis Villoro, es pertinente puntualizar que entre los problemas que aquejan las relaciones humanas está la tendencia a procurar el poder, lo que entraña una incesante búsqueda por colocarse en puestos de mando y toma de decisiones, la que, como se señaló en el segundo capítulo, puede conducir a cometer actos de corrupción, tanto para llegar, como para mantenerse en ellos.

Así, nuestra manera de actuar dependerá de diversas circunstancias, como las experiencias vitales, el bagaje moral, las ideas imperantes en una época y territorio, sin olvidar que la circunstancia particular es un aspecto que en no pocas ocasiones conduce al individualismo. Sin embargo, el hecho de que históricamente se hayan registrado experiencias de personas que optaron por el bienestar social indica la existencia de un impulso natural hacia lo colectivo. Empero, la manera de concebir esta tendencia no sólo se puede limitar al nivel de lo gregario, debido a que se incluyen posturas sobre el bienestar de todos los seres vivos del mundo y, por tanto, del planeta mismo. Esto último, permite introducir la idea del espíritu como una parte de lo natural, postura que se aclara en la última sección de este capítulo, cuando se exponen las ideas de José Ortega y Gasset.

Por tanto, razón y espíritu deben concebirse en unidad indisoluble con el cuerpo físico. En este sentido, es oportuno revisar o replantear la visión dualista espíritu (*res cogitans*) y materia (*res extensa*) o “mente-cuerpo”, debido a que en ésta se presenta una visión dualista de oposición, cuya reformulación con base en un horizonte de unidad humana da por resultado: razón-inteligencia/cuerpo-emociones y sentimientos/esencia inmaterial-³espíritu o alma, que conforman un conjunto indivisible y positivo. Con esto se pone de relieve que es imposible que el cuerpo experimente una sensación física sin que haya participación de la razón e incluso una experiencia espiritual, por mínima que sea. Incluso, al contrario, esto es, que en una vivencia espiritual, el cuerpo, las emociones y la razón también están involucrados.

² Una primera versión de este parte del trabajo se incluyó en Mora (2016).

³ Correctamente se debe argumentar aludiendo a otro tipo de materialidad o energía vital.

En “Lo racional y lo razonable”, Luis Villoro (2007a) destaca la erosión que ha sufrido el concepto de razón ilustrada, la cual ha perdido su estatus de *incommovible*, pura, desinteresada y universal, aunque no su importancia, pero debe reformarse. Para sustentar sus observaciones acude a José Ortega y Gasset, quien, en *El tema de nuestro tiempo* (2004), discurrió sobre una “razón al servicio de la vida”. Desafortunadamente, señala Villoro, el filósofo hispano nunca aclaró cuál era esa vida a la que debía servir. Debido a esa omisión, el mexicano profundiza en las características que tendría una razón que cumpliera con ese servicio. Así, se plantea dos preguntas: primera, ¿cómo “sirve” la razón en nuestra “vida”? O, en palabras más llanas, ¿para qué queremos ser racionales? Y, segunda, ¿qué características debería tener la razón para cumplir esa función? (Villoro, 2007a: 206).

Le resulta fundamental exponer que se ha dejado de emplear el término de razón identificándolo como principio insustituible para obtener una certeza total; por ello, denomina “razonables” las opciones adecuadas para alcanzar algún objetivo:

a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza, y ‘razonable’ a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo “razonable” es pues una especie del género “racional” (Villoro, 2007a: 208).

De tal modo que lo “razonable” se puede considerar una hipótesis o conjetura si está respaldada en razones, “aunque no pueda aseverar su verdad con seguridad” (Villoro, 2007a: 209). Entonces lo “irracional” serán las decisiones impulsivas y lo “no razonable”, las convicciones emotivas. Desde mi perspectiva, vale la pena matizar esta última noción y lo haré más adelante.

Para Villoro, el conocimiento se sustenta en una razón incierta, de ahí la importancia de esgrimir varias razones para poder orientarnos en el mundo. Por ello, en cada campo es “razonable” buscar aquellas bases asequibles y útiles donde apoyar las creencias, de ahí la pertinencia de destacar que en ciencias sociales y humanidades no es posible aspirar a concretar razones sin contradicción.

Por ejemplo, las convicciones morales, políticas y religiosas son razonables debido a que están abiertas a la refutación; sin embargo, a pesar de los cuestionamientos que pudieran recibir, ello no limita o impide su racionalidad, debido a que ésta se fundamenta en “fines realizables y pone en obra los medios conducentes a realizar esos fines” (Villoro, 2007a: 212). Por tanto,

las preferencias contrarias sobre valores pueden ser ambas racionales, pero no pueden traducirse ambas en normas universalmente válidas. Están sujetas a decisiones personales de vida y éstas son forzosamente no universalizables. Para decidir, en segundo lugar, tenemos que atender a las circunstancias en que se da la conducta (Villoro, 2007a: 214).

Para resolver la cuestión de las preferencias contrarias, resulta útil tomar en cuenta otro texto de Luis Villoro, *El poder y el valor*, donde afirma, “lo que demuestra que un valor no es objetivo, sino relativo a un sujeto, es que responde solamente a su deseo, a su estimación exclusiva y no puede, por lo tanto, ser compartido” (Villoro, 1997: 60). Por tanto, un valor es deseable de manera comunitaria sólo cuando no depende de los intereses de un individuo. En este punto, es conveniente recordar que el poder

por sí mismo está obligado a restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación. No podría subsistir sin ella. Al desearse por sí mismo corrompe tanto a quien lo ejerce como a quien lo padece. [...]. Quien pretenda que la política consiste en la búsqueda del poder por sí mismo, tiene que sostener [...] que el fin de la república no es el bien común, sino la predominancia del fuerte sobre el débil, esto es, la injusticia (Villoro, 1997: 83).

A lo que es oportuno agregar que, así como hay diversidad y heterogeneidad humana, también hay diferentes grados de poder y numerosas formas de convivencia, una de ellas ha sido la república, otra el socialismo, el anarquismo, etcétera, propuestas diseñadas para alcanzar la armonía social, no para dominar, por lo cual, en la historia se registren numerosos casos de ejercicio desmedido de control y la opresión social por unos cuantos revela la presencia de otros factores. Que algunos sujetos con un grado considerable de poder político corrompan los proyectos de organización apuntados en el párrafo anterior obedece a aspectos personales, esto es, a las circunstancias de vida que experimentaron y que permitieron los afectara al punto de convertirse en seres egoístas.

En este sentido, no basta promover los mejores valores a nivel teórico para que sean adoptados por los individuos; deben considerarse aspectos subjetivos, como el miedo, el deseo de seguridad y la tendencia a la apropiación, además de los anhelos de cada cual, cuestiones que debemos evaluar día con día. Así, para la toma de decisiones, las personas no se pueden alejar de sus emociones, pues éstas se configuran y expresan con base en los razonamientos sobre las circunstancias, por mínimos, apresurados e imperceptibles que sean.

Por otra parte, Villoro señala que “una decisión moral supone alternativas de acción posibles y, a menudo, conflictos entre conductas igualmente racionales” (Villoro, 1997: 214), las cuales son evaluadas para determinar lo más óptimo o lo más razonable. De acuerdo con este filósofo, se debe recurrir a dos criterios: nuestros proyectos de vida y las preferencias en términos de valores, evitando los impulsos emocionales egoístas; sin embargo, como se ha señalado, el ser humano debe concebirse como una unidad emocional, racional y espiritual, por lo que no hay en lo social una decisión que no esté basada en ciertas emociones o sentimientos, con base en las cuales se esgriman razones, aun cuando no sean consideradas correctas por una mayoría o un grupo informado sobre el asunto de que se trate.

Si bien es cierto en el ser humano, como en los grandes simios, hay tendencias favorables a la obtención de poder, éstas se ven mediatizadas por contrapesos, como la empatía, aunque, de acuerdo con autores como Paul Bloom (2018), esta última es la causante de graves males sociales, argumento que se analizará en una investigación posterior.

Para los fines del presente trabajo, interesa reiterar que la tendencia a vivir en sociedad, el gregarismo, trae aparejada la búsqueda de seguridad, y para ello es necesario apropiarse del entorno y de las circunstancias, lo cual pasa por unificar emociones y razones; sin embargo, no todo son decisiones sobre aspectos básicos, esto es, obtención de bienes materiales o placeres corporales; el ser humano también se compromete en la búsqueda de otros satisfactores que no provienen de este mundo físico, lo cual, al percibirse, permite comprender otras causas de las relaciones sociales imperantes, con la mediación de una parte de nosotros: el alma, inseparable de la razón, las emociones y el cuerpo, con los que, como hemos explicado, forma una unidad.

En este sentido, es necesario acercarnos a cómo históricamente los humanos hemos percibido ese otro aspecto del mundo y hacerlo sin la estrechez de las concepciones religiosas.

La percepción de otra realidad, una aproximación histórica

Se puede decir que a lo largo de la historia diversos estudios sobre lo humano han vislumbrado o plenamente afirmado la existencia de un mundo construido con una materialidad diferente de lo palpable, aunque perceptible de manera cotidiana. Para explicarlo, mejor como un dato adicional, pero importante, es oportuno referirse a las ruinas arqueológicas en una zona de Turquía conocida como Göbekli Tepe, cuyas monumentales estructuras de piedra se remontan

al 9 500 a.n.e., esto es, en la etapa de los humanos cazadores-recolectores. Estamos hablando de un centro religioso cuya edificación llevó un largo tiempo, antes de haberse creado una religión como las conocemos ahora.

De acuerdo con Yuval Noah Harari (2014), hay vestigios que permiten afirmar que hace 30 000 años los *sapiens* podían inventar códigos sociopolíticos que iban mucho más allá de los dictados de nuestro ADN y de las pautas de comportamiento de otras especies humanas y animales. Sin embargo, no se hace referencia al animismo, sino a la percepción, como se dijo líneas antes, de otra materialidad no regida por las leyes naturales ni por emociones individualistas, ya que en el abordaje de problemas económicos, políticos y sociales, el tema del alma no se incluye, como si ésta no se hallara implicada.⁴ De tal manera que sólo resulta fundamental para quienes la relacionan con alguna divinidad, lo que les proporciona la seguridad de que al asumir dicha deidad como regente de lo dado, las carencias o problemas que se presenten en esta realidad serán recompensados de manera justa en otro plano adonde serán llevados tras su muerte, al lado de la divinidad, cuya existencia –trátese de uno o más de ellos– siempre será cuestionada por falta de evidencia; no obstante, no todas las concepciones místicas o religiosas inducen a creer en un dios o dioses.

Breve explicación sobre el misticismo religioso

A esa otra realidad inmaterial por lo general se la caracteriza como un espacio donde no se necesitan alimentos, ropa, casa, trabajo, etcétera, por lo que no se requiere competir, luchar, dominar o evitar ser dominado, y ni el egoísmo ni la envidia son admisibles entre quienes ahí habitan.

Un dato de suma importancia es que se puede tener un cierto tipo de contacto con dichos espacios, mundos, lugares o cielo, etcétera, aunque la experiencia mística no se concibe por igual en las diferentes culturas. No está de más señalar que misticismo proviene del término “misterio”, que alude a algo cerrado, inexpresable, debido a que las palabras no alcanzan para transmitir las sensaciones experimentadas. El concepto misticismo describe la relación que se establece con lo no terrenal, de tal manera que lo místico engloba esa experiencia del alma, empero debe ser justamente esa parte del ser, compuesta por energías que no requieren de la participación humana, la que se vincule con la otra materialidad.

⁴ En este trabajo, se emplean de manera indistinta los conceptos espíritu y alma, en concordancia con el uso que de ellos hacen los autores citados.

En la mayoría de las religiones, la afirmación de la existencia de otro(s) mundo(s) se relaciona con la presencia de un dios regente. Por ejemplo, los vikingos valientes, al morir en batalla, podían compartir la mesa con Odín en el Valhalla o “salón de los caídos”. De acuerdo con Enrique Ortiz, entre los nahuas o mexicas, uno de los más de sesenta pueblos originarios de México, las almas tomaban distintos caminos de acuerdo con la manera en que la persona fallecía, y existían cuatro destinos: el Tlallocan, el Tonatiuhichan, el Mictlán y Chichihuacuauhco. El primero era el espacio de Tláloc, al que podían ir los campesinos tocados por un rayo, quemados, por enfermedad relacionada con fluidos. Al segundo viajaban quienes habían muerto en batalla o sacrificados, por lo que estaban destinados a acompañar a Tonatiuh, es decir, al Sol. En el tercero habitaban Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, ahí llegaban los que morían de viejos o por enfermedades comunes. El cuarto espacio albergaba a los niños de cuna o que no habían llegado a valerse por sí mismos (Ortiz, 2016).

Se echa de ver, que las afirmaciones sobre esa otra realidad son de suma importancia en diversas culturas. Por otra parte, la experiencia mística no siempre se vincula con un dios. Por ejemplo, tres corrientes filosófico-religiosas surgidas en Asia –budismo, taoísmo y confucianismo– no cuentan con ninguna deidad. Incluso, en el taoísmo se habla de la cotidianidad material visible, pero de una forma que no solemos percibir por el uso pragmático que hacemos de los sentidos al enfocarlos exclusivamente en la satisfacción de las necesidades inmediatas, y en el budismo, por ejemplo, existe la noción de planos o niveles de existencia que se pueden alcanzar.

