

Políticas de la cultura: filosofía, historia y tradición desde Nuestra América

Dr. Mario Magallón Anaya¹

Recibido: 17 de enero de 2019 · Aceptado: 31 de marzo de 2019

Resumen

El presente artículo aborda el tema de una filosofía de la cultura y los fenómenos de la violencia y el poder en crisis, en el marco de la modernidad contemporánea bajo la hegemonía capitalista en su fase neoliberal globalizada, y sus correlatos posmodernos y poscoloniales. Este trabajo es una invitación, desde un horizonte filosófico político latinoamericanista, a poner la mirada en el pasado para recuperar los matices más importantes de la tradición y el legado, ante una realidad histórica que busca la negación de ese pasado y del “oficio de la memoria”. Allí donde lo universal consiste en la pertenencia a una misma humanidad, proponemos su reconocimiento a partir de la heterogeneidad de un cuerpo social y cultural históricamente situado.

Palabras clave: políticas culturales – nosotros – violencia – poder – identidad

Cultural policies: philosophy, history and tradition from *Nuestra América*

Abstract

This article addresses the issue of philosophy of culture and phenomena of violence and power in crisis, within a framework of contemporary modernity under capitalist hegemony in its globalized neoliberal phase, and its postmodern and postcolonial correlates. This work is an invitation, from a Latin Americanist political philosophical perspective, to observe the past to recover the most important subtleties of tradition and legacy, before a historical reality that seeks negation of that past and the “role of memory.” There where universality consists of pertaining to a single

¹ Mexicano. Filósofo y Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Investigador y docente en la Facultad de Filosofía y Letras en Licenciatura y posgrado de Filosofía y Estudios Latinoamericanos (UNAM). Contacto: mariom@unam.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0341-7664>

humanity, we propose its recognition based on a heterogeneous and historically situated social and cultural body.

Key words: cultural policies – us – violence – power – identity

Políticas da cultura: filosofia, história e tradição desde *Nuestra América*

Resumo

O presente artigo aborda o tema de uma filosofia da cultura e os fenômenos da violência e o poder em crise, no quadro da modernidade contemporânea sob a hegemonia capitalista em sua fase neoliberal globalizada, e seus correlatos pós-modernos e pós-coloniais. Este trabalho é um convite, desde um horizonte filosófico político latino-americanista, a pôr o olhar no passado para recuperar os matizes mais importantes da tradição e o legado, perante uma realidade histórica que busca a negação desse passado e do “ofício da memória”. Ali onde o universal consiste na pertença a uma mesma humanidade, propomos seu reconhecimento a partir da heterogeneidade de um corpo social e cultural historicamente situado.

Palavras-chave: políticas culturais – nós – violência – poder – identidade

Filosofía, cultura, violencia y poder

La reflexión filosófica sobre la crisis de las sociedades modernas se encuentra transida de violencia, de desestructuración social, económica, política y cultural. En estas sociedades, los valores de la ética, la democracia, el liberalismo y las izquierdas en el mundo han sido derruidos para colocar a la humanidad en situación de riesgo, incertidumbre, desolación, destrucción y muerte. En este contexto de pérdida de la esperanza y paz posible, los sueños y la utopía historizada de un mundo mejor, más humano, parecen ya quiméricos en un tiempo de posmodernidad y poscolonialidad diluyentes.

La característica mayor del sistema de desarrollo capitalista neoliberal globalizado es la multiplicación espectacular de mercancías materiales e inmateriales (culturales), de productos sociohistóricos y culturales consumibles por la apropiación física y material, a través de las diversas formas de la sensibilidad: visuales, auditivas, gustativas, etc., y esto de acuerdo con las demandas del mercado y del consumo.

Podemos decir entonces que la cultura – en todas sus manifestaciones expresivas– es la mercancía inmaterial por excelencia en el mundo globalizado. La mercantilización de la cultura ha sido un proceso más fácil que lo ocurrido con muchos otros productos materiales en competencia. Así lo muestran los “mercados de arte” en las metrópolis, e incluso en las naciones marginales pobres, en el mundo del mercado: el tráfico legal o ilegal de bienes culturales es cada vez más grande, la promoción mundial del turismo cultural crece día a día (Giménez Montiel 2005a 31-39).

Sin embargo, la historia cultural, como la entendemos, se opone a las nuevas perspectivas del mercado global y se inscribe en el seno de las dependencias recíprocas, que constituyen las configuraciones sociales a las que pertenecen: sociedades, comunidades humanas, individuos, sujetos sociales. Empero, los sistemas de las tecnologías de la información han mediatizado las antiguas formas de comunicación y transmisión de conocimientos, valores estéticos, políticos, sociales y culturales, hasta convertirlas en mercancías (Chartier 2002). Es decir, bajo las condiciones de globalización y digitalización, los medios de comunicación interactiva han transformado las audiencias emisoras y receptoras de mensajes, de transformación y de procesos de cambio cultural y político en el mundo.

Por ello,

La historia cultural coloca la cuestión de la articulación de las obras, representaciones y prácticas con las divisiones del mundo social que, a la vez, son incorporadas y producidas por los pensamientos y las conductas. Por fin, ella apunta, no a automatizar lo político, sino a comprender cómo, toda transformación en las formas de organización y de ejercicio del poder, supone un equilibrio de tensiones específicas entre los grupos sociales, al mismo tiempo que modela unos lazos de interdependencia particulares (Chartier 2002 X).

Este mundo cultural ha sido puesto en crisis y mediatizado por los medios tecnológicos de comunicación y mercado. La supuesta autonomía que proporcionan las tecnologías de la información (las TIC)

es muy importante para dar a conocer nuevos valores e intereses a las comunidades, pues esto aumenta las posibilidades de cambio social en la mentalidad de las masas. Sin embargo, esto no implica que las formas de comunicación en red aumenten las oportunidades de cambio social. Los seres humanos somos, simplemente, seres humanos, finitos e históricos, nuestra capacidad de actuar en sociedad proyecta de lo que somos capaces: actuar en los diversos contextos espacio-temporales e históricos, lo que implica relaciones de poder ejercidas a lo largo de la historia en todas las naciones y culturas del mundo.

