



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFIA

LA RUPTURA EPISTEMOLOGICA DE LA FILOSOFIA  
LATINOAMERICANA CON EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL Y  
UNA PROPUESTA INTERCULTURAL

T E S I S  
PARA OBTENER EL GRADO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
LILIANA ALEJANDRA RAMIREZ LEON  
DIRECTOR DE TESIS  
CARLOS OLIVA MENDOZA  
MEXICO D. F. ABRIL 2011





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Gracias a:

Dios que me reconcilio con Él. A mis jefes que me aguantaron hasta hoy. A Lucy que me daba ánimos cuando ni yo creía en mi, a Memis por leerme en voz alta por mi, a Jaime por orar con migo, a Erika por sentarse a trabajar a mi lado y hacerme compañía, a Jagger que está en el cielo. A mis tías Mela y Rosa por darme consejos y quererme.

A Karina, por sostenerme y consolarme con sabiduría y amor, a Dulce que nunca me abandona a pesar de los años, a Reme, porque no se espantó por mi pelo morado, a Carmen Martínez por compartir el coro y la guitarra, a Katy por "terapearme" y por el paseo con sus perros. A Liliana, a Bere, a Minerva y a Rosalba que son mi contraparte, pero me hacen ser más fuerte. Y al Panchito por aligerar la carga con su compañía y por exigirme nivel. A los "inejos" que llegaron cuando más lo necesitaba: a Emy, porque desde el primer día que nos conocimos supo que sería mi amiga, a Ingrid que llegó de repente y para quedarse, a Lalo por ser el mejor jefe y a Ángel por abrirnos su corazón.

Finalmente, y no por ello menos importantes, lo sinodales que hicieron a un lado sus diversas actividades para poder leerme y si no fuera por ellos no estaría hoy aquí. Gracias a Carlos Oliva Mendoza, por ser compañero y ahora mi amigo desde hace veinte años, a Jesús María Serna Moreno por su labor incansable a favor de la Patria grande y a Miguel Ángel Esquivel Bustamente por se un compa muy combativo y mostrarme su sinceridad.

*El rico hace mal y todavía le echa la culpa al pobre,  
Quien aún tiene que dar disculpas.  
El rico explota al pobre mientras le sirve;  
Pero cuando no lo necesita, lo abandona.  
El rico te chupará todo lo que tienes, sin preocuparse.  
Si te necesita te engañará, te sonreirá y te prometerá  
Y acabará por burlarse de ti.  
Pues el orgulloso detesta la humildad;  
También el rico detesta al pobre.  
Y corazón refleja el semblante.  
Sirácide:13*

*Quien no quiere pensar es un fanático;  
quien no puede pensar es un idiota;  
quien no osa pensar es un cobarde.  
Francis Bacon.*

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| <b>Introducción.</b>   | 4  |
| <b>CAPITULO I: El dominio de discurso y la elección por la filosofía de la praxis.</b>                                       | 6  |
| 1. La elección del filósofo por la filosofía de la historia y la praxis.   | 6  |
| 2. Crítica al texto <i>Filosofía y crisis</i> .  | 12 |
| <b>CAPÍTULO II: La sospecha epistemológica y la necesidad de una ruptura.</b>  | 17 |
| 1. El proceso de cambio de paradigma en Tomas Kuhn.  | 18 |
| 2. El proceso de <i>sospecha y ruptura</i> epistemológicas en Latinoamérica.<br>Roig, 26; Cerutti, 29; Raquel Gutiérrez, 34. | 26 |
| <b>CAPITULO III: La interculturalidad y sus contraimágenes.</b>  | 37 |
| 1. Una aproximación a la noción de cultura.  | 38 |
| 2. La relación entre la <i>multiculturalidad</i> y el proyecto neoliberal.   | 41 |
| 2.1. Las <i>geopolíticas del conocimiento</i> como herramienta de la <i>multiculturalidad</i> .                              | 47 |
| 2.2. Los <i>Estudios Culturales</i> como visión logocéntrica   | 48 |
| 2.3. El <i>video indígena</i> como generación de conocimiento alternativo  | 50 |
| 3. La relación entre la <i>pluriculturalidad</i> y el proyecto del Estado nacionalista.                                      | 53 |
| 3.1. El concepto de <i>mestizaje</i>   | 56 |
| 3.2. El concepto de <i>hibridez</i>  | 58 |
| 3.3. El concepto de <i>heterogeneidad</i>  | 61 |