Para el filósofo y escritor chino Lao-Tse (571-531 a.n.e.) es posible encontrar el equilibrio y la armonía entre universo, tierra y ser humano, el cual puede integrarse al flujo de energías que de esos ámbitos proceden y que no percibimos por estar aferrados a lo mundano.⁵ El Buda encontró que las causas de nuestro sufrimiento son el deseo y el apego a los objetos y personas, y enseña lo que se puede hacer para apagar el deseo. Es a través de una intuición o experiencia de tipo espiritual que nos aleja del deseo neurótico, del odio y la crueldad, lográndose con un habla y trato correctos una transformación completa, debido a la percepción de los otros aspectos que también componen la realidad, pero que no notamos por estar atados a lo material.

En resumen, es posible argumentar que en las tres concepciones místico-filosóficas de Oriente se habla de un despertar originado por la percepción del entorno, como si éste fuera visto con una luz diferente, lográndose el estado de iluminación o despertar, lo que permite vislumbrar otros niveles de vida. De tal

⁵ Lo referente a esta filosofía puede consultarse en Lao-Tse (s/a). [N. de la ed.].

modo que, para trascender el plano de lo cotidiano, es necesario conocer los impulsos que motivan el individualismo y enfocarlos a las nuevas relaciones con la otra realidad.

Para complementar esta información, es pertinente efectuar una breve revisión de otras posturas al respecto del tema que nos ocupa.

Acercamiento a algunas definiciones filosóficas del alma

Aristóteles

Uno de los pensadores de mayor presencia, quien fue uno de los primeros, si no es que el pionero en asumir al cuerpo como unidad de razón, emociones y alma en su *Tratado del alma*, donde desarrolló diversas ideas al respecto, como aquella según la cual “todas las cosas naturales tienen un fin o son una derivación fortuita de lo que tiene fin” (Aristóteles, 1978b: 252) o bien, la que apunta a un sentido biológico en su concepción del alma, exponiendo su esencia y propiedades.

Así, señala que el alma es aquello que permite vivir, pensar y sentir, de lo cual se deriva que es una noción y una forma, distinguiendo entre seres inertes y vivos, donde estos últimos son los que la poseen.

También, el alma constituye el principio de los diversos géneros de vida, así como de las facultades con base en las cuales se afirma la vida, entre las que se encuentran la nutritiva, la sensitiva, la intelectual y la de movimiento. En este sentido, el alma conforma al cuerpo, de tal manera que incluso dividiéndolo o separándolo, cada una de sus partes continúa poseyendo sensibilidad y, por ello, se experimenta placer y dolor, así como apetición. Por otra parte, apunta que: “en lo que concierne al intelecto y a la facultad especulativa, no hay nada evidente; sin embargo, parece que es otro género de alma que puede estar separado de las otras partes como lo eterno lo está de lo perecedero” (Aristóteles, 1978b: 247), concediendo razón a otros pensadores que señalan al alma como el acto de un cuerpo determinado, por lo cual no puede existir sin un cuerpo, pero no es el cuerpo, sino algo de él en un cuerpo determinado.

De las diversas funciones del alma antes mencionadas, la intelectual se divide en dos: la intelectual y la volitiva.

La primera admite la abstracción y la conceptualización, dado que el humano posee dos tipos de entendimiento: el agente que no es individual, sino universal, por lo que permite avanzar hacia lo cósmico, y nutre al segundo tipo, el entendimiento paciente, con el cual actuamos de manera cotidiana, debido a que con él podemos conceptualizar el mundo circundante.

La segunda función, la volitiva, permite elaborar ideas y pensamientos, a partir de los cuales se delibera, usándolos como guía para actuar, sin dejarse llevar por impulsos instintivos.

Asumir la unión entre alma y cuerpo es fundamental para entender por qué la razón nos permite comprender el mundo, sometiendo a las pasiones o instintos a la deliberación racional; incluso para René Descartes (1596-1650), pensador a partir del cual inicia la tendencia a desligar la razón de las emociones y de lo corporal, era precisamente el alma o espíritu lo que otorgaba a la persona la capacidad de razonar.

Descartes: la separación entre la razón y las emociones

Sustentándose en una postura solipsista, este filósofo francés inauguró la tendencia a separar la razón de las sensaciones corporales. En términos generales, su propuesta se puede expresar de la siguiente manera: cuando se duda, se piensa, y lo primero que se sabe es que se está dudando. Incluso se podía pensar que de no existir el cuerpo no se estaría en ningún lugar; sin embargo, esto no implicaría la inexistencia, pues se estaría pensando, y así lo explica en el *Discurso del método*:

Del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en dudar de la verdad de las demás cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo existía; mientras que, si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese [el cuerpo], ella no dejaría de ser todo lo que es (Descartes, 1980: 68).

De lo anterior se deduce la separación entre el cuerpo y la razón, también que ésta es parte del alma o espíritu, pues, como atinadamente señala Luis Villoro, la duda cartesiana no conduce a la perplejidad, “sólo obliga a cada quien a no contentarse con opiniones impuestas y a enfrentarse directamente con su propia verdad. La duda es el camino real hacia el suelo firme de las verdades absolutamente indudables, que la mirada del espíritu comprueba por sí misma” (Villoro, 1972: 36-37).

Para Descartes hay que atenerse a la evidencia que de manera clara se ofrece a la razón. Así el espíritu se ha encontrado a sí mismo. Por su propia luz habrá

de descubrir toda la ciencia, pues no necesita salir de sí; sin embargo, surge una duda, ¿cómo es que el ser humano llegó a obtener dicha facultad? En opinión del autor había sido puesta en él por una naturaleza diferente y perfecta: Dios. Entonces, todos los humanos están dotados de razón, la facultad que permite alcanzar la verdad, al distinguir entre lo verdadero y lo falso. Ello indica que la verdad estaba ahí, dada por la fe. Empero, a pesar de mostrarse como una persona religiosa no se salvó de ser acusado de herejía ni de las persecuciones, y esto se debe, como informa Antonio Rodríguez Huéscar, a que las concepciones religiosas de la época exigían un trato especial, pues “las verdades primarias de la fe siguen teniendo vigencia, pero justamente en cuanto verdades de fe son intangibles y hay que ponerlas aparte” (Rodríguez Huéscar, 1980: 13).

Descartes concibió una nueva postura filosófica que reconocía la libertad del individuo para alcanzar la verdad, pues quien emplee la razón se encontrará en mejores condiciones que quienes se aferren a los viejos saberes de la Escolástica. Por tanto, había que buscar dentro de la persona la respuesta a las dudas que surgiesen sobre el gran libro del mundo, algo inadmisibles para las autoridades católicas.

Baruch Spinoza

Por último, retomamos las reflexiones de Baruch Spinoza, según el cual poseemos una idea verdadera de la cual emanan las demás. Es innata en tanto que es un concepto proveniente del espíritu, dado que éste es una entidad pensante. Para este autor “los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los denominados afectos del ánimo, “*affectus animi*”, no se dan, sino [que] se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etcétera” (Spinoza, 2005: 60). Cuerpo y alma son lo mismo, empero, se debe señalar que se conciben desde atributos diferentes: el alma, atributo del pensamiento, y el cuerpo expresa la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa.

Por tanto, si un cuerpo no fuese el objeto del espíritu humano “las ideas de las afecciones de tal cuerpo no se darían en Dios [...] en cuanto constituye nuestro espíritu, sino en cuanto constituye el espíritu de otra cosa” (Spinoza, 2005: 69). Por lo que, en el corolario de la “Proposición XIII”, de la segunda parte de su *Ética*, sostiene: “De aquí se sigue que el hombre consta de espíritu y un cuerpo y que el cuerpo humano existe como lo sentimos” (Spinoza, 2005: 69).

Spinoza analiza el supuesto de que los afectos, pasiones y emociones son negativos, pues, entre otras reacciones, promueven tendencias egoístas, individualistas o incluso deseos de dominación, aunque no necesariamente ocurre así, pues, continuando con las disquisiciones de este pensador, nadie ha logrado determinar la fuerza ni la naturaleza de los afectos ni lo que puede efectuar el espíritu para moderarlos, por lo que apunta:

Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el espíritu tiene potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el espíritu tener un imperio absoluto sobre los afectos, pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio (Spinoza, 2005: 109).

Para explicar lo anterior, Spinoza señala que nadie ha conocido la estructura del cuerpo, de manera suficiente y precisa, como para detallar todas sus funciones. De tal modo que se equivocan quienes afirman que las acciones del cuerpo son producidas por el espíritu, debido al imperio que sobre aquél tiene; sin embargo, “las acciones del espíritu brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen de las ideas inadecuadas” (Spinoza, 2005: 116).

Ahora bien, “ideas inadecuadas” son las derivadas de un conocimiento parcial de la causa, sobre lo cual se hizo un primer abordaje en el tercer capítulo, al comentarse que los humanos adjudican atributos o finalidades a creaciones ya sea de la naturaleza o por él inventadas. Así, valorar ciertas acciones como buenas o malas significa que se les han atribuido particularidades que en realidad no poseen, sino que son propuestas humanas. De esta manera se puede deducir que las personas que no se ajusten a los parámetros establecidos por un grupo podrían ser tachadas de buenas o malas según convenga a los intereses de dicho colectivo.

El raciovitalismo de José Ortega y Gasset⁶

En *El tema de nuestro tiempo* (2004), el filósofo articula su propuesta raciovitalista,⁷ relacionándola, entre otros asuntos, con el de las generaciones,⁸ poniendo de relieve la importancia de conocer los estudios precedentes para evitar equívocos en el acto de filosofar, que, por otra parte, permite comprender mejor las

⁶ Un primer avance de esta parte se publicó en Mora (2017).

⁷ Este autor dio distintos nombres a su propuesta: “teoría de la razón vital”, “doctrina de la razón histórica”, “doctrina de la razón viviente” y “raciovitalismo”.

⁸ Cada generación se caracteriza por compartir una sensibilidad especial, continuando con la tarea que ha sido prefijada por un sistema, el cual “pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por lo tanto, falso suponer que para lograr su pretensión el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase sólo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto con las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas” (Ortega y Gasset, 2004: 561).

variaciones en las reflexiones previas. Así, es posible entender la diversidad de opiniones sobre la realidad porque “la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos” (Ortega y Gasset, 2004: 562).

De tal modo que, entre las creaciones humanas, las transformaciones industriales o políticas dependían de las preferencias morales y estéticas. Asimismo, ideología, gusto y moralidad son, a su vez, consecuencias de la sensación radical ante la vida, en su integridad, lo que Ortega y Gasset denomina “sensibilidad vital” y que debería actuar sobre cada generación. Dicho de otro modo, subraya que la sensibilidad vital es el origen de las preferencias morales y estéticas y éstas, a su vez, se encuentran en la base de las transformaciones industriales y políticas.

Se refiere, además, a la diversidad de los sistemas de conocimiento, cada uno de los cuales proclama ser portador de la verdad, lo cual es falso, declara el filósofo, porque de existir “una” verdad sería una e invariable: “Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como ‘verdad’ la que adoptaba en cada caso” (Ortega y Gasset, 2004: 572). Por tal motivo, concluye, es esencial “renunciar” a la idea según la cual “la realidad se deja captar por el ser humano” (Ortega y Gasset, 2004: 572).

Es decir que los seres humanos se erigen en el centro de las determinaciones, por ese motivo, Ortega y Gasset se dedicó a reflexionar en torno a cuál sería un marco adecuado para analizar qué particularidades deben valorarse al tomar una decisión. Así, revisó las bases generales de las posturas relativistas y racionalistas. De las primeras, apuntó que afirman que no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto, mientras que el racionalismo, para salvar a la verdad, renuncia a la vida, por lo que ésta y la razón quedaron separadas. Para explicar dicho distanciamiento, cita la cuarta meditación de Descartes (1641), en la que se pregunta y responde:

¿De dónde nacen, pues, mis errores? Del hecho solamente de que, siendo más amplia la voluntad que el intelecto, no la retengo dentro de ciertos límites, sino que la aplico aun a lo que no concibo, y, siendo indiferente a ello, se desvía fácilmente de lo verdadero y lo bueno; de esta manera me equivoco y peco (Descartes, s/a: 35).

En opinión de Ortega y Gasset, para Descartes los errores resultan de la voluntad no contenida, pero jamás del intelecto, por lo tanto, señala el español, de no ser por la voluntad, desde la aparición del primer humano sobre

la Tierra se habría descubierto la verdad o verdades que le son asequibles, sin variaciones originadas en opiniones, leyes o costumbres, por lo que no se habrían suscitado cambios significativos de pueblo a pueblo a lo largo de la historia, pero como sí los hay, entonces no queda más que atribuir dichos errores al pecado de la voluntad. Por lo cual, el equívoco de la propuesta del pensador francés radica en que conduce a señalar que la historia sólo sería un registro de los errores humanos, una actitud antihistórica y antivital, de tal modo que es necesario tomar en cuenta los aciertos. De esta forma, invita a considerar el actuar humano con base en la biología humana, es decir, a la luz de lo vital:

El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistían en procesos espaciales, corpóreos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema [...] Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna (Ortega y Gasset, 2004: 579).

Por ello, para Ortega y Gasset es necesario avanzar sobre las posturas relativistas y racionalistas, y apunta que la tendencia individual de abordar lo que las cosas son es de carácter verídico, por lo que los equívocos confirman el carácter fidedigno de la existencia de dicha tendencia, por lo tanto, los errores no anulan el proceso de pensamiento. En este sentido, la voluntad, las voliciones, constituyen una emanación, esto es, un impulso que asciende de las profundidades orgánicas, debido a que el querer es siempre un querer hacer algo. Así pues, en las voliciones se manifiesta de manera clara el pulso vital del individuo, por lo que incluso la lógica y la física parten de allí.