Ante esto, puede decirse que las obras culturales no tienen un sentido estable, fijo, universal, sino significaciones plurales móviles, construidas en el recuento entre la proposición mercantilizada y la recepción; entre las formas y motivos emocionales controlados por el poder del mercado, a las que dan forma y estructura las competencias y expectativas públicas. Conviene hablar entonces de una nueva era del lujo, inmersa en las transformaciones observables de la oferta y en las metamorfosis radicadas en la demanda, en las motivaciones y aspiraciones, y las relaciones que mantienen los individuos con las normas sociales y con los demás, con el consumo y con los bienes materiales preciosos. Se podría decir, entonces, que es la individualización de las emociones, la “democratización” de los procesos, la que ordena la cultura contemporánea “masificada” del lujo.

La pasión por el lujo no se alimenta exclusivamente del deseo de ser admirado, suscitar envidia y ser reconocido por el otro, sino que en ella subyace igualmente el deseo de admirarse a uno mismo, de “disfrutar de sí mismo” y de una imagen elitista. Es esta dimensión de tipo narcisista la que ha devenido dominante. La reducción del peso atribuido al juicio del otro que acompaña al neonarcisismo contemporáneo no lleva aparejada idéntica reducción en la importancia otorgada a la relación de uno mismo con los demás (Lipovetsky y Roux 2013 58).

La cultura se asume como sinónimo de cultura urbana, cancelando la cultura rural, esa expresión “bárbara,” “salvaje,” “primitiva,” “ani-

malizada,” señalada por Roger Bartra en el *Salvaje en el espejo* (Bartra 1996). Es decir, la presencia – no siempre perceptible en el mundo urbano– de lo rural, de lo primitivo, es la presencia fenoménica de las fantasías ideológicas, políticas y culturales del poder dominante de la actualidad. Pero lo temprano, lo inmaduro de la historia cultural y política de las comunidades y las sociedades que han surgido en la condición humana en el mundo de la vida, determina, de cierta manera, el pensar, el modo de producir cultura y formas de vida. Esto, sin embargo, no puede ser reducido a un primitivismo, sino, más bien, a una manera de ser y de estar en la realidad social e histórica: a un discurrir en un mundo de escenas y desplazamientos que se prosiguen y realizan en el habitáculo natural de la existencia historizada. Esto es, el *animal autobiográfico* que somos y del cual formamos parte (Derrida 2008).

Al pasar de las fronteras de los confines del hombre, voy al animal y me rindo a él: al animal en sí, al animal en mí y al animal que adolece de sí mismo, a ese hombre del que Nietzsche decía poco más o menos, no recuerdo dónde, que era un animal todavía indeterminado, un animal a falta de sí mismo. Nietzsche dice también, en la *Genealogía de la moral*, justo al inicio de la Segunda Disertación, que el hombre es un animal prometedor. Lo que Nietzsche entiende por ello, subrayando esas palabras, es un animal que puede prometer. [...] La naturaleza se habría tomado como tarea criar, domesticar, “disciplinar” [...] a ese animal de promesas (Derrida 2008 17).

Por ello, puede decirse que el ser humano es un animal genérico productor de cultura, de formas expresivas, representaciones del mundo y de realidades. Ante esto, la cultura urbana y popular está permeada, penetrada por lo primitivo, es la expresión dominante del poder de las metrópolis culturales de las grandes urbes del mundo. Y no solo de las metrópolis imperiales, sino también de los países pobres o en “desarrollo económico”. Es decir, se trata de un poder jerarquizante, restrictivo y etnocéntrico de la cultura, con una escala de valores cuantificados y mediados por las relaciones mercantiles no

societarias, para convenir a los intereses de las élites del poder y de la cultura dominante. “Lo que toca a la historia de la cultura debe pues pensar [que] es, indisociablemente. La *diferencia* por la cual todas las sociedades tienen, en figuras variables, separado de lo cotidiano, un dominio particular de la actividad humana, y las *dependencias* que inscriben, de múltiples maneras, la invención estética e intelectual en sus condiciones de posibilidad” (Chartier 2002 XI-XII).

Empero, esta es una concepción discriminatoria, excluyente y represiva. La cultura, en general, se homologa a la ideología como “teoría de las concepciones del mundo”, de representaciones imaginarias del poder. En este sentido, unifica a una mayor o menor cantidad de individuos en niveles y estratos sociales de relaciones, imaginarios sociales, contactos expresivos y simbólicos. El mundo global ha sido testigo del desarrollo del mercado material e inmaterial de los bienes culturales, éticos, políticos, sociales, económicos, científicos y tecnológicos. Así,

Cuando mayor es la exigencia de niveles de rentabilidad elevados en relación con los capitales invertidos, mayor furor hace la gestión ética; cuanto más nadan las empresas en las aguas heladas del liberalismo económico, más de manifiesto ponen su búsqueda de alma; cuanto mayor son los estragos de la guerra económica más se impone la exigencia de una moralización de los negocios. [...] La cuestión que se plantea es comprender las razones de este incremento de la exigencia de valores en el mundo económico (Lipovetsky 2012 62-63).

Esto no es otra cosa que formas de violencia y poder en sus muy variadas expresiones: materiales, políticas, sociales, económicas, éticas, estéticas, simbólicas, iconográficas, científicas y tecnológicas en la fenomenicidad del acontecimiento histórico. La tecnología no solo corta el contexto de la fundamentación y del comportamiento teórico que se da en el mundo de la vida, sino que empieza a regular el mundo de la vida. Por ello y en relación con lo anterior, este trabajo no es un circunloquio de la experiencia de lo vivido, sino que, además,

reconstruye y define reflexiones, prácticas, recuerdos, sentimientos, sensibilidad, resentimientos y rencores, como formas expresivas y simbólicas de la violencia de una realidad cultural y tecnológica que asfixia toda iniciativa de superación y creatividad. Allí donde la violencia está orientada y ha estallado en todas las direcciones y, a la vez, ha violentado la misión de las estrategias de participación y lucha, mediatizadas ideológicamente por las fantasías ideológicas, que consisten, más bien, en quebrantar las resistencias y las oposiciones, el mercado controla y determina las prácticas del gusto y las conciencias de los receptores de información, en una relación de poder, dominio y control de las mentes, a través de la "economía política". Es en el espacio histórico temporal donde las identidades se fragmentan y se destruyen las formas y los modos de ser del ente y de la cosa; destrucción de la identidad humana diferenciadora de la alteridad, fundada desde la *mismidad ontológica*. Porque la identidad se construye desde el ejercicio de interpelación reflexiva de la *otredad*, allí donde la idea del *yo* y del *nosotros* surge detrás y de frente a la del *tú* y a la del *ustedes*.