|  |     |
|--|-----|
| 3.4. Retorno a las culturas originarias en clave intercultural   | 67  |
| 3.5. El concepto <i>nosótrico</i>  | 69  |
| <br>   |     |
| 4. La <i>interculturalidad</i> como una propuesta de la filosofía latinoamericana.   | 74  |
| 4.1. El proyecto de preescolar y primaria intercultural rarámuri.  | 76  |
| 4.2. El proyecto de primaria, secundaria y bachillerato intercultural huichol.   | 77  |
| 4.3. La Universidad Intercultural en Ecuador.  | 79  |
| <br>   |     |
| <b>Conclusiones.</b>   | 86  |
| <br>   |     |
| <b>Bibliografía.</b>   | 90  |
| <br>   |     |
| <b>ANEXO: Breve historia de las ideas del pensamiento moderno occidental.</b>  | 93  |
| <br>   |     |
| <b>1. Modernidad.</b>  | 93  |
| El Descubrimiento de América, 98; La Reforma, 102; Contrarreforma, 103; F. Bacon, 104; Tomas Hobbes, 105; René Descartes, 106.   |     |
| <b>2. Ilustración</b>  | 111 |
| Locke, 112; Leibniz, 113; Hume, 114; Sociedad Industrial y Época de las Luces, 116; las Trece Colonias, 116; La Enciclopedia y la Revolución francesa, 119; Kant, 121. |     |
| <b>3. Hegel</b>  | 123 |
| <b>4. Críticos de Hegel</b>  | 127 |
| Shopenhauer, 128; Kierkegaard, 128; Comte, 129; Feurbach, 130.   |     |
| <b>5. Filósofos de la Sospecha.</b>  | 131 |
| Marx, 131; Nietzsche, 138; Freud, 146.   |     |

## INTRODUCCIÓN

La filosofía latinoamericana busca corregir los caminos de la modernidad, pues considera que ésta ha deshumanizado la existencia, por su tendencia al dominio y a la explotación de la naturaleza y del ser humano. Ante ello, la filosofía latinoamericana ofrece una alternativa desde la visión de la *interculturalidad*. En primera instancia, se presenta la justificación por la elección historiográfica frente a aquella filosofía que trata temas puramente ontológicos. Posteriormente, se establece una explicación del significado de *ruptura*, la cual es un proceso que inicia con la *sospecha* de la dominación que subyace, generalmente en los argumentos llamados idealistas. Y, finalmente, se hace explícito el hilo conductor de este trabajo, esto es, la *interculturalidad* y sus contrapartes: la *multiculturalidad* y la *pluriculturalidad*.

La función del primer capítulo es hacer una distinción entre la tendencia ontologista, mas no con la ontología, y la historiografía, en donde se privilegiará esta última para dar paso a la filosofía de la praxis y con ella, al segundo capítulo, el cual consiste en rastrear los elementos que caracterizan a la modernidad como la aplicación excesiva del racionalismo, la tendencia expansionista del dominio logocéntrico y la explotación de recursos naturales y humanos. Las teorías historiografía en general tienen como fin último que la humanidad llegue a un punto culminante donde termina la historia “universal”, la comunión con Dios. En las teorías modernas, también puede interpretarse como la búsqueda del establecimiento de un imperio, donde será realidad el clímax de la economía global y el neoliberalismo. Ante esta situación, la filosofía latinoamericana considera importante desenmascarar el engaño. Ello no quiere decir que niegue a toda la tradición filosófica europea o que sólo el materialismo tenga la última palabra, sino que

busca crear una filosofía propia de los oprimidos y de las culturas en resistencia –no como ofensiva ni defensiva-.