Por otra parte, la objetividad a la que quieren sujetar las creaciones humanas se sustenta en pensar y expresar algo sobre la verdad a pesar de que haya equívocos: “No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, sino pienso la verdad” (Ortega y Gasset, 2004: 579). Como se desprende de esta cita, incluir las necesidades corporales obedece a que, para la reflexión filosófica sobre la verdad, resulta valiosa la propia existencia humana.

Así las funciones vitales que cumplen como leyes objetivas, que llevan como condición el amoldarse a un régimen transvital, son cultura, de modo tal que ésta, para Ortega y Gasset, es un conjunto de actividades biológicas, las cuales no lo son ni más ni menos que la digestión o la locomoción.⁹

Al aceptar la importancia de la vida por sí misma, entonces el espíritu es una cualidad que poseen unas cosas y no otras. Las que lo poseen es por el valer en sí; ello hace que se las prefiera por encima de la vida misma que las produce; sin embargo, apoyándose en G. Simmel, afirmó que la vida “es más que vida, en ella lo inmanente es un trascender más allá de sí misma” (Ortega y Gasset, 2004: 581).

Pero no sólo la cultura partía de las actividades biológicas, incluso la vida espiritual era un repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital:

la capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido (Ortega y Gasset, 2004: 582).

Según se observa, la postura del filósofo se apoya en la tendencia al gregarismo perceptible entre los humanos, de tal manera que la tendencia a vivir en grupo sumada a los impulsos por preservar la existencia y perpetuarla implica cuidar de la especie, lo cual es patente. Ahora bien, los cambios o las maneras de llevarlos a cabo, ya sea aprovechándose o ayudando a los demás, dependerán de los intereses mostrados en la manera de apropiarse de los contextos específicos, cuya relación con el sentimiento de seguridad son los factores que intervienen en las decisiones y las correspondientes acciones.

Siguiendo con las ideas de Ortega y Gasset, es oportuno señalar que nuestros mecanismos internos nos impulsan a preferir lo justo o bueno, por ello, más adelante afirma que “ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando en su raíz y esencia es inevitablemente altruista” (Ortega y Gasset, 2004: 601).

⁹ En este punto, considero necesario señalar que nuestro autor no anticipó ninguna idea sobre aspectos que posteriormente se han estudiado en la neurociencia, al señalar cuáles son las secciones del cerebro que se activan cuando el ser humano lleva a cabo determinadas acciones o decisiones. Entonces, lo importante es señalar que el filósofo no estaba desencaminado cuando afirmaba que las creaciones humanas formaban parte del impulso vital de los individuos.

Cultura y vida se necesitan sin estar supeditadas una a la otra, por ello nuestro autor señala que, en la década de los veinte del siglo pasado, la psicología, la biología y la teoría del conocimiento replantearon sus posturas sobre lo humano, de acuerdo con lo cual: “El sujeto ni es un medio transparente, un ‘yo puro’ idéntico e invariable ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones” (Ortega y Gasset, 2004: 162).

Por ello, Ortega y Gasset propone otra manera de concebir la actividad humana y la ejemplifica con el cedazo o colador, cuya función consiste en dejar pasar unas cosas y retener otras, seleccionándolas sin deformarlas.

Así, la función del ser humano frente al cosmos es semejante a la de un cedazo, selectiva, dejando pasar ciertos elementos de la realidad, cuya forma y contenido coinciden con los espacios de su retícula sensible, por lo cual, lo no percibido queda fuera. El ejemplo más claro está en los sonidos y colores que no percibe, lo cual no significa que no existan, tal como ocurre con los rayos ultravioleta o infrarrojos.

Entonces para Ortega y Gasset:

la estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, retícula con la que pueden establecer ciertas verdades, quedando negados para otras (Ortega y Gasset, 2004: 613).

Finalmente, explica que cuando dos personas ven un mismo paisaje observan cosas distintas, por sus diferentes circunstancias, por lo que el resultado no es deformación sino organización. En este sentido, todas las épocas y pueblos han gozado su congrua porción de verdad, por ello, todos tienen su puesto en la historia, porque cada cual es insustituible para el descubrimiento de la verdad.

El espíritu una función propia de la vida

En este apartado es oportuno recuperar una idea ya expuesta, ésta es que la vida espiritual formaba parte del repertorio de las funciones vitales. En otras palabras, era una actividad biológica cuyos productos tienen una consistencia cultural o transvital. Esto significa que los valores culturales son funciones vitales que obedecen a leyes objetivas, por ejemplo, preferir lo justo a lo injusto.

En resumen, para Ortega y Gasset la voluntad, las voliciones constituyen una emanación, un querer hacer algo, lo cual está asociado con “el querer hacer lo mejor”. Por ello escribe: “Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquieren un valor independiente” (Ortega y Gasset, 2004: 582).

Señala que la idea de lo justo debe ser cumplida, aunque no le convenga a la vida. Por ello apunta que “sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, cuando hemos querido plenamente y sin reservas, cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad” (Ortega y Gasset, 2004: 580).

Ahora bien, la propuesta orteguiana, según la cual el ser humano se dirige hacia una convivencia más justa, debe ser confrontada con las variadas experiencias cotidianas; entre éstas se destaca el desprecio que algunos sienten por los indígenas. En este punto, retomo las palabras de Carlos Huamán, quien en una entrevista comentó que la razón era el pensamiento correcto, pero sin la intervención del corazón, por lo que las reflexiones se convertían en algo seco o, en otras palabras, insensible y crítico hacia otras culturas.

Con base en lo dicho por Ortega y Gasset sobre la inclinación a buscar lo correcto, en su investigación sobre el cerebro humano, Wázcár Verduzco sostiene que

Los seres humanos han desarrollado un repertorio de reglas de conductas morales, que sorprendentemente y en lo esencial se mantienen sin apenas variación en el espacio y en el tiempo.

Sin importar la civilización de que se trate la cultura o las creencias, los principios enunciados sea en negativo (no matarás, no robar o no engañar), sea en positivo (cuidar a la infancia o a los desvalidos, cumplir lo pactado o respetar la tradición propia) son universales y han estado presentes desde la más remota antigüedad (Verduzco, 2018: 178).

El ser humano busca lo correcto, confirma Ortega y Gasset, ya que ha aprendido por las desafortunadas experiencias de la vida a protegerse, a buscar una existencia pacífica o, por lo menos, con la menor cantidad de conflictos, lo cual, si bien no se ha concretado, no debe ser un obstáculo para continuar profundizando en hacerlo posible.

En este punto, es oportuno señalar la importancia de la concepción tripartita de razón-emociones-espíritu, los cuales colaboran, trabajan o funcionan

al mismo tiempo, de manera coordinada. Así, la actividad de uno de ellos, cualquiera, repercute en los otros. Sin embargo, no estamos conscientes y, por ello, se separan las funciones y más aún, los resultados. De ahí, la importancia de trabajar en pro de la conciencia colectiva, la cual debe de concebir que el trabajo espiritual forma parte de las funciones vitales, cuyos productos tienen una consistencia transvital. Por tanto, es oportuno considerar que la vida de los seres humanos se compone de diversos grados de realidad, debido a que no existe un único destino, sino que cada vida construye el suyo, empero, al querer hacer lo mejor, como objetivo de la conveniencia vital y subjetiva, transmitir la información sobre la relación tripartita puede conducir a la formación de una conciencia colectiva, debido a que las relaciones humanas son históricas y, por tanto, construyen concepciones diferentes de acuerdo a las épocas y grupos humanos. Así, en la actualidad, se está conformando una visión nosótrica, esto es, de la unidad humana a pesar de las diferencias, lo que implica una actividad emocional, razonable y espiritual.

Es conveniente señalar que si efectivamente se desea construir un mundo más humano no bastará con bellos postulados; se requiere, además, de saberes que ahonden en las explicaciones sobre la diversidad de actitudes y comportamientos humanos, principalmente aquellos que indaguen sobre el detonador de las posturas egoístas y autoritarias, así como en torno al rechazo hacia los indígenas o cualquier otro grupo humano en esa situación.

La espiritualidad parte de la vida cotidiana

Para esta parte, se retoman las ideas expuestas de Ortega y Gasset, quien señaló que el espíritu es parte de la naturaleza humana y, por tanto, de la vida, por lo que, al formar parte de una específica organización energética, en este caso el cuerpo humano, se relaciona con el todo, lo vivo y lo inerte que, finalmente, es otra forma de energía.

Así, sin olvidar a las emociones y la razón, la espiritualidad no sólo consiste en llevar a cabo acciones altruistas, de sacrificio, de reflexionar en torno a lo trascendente o de llevar a cabo acciones buenas. En esto último es oportuno recordar las reflexiones de Baruch Spinoza, ya que lo bueno y lo malo se determinan por el lugar que se ocupe en algún problema. Entonces, el espíritu, al formar parte de la vida misma, contribuye a la ejecución del principio fundamental de toda forma de vida, éste es, el preservar su existencia, lo que incluye perpetuar la especie. Por tanto, cuidar a la especie junto con el medio que permite la subsistencia es propiciar la continuidad de los diferentes ciclos de vida,

por lo que ello se debe considerar como el inicio de una existencia armónica y espiritual.

Lo espiritual, entonces, se sustenta en las diversas experiencias positivas de los seres humanos, considerando lo positivo como la adquisición de conocimientos en los que se aprendió a contribuir a la continuidad de la propia especie, Aún más, al evitar la dominación y los abusos, es posible convivir de una manera más pacífica. Muestra del aprendizaje humano, son los múltiples códigos, normas, preceptos ético-morales y leyes, cuya tendencia es evitar el despotismo y la dominación.

Por lo expuesto, las tendencias que presentan la vida espiritual como una forma de existencia mística, aunque esta no sea permanente, cuyos estados contemplativos se caracterizan por la comunión con energías no fácilmente perceptibles en este plano material, sólo aluden a una de las diferentes manifestaciones de la vida espiritual, que en mayor medida se considera como parte de la experiencia religiosa. Sin embargo, dejan de lado la cotidianidad.

Así, para explicar cómo se puede percibir la espiritualidad en la vida cotidiana, se recurre a la filosofía Bantú, con el objetivo de exponer la manera cómo se ha expresado la vivencia espiritual en la cotidianidad.

Para Omer Batutu Batubenge, en la filosofía Bantú no existen sitios sagrados, sin embargo, por ello cualquier lugar se puede decorar con el propósito de que sirvan de punto privilegiado del encuentro de los vivos y de éstos con los ancestros. Sitios donde la vida recobra su sentido perdido, más allá de las circunstancias perecederas, vulnerables y contingentes de la existencia humana diaria. Así, el ser humano percibe la perpetuidad de la fuerza vital o resonancia.

Sin embargo, tanto los ancestros que dan la fuerza a los seres humanos, como la fuerza en sí misma, que es necesaria para la perpetuidad y la existencia, son imperceptibles a los cinco sentidos corporales. Por ello la dimensión espiritual se considera un espacio oculto o místico y, por lo mismo, difícil de comprender, pero que vale la pena buscar ya que da sentido a la existencia. Así, escribe:

Cabe destacar que el anhelo de la fuerza vital es una experiencia intangible que se vive mediante los elementos materiales del entorno para acceder a la trascendencia, a lo místico. *Esta misticidad* muestra que la existencia no se desarrolla simplemente a nivel de la presencia, esto es, en el aspecto material y perecedero; *la existencia es sobre superación, actividad, movimiento hacia lo que aumenta la vida y que podría estar oculto por la materialidad del presente* (Batubenge, La vivencia espiritual...: 6).

Es oportuno destacar que la espiritualidad es relacional, sustentada en la convivencialidad. Así lo explica Batubenge: “la vida interior se experimenta profundamente mediante las relaciones y actividades que establecemos con los otros seres, ya sean humanos o no humanos a nivel cotidiano. Y el conjunto de nuestras relaciones vivida con los demás, pacíficas o no, constituye la convivencia” (Batubenge, *La vivencia espiritual...*: 7).

Así, la filosofía Bantú es un sustento muy importante para afirmar que a pesar de que la vida diaria de los seres humanos haya controversias, en general, la convivencia está guiada por el mantenimiento de relaciones pacíficas. Por ello, el camino a la espiritualidad inicia con la paz interna, por lo cual, las relaciones conflictivas se perciben como un obstáculo que se atraviesa, el cual no debe o no debería afectar la tranquilidad interior.

En palabras de Batubenge “la experiencia espiritual es la capacidad de establecer un lazo fuerte entre el ser humano y su sentido como ser convivencial”. De ahí la importancia de fortalecer, preparar, educar y compartir los aprendizajes positivos que contribuyen a convivir de la manera más armónica posible. De ahí que dicha experiencia sea cotidiana. Con esta base, es posible afirmar que la espiritualidad no es un ejercicio religioso, por lo que, de manera incorrecta, se ha asignado a este ámbito del quehacer humano. Que no está por demás decirlo, sí ha contribuido a su vivencia, empero no es de su exclusividad.

Finalmente, para este capítulo, sólo resta señalar la importancia de vivir, de manera sincera, en un ámbito espiritual cotidiano, sin imponer leyes, criterios morales o éticos, por nobles que sean o parezcan, sino más bien, aceptando la diversidad y contribuyendo a que afloren las diversas expresiones que contribuyen a mejorar la convivencia humana cotidiana.