En la reflexión sobre la alteridad, el *sí mismo es otro*, porque la identidad y la presencia se diluyen. Esto se comprende en tanto se reflexiona y se imagina como *alter ego*, porque éste es y está dentro de sí mismo. Sin embargo, nadie logra conocerse plenamente a sí mismo; más aún, en la actualidad existe un vaciamiento del sujeto social hacia afuera y un abandono de sí. En la historicidad humana el sujeto va siendo otro, no es el mismo en sentido metafísico, sino que es y está siendo en la historia, sin perder la base óptica y fenoménica humana de ser y estar en el mundo. Cabe señalar que esto se da en un conflicto contradictorio y opuesto a la realidad de la existencia del mundo de la vida. Se acumulan experiencias, formas de mirar y de entender la vida en la temporalidad. La memoria y el recuerdo son cada vez más efímeros, porque las formas de relacionarnos con el pasado a través de los medios de información disponibles (documentos, monumentos, informes, grabaciones, vídeos, etc.), desde el presente, con frecuencia se olvidan.

De este modo, la violencia y el poder, en sus variadas expresiones, son un atentado contra lo sagrado, la voluntad y el amor solidario

con el otro, con la ciudadanía, la comunidad, contra las sociedades y las prácticas culturales, colectivas y comunitarias. Por ello, el ser humano, “fundante” de la violencia, amenaza con convertirse en injusticia, brutalidad, hecatombe, en el movimiento forzado de destrucción y muerte. Por lo mismo, puede decirse que, “La violencia implica violación, es decir la idea de la penetración brutal: incapaz de formular la ley de la mezcla, encuentra más expeditivo penetrar en el compuesto por efracción, introducirse violentamente (...). Violación de domicilio, violación de cuerpo, profanación de la vida privada: todas estas coacciones tienen paradójicamente por rasgo común la intención humana” (Jankélévitch 1990 144).

De este modo, creemos que la *filosofía* adquiere un carácter de poder y dominio, porque controla el conocimiento y a la vez el poder; es la violencia un acto fenoménicamente intencional en la practicidad del *polemos*, de la lucha, la exclusión y la incertidumbre. La experiencia filosófica de la vacuidad y desesperación en el sentir y en el obrar, de una manera de comprender la realidad específica de la filosofía, la política y la cultura. Tal es la mirada filosófica sobre la cultura y las políticas de la filosofía política, allí donde el límite ha sido rebasado por la violencia material, cultural y simbólica, que atenta contra el modo de ser humano y de sus obras. La filosofía de la cultura busca los modos de ascender a los lenguajes, a la semiótica, a la simbólica y a la iconografía, es decir, a las formas expresivas de la manera de ser de un pueblo y su cultura que se hallan transidas de desigualdad y violencia, pero también de representaciones expresivas, signos, símbolos. Esta representación del mundo de la vida y de la realidad humana histórica, social y cultural, es la mirada desde la óptica fenoménica del acontecer de las organizaciones sociales, políticas, económicas de los grupos y de la sociedad misma.

La filosofía, en general, creemos, mide su verdad en términos de poder y no necesariamente en razones. Así los términos de “verdad” y “falsedad” son relativos, porque nada es absoluto sino, más bien, debe ser puesto en cuestión. La falsedad siempre está presente en relación con la verdad, como el poder que interpreta y resuelve el modo prescriptivo de ser de la producción cultural. “La cultura”

es una “jerarquía estratificada de estructuras significativas”, que consiste en acciones, símbolos y signos, en “espasmos, guiños, falsos guiños, parodias”, así como en enunciados, conversaciones y soliloquios” (Giménez Montiel 2005a 349). Aquella filosofía más poderosa, lo es porque se apodera de la parcela de la verdad, quiere ser la única verdad y “elimina” o busca eliminar lo que en ella subsiste de falsedad y de error. Allí la cultura y el símbolo son el modo de ser filosófico e ideológico como una práctica de poder y dominio. Esto mismo sucede con la filosofía de la cultura y, especialmente, con la cultura bajo el control de las metrópolis. Tal es la “coartada democrática” de la cultura, del universo del consumo y del dominio de las conciencias.

Esta lógica cultural de clase no es, naturalmente, jamás manifiesta: por el contrario, el consumo pasa por ser una función social democrática, y así es como puede desempeñar el papel de institución de clase. Toma la apariencia de función de las necesidades humanas – los objetos, los bienes, los servicios, todo esto “responde” a las motivaciones universales del *anthropos* individual y social– y, por lo tanto, de función empírica universal (Baudrillard 1989 44-45).

En vistas a lo anterior, creemos que es necesario, sin embargo, redefinir y reconstruir algunos conceptos y categorías para entender la realidad de la cultura, de las políticas culturales y filosóficas. En un esfuerzo de análisis e interpretación hermenéutica, observamos que se va de lo general a lo particular, para darle sentido y significación a la nosotridad y la otredad cultural incluyente de la diversidad humana ontológica, a fin de reconocer las cualidades y las diferencias del ejercicio de las prácticas de la cultura y de las políticas culturales. Precisemos, sin embargo, la identidad cultural y ontológica, que está cargada tanto de sentido positivo como negativo; de unidad en la diversidad y la diferencia, porque la identidad ontológica es una – en la unidad fenoménica óptica de su acontecer– en la que se combinan las totalizaciones parciales en la totalidad dialéctica de la unidad entitaria fenoménica historizada, que se expresa en la memoria, la tradición y el legado, para trascenderlo. Esto implica la construcción

de microhistorias: la *patria chica*, la *matria*, el *provincianismo*, la *biografía personal*, e incluso, de la *nación utópica imaginada*. Esta es una metodología que va de lo inmediato, inductivamente, a lo general “nominal” como horizonte epistémico de la historicidad del hacer y el quehacer; del pensar y del actuar. Es decir, la *matria*, la *provincia*, la *biografía individual*, la *nación*, se imaginan como soberanas, porque el concepto de “nación” surgió en una época en la cual la Ilustración y la Revolución de la modernidad estaban socavando la legitimidad. Época en la que el pluralismo viviente de las formas de creer y de pensar determinaron una manera de actuar, como respuesta a los reclamos ontológicos, prácticos y territoriales de una forma de convivencia comunitaria y social.