El siguiente capítulo muestra las condiciones que se requieren para establecer una *ruptura epistemológica*, donde la *sospecha* en el nivel en donde sólo se critica aquello que se considera la verdad vigente; luego, se intenta una *ruptura* primero en el pensamiento, con lo que aparentemente es natural, para dar paso al surgimiento de un modelo distinto, que en este caso es la *interculturalidad*. Una vez establecida la ruptura con el pensamiento occidental, la filosofía latinoamericana toma distancia para buscar alternativas adecuadas, más cercanas a su modo de pensar, mediante la recuperación de su pasado ancestral.

Posteriormente, en el capítulo final se hace una distinción de los conceptos de *multiculturalidad*, *pluriculturalidad* e *interculturalidad*. La *multiculturalidad* debe entenderse desde la visión occidental, en donde la tolerancia sólo es una justificación para adormecer las conciencias y permitir el despojo; pues en el fondo se trata de una tolerancia al lucro. La *pluriculturalidad* hace referencia a los gobierno de los países en vías de desarrollo que adoptan la teoría desarrollista, con lo que cumplen un papel de siervo del imperio que ya está en marcha. Y la *interculturalidad* es una actitud crítica y una opción por los pueblos latinoamericanos en el mundo moderno para poder vivir de acuerdo con nuestra identidad. Incluso, los pueblos indígenas han desarrollado varios proyectos interculturales: en Bolivia y en México están los rarámuris en el Norte, los huicholes en el Centro y los tojolabales en el Sur y en la Universidad Intercultural en Ecuador.

## **CAPÍTULO I: El dominio del discurso y la elección por la filosofía de la praxis.**

Este capítulo pretende delimitar el dominio del discurso, es decir, el marco conceptual, las categorías y los conceptos desde donde la filosofía latinoamericana elabora su discurso: la perspectiva histórica y empírica indispensable para la transformación de una situación de opresión y dominio. Aquí, también, se incluye una explicación acerca de la toma de decisión del filósofo latinoamericano a favor de los pueblos latinoamericanos frente a la tradición filosófica occidental. Para ello, me apoyo en el trabajo del nicaragüense Alejandro Serrano Caldera<sup>1</sup>, cuyo libro *Filosofía y crisis* es una compilación de lo que hasta entonces se había investigado acerca de la filosofía latinoamericana. El primer apartado trata sobre la crisis del racionalismo y la opción del filósofo latinoamericano por la *historicidad*, mas no por la historiografía y por la praxis, a partir de una crítica a la modernidad y al pensamiento logocentrista. El apartado dos es una crítica a los marcos ideológicos del autor para evitar caer en los mismos errores.

### **1. La elección del filósofo por la filosofía de la historia y por la praxis.**

Antes que nada, es importante ubicar el texto *Filosofía y crisis* escrito en 1987 -antes de “La caída del Muro de Berlín” en 1989- cuando todavía se auguraba la “victoria” del socialismo sobre el capitalismo y se lograría, gracias a la crisis de fin de siglo. Sin embargo, la dominación no prevalece siempre sola, pues enseguida aparece su contraparte que actúa desde las entrañas del sistema mismo, en forma de un acto de liberación que denuncia la injusticia social y promueve el replanteamiento de las estructuras generales.

---

<sup>1</sup> Durante la década de los años ochenta, Serrano Caldera fue un luchador social en Nicaragua. Cuando se postuló a la presidencia, buscaba transformar a Nicaragua bajo el modelo neoliberal perdiendo así, el sentido original de la lucha comprometida con el cambio social.