Análisis y crítica propositiva al concepto de nosotridad de la filosofía latinoamericana

El punto de partida

En el presente capítulo se ofrece una crítica propositiva a la noción de nosotridad presente en el quehacer filosófico latinoamericano, pues se le considera una alternativa del contrapoder para la construcción de un mundo más humano; sin embargo, es oportuno señalar algunas dificultades en sus planteamientos. Para exponerlas, considero necesario hacer un breve resumen de algunos aspectos del capítulo anterior, con el objetivo de avanzar en el análisis.

En la visión de José Ortega y Gasset, el espíritu es una parte constitutiva de la vida, que la hace trascenderse a sí misma, dando lugar a una concepción tripartita del ser humano como unidad de emociones, razonamiento y espíritu. Por otra parte, se destacó que la tendencia transvital o cultura incluye todo lo creado por el ser humano. Asimismo, lo biológico incluye lo espiritual y, con ello, la capacidad de sentir, pensar y de preferir lo justo a lo injusto, en tanto facultad del organismo que está dotado para subvenir su propia conveniencia; sin embargo, quedaba una interrogante por abordar, ¿por qué la tendencia a la dominación y la opresión es una constante en la historia de la humanidad? Para responder adecuadamente a esta pregunta, es oportuno reconocer que la opresión y la marginación no implican de manera directa el exterminio de los otros seres humanos, pero sí ponen en tela de juicio la afirmación orteguiana.

Para señalar la manera cómo actuaban de manera conjunta emociones, razón y espíritu, se acudió a la concepción de razonabilidad expuesta por Luis Villoro,

en la cual se apunta que la razón ha dejado de ser garante para la obtención de alguna verdad, por lo que entonces se debe optar por lo razonable, esto es, por los argumentos sustantivos vinculados con circunstancias específicas, los cuales se hallan abiertos al diálogo con otros argumentos, por lo que se recurre a la aceptación de la propuesta más conveniente o útil a algún objetivo.

Así, para Villoro sólo es posible pretender cierto grado de verosimilitud, por lo que una persona razonable aprende a juzgar en cada momento, tomando las decisiones pertinentes a las circunstancias que experimenta, por lo que todas las bases morales y éticas, a pesar de ser cuestionables e incluso contradictorias, son útiles para mejorar la convivencia.

La contradicción, conflicto constitutivo de la cultura

En esta parte, se aborda la contradicción, ya que el acto de oposición de cualquier humano o grupo forma parte de la vida, lo cual denota una situación problemática que requiere de ajustes, aunque no necesariamente se deben resolver de manera violenta. Así, los conflictos surgen, las más de las veces, al elegir el propio beneficio, lo que no debe confundirse con egoísmo ni individualismo, ya que, como se estableció en el tercer capítulo, que algo sea bueno o malo depende del lugar que ocupa en alguna situación social. Así, las personas que son beneficiadas por ciertas acciones, las considerarán buenas, al contrario de lo que ocurre con quienes resultan afectadas.

La mayoría toma decisiones desde la subjetividad, debido a que, en primer lugar, se busca la seguridad individual, familiar, grupal o de una comunidad más amplia, estableciendo bases que por lo general no concuerdan con los intereses de los demás, lo que dificulta, más no impide, tomar determinaciones en beneficio de otros o llegar a consensos, por lo que sí es posible entablar relaciones armónicas, pese a que prevalezcan aquellas fundadas en la dominación de un individuo, un grupo o de una nación sobre otras personas, asociaciones y países.

Históricamente, los pueblos han configurado expresiones culturales basándose en reglas para una conducta respetuosa, de correcto trato comercial, así como leyes de organización social y sistemas políticos, los cuales se pueden considerar la expresión fija del cúmulo de experiencias que contribuirían a mejorar la vida en sociedad.

Empero, una cultura no es una visión homogénea de la vida en una comunidad, sino ideas generalizantes sobre doctrinas políticas y religiosas, símbolos, signos, tradiciones, costumbres, etcétera, las cuales se transmiten a través de

cuentos, conversaciones entre familiares o amigos, así como en los espacios educativos, por lo cual, la mayoría las conoce, aunque puedan o no aceptarlas, generar nuevas interpretaciones apegadas a las previas o incluso contradecirlas. Esto último se debe a la tendencia a la apropiación y a la necesidad de obtener seguridad, tal como se expusieron en el segundo capítulo.

Desafortunadamente, la unión de las mayorías suele tener un objetivo: acabar con las minorías que detentan el poder, una maximización del principio de apropiación-seguridad. Dichas acciones en un principio son loables, empero cuando los dirigentes se dejan seducir por los placeres del poder, entonces las acciones se basan en el egoísmo, sin importar si nos referimos a organizaciones sociales, partidos políticos, grupos religiosos, etcétera, por lo que es fácil incurrir en actos de corrupción. Sin embargo, esto último invita a preguntar ¿si las personas buscan el poder cuando forman parte de organizaciones ciudadanas, significa que todos son o serán corruptibles? Definitivamente no, en primer lugar, porque la diversidad de los comportamientos no permite establecer ningún patrón inamovible, muestra de ello es el gran número de líderes de asociaciones asesinados o perseguidos en México y el resto del mundo.

Por tanto, la corrupción, por más que sea una tendencia observada en el proceder de un gran número de personas, sobre todo entre los políticos, no impide el bienestar social, gracias a lo cual no estamos instalados en el desorden y la violencia absolutos. Definitivamente, estamos muy lejos de vivir en el caos, por lo que es posible confiar en que los individuos que integran las organizaciones ciudadanas realmente son capaces de velar por la comunidad y no sólo por lo individual, y lo pueden hacer de dos modos: luchando colectivamente para que todos o la mayoría de los implicados obtengan el mayor beneficio posible, o bien, acudiendo a las organizaciones ciudadanas, negociando de manera individual, en detrimento de los otros.

La actitud que cada quien adopte dependerá de su historia de vida, lo cual implica la educación familiar, la instrucción escolar, fracasos, logros, anhelos cumplidos e incumplidos, todo lo cual será la base desde la que se tomen las decisiones, sin olvidar, la circunstancia que se enfrenta, por ejemplo, si peligró la vida, ya que, de ser así, es muy probable que decida actuar para seguir vivo, lo cual no necesariamente tiene que ser luchando, ya que también se puede negociar, huir, etcétera. Por tanto, se puede decir que *somos* en situación, ya que en cada escenario el grado de peligro varía.

Debido a la diversidad en los retos que se deben enfrentar, el ideal que se puede encontrar en las propuestas humanistas, es la de formar sujetos conscientes de la importancia que tiene vivir en comunidad, trabajando para el beneficio de ésta; sin embargo, a pesar de la excelente formación que alguien pudiera recibir

en el entorno familiar y en el escolar, siempre debe meditar sobre las circunstancias sociales en las que la persona toma sus decisiones en uno u otro sentido.

Dada la multiplicidad de factores que intervienen en cada una de las circunstancias que los humanos deben enfrentar, cada vez se dificulta más la práctica de valores como la solidaridad, la justicia, el respeto y la equidad, entre otros. De ahí la necesidad de que se trabaje en favor de proyectos que contribuyan a mejorar la convivencia social.

Socialización sin contradicción

Para reforzar lo expuesto, recordemos que en la toma de decisiones no apelamos a las emociones ni a la razón por separado; ni siquiera todas aquellas decisiones cuya prioridad es salvaguardar la propia seguridad son egoístas. Las que sí lo son, afectando a grandes núcleos sociales y generando violencia, son tomadas por pequeños grupos que asientan su poder sobre grupos más amplios, dando lugar a un ejercicio del poder piramidal. Y en este último punto, es de suma importancia incluir que la egolatría produce una alarmante minimización de la espiritualidad, es decir, al preferir lo injusto, ilegal o el lucro, entonces hay un alejamiento de todo aquello que le ha permitido a la especie humana su desarrollo y permanencia.

De qué manera se hace patente la alarmante minimización de la actividad espiritual. En primer lugar, porque se establece una estructura social de forma piramidal, en la que hay un líder al mando que concentra la mayoría de los beneficios, al que siguen dirigentes secundarios, terciarios, etcétera, quienes a su vez obtienen favores, por lo que el acceso a los beneficios, que debieran ser para todos, va disminuyendo conforme se avanza hacia la base de la pirámide, que, como sabemos, es la zona más ancha.

Por tanto, en sentido inverso, los mayores beneficios se dan en las cúpulas, por lo que las personas que ocupan dichos puestos, minimizan su espiritualidad, la cual no se incrementa por actos de asistencia a ritos religiosos, donativos, etcétera, ya que éstos sólo son paliativos para tranquilizar su conciencia, empero al no mejorar las condiciones sociales de vida, provocan pobreza y muerte, por tanto, limitan y dividen la convivencia humana, que es lo contrario a todo aquello que, otra vez, nos permitió el desarrollo como especie.

Por lo escrito, aunque quienes actúan de manera egoísta afectando a grandes grupos humanos son unas pocas personas, éstas detentan el control sobre áreas esenciales, como el acceso a la información, los medios productivos y los cuerpos de represión.

Se demuestra así el carácter gregario de los humanos, donde los individuos son impotentes ante las mayorías, pero agrupados en torno a objetivos y con herramientas eficaces consolidan un poder que hoy en día parece inamovible; no obstante, la finalidad de este volumen es exponer qué posibilidades tienen las mayorías de cambiar una situación de malestar. De acuerdo con lo estudiado por Frans de Waal (2016), anteriormente explicado, al igual que nuestros parientes simios, evolucionamos en pequeños grupos donde la cooperación se ha entendido como fundamental; por lo cual, ser sensible a las necesidades, intenciones y ánimos de nuestros pares se volvió una necesidad vital.

Para confirmar la importancia de contar con los demás es oportuno recordar que Hobbes (2013) sostiene, aludiendo a lo dicho por el comediógrafo latino Plauto,¹ que el humano es lobo del humano, empero, incluso éste muestra una tendencia a convivir en libertad, pues, a pesar del estado de guerra permanente que se percibe en la historia, fue posible construir Estados, en tanto instituciones supranaturales, lo que resultó útil para acotar la tendencia a la dominación, un indicativo de que la mayoría quiere vivir en paz, lo que, siguiendo las ideas de Arendt, no debe confundirse con el conformismo, pues debe subrayarse que para gozar una auténtica existencia tranquila, es necesario colaborar en su construcción.

El dualismo bondad/maldad, analizado en el tercer capítulo junto con otros pares, demuestra ser insuficiente para explicar los problemas sociales, pues, como se indica en la propuesta de contrapoder de Sánchez Macgrégor, quienes luchan contra la opresión, una vez logrado el triunfo, pueden convertirse en represores, siendo incluso más crueles que aquellos contra los que lucharon.

De acuerdo con el principio de apropiación-seguridad, los sujetos que llegan a detentar el poder se enfocan en conservarlo, en mantener su seguridad y bienestar, así como la de su descendencia y grupo cercano. Para lograrlo, buscarán apropiarse del entorno, evitando los escenarios que hagan peligrar su permanencia y considerando a quienes pongan en tela de juicio la legitimidad de esas medidas individualistas como enemigos que intentan quitarles el bienestar. Así se construyen los nuevos grupos de poder, que con el tiempo tienden a configurarse como antirrevolucionarios, aunque no es posible generalizar, pese a la multiplicidad de casos que lo confirman.

Ahora bien, como cabe la posibilidad de que, a pesar de sus buenas intenciones, las personas puedan devenir represoras, abordaré aquellas reflexiones que conducen a la construcción de una sociedad donde prevalezcan la justicia, la

¹ La frase fue popularizada por Hobbes (1588-1679), pero proviene de *Asinaria*, una comedia de Plauto (254-184 a.n.e.). [N. de la ed.].

equidad, el respeto a la diferencia de pensamiento en temas de política, economía y cultura, incluso a las creencias religiosas. Un claro ejemplo se encuentra en la *Catena Aurea*, de Sánchez Macgrégor (2003), en la cual se indica que personajes como Gandhi, Luther King, Mandela, Auung San Suu Kyi, entre otros, son claros ejemplos de que el poder político también puede servir para beneficiar a la población.²

Por otra parte, está la propuesta de Arturo Andrés Roig, quien se coloca del lado de la población que no ha vivido la experiencia de participar en la construcción del sistema político en el que viven, por lo cual, advierte, deben darse prisa en hacerlo; sin embargo, es oportuno complementar la propuesta del filósofo mendocino, ya que participar en el sistema político nacional es de una profunda complejidad, sin embargo es posible empezar participando en el sistema de organización de la propia comunidad, apropiándose para lograr la libertad con base en la participación política (Arendt, 2017), y cabe destacar la importancia de esto para la construcción de sistemas más humanitarios.

Las mediaciones dialécticas

En la propuesta de contrapoder se ha enfatizado la posibilidad de abatir el malestar social evitando enfrentamientos violentos, apostando por las mediaciones dialécticas, concepto sobre el que vale la pena abundar.

Joaquín Sánchez Macgrégor –apoyándose en las ideas de Henri Niel, uno de los discípulos de Hegel– señaló que:

hay mediación cuando hay comienzo y paso a un segundo término, de tal modo, que éste sólo se da cuando se llega a él partiendo de otro término [...]. Ahí donde se da una relación entre dos términos diferentes y que uno de ellos está en relación con el otro, esta relación se llama mediación [...]

no hay nada que no contenga lo inmediato y la mediación, de modo que estas dos determinaciones no están separadas ni son separables y su oposición se reduce a nada (Sánchez Macgrégor, 2000: 33-34).