Finalmente, es imaginada como una comunidad porque, pese a la actual desigualdad y exploración que puede prevalecer en cada una de ellas, la nación se concibe siempre, a lo sumo, como una profunda camaradería horizontal. En última instancia es esta fraternidad lo que ha hecho posible en los últimos siglos que millones de personas no tanto mataran, sino murieran voluntariamente por esas limitadas imaginaciones (Giménez Montiel 2005b 93).

La expresión filosófica intenta interpretar el pasado desde el presente de la microhistoria de las “matrias”, aquella de la historia provincial, con la intención de mostrar el modo de ser de una comunidad humana, allí donde no existe una historia universal, sino general. Es en la expresión simbólica, antropológica, política y cultural en la que el signo y el símbolo son señales que se convierten en indicadores que se metamorfosean y adquieren un sentido de ser propio y buscan la posibilidad de liberar el sentido y el sutil atrapamiento virtual de lo molesto, de lo dolido de una temporalidad espaciada y local. Esta temporalidad se expresa a través del lenguaje del *símbolo poético* – dialógica y dialécticamente incluyente–, lo que constituye el marco de asunción como retorno a la metamorfosis que *metaforiza* y expresa el tiempo y la historia de ida y vuelta, de relaciones y confluencias, de contradicciones y oposiciones. Aquel tiempo que busca liberar la realidad en su sentido mítico y simbólico, en el que se topa con el

tema de la razón, del *logos*, del mundo, de Dios, de la muerte, y de la cultura en general (Ortíz-Osés 1987).

La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada aplazada, selectiva y, ante todo, “metafórica”. [...] El *animal symbolicum* domina una realidad genuinamente mortífera para él, haciéndola reemplazar, representar; aparenta la mirada de lo que le resulta inhóspito y la pone en lo que le es familiar. Animal simbólico, animal metafórico, el hombre sobrevive proyectando, más que probablemente sobre el vacío fondo inatacable de la pared de la Nada, determinaciones de los indeterminados (cuya forma general, nos enseña *Arbeit...*, es justamente el mito), imágenes variadamente cristalizadas que ya no pueden ser “verdades últimas, ontologías o historias del ser o metafísicas”, sino sencillamente “algo interpretable que precede a otra cosa interpretable”, auténticas ilusiones ópticas que hacen “como si” aprehendiesen efectivamente algo, y que el saber desvanece (aumentando así la infelicidad); pero que también constituyen la única vía de acceso a eso que, sin ellas, seguirían siendo para nosotros “total y absolutamente desconocido e inquietante” (Pérez de Tudela Velasco 2003 33).

En la filosofía y la filosofía de la cultura se entretajan la trama interdisciplinaria y transdisciplinaria con las disciplinas humanistas y sociales, como la filosofía, la historia, la antropología cultural, la sociología, la teoría política, la geografía política, las ciencias de la naturaleza; las que se producen desde el horizonte de las filosofías prácticas para pensar la realidad. Es la concepción de la historia que recupera la interpretación anticuaria, monumental y crítica de la historia local. Esto es, una hermenéutica interpretativa y explicativa de los diversos niveles de historiar la *Realidad* histórica, en un mundo que globaliza el hambre, la miseria, la violencia, la desigualdad, la destrucción, la vida y la muerte. Pero también en sentido afirmativo de avance, de progreso científico y tecnológico, ejercidos – hipotéticamente– por el bien de la humanidad. Desde la filosofía se realiza un ejercicio crítico del pasado como anunciación del presente y, desde éste, una construcción

y proyección hacia el futuro. Para ello, es imprescindible recordar los orígenes y las causas de la microhistoria, la historia del terruño, la historia provincial y valiosa, como parte de la historia general formada de historias. Esto es, el ejercicio del pensar, de hacer un alto en el camino sobre lo que somos y lo que queremos ser, desde un presente que reflexiona críticamente sobre el pasado y construye el porvenir de una cultura de tradición, identidad y cambio óptico-fenoménico.

En este contexto, el *yo individual* de la sociedad política liberal y el *nosotros comunitario* y *colectivo* se presentan o forman parte, en el curso de una sociedad histórica, de entidades histórico-culturales captadas desde un horizonte de comprensión que expresa la identificación y la autoafirmación de un sujeto social concreto. Esto es coextensivo a toda comunidad humana y social que busca una expresión semiótica y simbólica universalizadora. Esto implica dar tiempo a lo que está siendo fenoménicamente en la presencia inmediata del *ethos*, que reclama más tiempo para salir del estanco donde se estructura una realidad que trasciende lo ficcional y la simulación, para hacerse presente en el mundo de la cultura y la violencia en sus muy variadas expresiones.

Por eso, desde la perspectiva de la filosofía y de la “historia universal”, estas formas de hacer filosofía e historia de la cultura que presentamos son consideradas localistas y, en consecuencia, provincianas y folklóricas. Las filosofías y las historias de la cultura de este carácter practican una microhistoria y una filosofía de la cultura como expresión de lo popular. Es decir, para la cultura imperial de dominio el trabajo filosófico nuestroamericano es de “dilettantes”; es decir, de no especialistas, no profesionales de las disciplinas filosófico-humanísticas tradicionales. No obstante, estas opiniones emergen de una mirada particular, con pretensión de alcance universal, es decir, desde una postura ideológica local dominante y excluyente, ejercida a través del dominio y control del poder (González y González 1982). Esto es, ni más ni menos, una historiografía del ocultamiento metafóricamente construido, que encubre otras formas de expresión (Blumenberg 2003). En este sentido, es necesario ir al pasado para alimentarse de las ideas filosóficas de la lengua y los lenguajes, de las filosofías y de

lo simbólico, lo que en ningún caso puede ser antilógico, ni extralógico, selectivo e irracional frente a la concepción de las humanidades y las ciencias positivas. Esto implica, en última instancia, asumir lo que Ernst Cassirer (1971) señalaba en la segunda década del siglo XX, en su *Filosofía de las formas simbólicas*: el mito adquiere sentido y se constituye como la ciencia polisémica que contiene elementos de estructuras lógicas y racionales con sentido y significado. Con ello se rehabilita el mito en el sentido del racionalismo ilustrado, lo cual hace comprensible racionalmente la relación entre razón, mito, utopía y realidad. Este escrito es entonces una invitación a poner la mirada en el pasado para recuperar los matices más importantes de la tradición y el legado, sobre todo ante una realidad histórica que busca la negación de tal pasado y del "oficio de la memoria".