En primera instancia, Serrano Caldera sostiene el postulado de que la crisis histórica de fin de siglo produce la necesidad de un cambio en el modelo antropológico vigente y, por ende, la transición hacia la superación de la modernidad, dejando atrás los viejos modelos,<sup>2</sup> modificando la conducta humana, la estructura social y los valores morales para dar forma a un nuevo entorno. A nivel mundial, la crisis supone un “choque” entre los pueblos centrales y periféricos, cuando éstos últimos buscan la liberación de su situación de opresión. Así, también, “la crisis es producto de enormes desigualdades nacionales e internacionales, de la ausencia de un sentido humano en la revolución tecnológica y del hecho de que la ciencia y la tecnología, en no pocos casos, son usadas contra el hombre.”<sup>3</sup>

El racionalismo -cuyo origen aparece desde la filosofía griega- es el común denominador de la cultura europeo-occidental moderna y su agotamiento es la causa de la crisis de la modernidad. Esta cultura, también llamada noratlántica, se compone por otros factores tales como la religión judeocristiana (católica o protestante), el sistema económico-capitalista y el sistema político neoliberal y juntos dan paso a la creación del estado-nación. El racionalismo, en la era moderna inicia con Descartes; quien en sus *Meditaciones Metafísicas* propone la división de la realidad en *res cogitans* y *res extensa*, con el fin de colocar al pensamiento sobre la cosa. Por su parte, Kant extrema el racionalismo, donde la razón sea quien interprete el mundo. No debe considerarse a dicha percepción como la única forma de obtener un conocimiento verdadero.<sup>4</sup> Puesto que un mismo fenómeno puede tener diversos significados según la posición en que se encuentre cada observador.

---

<sup>2</sup> Serrano Caldera, Alejandro. *Filosofía y crisis*, UNAM-CCyDEL, México, 1987. p. 14.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>4</sup> *Ibid*, pp. 52, 16, 57 y 55.

La crisis del racionalismo comienza en el siglo XIX con el positivismo, el cual elabora ciertos principios eidéticos y abstractos para poder tener un control sobre la realidad. Pretende aprehender y determinar el lenguaje, la sociedad, la historia y la vida misma; sin embargo, la realidad es mucho más compleja como para ser reducida a unos cuantos principios. Además, el positivismo descarta la “voluntad” como la variante que puede modificar la dirección del futuro, cambiar el rumbo de la historia y, por ende, ella puede romper con cualquier modelo eidético coercitivo. Aquí, se devela la verdadera intención del positivismo de establecer una estructura que controle y domine la sociedad, la economía y la política. Originalmente, el ideal del positivismo era crear una filosofía científica, rigurosa, sistemática y universal que no dependiera de ninguna ciencia particular, sino que éstas estuvieran subordinadas a la reflexión filosófica y a la razón pura.<sup>5</sup> Aunque éste puede ser un buen ejercicio mental para producir conocimientos sin la participación de ninguna disciplina auxiliar, esto no le es útil a una filosofía que se interesa por el conocimiento empírico para la transformación de un entorno opresivo.

Las siguientes generaciones heredaron la mentalidad positivista, tanto en Europa como en América. El positivismo es introyectado ideológicamente en la estructura social, desplazándose hacia la conducta humana que promueve nuevos valores propios de una sociedad industrializada, lo cual a su vez, deviene en consumismo, dominio de la naturaleza, en afán de lucro y de *confort*<sup>6</sup>. Por tal razón, el positivismo es un elemento justificatorio, para fomentar el desarrollo de la tecnología y modificar el comportamiento

---

<sup>5</sup> *Ibid*, pp. 58 y 67.