² La *Catena Aurea* o Cadena de Oro surgió como un estilo literario durante los últimos tiempos de la patrística. Su principal característica es que un autor glosaba algunos textos bíblicos, del Viejo o del Nuevo Testamento, para clarificar el mensaje de los “padres de la Iglesia”.

Se destaca que hay mediación en el tránsito de un primer punto a otro, esto es, una relación que impide la separación y, por lo tanto, la oposición. Así, debe emplearse como punto intermedio, que no debe conducir ni a la pasividad ni a la lucha violenta, por lo que debe llevar, en primera instancia, a la negociación como alternativa para solucionar conflictos, lo cual se relaciona con lo señalado por Hanna Arendt (primer capítulo), quien señalaba que actuar era sinónimo de libertad y de existencia, por lo que ambas eran el fundamento de la felicidad.

Una vez expuesto el tema de las mediaciones, es oportuno abordar dos casos específicos.

La mediación dialéctica de Arturo Andrés Roig

Uno de los pensadores que han contribuido con ideas sobre cómo actuar sobre las prácticas impositivas es Arturo Andrés Roig, quien en su propuesta de democracia directa puntualiza indicando los elementos para reformar el sistema político. Por este motivo, los objetivos del contrapoder deben enfocarse en la necesidad de reformar las instituciones debido a que éstas constituyen las mediaciones que determinan las formas de convivencia social entre gobernantes y gobernados.

A pesar de la importancia de la democracia directa, debemos proceder con cautela, pues el adjetivo *directo* alude a un “haz de actos decisorios que se nos presentarían como carentes de mediación. Entre lo decidido y quienes deciden no habría interposiciones ni intermediarios” (Roig, 2005: 44). De tal modo, se aludiría a un sistema político carente de instituciones, lo cual en la actualidad es imposible. Por ello, destaca la relevancia de sostener una idea que funcione como principio operativo, permitiendo a la población participar en la construcción del sistema político.

En opinión del filósofo argentino, quienes deben llevar a cabo las propuestas de mediación son los individuos que no han tenido la experiencia del poder, por lo que, en primera instancia, deben interesarse en su ejercicio, pues constituyen la parte afectada de las decisiones de los grupos a los que se ha dado en llamar mafiocracia.

Para explicar cómo es posible participar en la construcción del sistema político, Roig señala el “mito de la caverna” de Platón, imaginando que la población, base del *nosotros*, la constituyen los esclavos dentro de la caverna. Una vez colocados en ese escenario, apunta que, para cambiar el entorno de alienación, se requiere de una *anábasis*, es decir, un ascenso, hacia la concreción de principios heurísticos que ayuden a distinguir sombras de realidades. Con base en

el conocimiento adquirido, es posible proyectar una *catábasis*, un descenso a la caverna, para hacer esa nueva lectura que posibilite transformar la ciudad (Roig, 1972).

Esta interpretación del mito de la caverna pone de relieve lo valioso que es fortalecer la creatividad, desde aquella que se imprime en el más humilde que-hacer cotidiano hasta la desplegada en la actividad política. Por lo que escribe:

No nos cabe duda de que para el ejercicio de actos de poder con espíritu coercitivo, o con un sentido de resistencia o de contrapoder, no podemos menos que partir de nosotros mismos, vale decir, afirmarnos como sujetos sociales étnicos, religiosos, o lo que fuere, formas todas de mediación no necesariamente negativas. Entre la sociedad y el acto he de ponerme “yo”, o mejor “nosotros” o “nosotras”. Lo que hemos llamado *a priori* antropológico, implica, en efecto una mediación constructiva, activa y pasiva, sin la cual no hay ejercicio ni del poder ni del contrapoder. El yo, en cuanto realidad histórica y psicológica construye y, a su vez, es construido, mediante un juego permanente de “mediación/inmediación” (Roig, 2005: 45).

Debido a que Roig parte de un *a priori* antropológico, la realidad histórica y psicológica del yo –o más bien, del nosotros(as)– es construida a través del juego permanente de mediación/inmediación, en el cual se edifica la *sujetividad*, esto es, sujetos sociales, no individuales; de ahí que el yo o nosotros/nosotras enfrente mediaciones, algunas con fuerte presencia, como la institucional, y otras que se diluyen, por ejemplo, género, educación, inserción laboral, clase social, sociedad civil; todas establecidas socialmente, por lo que muestran una amplia diversidad, en grados variables de relatividad y contingencia, de acuerdo con la época.

Entre las mediaciones con fuerte presencia, Roig identifica principalmente al Estado y al mercado, cuyos mecanismos siguen siendo controlados por el sistema capitalista. Por eso señala que quien desee una democracia viva debe concebirla como inseparable de dicho sistema; lo cual no significa que democracia y economía lo sean, pues para fines de la acumulación de riqueza resulta indistinto un gobierno antidemocrático de uno democrático, pues la racionalidad mercantil es, en sí misma, amoral, porque entre sus objetivos están la conversión de lo cualitativo en cuantitativo, lo real en abstracto, los bienes de uso en mercancía, todo bajo el mandato de la ley de la oferta y la demanda.

Sin importar que nos guste o no, dice Roig, formamos parte de Occidente, de la modernidad y del proceso de mundialización; sin embargo, esa marcha –que podría considerarse negativa por el control y la dominación recrudescidos

con las facilidades que otorga la tecnología implícita en todos los sistemas de vigilancia y hasta en las armas— no necesariamente es perjudicial, debido a que a la par se ha ido consolidando un hilo teórico caracterizado como humanista, entre cuyos diversos postulados prepondera que la dignidad humana no puede convertirse en mercancía: “aun cuando ha existido y existe un mercado de seres humanos, no perdemos, por lo mismo que humano es, aquella fuerza emergente que hace regresar a los pueblos a su humanidad” (Roig, 2005: 55).

Se debe aspirar a la humanización del mundo, iniciando por la transformación de las instituciones que mantienen dividida a la población, otorgando beneficios a unos cuantos y manteniendo alejados de las decisiones y en la marginación a la mayoría. El nosotros se construye previa decisión de los participantes afectados, cuya fortaleza proviene de su disposición y trabajo por mejorar la situación que los aflige.

La mediación en Joaquín Sánchez Macgrégor

Ahora bien, una propuesta que fortalece las ideas de Roig es la de Joaquín Sánchez Macgrégor, para quien, debido a los actuales conflictos sociales, es necesario tener en mente los diferentes paradigmas que éstos nos presentan. Para abordar de manera distinta las movilizaciones sociales, se debe avanzar sobre la visión dualista, es decir, como si fuese un mundo dividido en dos grupos sociales que estarán enfrentados hasta que uno de ellos, el de los desposeídos o trabajadores, termine con el otro, el de los propietarios o empresarios.

Destaca que la dialéctica hegeliana “advirtió que lo verdadero y lo falso podían intercambiarse en determinadas condiciones” (Sánchez Macgrégor, 2000: 23), por lo que en el enfrentamiento, dichos actores pueden convertirse en aquello contra lo cual luchan, de ahí la relevancia de las mediaciones dialécticas. Así, postuló la meta utópica de una mediación dialéctica en plenitud, con actores sociales concretos, de vidas ejemplares y la denominó *Catena Aurea*, en la que agrupó a personas que experimentaron el poder social, pero que, en lugar de aprovecharse egoístamente, trabajaron para mejorar la vida de sus respectivas poblaciones, además de promover la importancia de la unidad humana por encima de las luchas separatistas y, con ello, algunos privilegiaron la no violencia. Dichos elegidos son Bartolomé de Las Casas, Simón Bolívar, Martin Luther King Jr., Mahatma Gandhi, la Madre Teresa de Calcuta, Nelson Mandela y Aung San Suu Kyi.

Fortaleció su propuesta de contrapoder al señalar que un indicador de que efectivamente se está trabajando para el beneficio social es cuando los dirigentes

aplican el poder moral, propuesto por Simón Bolívar, lo que en términos actuales significaría trabajar para el beneficio social, poniendo límites al ejercicio del poder, esto es, eliminando aquellos decretos y leyes que otorgan control al dirigente, y propiciando mayor capacidad de decisión entre la población.

Sánchez Macgrégor afirma que suele señalarse al poder político como el origen de todo malestar, hoy como en el pasado, por lo que entonces el contrapoder se vuelve representativo del pensamiento y la acción liberadora, lo que no siempre es correcto, debido a que algunos movimientos sociales pueden corromperse y convertirse en aquello contra lo que lucharon. Esta posibilidad conduce a reflexionar sobre cuáles son los motivos para actuar de manera egoísta, dado que no siempre ocurre.

En resumen, el par dialéctico poder/contrapoder requiere del establecimiento de mediaciones dialécticas que evitarían tensiones y conflictos, las que en el caso que nos ocupa son los personajes representativos del contrapoder, mientras que para Roig es necesario, con base en la participación social, transformar las instituciones, principalmente el Estado y el mercado, a fin de ejercitar la propuesta bolivariana, según la cual la felicidad consiste en la práctica de la virtud de la democracia.

Así, siempre que se aspire a aportar ideas para la construcción del sistema político más conveniente para cada población deben considerarse dos aspectos: primero, el interés genuino por participar, de parte de la ciudadanía que no ocupa los cargos de elección popular y, segundo, que quienes detentan puestos de representación asuman, efectivamente, esa función, con base en la propuesta aristotélica de mandar obedeciendo, así como practicar el poder moral bolivariano, esto es, el que pone límites democráticos al ejercicio del poder político, delegando en la ciudadanía la responsabilidad de madurar, esto es, de enterarse y atender los asuntos públicos y construir propuestas de convivencia social, evitando al máximo las acciones violentas.

Ahora bien, entre las propuestas de mediación dialéctica destaca la nosotridad, con amplia difusión en la filosofía latinoamericana, pues, de una u otra manera, dicha corriente que promueve la unidad de la población es una constante en la reflexión humanista,³ debido a que la unidad social se considera una fuerza indispensable con la que es posible resistir al capitalismo, aniquilar el sexismo en aras de una mejor convivencia, eliminar los supuestos discriminatorios entre los sexos, y combatir el colonialismo y su tendencia a controlar y dominar. Por este motivo, a continuación, se profundiza en la noción de nosotridad.

³ Un ejemplo de ello es el libro de De Sousa Santos (2019).

La nosotridad

La propuesta nosótrica de Arturo Andrés Roig forma parte de su *a priori* antropológico, según el cual todo ser humano es valioso, antes de cualquier cosa que sobre él se diga, por lo que subraya el valor de saber de vida de la filosofía, por encima de su *estatus* de saber científico.

Ahora bien, en la visión dicotómica discutida en el tercer capítulo se expusieron diversas maneras de concebir las relaciones humanas; así, en el último de los pares antidualísticos: el yo/otro, se propuso el Nosotros como alternativa para avanzar sobre la visión dualista. Dicha noción, cuando se aplica a los integrantes de un grupo con condiciones y problemas sociales semejantes puede constituir un sector muy amplio. Sin embargo, también puede conducir a considerar un Ellos, en otras palabras, se puede establecer una diferencia que divide a las personas vinculadas a los problemas raciales, religiosos, como por su eventual oposición al sistema neoliberal, pues por lo general se considera enemigos u opositores a quienes muestran ciertas ideas divergentes.

En este contexto, la dualidad yo/otro, nosotros/ellos, se aborda desde una perspectiva subjetivista, cuando, a decir de Carlos Ham, por lo general la aproximación al Otro se da desde el individualismo, por lo cual “la reducción y el sometimiento del Otro, se hace desde una teoría subjetivista o desde la objetividad del sistema; en ambos casos el papel del Otro no es sino soslayado y, en el mejor de los casos, asimilado y puesto al servicio de los intereses del sujeto o del sistema cosificante” (Ham, 2015: 19).

Por ello, la nosotridad construida en América Latina pone de relieve la participación social en el conjunto de las creaciones humanas, tanto en las ciencias y las artes, como en los sistemas políticos y económicos, aunque históricamente las mayorías sociales no hayan participado ni sido consultadas.

Ahora bien, Roig no es el único que ha trabajado el Nosotros, el lingüista y filósofo Carlos Lenkersdorf (1926-2010), hablando sobre la filosofía del pueblo tojolabal, dice, como antes mencionamos, que los y las integrantes de esa población de manera cotidiana emplean el vocablo *tik* para expresar decisiones, acciones, comportamientos, etcétera, que se llevan a cabo en colectivo, ya que es la pluralidad la que participa en la toma de decisiones, no el yo, que se apropia del Otro (1996). En este sentido, es oportuno señalar una cosmovisión asentada en una unidad poblacional igualitaria.

Otro autor que trabaja la nosotridad es Mario Magallón Anaya, quien en *Filosofía política de la educación en América Latina* (1993) deplora la instalación de una tendencia alienadora, por lo que es necesario proponer modelos alternativos que preparen a los estudiantes como sujetos capaces de asumir los problemas

de su presente, que critiquen las políticas públicas, así como los programas escolarizados que dañen o impidan su desarrollo. Posteriormente, señala que los filósofos de la educación no pueden rehuir su responsabilidad social, porque

éste es un ser situado que filosofa y dialoga en la nosotridad y en la alteridad, de otro igual entitario pero diferente, histórica, social y cultural, pero no ontológicamente, porque la nosotridad y la alteridad constituyen el modo del ser del ente, de la humanidad entera. Se filosofa o reflexiona sobre las cosas y el mundo como entes situados (Magallón, 2012: 84).