El nosotros, lo nuestro, los otros y nuestra identidad cultural

Desde esta perspectiva de análisis histórico-social, los sujetos no se estructuran como entidades cerradas, constituidas por categorías preestablecidas, sino como existencias en proceso, en el cual la dialéctica histórica muestra la desontologización metafísica de la existencia, con el fin de evidenciar a los entes haciéndose en la temporalidad. Esto, obviamente, muestra un ser social parcializado, dividido, que parece aspirar a lo "universal." A esto parece aludir Roig cuando dice:

En tercer lugar, regresando de algún modo al primer momento normativo, pero atendiendo a la posibilidad de nuestro discurso, habrá de considerarse la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica. Por último, aquella otra formulación de la exigencia fundante que nos conmina a tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella (1981 16-17).

Donde el yo, el nosotros y los otros se constituyen como la totalidad del género humano, con sus especificidades y diferencias. Esto implica la toma de conciencia de nuestro ser histórico y de la parcialidad del nosotros, como partícipes y miembros de la humanidad. La parcialidad del nosotros solo es posible en la condición humana, en una “ética de la emergencia”, según Arturo Andrés Roig (2002a), que es un recomienzo, lo que de ninguna forma deberá ser entendido como una naturaleza perdida, sino como un volver a luchar de nuevo: es el recomienzo por nuestra índole de seres humanos entre el yo individual, el *nosotros* y los *otros*. Esta actitud de la diferencia no solo surge de la exigencia de universalidad, sino que, al hacerlo, se dan nuevas formas expresivas diferenciadoras, consecuencia de la resistencia, del disenso, de la reforma y la revolución por parte de aquellos que han sido excluidos del pensar y actuar en la historicidad; situación que alumbró formas múltiples de emergencia, lo que implica un reforzamiento de la identidad, del “nosotros” en tanto unidad constituida por identidades diversas en la fenomenicidad del hecho cultural, en la búsqueda de un horizonte histórico-temporal común. Por esto mismo, la identidad no es solo una cuestión individual y subjetiva, sino socialmente concebida en el modo del ser humano históricamente situado y en situación. Es en este horizonte comprensivo que se introducen los derechos humanos, pues por ellos se supera toda fragmentación de la condición humana, porque se fundan en los principios de una ética mínima que es reguladora, cuyo fin es enfrentar situaciones de la realidad social fragmentada por la exclusión, la marginación, la miseria, la desigualdad y la dependencia.

Arturo Andrés Roig habla del escenario de las “Plazas de Nuestra América”, las de los utopistas latinoamericanos, las de los luchadores por el “derecho a la utopía”; y de “nuestra utopía” en contraposición de una utopía para otros, para los ajenos, los dominadores internos y externos de carácter imperial. Desde esta perspectiva, se busca introducir una “hermenéutica de la sospecha” sobre las formas políticas culturales preestablecidas y dominantes; de allí la importancia de una ética de emergencia, de derechos humanos, y de la defensa a tener derechos. Allí donde,

los derechos humanos expresarían la superación de toda fragmentación de la condición humana; el impulso de la moralidad, como emergencia y como resistencia, no podría ser entendido al margen de aquellos derechos, y el lenguaje de ese mundo que pretendemos que sea nuestro mundo no alcanzará una real fuerza discursiva si no asumimos la utopía (Roig 2002b 112).

Esto implica la necesidad de asumir la utopía desde la praxis histórica de una realidad injusta. que requiere la desenajenación de las formas que mediatizan todo proyecto humano de la sociedad y del mundo en que se vive.

El *nosotros*, como sujeto colectivo y comunitario, deberá ser visto desde este horizonte de comprensión, porque implica denominaciones precedentes que el ser humano local, nacional, regional y mundial ha de darse a sí mismo para ser con los otros. Todo lo anterior, aunque no siempre se haya mostrado en la panorámica de la diversidad de una manera comprensiva de la unidad, porque es sabido que el sujeto no siempre se presenta en una misma unidad referencial.

A la convivencia y colaboración de la pluralidad del nosotros la llamamos comunidad o sociedad. Con todo, existe una diferencia conceptual que resulta de la estructura de la autorrealización personal. De acuerdo con su esencia, esa realización está en la dualidad *yo y tú*, entre mí y mi otro. Por una parte, la realización ético-personal requiere la libre afirmación de otro por sí mismo. [...] La peculiaridad de la agrupación humana puede estar constituida por el amor o el derecho; en el primer caso la denominamos *comunidad*, y en el segundo *sociedad* (Coreth 1980 226-227).

La historia determinó en el sujeto la diversidad y la unificación del proceso de su hacer y de su estar en el mundo. Esta historia fue definiendo lo que los latinoamericanos y caribeños – y todos los seres humanos en el mundo– han ido buscando y han hecho consciente: su pasado. Esto con la finalidad de concretarse en una conciencia del presente, que permita encontrar y realizar *lo nuestro*, lo propio de cada

cultura. En este sentido, el *nosotros* y lo *nuestro* del ser y del modo de ser latinoamericano y del mundo (Roig 1981) solo se ha hecho posible en la historia, pues en la dialéctica de la conciencia se fue perfilando la unidad en la diversidad y la diferencia, lo que implicó buscar metas semejantes. Ejemplo de estas metas son la independencia, la libertad, la igualdad y la justicia solidaria, en tanto aspiraciones que, unidas a otros factores, como los de la cultura, la lengua, las tradiciones y la historia, han hecho viable la comprensión de la diversidad, del *nosotros*, la *nosotridad* y la *otredad*. La diferenciación del “*nosotros*” (mi grupo cultural y social) y los “*otros*” (todos aquellos sujetos que no forman parte de mi grupo, de mi comunidad) permite establecer la relación existente entre la diversidad de los pueblos y culturas en la unidad humana; sin embargo, esta relación de diferencias obliga también a plantear una nueva manera de interpretar el “*nosotros*” y los “*otros*”, más allá de la forma tradicional. Todo esto buscando no rechazar aquello que nos es extraño o ajeno como “*malo*” o negativo, al afirmar que solo lo nuestro es “*bueno*” y valioso.