<sup>6</sup> Hoy día es difícil determinar hasta qué punto se podría calificar de *confort* algún avance tecnológico al servicio de la sociedad, pues lo que antes era un lujo, hoy se ha convertido en una necesidad como: la telefonía celular, automóviles, lavadoras, televisores, etc. Los objetos de *confort* no son inherentes a la naturaleza humana y no pertenecen a las necesidades básicas (vivienda digna, educación, alimentación, etc.), pero son útiles para el modo de vida moderno. Tal vez el *confort* podría considerarse la posesión excesiva de objetos que procuran el gozo de la vida placentera. Por ejemplo: tener 5 televisores con cable para cada persona que habita en una vivienda, aunque no se ocupen todos.

de la sociedad de consumo. Así, los medios de producción devienen en fines. De este modo, se establece el nuevo modelo antropológico de una sociedad consumista, racionalista y posmoderna. Así, el racionalismo fracasa ante la incapacidad de dar respuesta a los problemas de la vida, ya sea por su agotamiento, por su mala o excesiva aplicación.<sup>7</sup>

Ante esta crisis, se presenta lo que Serrano Caldera llama la *encrucijada* del filósofo latinoamericano, que consiste en elegir entre una tendencia que ontologiza la realidad o la visión de la historia dice: “¿Es la filosofía una categoría racional e independiente de la historia que define en sí misma su naturaleza ontológica o está sujeta a la historia y a las decisiones de los individuos?”<sup>8</sup> Es decir, “o aislarse al mundo de las ideas y limitarse a contemplar la crisis histórica del nuevo siglo, o bien, acercarse al él para interpretarlo y después, transformarlo, por medio de una filosofía de la praxis”.<sup>9</sup> Dicha *encrucijada* implica una toma de posición no sólo para los filósofos latinoamericanos, sino para todos aquellos sujetos que se comprometen con los cambios históricos. La filosofía latinoamericana de la liberación debe optar por la transformación de la realidad incorporando la dialéctica a la historia; pues supone la ubicación de una época (tiempo) y una región (espacio) específicos, que influyen en la reflexión de cada filósofo y en la toma de decisión de esta *encrucijada*. Aunque la reflexión versa sobre temas universales, siempre está implícita la circunstancia particular de cada individuo -su cultura-. Por ejemplo, con base en la *polis* griega Platón buscó establecer la *República*; inspirado en la revolución copernicana, Kant creó su filosofía y Carlos Marx, creó *El Capital* basándose

---

<sup>7</sup> *Ibid*, pp. 58, 63 y 67.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 31.

en el desarrollo de la sociedad industrial inglesa del XIX y su estratificación social.<sup>10</sup> Un pensamiento “universal” supone la posibilidad de ser comprendido por cualquier sujeto de cualquier tiempo o lugar; en cambio, un pensamiento “universalista” concibe la realidad de un modo absoluto con una pretensión expansionista de su dominio y exclusionista de cualquier otra cultura.

Serrano Caldera intenta resolver esta cuestión mediante el argumento de la *distinción de planos* (idealista y materialista) en donde ambos se integren, mediante el argumento diltheyano sobre “las ciencias del espíritu” que coloca a la vida misma sobre la razón, con lo cual deja de considerar a ésta como un concepto puro; ya que primero se vive y después se razona acerca de lo que se ha vivido y sólo entonces, podría hablarse de una verdadera filosofía. Pero, Serrano Caldera sugiere ir más allá e introduce el argumento de la “razón de la historia” de Ortega y Gasset (1883-1955); en donde “La razón es el sentido que toma la vida al desarrollarse, al vivirse; es la vida viviéndose, es la historia siendo”<sup>11</sup>. Así, la vida humana, individual o colectiva se da de manera autoconciente y la función de la filosofía será, entonces, la de desentrañar la razón de la vida representada en el *logos* histórico. De esta forma, quedan integradas la razón y la vida en un mismo nivel.<sup>12</sup>

Por otro lado, la *vocación* por la liberación de los sujetos del cambio histórico supone la toma de conciencia de su situación de opresión que, a la vez implica una crítica y un compromiso con su propio destino.<sup>13</sup> La *vocación* es, pues, “el dinamismo del ser en el

---

<sup>10</sup> *Ibid*, pp. 30-31.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 13. La noción “razón” no debería entenderse como un límite del “pensamiento”, porque no es el único modo de pensar el sentido de la historia, pues rige, limita y condiciona la existencia humana, por ello se habla de un *pensar* nuestra historia para enriquecer las posibilidades de liberación frente la opresión. Así, nos ofrece una variedad más amplia de modalidades.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 18.