Además, señala que se requiere de una ontología crítica del Nosotros y del sujeto social comunitario, entendido como un *ethos* por la necesidad de convivir en un entorno ético-político de libertad, condición ontológica de la ética.

Así, la dualidad yo/otro tiene en el Nosotros una alternativa para pensar las relaciones sociales, de tal manera que el cambio en la interacción humana es fundamental para su correspondiente en las actitudes.

La propuesta nosótrica desde América Latina es valiosa; empero, debe considerarse una aspiración, ya que, como indica Magallón, “la historia hasta hoy muestra que la mayoría de las sociedades se organizan jerárquicamente y de modo desigual y antidemocrático” (Magallón, 2003: 286), además de que hay contradicciones históricas que imposibilitan la unidad.

Crítica propositiva a la nosotridad latinoamericana

El Nosotros hace pensar en quien habla o se refiere a sí mismo asumiéndose parte de un grupo; por ejemplo, en el caso de Roig, el Nosotros alude a los ciudadanos latinoamericanos que no han tenido la experiencia del poder, pero que, sin importar las actividades que realicen, deben asumir su responsabilidad como parte de una sociedad que requiere cambios, en los cuales su participación es importante; sin embargo, con dicha concepción de Nosotros, surge la presencia del Otro u otros, que, como antes se indicó, es considerado un enemigo. En este caso específico, quienes integran la otredad son políticos y empresarios; a los cuales se les puede considerar los malos, por lo que se les debe quitar del poder o por lo menos controlarlos de manera efectiva, aunque evitando la violencia, con lo cual se impide que el ciclo de agresiones se perpetúe, como lo señaló Luis Villoro (1997).

Por otra parte, tal como está expresada la idea de nosotridad en Arturo Andrés Roig, incluso los extranjeros en tanto personas comunes, pueden ser

considerados como otros, aunque no formen parte del sistema de explotación capitalista. Así, de acuerdo con Mario Magallón, el enfoque debe ampliarse hasta abarcar a la humanidad en pleno, evitando, con ello, pensar en el Otro como si se tratase de un adversario; sin embargo, ampliar el Nosotros –grupos empobrecidos, marginados, explotados, en general, alejados de la experiencia del poder– implica olvidar las diferencias de cada agrupación, las cuales pueden acarrear conflictos entre aquellos a quienes consideramos Nosotros.

Para enfocar los problemas internos y cómo generan contradicciones al conjunto social, es de suma pertinencia retomar el pensamiento crítico sobre el colonialismo, que encontramos en los martiniqueños Aimé Césaire (1979) y Frantz Fanon (1963 [1961]), entre otros. Por ejemplo, para el primero, “una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que su funcionamiento suscita es una civilización decadente” (Césaire, 1979: 5). De tal modo que los problemas a los que se refiere son los provocados por el colonialismo, originado en una creencia falaz: la presunta acción civilizadora de Europa, de tal manera que el discurso eurocéntrico provocó más perjuicio a la humanidad del que evitó, debido a que “de la colonización a la civilización la distancia es infinita; que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas no sale airoso ni un sólo valor humano” (Césaire, 1979: 7).

Césaire denuncia la condición establecida para los seres humanos de piel negra, y, para los fines de este volumen, es de suma importancia acercarnos a la reelaboración de autores como Rodolfo Stavenhagen (1981) y Pablo González Casanova (2005) en torno a la existencia de un colonialismo intranacional e intracontinental, pues dentro de los Estados-nación se erigieron dos polos, cuyas relaciones se caracterizaron por la dominación y explotación de las personas que vivían en el campo, principalmente indígenas y pequeños agricultores mestizos.

Por otra parte, Rodolfo Stavenhagen sostiene que es erróneo considerar que “el progreso en América Latina sólo se realizará mediante una alianza entre los obreros y los campesinos, alianza que impone la identidad de intereses de estas dos clases” (Stavenhagen, 1981: s/p), aunque aclara que la posibilidad de un frente común entre ambos sectores es una suposición correcta, pues daría lugar a un cambio en el sistema de gobierno al configurarse una oposición sólida integrada por la base productiva. No obstante, la experiencia histórica señalaba que

En materia de reforma agraria los intereses objetivos de campesinos y obreros no son iguales. Una reforma agraria implica, generalmente, un encarecimiento inicial de los géneros alimenticios en las ciudades, que afecta en

primer término a la clase obrera. En segundo lugar, implica la canalización de inversiones públicas al sector rural, con el consecuente perjuicio para el sector urbano que, como vimos, es, en la situación de colonialismo interno, casi el único sector realmente beneficiado por el desarrollo económico.

La lucha de la clase obrera urbana –políticamente más poderosa que la clase campesina– por mejores salarios, más y mejores servicios sociales públicos, control de precios, etc., no es secundada por el sector campesino, ya que los beneficios así obtenidos por la clase obrera se logran generalmente a costa de la agricultura, es decir, de los campesinos. En América Latina casi la mitad de la población económicamente activa trabaja en la agricultura, y sin embargo el sector agrícola recibe solamente un poco más del 20% del ingreso total, y su participación en el ingreso total ha ido disminuyendo más rápidamente que su participación en la población total. La formación de capital es mucho más importante en el sector no agrícola, y las inversiones públicas y privadas (en servicios públicos, educación, salubridad, seguridad social, etc.) benefician principalmente a las poblaciones urbanas. En otras palabras, la clase obrera urbana de nuestros países también se beneficia con la situación de colonialismo interno. Esta es una de las razones por las que no existe en América Latina un movimiento obrero revolucionario (Stavenhagen, 1981: s/p).

Con base en lo anterior, sostengo que no es posible postular la unidad nosótrica sin tomar en cuenta las contradicciones entre los sectores sociales. Por lo general, esto último se deja de lado, al identificar al Estado como causante de todos los males, por lo que la lucha se dirige hacia el enemigo común. Por otra parte, es de suma importancia no olvidar la tendencia a reducir el impacto negativo del conflicto esforzándose para que no haya perjudicados. Aunque, hasta ahora la historia enseña que ello no es posible.

Debido a la imposibilidad de que todas las partes obtengan los mismos beneficios, resulta necesario un análisis crítico del individualismo egoísta, para lo cual se requiere orientarse hacia la colectividad, no considerado en su acepción económica, sino relacionado con la sociedad organizada en grupos para la defensa de su bienestar.

La conciencia colectiva, complemento de la concepción nosótrica

Uno de los primeros retos que enfrentamos al dirigir nuestros pasos hacia la colectividad es que una misma persona forma parte de diversos colectivos, cada cual con problemas diferentes. Claro que unos demandarán soluciones más

urgentes que otros –esto es, los que vulneran el bienestar de la familia, su paz mental, dificultando el aprovisionamiento de la casa e incluso el acceso a la educación–, por lo que corresponde a los sujetos decidir en cuáles habrá de participar. De ahí que sea imperativo establecer objetivos comunes y luchar en conjunto en contra de un gobierno o del Estado; sin embargo, como se reconoció, la unidad social es una meta difícil de lograr, e incluso debe ponderarse si conviene la participación de todos los integrantes de la sociedad, ante la imposibilidad de que todos puedan interactuar. En este sentido, la propuesta nosótrica debe complementarse con las filosofías de la convivencia y la conciencia colectiva.

La filosofía de la convivencia y la conciencia colectiva

La filosofía de la convivencia se basa en la concepción de que existe una correspondencia entre todos los elementos, desafortunadamente, las personas se han acostumbrado a establecer delimitaciones a la realidad, pero, en opinión de O. Buatu Batubenge y sus colegas, “hemos abusado de esta práctica (por creer que en ello está lo esencial o medular de la existencia), hasta hacer de esto una práctica excluyente que ha llegado a parecer normal” (Batubenge, 2014: 19).

Tampoco se trata de crear una homogenización, pretendiendo que con ello desaparecería el conflicto, lo cual se ha buscado hacer estableciendo criterios universales de vida, a fin de anular los intereses particulares. Es evidente que dicha universalidad se impondría de manera sesgada, como se realiza en el modelo neoliberal, donde se han enfocado en la eliminación de los sujetos disidentes.

Sin embargo, para este profesor, convivir en concordia forma parte de un genuino y compartido anhelo de integración humana, lo cual podemos considerar parte de la naturaleza social descrita en el segundo capítulo y complementada con el análisis de la espiritualidad expuesta en el cuarto capítulo; sin embargo, dicha tendencia comunitaria ha estado plagada de enconos, equívocos y discusiones, que se agravan cuando se entra en contacto con personas de otra comunidad. Esto último constituye un ejemplo de las difíciles relaciones actuales, mediatizadas por la imposición del pensamiento neoliberal, en donde la paz se confunde con regulación y obediencia, y se margina la mayoría de las expresiones culturales.

Ahora bien, uno de los inconvenientes con los que se topa la propuesta convivencial es que no importa cuánto esfuerzo se imprima para comprender y empatizar con el otro, nunca habrá un acercamiento completo; empero, el sólo acto de aproximarse revela los límites humanos e invita a considerar las

contingencias por enfrentar, de tal manera que uno de los primeros pilares en que se apoya la convivencia es la tolerancia.

Tolerar no debe entenderse como soportar las diferencias, sino como el establecimiento de una confianza basada en la aceptación de la validez de las variadas expresiones culturales, pues todas aportan algo bueno a la convivencia y pueden servir de apoyo para resolver problemas. De tal modo que para alcanzar el equilibrio social debe tenerse como herramienta la negociación, confiar en soluciones mediadas, tratando de afectar lo menos posible a una persona o comunidad. En ese contexto, es destacable la importancia que adquiere la amistad:

La amistad (del latín *Amicus, amare*) es aprobación. De esta manera, la amistad es un sentimiento convenido de confianza y afecto desinteresado entre las personas. Es una relación libre y recíproca; se da cuando las personas se encuentran y perciben algo común con los demás. De la misma manera desaparece cuando las diferencias se hacen más fuertes que lo que une. Sin embargo, bien entendida, la amistad dura toda la vida porque de ella dependerá la felicidad en la vida (Batubenge, 2014: 32).

No obstante, aunque dicha visión de la amistad resulte atractiva y estimulante, sobre todo porque se le considera una fuerza interna, natural, que nos impulsa a vernos en los ojos de los demás, compartiendo lo que somos y tenemos con ellos, promoviendo así confianza, respeto e incluso amor, lo cierto es que ello es factible sólo con personas o grupos específicos.

Por ello, tanto la tolerancia, como la confianza y la amistad, deben considerarse la base de la conciencia colectiva, es decir, de una forma de vida en la que se reconozcan las diferencias y no se nieguen los problemas, y donde se acepte que no es posible lograr, por lo menos en el corto y mediano plazos, la unidad humana; sin embargo, aunque no sea posible la armonización de intereses, sí lo es promover la aceptación de la diversidad, el respeto a la dignidad y existencia de los demás, lo que incluye trabajar en pos de desactivar los conflictos sociales. Por ese camino, se estaría gestando y consolidando una conciencia colectiva, que refuerza la propuesta nosótrica.

Conclusiones

Las conclusiones de una investigación deben constituir el inicio de otra

La investigación que originó este volumen partió del análisis del contrapoder, propuesta iniciada en América Latina por Florestan Fernandes y continuada por Joaquín Sánchez Macgrégor, Arturo Andrés Roig y Luis Villoro. Surge de la necesidad de estudiar las organizaciones sociales en lucha por la defensa de su bienestar quebrantado por quienes ocupan cargos de poder tanto político como económico. Sin embargo, al encontrar que entre estas agrupaciones que ejercen un poder alternativo también se evidencian problemas, como la repetición de aquellos esquemas y situaciones que se pretendía combatir, entonces se comenzó a escudriñar ciertos dualismos, como bueno/malo, pues, de acuerdo con la experiencia histórica, los movimientos sociales, como apuntábamos, no están exentos de incurrir en la represión tanto de sus adversarios como de los mismos integrantes cuando estos disienten de las directrices adoptadas, incluso siendo a veces más crueles que los opresores a los que combatieron.

El encono contra quienes se oponen al nuevo grupo político revela ciertas actitudes comunes a quienes experimentan situaciones sociales semejantes, aunque no es correcto generalizar asumiendo que existe predisposición a la violencia o al personalismo, por lo que se requiere de un cuidadoso estudio sobre el comportamiento en esos contextos, pues si bien los intereses personales constituyen un potente motor, no necesariamente estaríamos hablando de

egoísmo. Así que en lugar de dirigir los esfuerzos a elaborar estudios monográficos acerca de las posturas en torno al contrapoder, se abordaron temas que los autores elegidos soslayaron y que giran en torno a qué motiva a las personas a buscar beneficios para unos pocos y si el egoísmo y la maldad son tendencias innatas.

En la búsqueda de respuestas, destaca un aspecto importante que guía nuestras ideas hacia estas conclusiones: el poder no corrompe ni convierte en egoístas a las personas; más bien, otorga la oportunidad de actuar con base en intereses propios, previamente definidos en la interacción de los sujetos con su medio social, lo que no constituye una tendencia humana, y así lo demuestra la *Catena Aurea* de la que habla Joaquín Sánchez Macgrégor.

Tomando como parámetro los notables ejemplos por él recordados, se enfatizó la importancia de promover y fortalecer una conciencia colectiva, cuya cosmovisión incluya la diferencia, pero no como una anomalía tolerable porque “no queda de otra” y finalmente toca convivir con ella, sino como manifestación de que se asume la diversidad humana, sin pretender ni ahora ni después la homogenización, pero para ello es esencial abolir los mandatos del pensamiento neoliberal dominante, que orienta con todos los medios a su alcance a la competencia, al lucro, al despilfarro, y desprecia a todo aquél que no puede sufragar una vida semejante.