Esta postura obliga a ir en contra de todas las actitudes xenofóbicas² y a asumir una apertura hacia los otros que también forman parte del género humano. Implica también colocarse por encima del juicio inmediateista, superficial, fundado en la distinción facilista y relativista de aquellos que consideran que pertenecer a “*su grupo*” los hace “*superiores*” y mejores que los “*otros*”. En oposición a esta postura, es necesario plantearse la necesidad de un juicio que se funde en principios éticos racionalmente contruidos, bajo supuestos teóricos suficientemente fundados e incluyentes de la diversidad humana.

² La situación que actualmente se hace presente en los Estados Unidos de América y Europa en este sentido, lleva a la urgencia de replantear el problema de los nacionalismos, de las etnias y de las culturas. Más aún, cuando el fenómeno de la exclusión se hace presente como elemento justificante de las posiciones más irracionales y aberrantes a través de conductas fascistas, neonazis y racistas. Se requiere de una reflexión a profundidad que haga posible ir más allá de todo aquello que en la experiencia histórica ha obstruido el diálogo y entendimiento de una relación horizontal entre los hombres y pueblos y que ha producido dos grandes guerras mundiales, justificando colonialismos, invasiones y conquistas.

Sin embargo, se presenta el siguiente problema: ¿cuál es el significado de pertenencia a una comunidad social? ¿Cómo determinar los factores ontológicos y éticos que justifican nuestros juicios? En el transcurso de esta reflexión se ha venido planteando que los seres humanos, los individuos que forman parte del género humano, también forman parte de colectividades específicas, heterogéneas y diversas, dentro de las cuales nacen, crecen, actúan y mueren. Creemos que la colectividad más amplia es la referida a la *nación*, en la medida en que es la coincidencia más o menos congruente entre un *Estado* y una *cultura*. Pertenecer al género humano o a la humanidad no es lo mismo que pertenecer a una nación; en efecto, entre estos dos aspectos existe una relación conflictiva, que puede hacerse patente al momento de tener que elegir entre los valores de la primera o los de la segunda.

El ser humano, en el sentido amplio de la palabra, es juzgado por medio de principios éticos. Es decir, el ser humano en cuanto ser humano, es valorado a partir de una ética de principios reguladores de toda relación social e individual. En cambio, como individuo social y político, como *ciudadano*, es juzgado desde una perspectiva eminentemente política. No obstante, ninguna de estas dos dimensiones es eliminable de la vida humana, ni mucho menos es posible reducir una a la otra. Es importante reconocer esta dualidad y cuidarnos de separar estas esferas radicalmente, o de confinarlas en ámbitos que no se comunican entre sí. Sabemos que la ética no es la política, pero la primera puede llevar a espacios que la política no tiene derecho de franquear. Ser miembro de la humanidad no excluye pertenecer a una nación, lo uno no puede sustituir a lo otro, pero sí es necesario que los sentimientos humanos tengan la capacidad para detener a la razón de Estado y a la razón del mercado.

La nación es una entidad constituida, más que por sangre, raza o historia, por la cultura. La cultura no es innata sino adquirida y, aunque esta adquisición sea lenta, dispone en cierta medida de la voluntad del individuo. Proviene también de la educación, que consiste en el aprendizaje de la lengua, el familiarizarse con la historia del país, con las costumbres, los hábitos, los imaginarios sociales, las tradiciones, los códigos, los leguajes y símbolos. Esto lleva a cuestionar el origen

de sangre y la genética. El concepto de “nación”, concebido como cultura, implica aceptar la capacidad de un sujeto de decidir conscientemente por una cultura y una nación. Permite también excluir la antinomia de ser humano y ciudadano, para optar por sí mismo, por una nación y su cultura, en el ejercicio de la libertad de decidir. Esto podría entenderse como el trayecto que propiciaría el camino hacia lo general pasando por lo particular, en la medida en que solo aquel que domina una cultura específica puede ser entendido por la totalidad mundial. Sin embargo, la cultura no debe ser necesariamente nacional, salvo en casos muy excepcionales, sino, más bien, lo propio de una región o de entidades geográficas. Se trata entonces de plantear posibilidades más abiertas, que permitan la libre circulación de ideas, por encima de ideologías justificadoras de la exclusión de los otros.

Se acepta que la cultura es la que especifica y diferencia el *nosotros* y lo *nuestro* de los *otros*, para colocarnos en una situación expresiva de lo propio con una “personalidad” nacional, local, geográfica y regional. América Latina y el Caribe son una diversidad compleja que, en su recorrido histórico-social, tienen características que, al combinarse, otorgan una personalidad, una identidad, un modo de ser. Esto lleva a poner en cuestión el viejo principio universalista de la modelización, para plantear – a pesar de sus dificultades teóricas– uno nuevo, en el que lo universal se constituya de lo diverso, de concreciones, de especificidades y de diferencias.

La historia patentiza que la ideología universalista, eurocéntrica y etnocéntrica ha sido responsable de los acontecimientos más dolorosos de la historia reciente de Europa – a la que agregamos a Estados Unidos–, como los colonialismos y la explotación humana y material de otros pueblos, cercanos y lejanos. Podríamos decir, entonces, que el carácter de este universalismo tiene una connotación imperialista. La extensión imperial de la civilización europea universal aplastó la heterogeneidad en nombre de ideales universales. Es tiempo de olvidar las pretensiones universalistas y reconocer que todos los juicios sobre una cultura son relativos a una época, lugar o contexto, lo que no quiere decir confundir este relativismo con el nihilismo, y menos aún, con el cinismo.

Los valores éticos y culturales, para ser reconocidos y universalizables, deben ser incluyentes de la diversidad humana, de otra manera su extensión es limitada. Y esto porque el bien cultural de hoy no necesariamente fue el de ayer, y nada garantiza que sea el de mañana. Dentro del etnocentrismo el sujeto identifica – ingenuamente o de mala intención– sus valores como *los valores*, proyecta las características de su grupo como la universalidad, y esto incluye a la cultura y la filosofía. En este sentido, es necesario insistir en que la concepción de “género humano” o de “humanidad” que hemos venido utilizando no es esencialista sino problematizadora e histórica, y esto en la medida en que no impone un modelo, y menos aún un proyecto de unificación del género humano al interior de un solo Estado. Si en ello existiese una universalidad, esta no debe entenderse como un concepto valorativo, de contenido fijo atemporal y ahistórico, sino como un proceso. Este debiera ser el horizonte común a los interlocutores del debate, si se quiere que este sirva para algo. El rasgo de lo universal no proviene del mundo empírico de la observación y del experimento, sino del avance del espíritu humano en la dialéctica y dialógica entre la practicidad y la teoría epistemológica. Así, lo universal adquiere un nuevo valor al convertirse en un instrumento de análisis que regula la confrontación fecunda de las diferencias, y en el que su contenido no es definitivo, ya que se encuentra sujeto a una revisión permanente. En este camino, lo humano no es reducible a tal o cual rasgo de una cultura, pues se ve influido por el contexto dentro del que viene al mundo, y este varía en el tiempo y en el espacio. Lo que todo ser humano debería tener en común, creemos, es el rechazo a las determinaciones absurdas, así como también la afirmación y la defensa del ejercicio de la libertad, la justicia, la equidad y la solidaridad, características distintivas del género humano que son postulados positivos distintivos de la modernidad.

En este contexto, la universalidad se entiende como la prohibición a deslizarse hacia los etnocentrismos o los esencialismos, sin por ello renunciar – a pesar de la situación relativista de sus elementos– a los juicios teóricos y epistemológicos y, también, en su caso, valorativos. Lo universal consiste en la pertenencia a la misma humanidad. La unidad del género humano debe ser reconocida, pero también debe

reconocerse la heterogeneidad del cuerpo social y cultural. Esto es lo que hace posible emitir juicios de valor que trasciendan las fronteras nacionales en las que se ha nacido, para llegar al común acuerdo que indica que la tiranía y el totalitarismo son negativos en cualquier circunstancia, al igual que la esclavitud. Es por ello que

En los Estados totalitarios del presente (y futuro), en los que el conjunto de la vida espiritual es concebido desde el punto de vista de la conducción de las masas, los elementos profundos humanistas de la moral son deliberadamente eliminados y los fines del individuo declarado nulos frente a aquello que, en cada caso, el gobierno designa como fin general (Horkheimer 1974 158).

Esto requiere, como bien señala el cubano José Martí, superar la ideología colonialista y la mentalidad dominante, reconocer las limitaciones de ese horizonte de comprensión, y esto no solo por sus prejuicios y exclusiones, sino más bien por la necesidad de replantear dicho horizonte de manera incluyente y universalizable, como una manera de resistencia a los totalitarismos en tanto formas de dominación y control. Es criticar, desde la razón, los alcances y posibilidades de nuestro ser en la historia, en un *ser siempre siendo*, en tránsito, sin que por esto se liquide el pasado y su base metafísica y ontológica, sino asimilándolo en un presente que, sin desdeñar a los “otros”, proyecte un futuro con posibilidades y probabilidades. Lo “nuestro” está determinado y es determinante por el nosotros, lo que permite afirmarnos ante los “otros”. Esta diferenciación explícita es el medio que hace factible explicar lo *diverso* y lo *heterogéneo* de los sujetos sociales y culturales al interior de las comunidades humanas. Es decir, lo “nuestro” y lo de los “otros” está constituido por la unidad humana de lo diverso. Empero, la diversidad no implica una ausencia de unidad del género humano, porque lo entitativo de este no es exclusivo de un país o cultura, sino su característica propia.

La historia de América Latina constituyó el *nosotros* y lo *nuestro*, fue fusión de sangres y culturas que en el acontecer dialéctico de su historia se conformaron en un proceso de síntesis. En este horizonte de discursividad se hace patente el *legado*, la herencia cultural y la tradición,

que especificaron lo propio de lo latinoamericano y la diferencia con los “otros”. No obstante, esto no implica la exclusión de los aportes recibidos de la cultura mundial, pero mediados por la realidad histórico-social. El legado, de acuerdo con la definición tradicional con sus supuestos y la ideología justificadora de sus principios espiritualistas y ontologizantes, ha sido un obstáculo para la explicación y comprensión de la cultura latinoamericana, o más bien de nuestra América. Esto lleva a la necesidad de aceptar dicho legado ya no como valores de carácter cerrado, estático y modelizado que determinan lo “nuestro”, sino como relaciones humanas y sociales de sujetos, interaccionando en relación consigo mismos y con los bienes que constituyen el modo cultural de ser del nosotros y su relación con los otros.

El *nosotros* y los *otros*, en el análisis filosófico, implica aceptar las *diferentes filosofías* que conforman a *la filosofía*, es el rompimiento de los exclusivismos para mostrar la diversidad humana, sin que esto lleve a desconocer la racionalidad de sus principios. Y esto, básicamente, porque todos los seres humanos tienen a la razón en común. Se trata de reconocer que la producción filosófica y el ejercicio de la razón no son privilegio de unos pueblos, sino del género humano. En este sentido, las construcciones teórico-filosóficas son una respuesta a la realidad social circundante que, a través de las categorías y conceptos que la explican, buscan universalizar sus principios: universalidad fundada en la diversidad humana, social y cultural. La filosofía, cualquier filosofía, trata de alcanzar generalizaciones que permitan ser abarcadoras de realidades teóricas, ontológicas, epistemológicas, sociales, económicas, científicas, tecnológicas y culturales, a la vez que definir campos de estudios y marcos teóricos, comprender las realidades sociales y lo simbólico de las cosmovisiones del mundo y las diversas realidades histórico-sociales. Todo lo anterior sin descartar al sujeto filosofante, que se encuentra inmerso en una situación histórico-social que lo influye y en cierta medida lo determina, sin que por ello se pierda el producto del filosofar: *la filosofía*, su valor racional, pero en el entendido que toda obra, a pesar de su objetividad, tiene la marca de su autor. La filosofía latinoamericana o, más correctamente, las filosofías latinoamericanas o de nuestra América, conscientes de este hecho, defienden su derecho – al lado de otras filosofías– de ser reconocidas

en relación de igualdad y equidad, y exigen el respeto a las diferencias que rompan con los etnocentrismos. Esto plantea la urgencia de la construcción de un conocimiento que busque la universalidad, y de criterios que sirvan para pensar y resolver los conflictos y desigualdades inter, multi y pluriculturales.