El camino hacia estas conclusiones, implicó un recorrido reflexivo, el cual considera que, en primer lugar, los seres humanos somos hijos de un proceso evolutivo natural, por tanto, considerando las palabras de José Ortega y Gasset, el objetivo primordial de toda forma de vida es preservar la existencia y propagar la especie, lo que implica velar por su sobrevivencia. Por tanto, es posible afirmar que no hay ningún plan por cumplir, por lo que se descarta la existencia de leyes o reglas de comportamiento inscritas en la naturaleza y a las cuales se deba obediencia.

El gran asunto del segundo capítulo es el principio de apropiación-seguridad, con base en el cual se hizo el primer abordaje al desarrollo de nuestra especie desde que formaba parte de pequeñas manadas, evitando hacernos eco de creencias sobre una presunta bondad natural y otras en torno a la violencia, como posibles explicaciones del comportamiento humano, pues si en la lucha por la sobrevivencia, hemos salido triunfantes ha sido gracias a nuestra capacidad de aprendizaje y a la creatividad, motivadas por la necesidad de proveernos refugio y protección, para sentirnos seguros, factor para avanzar en nuestro desarrollo civilizatorio y cultural.

Por otra parte, entre los múltiples aspectos que intervienen en la toma de decisiones debemos considerar la tendencia a la autoprotección y la defensa de

nuestros allegados, lo que no necesariamente debe interpretarse como egoísmo ni cabe calificarlo de bueno o malo. La seguridad es un aspecto fundamental, pero su consecución se considera un proceso consciente, pues, en ocasiones, las sensaciones físicas experimentadas al momento de llevar a cabo una acción determinada son resultado de una combinatoria de las situaciones por enfrentar y la información que sobre ello tenemos.

Entonces, las personas presentamos predisposición a la apropiación y a la autoprotección, lo cual proyectamos sobre nuestro entorno para sentirnos seguros; a veces beneficiando a la sociedad; en otras, sojuzgándola, como demostró Augusto Salazar Bondy, para quien la historia está colmada de experiencias de dominación.

El que se incluya el componente biológico en la toma de decisiones subraya lo inapropiado de valorar las acciones como un asunto de índole meramente moral, tema del tercer capítulo, pues, como sostiene Baruch Spinoza, lo que es bueno o lo malo está determinado por la circunstancia en que una persona se encuentra frente a un determinado problema.

Se abordaron los casos de los religiosos Servando Teresa de Mier y Leonardo Boff, salvadas las diferencias, quienes formaron parte de la iglesia católica, pero que, al plantear versiones divergentes del dogma establecido y salvaguardado por la jerarquía vaticana y los grupos eclesiásticos dominantes, fueron declarados herejes y, por tanto, enemigos de la fe. De ahí que se haya abordado el tema de a quiénes se suele considerar enemigos y por qué:

A una persona o grupo que ataque a otros con la intención de arrebatarles sus bienes.

A los luchadores sociales que buscan construir un orden diferente del establecido.

A los inmigrantes, que buscan refugio y bienestar en otras naciones, siendo portadores de prácticas culturales y políticas en ocasiones tan diferentes de las de los ciudadanos del punto de llegada, que llega a considerárselas infracciones a los usos y costumbres locales.

En este sentido, lo vivido por Teresa de Mier y Boff se ubica en el segundo punto, pues sus ideas fueron calificadas como un riesgo para el orden fijado y protegido por sus dirigentes, y obedecido por gran parte de sus seguidores, al considerarlo como bueno con las consecuencias conocidas.

Por tanto, no es deseable mantener una postura dicotómica, como la sostenida por pares antidualéticos –amigo/enemigo, yo/otro, bueno/malo–, sino que es obligado incluir otros aspectos, como lo justo y la nosotridad, esta última trabajada por Arturo Andrés Roig. Así, trascender el dualismo amplía la comprensión de lo humano y entre éstos, con lo que se desarticularían posturas

egoístas y excluyentes que llevan a beneficiar a unos perjudicando al resto. En este sentido, para no cometer errores que afecten a otros sujetos, es preferible actuar con base en lo justo y en la prudencia, apoyándonos en reglas morales, códigos y leyes, cuya razón de ser es promover y garantizar la neutralidad, esto es, el que no se tome partido de manera intencional, con lo que se estaría trabajando en pro de una mejor convivencia.

Velar por el bienestar colectivo es intrínseco a nuestra especie debido a que el impulso proviene de la corporalidad, de ahí que no seamos exclusivamente dominadores, excluyentes y represivos, aunque estas conductas puedan ser las más frecuentes. Así, en el cuarto capítulo se expuso cómo el espíritu, considerado desde una base orgánica, es lo que impulsa a los seres humanos a optar por aquello que favorece la vida. Para ello se retomó el dualismo cartesiano razón/emociones, así como la postura unificadora del sentipensamiento, con lo cual se introdujo en el análisis la importancia de la noción de espíritu o alma para avanzar en el entendimiento del comportamiento humano.

En este sentido, se puntualizaron las ideas que sobre el alma desarrollaron Aristóteles, Descartes y Spinoza, que sirvieron como preámbulo a la propuesta de José Ortega y Gasset, para quien la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación y dependencia entre diversos tipos de hechos, que dependen de las preferencias ideológicas, morales y estéticas prevalecientes en las distintas épocas, incidiendo sobre sus contemporáneos. A ello lo denominó sensibilidad vital.

De acuerdo con el filósofo hispano, es necesario aceptar que la realidad puede captarse de múltiples formas debido a que el pensamiento es una función vital más, al igual que la digestión o la circulación de la sangre, por tanto, debemos considerar las voliciones en tanto emanaciones de impulsos que asciende desde las profundidades orgánicas. Es decir, los seres humanos siempre quieren hacer algo, lo que pone de manifiesto su pulso vital.

Dichas funciones vitales, afirma Ortega y Gasset, se cumplen como leyes objetivas amoldándose a un régimen transvital; son cultura, por lo que, a su vez, ésta pervive por el constante flujo vital de los sujetos. En este sentido, al aceptar la importancia de la vida por sí misma, entonces el espíritu se entiende como una cualidad que impulsa al valer de todo lo contenido en la vida. Empero la vida es más que ella misma; lo inmanente en la vida es trascenderse a sí misma. En este sentido, lo que más vale es la vida comunitaria, ya que sin dicha tendencia los humanos no hubiesen sobrevivido, así, la actividad espiritual contribuye en el afianzamiento de lo que verdaderamente es importante para la especie.

Por tanto, la capacidad de sentir, de pensar en la justicia y de preferir lo justo a lo injusto se origina en nuestra tendencia al gregarismo y nuestro organismo

está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia; por ello las ideas del filósofo español son un pilar sobre el cual se apoya esta investigación. En opinión de Ortega y Gasset, ha sido un error sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando en su raíz y esencia es inevitablemente altruista.

En resumen, para el filósofo español la justicia nace como simple conveniencia vital y subjetiva; sin embargo, velar por la propia vida no es un acto de justicia, debido a que se debe vigilar por la continuidad de la especie. Por ello es necesario el respeto a leyes, códigos, etcétera adecuados para evitar daños a la población. Ahora bien, es cierto que su origen está en nuestra capacidad de aprendizaje y creatividad, por lo que la construcción de normas legales, principios morales y éticos, se debe precisamente a que no hay en la naturaleza algo que defina qué es lo justo.

De ahí la importancia del pensamiento de Wázkar Verduzco, para quien los humanos hemos desarrollado un repertorio de pautas morales, sean formuladas en negativo (no matarás, no robarás o no engañarás) o en positivo (cuidar a la infancia, de los desvalidos, cumplir lo pactado o respetar la tradición propia) de igual manera se mantienen. De ahí la importancia de consolidar una conciencia colectiva, esto es, de proponer, construir o reconstruir una visión nosótrica del mundo, contraria a los mandatos capitalistas, que promueven el egoísmo, la explotación o sobreexplotación de los recursos naturales, la exclusión de las personas que no contribuyen a la continuidad del sistema económico neoliberal.

La centralidad de la propuesta de Roig radica en que el nosotros es una realidad histórica y psicológica, construida a través del juego permanente mediación/inmediación, origen de la *sujetividad*. En este contexto, los sujetos sociales enfrentan mediaciones, algunas con fuerte presencia, como la del Estado y el mercado y otras de distinta naturaleza, como por ejemplo el género, la educación, la inserción laboral, la clase social, la sociedad civil; todas establecidas de manera colectiva, por lo que se hallan definidas por la relatividad y la contingencia.

En cada época, pese a la convergencia de una variedad de concepciones existenciales, se establece una como dominante, y actualmente es la racionalidad mercantil, que, como denuncia Roig, es amoral en sí misma, por lo que se requiere de un nuevo modelo de democracia que, no obstante, debe considerarse inseparable de dicho sistema, por lo que se requiere de una transformación cualitativa, tan amplia, que abarque a la humanidad entera, como lo especificó Mario Magallón.

Reiteramos que debe evitarse la homogenización, como lo previno O. Buatu Batubenge, pues no es posible soslayar las contradicciones, los conflictos y la

pugna de intereses, como explicó Rodolfo Stavenhagen al hablar de obreros y campesinos; sin embargo, esto no es un obstáculo para trabajar en favor de la convivencialidad, entendida como el establecimiento de una confianza basada en la aceptación de la validez de las diversas expresiones culturales, todas las cuales aportan algo bueno a la humanidad.

Por tanto, el equilibrio social debe apoyarse en la negociación, en soluciones mediadas, considerando la confianza y la amistad como la base de la conciencia colectiva, sustentos de una forma de vida en la que se reconozcan y verdaderamente se acepten las diferencias, pues hablarlo es muy sencillo; lo difícil es convivir día a día con intereses o cosmovisiones diversas.

Parafraseando a Edmundo O’Gorman, las personas creen lo que quieren creer, y aún más: creen en aquello que les conviene, pues es lo que les brinda la sensación de seguridad y por ello lo asumen como propio y lo único válido, lo que dificulta e, incluso, impide la aceptación de lo diferente; empero, esto no prueba que sean malas, en todo caso, es una invitación a trabajar en la cosmovisión, las percepciones y el comportamiento social, lo que nos devuelve, en un círculo virtuoso a la misión de formar una conciencia colectiva, en la cual lo diverso sea el alimento de dicha obra.

Bibliografía

- AGUILAR VALENZUELA, RUBÉN. 2013. “Los teólogos herejes de Roma”, *Nexos* (1° de mayo), en <<http://www.nexos.com.mx/?p=15293>>.
- AGUILUZ IBARGÜÉN, MAYA. 2012. “En compañía de los miedos”, presentación, en Maya Aguiluz Ibarгүйén, coord., *Intervenciones sobre miedos y otros*. México: CEIICH, UNAM, 9-16.
- ÁMBITO.COM. 2010. “Las ballenas tienen conciencia, sufren y poseen una cultura social”, 20 de junio. <<https://www.ambito.com/informacion-general/las-ballenas-tienen-conciencia-sufren-y-poseen-una-cultura-social-n3628399>>, consultada el 20 de enero de 2020.
- ANTONI, MARCELO y ZENTNER, JORGE. 2014. *Las cuatro emociones básicas*. Barcelona: Herder.
- ARENDT, HANNA. 2017. *La condición humana*, trad. R. Gil Novales. México: Paidós.
- _____. 2016. *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES. 1978a. “Extractos de la *Política*”, en *Obras filosóficas*, trad. L. Segura. México: Cumbre, 259- 343.
- _____. 1978b. “Extractos del *Tratado del alma*”, en Aristóteles, *Obras filosóficas*, trad. L. Segura. México: Cumbre, 237-258.
- BATUBENGE, OMER BUATU. *La vivencia espiritual y el sentido de la vida humana. Una experiencia desde la cosmovisión africana y latinoamericana*. (Inédito).
- BATUBENGE, OMER BUATU et al. 2014. “Conceptualización y fundamentación de la filosofía de la convivencia”, en Omer Batutu Batubenge, Benjamín Panduro

- Muñoz y Adriana E. Mancilla Margalli, coords., *Filosofía de la convivencia*. Colima: Ediciones y Gráficas Eón, 19-36.
- BAUMAN, ZYGMUNT. 2009. *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés. México: Siglo XXI.
- BBC MUNDO. 2018. “De qué se trata la película de Bollywood que forzó el despliegue de policías antidisturbios en India”, BBC Mundo, 25 de enero. <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-42821424>>.
- BLOOM, PAUL. 2018. *Contra la empatía. Argumentos para una compasión racional*, trad. E. Latapí. México: Taurus.
- BOFF, LEONARDO. 1992. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, trad. J. García-Abril. Santander: Sal Terrae.
- _____. 1982. *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*, trad. J. García-Abril. Santander: Sal Terrae.
- CABRERA, DANIEL H. 2012. “Las máquinas y el Gólem en el imaginario del miedo”, en Maya Aguiluz Iburgüén, coord., *Intervenciones sobre miedos y otros*. México: CEIICH, UNAM, 49-68.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO. 2015. *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México: CIALC- UNAM.
- CÉSAIRE, AIMÉ. 1979. *Discurso sobre el colonialismo (fragmento)*. México: CCYDEL-Coordinación de Humanidades-UNAM/UDUAL. Cuadernos de cultura latinoamericana, núm. 54.
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. 2019. *Izquierdas del mundo, ¡uníos!* México: Siglo XXI. Col. Sociología y Política.
- DEFINICIÓN. DE . s/a “Definición de Concepto”. <<http://definicion.de/concepto/#ixzz4JPWiMUp>>, consultada 5 septiembre 2016.
- DESCARTES, RENÉ. 1980. *Discurso del método*, trad. A. Rodríguez Huéscar. Buenos Aires: Aguilar.
- _____. *Meditaciones metafísicas* [1641], trad. J.A. Mígues. Chile: Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, S.F <<https://es.slideshare.net/veresnina/descartes-meditaciones-metafisicas>>.
- DÍAZ NÚÑEZ, LUIS GERARDO. 2006. “Utopía y liberación: la teología de la liberación a treinta años de su surgimiento”, en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González, coords., *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*. México: CIALC-UNAM, 145-164. Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, núm. 1.
- DUSSEL, ENRIQUE. 2016. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/CREFAL.
- ECO, UMBERTO. 2013. *Construir al enemigo*, trad. H. Lozano Miralles, Madrid: Random House Mondadori.