Finalmente, las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma, son inconsistentes si no las ubicamos en las condiciones actuales de dependencia e interdependencia. En el mundo contemporáneo esta interdependencia no se da en una relación de reciprocidad. Deberán buscarse estrategias y alternativas de análisis, que nos coloquen por encima de la globalización del capital y la transnacionalización de la cultura y su ejercicio ideológico en los países pobres, fundados en un intercambio desigual de bienes materiales, culturales y simbólicos. Conscientes de que el *nosotros* y los *otros* se comunican en la interdependencia económica, social y cultural, a pesar de darse en una situación desigual determinada por el poder y no por la razón, luchar por imponer las razones humanas y éticas por encima del interés y el consumo debe ser una de nuestras tareas en la actualidad.

Es importante reconocer que toda producción significativa, como la filosofía, el arte, la ciencia, etc., son susceptibles de ser explicadas en relación con las determinaciones sociales. En este sentido, la cultura es una acepción más general, que incluye el *nosotros* y a los *otros* y que no solo representa a la sociedad, sino que cumple – dentro de las necesidades de producción de sentido– la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Esto representa las relaciones de producción y contribuye a reproducirlas, transformarlas o crear otras. Esto puede hacer entender por qué hoy la cultura constituye un nivel específico del sistema social, y las razones por las cuales no puede ser estudiada aisladamente, sino en su contexto. Y esto no solo porque la cultura está determinada por lo social, entendido como algo distinto de ella misma, sino porque se encuentra inserta en todo hecho económico, social, cultural, filosófico, artístico, científico, de herencia cultural, del “legado” del “nosotros” y los “otros”. Esto, visto en la concepción tradicional y reduccionista del capitalismo neoliberal y su

ideología consumista, impide descubrir las diferencias, especificidades y confluencias entre los seres humanos, pueblos y culturas, y aceptar que lo diverso ontológicamente es lo común al ser humano, pero no como el instrumento que justifica la negación de unos para la afirmación de "otros", sino en relación horizontal de igualdad y solidaria de aceptación de las diferencias.

Conclusiones

Podemos decir que la cultura es expresión, horizonte y sentido de la condición humana. Condición que, afincada en la identidad de las diferencias individuales, sociales, de elite y poder, es expresión de nuestra concreta existencia, desde la más elemental animalidad hasta la más compleja historicidad. Es ahí donde se constituye la identidad humana, cuyo sentido se construye desde la colectividad plural del nosotros, en su fenomenicidad históricamente situada. Empero, es desde esta pluralidad e historicidad que se han gestado diferentes posiciones mutualistas y violentas, que han transitado dialécticamente desde el poder de la razón hasta las razones del poder. Esta dialéctica de las identidades diferencia de modo vertical las relaciones humanas, generando exclusión, marginación y oclusión desde la propia historia, hoy atravesada por la técnica, el mercado y la tecnología, con lo que se pretende universalizar toda cultura hegemónica urbanamente entendida como civilizada, negando toda diferencia cultural y tergiversando con ello el propio legado, la memoria y la tradición. Esto deja inermes a aquellos sujetos oprimidos, dominados y reprimidos simbólicamente, situándolos en el olvido, derivando así en una violencia de la condición humana desde la propia realidad.

Este panorama plantea a la filosofía en general, y a la filosofía latinoamericana en particular, la importancia de mirar políticamente a la cultura, para lo que hace falta dar cuenta de la condición humana en situación histórica y social, particularmente allí donde la violencia, el poder y el dominio mediatizan las relaciones personales, fragmentando la vida en comunidad y ocluyendo la memoria colectiva. Por todo lo anterior se hace patente la necesaria reflexión y lucha por nuestra

propia utopía, aquella configurada en los propios mitos, símbolos y metáforas que, en última instancia, nos permiten una aproximación a la realidad, para transformarla en virtud de una vida propia más digna en pluralidad.

Bibliografía

- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino, 1996.
- Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía del signo*. México: Siglo XXI, 1989.
- Blanchot, Maurice. *Falsos pasos*. España: Pre-Textos, 1970.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Blumenberg, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. México: FCE, 2013.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, tres volúmenes. México: FCE, 1971.
- Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. México: Siglo XXI, 2012.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. España: Gedisa, 2002.
- Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. España: Herder, 1980.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Fernández-Armesto, Felipe. *Historia de la verdad y una guía para perplejos*. España: Herder, 1999.
- Franco, Jean. *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la guerra fría*. España: Debate, 2003.
- Giménez Montiel, Gilberto. "La cultural en la tradición filosófico-literaria y en el discurso social común". *Teoría y análisis de la cultura 1*. México, CONACULTA/ICOCULT (2005a): 31-39.
- Giménez Montiel, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultural*. Volumen II. México: CONACULTA ICOCULT, 2005b.
- González y González, Luis. *Nueva invitación a la microhistoria*. México: SEP/80/FCE, 1982.
- Gonzalez y González, Luis. *Otra invitación a la microhistoria*. México: FCE, 1997.

Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

Jankélévitch, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. España: Taurus, 1990.

Krumpel, Heinz. "Utopía y realidad en el pensamiento intercultural", en *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán (coordinadores). México, CC y DEL/UNAM/Plaza y Valdés, 2002. 59-74.

Lipovetsky, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. España: Anagrama, 2012.

Lipovetsky, Gilles y Roux, Elyette. *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. México: Anagrama, 2013.

Ortiz-Osés, Andrés. *Mitología cultural y memorias antropológicas*. España: Anthropos, 1987.

Pérez de Tudela Velasco, Jorge. "Estudio introductorio," en *Paradigmas para una metaforología*, Hans Blumenberg. Madrid: Trotta, 2003. 9-36.

Roig, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE/Tierra Firme, 1981.

Roig, Arturo A. *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2002a.

Roig, Arturo A. "Condición humana, derechos humanos y utopía", en *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán (coords.). México: CC y DEL/UNAM/Plaza y Valdés, 2002b. 105-115.