- FALS BORDA, ORLANDO. 2009. *Una sociología sentipensante para América Latina*, comp. de Víctor Manuel Moncayo. Bogotá: Siglo de Hombre/Clacso.
- FANON, FRANTZ. 1963. *Los condenados de la Tierra*, trad. J. Campos. México: FCE.
- FOUCAULT, MICHEL. 2001. *Defender la sociedad*, trad. H. Pons, Buenos Aires: FCE.
- FRADE, CARLOS. 2002. "La nueva naturaleza de la guerra en el capitalismo global", *Le monde Diplomatique* en español (septiembre), 10-11.
- FUSTER, JOAQUÍN M. 2015. *Neurociencia, los cimientos cerebrales de nuestra libertad*, trad. J. Soler Chic. México: Paidós.
- GARCÍA CUEVAS, RODOLFO. 2003. "Hannah Arendt. La libertad: condición humana", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, BUAP. <<https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/205.pdf>>.
- GEHLEN, ARNOLD. 1987. *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, trad. F. C. Vevia Romero. Salamanca: Sígueme. Hermeneia núm. 15.
- GEYMONAT, LUDOVICO. 1998. *Historia de la filosofía y de la ciencia*, trads. J. Bignozzi y P. Roqué Ferre. Barcelona: Crítica.
- GIL JIMÉNEZ, PAULA. s/a. *Teoría ética de Lévinas*. <<http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/Lévinas.htm>>.
- GIRARD, RENÉ. 2002. *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. F. Díez del Corral. Barcelona: Anagrama.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO. 2005. *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades*. México: IIS-UNAM.
- HAM JUÁREZ, CARLOS. 2015. *La construcción moral del sujeto desde Lévinas*. México: Palabra en Vuelo.
- HARDT, MICHAEL Y ANTONIO NEGRI. 2005. *Imperio*. México: Paidós.
- HOBBS, THOMAS. 2013. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. M. Sánchez Sarto. México: FCE.
- LAO-TSE. s/a *Tao Te King (El libro del camino y la virtud)*, Biblioteca digital ILCE. <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/TaoTeKing_LaoTse.pdf>.
- LENKERSDORF, CARLOS. 1996. *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI/UNAM.
- LÉVINAS, EMMANUEL. 1993. *El tiempo y el Otro*, trad. J. L. Pardo Torío. Barcelona: Paidós. Pensamiento contemporáneo núm. 93.
- _____. 1987. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot. Salamanca: Sígueme. Hermeneia núm. 8.
- MAGALLÓN ANAYA, MARIO. 2012. *Miradas filosóficas latinoamericanas: antropoética política de la educación y de la Universidad en la crisis*. Toluca: ISEEM/UAEM.

- _____. 2004 “La filosofía de Leopoldo Zea”, en Alberto Saladino y Adalberto Santana, comps., *Visión de nuestra América Latina*. México: FCE/Conaculta/UNAM.
- _____. 2003. *La democracia en América Latina*. México: CCYDEL-UNAM/Plaza y Valdés.
- _____. 1993. *Filosofía política de la educación en América Latina*. México: CCYDEL-UNAM.
- MARTÍ I PUIG, SALVADOR. 2000. “Los noventa en América Latina: ¿La década de las oportunidades o de las quimeras?” *América Latina, hoy*, núm. 26 (diciembre): 11-19.
- MATURANA ROMESÍN, HUMBERTO. 2008. *Emociones y lenguaje en educación y política*. México: J. C. Sáez.
- MORA MARTÍNEZ, ROBERTO. 2019. “Un apóstata hombre novohispano: Servando Teresa de Mier y la supuesta herejía guadalupana”, *Revista de Historia de América*, núm. 156, IPGH (enero-junio): 13-27. <https://revistadehistoriadeamerica.ucol.mx/content/revista/1/file/RHA_156_2_Mora.pdf>.
- _____. 2018. “Las trampas del pensamiento dualista amigo/enemigo desde América Latina: la experiencia de Leonardo Boff”, *Pacarina del Sur, Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, año 9, núm. 36 (julio-septiembre). <<http://pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/1629-las-trampas-del-pensamiento-dualista-amigo-enemigo-desde-america-latina-la-experiencia-de-leonardo-boff>>.
- _____. 2017. “El raciovitalismo de Ortega y Gasset: Aportes para el análisis del ser humano como ente unitario”, en Adalberto Santana, coord., *Horizontes latinoamericanos: pasado y presente*. México: CIALC-UNAM, 207-222. Serie Coloquios núm. 11.
- _____. 2016. “El principio apropiación-seguridad. Hacia una propuesta de antropología filosófica desde América Latina”, *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, año 2, núm. 4, UAEMEX (julio-diciembre): 97-114. <<https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/10647/8660>>.
- _____. 2015. *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor*. México: CIALC-UNAM/Bonilla Artigas Editores.
- _____. 2012. *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*. México: CIALC-UNAM. Cuadernos de apoyo docente, núm. 4.
- MORIN, EDGAR. 1997. “La unidualidad del hombre”, *Gazeta de Antropología*, núm. 13. <http://www.ugr.es/~pwlac/G13_01Edgar_Morin.pdf>.
- MORRIS, DESMOND. 1985. *El zoo humano*, trad. A. Martín. Barcelona: Orbis/Muy interesante.

- NEGRI, TONI y MICHAEL HARDT. 2002. “La multitud contra el Imperio”, *Observatorio Social de América Latina*, núm. 7, Clacso (junio): 159-166. <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110213105541/11hardtneгри.pdf>>.
- NGUYÊN VAN THUÂN, FRANÇOIS-XAVIER. s/a. “El objetivo de la enseñanza social de la Iglesia”, *Catholic.net*, <<http://es.catholic.net/op/articulos/42872/cat/414/14-el-objetivo-de-la-ensenanza-social-de-la-iglesia.html#>>.
- NOAH HARARI, YUVAL. 2014. *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, trad. J. Doménech Ros. México: Debate.
- O’GORMAN, EDMUNDO. 1981a. “Advertencia”, en Servando Teresa de Mier, *Obras completas*, t. 1: *El heterodoxo guadalupano*. México: UNAM.
- _____. 1981b. “La tradición en crisis”, en Servando Teresa de Mier, *Obras completas*, t. 1: *El heterodoxo guadalupano*. México: UNAM.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. 2004. *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, t. III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus/Santillana.
- ORTIZ, ENRIQUE. 2016. “La vida después de la muerte entre los mexicanos”, 8 de noviembre. +DEMEX, <<https://masdemex.com/2016/11/aztecas-mexicas-vida-despues-de-la-muerte-lugares-inframundo/>>.
- PEREYRA, CARLOS. 2012. “El sujeto de la historia”, en *Marxismo Crítico, Praxis, Conciencia y Libertad*, 18 de junio. <<https://marxismocritico.com/2012/06/18/el-sujeto-de-la-historia/>>.
- PLESSNER, HELMUTH. 2007. *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid: Trotta.
- RIDLEY, MATT. 2010. *Qué nos hace humanos*, trad. T. Carretero e I. Cifuentes. México: Taurus.
- ROIG, ARTURO ANDRÉS. 2005. “Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil”, *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, núm. 1 (mayo-octubre): 43-64.
- _____. 2000. “Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia”. <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica4.htm>>.
- _____. 1999. “Conquistar un nuevo pensamiento crítico” (entrevista), *Paréntesis*, núm. 2.
- _____. 1981. “Acerca de la significación del nosotros”, en Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- _____. 1972. *Platón o la filosofía como liberación y expectativa*. Mendoza, Argentina: Instituto de Filosofía/FFYL/UNCUYO.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ANTONIO. 1980. “Prólogo”, *Discurso del método*, trad. A. Rodríguez Huéscar. Buenos Aires: Aguilar.

- ROUSSEAU, JUAN JACOBO. 1999. *El contrato social o principios del derecho político*. México: El Aleph. <<http://www.elaleph.com/libro/El-Contrato-Social-de-Juan-Jacobo-Rousseau/899/>>.
- SALAZAR BONDY, AUGUSTO. 1995. “Antropología de la dominación”, en Augusto Salazar Bondy, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras-UNMSM: 281-320.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, CELSO. 2012. “Inicios, angustias y miedos sociales”, en Maya Aguiluz Ibargüén, coord., *Intervenciones sobre miedos y otros*. México: CEI-ICH-UNAM, 17-48.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, JOAQUÍN. 2003. *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*. México: CCYDEL-UNAM/Plaza y Valdés.
- _____. 2000. *Ideologías políticas y poder moral. Una crítica para el contexto latinoamericano*. México: UNAM.
- SPINOZA, BARUCH. 2010. *Tratado teológico-político. Tratado político*, trad. E. Tierno Galván. Madrid: Tecnos.
- _____. 2005. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. y notas: G. Sidwell. Buenos Aires: Terramar.
- STAVENHAGEN, RODOLFO. 1981. “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo, 15-84. <<https://seminario7tesis.colmex.mx/images/pdf/stavenhagen-siete.pdf>>.
- TEITELBAUM, ALEJANDRO. 2017. “Hanna Arendt y su visión del imperialismo”, *Rebelión*, 15 de julio. <<https://rebellion.org/hannah-arendt-y-su-vision-del-imperialismo/>>.
- TERESA DE MIER, SERVANDO. 1981. *El heterodoxo guadalupano*, en *Obras completas*, t. I. México: UNAM. Nueva Biblioteca Mexicana núm. 81.
- TODOROV, TZVETAN. 1992. *La conquista de América. El problema del otro*, trad. F. Bottom Burlá. México: Siglo XXI.
- VERDUZCO FRAGOSO, WÁZCAR. 2018. “Conciencia moral, decisiones morales y empatía”, *Academia, Ciencia y Cultura*, año 10, núm. 4, Aapaunam-UNAM (octubre-diciembre), 178-185.
- VILLORO, LUIS. 2007a. “Lo racional y lo razonable”, en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: FCE, 205-222.
- _____. 2007b. *Sobre el poder*. Madrid: Tecnos.
- _____. 1998. “Poder, contrapoder y violencia”, en Adolfo Sánchez Vázquez, ed., *El mundo de la violencia*. México: FCE/UNAM, 165-175.
- _____. 1997. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE/El Colegio Nacional.

- _____. 1972. "Introducción", en René Descartes, *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu e investigación de la verdad*. México: UNAM. Nuestros clásicos núm. 10.
- WAAL, FRANS DE. 2016. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*, trad. Ambrosio García Leal. México: Tusquets.
- WEBER, MAX. 2007. *Sociología del poder: los tipos de dominación*, trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza. El libro de bolsillo. Sociología núm. 2812.
- WULF, CHRISTOPH. 2008. *Antropología, historia, cultura, filosofía*, trad. Daniel Barreto. Barcelona: Anthropos/UAM. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico núm. 174.
- ZEA, LEOPOLDO. 1978. *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.

Contrapoder y dominación:
la paradójica experiencia del poder en lo político
se terminó de imprimir en octubre de 2022
en los talleres de Bonilla Artigas Editores
en Hermenegildo Galeana 111, Barrio del Niño Jesús,
Tlalpan, 14080, Ciudad de México.

La edición consta de 300 ejemplares impresos mediante offset
en papel bond ahuesado de 90 g. y la portada en cartulina couché de 300 g.
En su composición se utilizó la tipografía
ITC Berkeley Oldstyle Std (8.5 y 10.8 pts.).

Poder (ciencias sociales) / Poder (filosofía) / Revolucionarios

Esta investigación forma parte de los trabajos que se llevan a cabo en el área de Filosofía latinoamericana, cuya intención principal es reflexionar sobre las vicisitudes y paradojas en torno a la propuesta del contrapoder que inició en América Latina con el brasileño Florestán Fernandes (1920-1995), tema que fue retomado y profundizado por los filósofos mexicanos Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008) y Luis Villoro (1922-2014), así como por el argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012).

Este libro nace de la inquietud por responder a una pregunta recurrente en las exposiciones sobre la propuesta del contrapoder: ¿por qué algunos movimientos revolucionarios, después de lograr el triunfo, llevaron a cabo acciones más crueles y violentas que las de los gobiernos a los que combatieron? Los casos ejemplificativos, son las revoluciones francesa y soviética. Así, surgió el cuestionamiento sobre ¿por qué los dirigentes actuaron como dictadores si, supuestamente, tenían conciencia del mal que se les había causado y, por tanto, no deberían recurrir a dichas actitudes? Así, el problema es que no se tendrían que repetir las acciones violentas en contra de la población, pero desafortunadamente lo han hecho y lo hacen.



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