presente que se traduce en cambios históricos”<sup>14</sup>. Constituye la manifestación conciente de las diversas actitudes culturales y la forma particular del ser en su constante *hacer* (trabajo) con vistas hacia el futuro. Un futuro que, dialécticamente, niega y supera al pasado, pero que se sustenta en él. Por ello, el movimiento del ser en la historia nunca aparece realizado definitivamente, sino realizándose permanentemente en un continuo estar siendo. El dinamismo del ser en la historia se resiste al congelamiento. Es mediante el *hacer* como se constituye el ser de manera inherente. Por ello, cuando un sistema opresivo impide u obliga a algún sujeto o pueblo a realizar lo que no desea, se distorsiona y altera su propio proceso histórico. En suma, el ser deviene en historia, porque su existencia se da en ella y a su vez, ésta ocurre por el movimiento mismo del ser. Por lo tanto, hay entre el ser y la historia una unidad dialéctica que supera la división entre la historia y la ontología. Así, deja de concebirse a la historia como exterior al ser y a éste como si fuese una esfera que se halla fuera de la historia. De modo que, el orden de ideas en que se mueve el discurso de la historicidad no se contrapone al discurso ontológico, ya que los agentes del cambio pueden efectuar una transformación social, al tiempo que se transforman a sí mismos.<sup>15</sup>

Empero, hay que tener presente que el filósofo no es el único agente del cambio, sino aquél que desde su sector social se comprometen en la solución de los problemas sociales a través de la praxis, de un estudio interdisciplinario y de un actuar conforme a nuestra propia identidad y circunstancia. En este sentido, las herramientas del filósofo ya no son solamente las disciplinas filosóficas.

La filosofía latinoamericana de la liberación se basa en la praxis, porque retoma la *XI Tesis sobre Feurbach* de C. Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el

---

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid*, pp. 37-38 y 19.

mundo de diversas maneras, pero lo importante es su transformación”. La *praxis* integra el pensamiento y la acción dentro de un mismo acto dialéctico transformador, ya que la idea se encarna en la realidad, mediante la *praxis* histórica y la acción social y viceversa.<sup>16</sup>

Para Marx los conocimientos abstractos son incompletos y falaces, pues encubren al sujeto cognoscente la ideología introyectada en el discurso. Mediante el cultamiento de la realidad hace que la concepción se oriente a favor de los intereses de los grupos en el poder.<sup>17</sup> Sin embargo, Marx también está inmerso en la cultura occidental y en la época decimonónica; por ello, es importante tener en cuenta la situación histórica de cada autor para no tomar al pie de la letra su filosofía y dogmatizar el discurso.

## **2. Crítica al Texto de *Filosofía y crisis*.**

En este párrafo se atienden los errores en los que incurre Serrano Caldera en su texto en cuestión, ya que su preferencia termina optando por el discurso logocentrista, justamente cuando atiende el debate de la diversidad de corrientes y pensadores latinoamericanos. El autor toma una posición preferencial orientada hacia el modelo del mestizaje; a pesar de que anteriormente había afirmado que la filosofía latinoamericana busca la superación dialéctica del racionalismo:

“La perspectiva latinoamericana consiste en asumir el destino de la humanidad como un *todo*. Esto significa la *superación* dialéctica del *etnocentrismo* por un verdadero concepto de universalidad, por una *solidaridad planetaria* que supone un estadio más elevado en el desarrollo de la humanidad. Significa una historia nueva, una superación de la historia de la *dominación* occidental. [...]”<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid*, pp. 41-43.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 20. Nota: las cursivas son mías.

La filosofía latinoamericana no pretende excluir a la cultura noratlántica sino superar la dominación concibiéndola como una cultura más en el mundo, pues de lo contrario se caería en un nuevo totalitarismo. En efecto, el punto de partida es aquí, la búsqueda de la liberación cultural, económica, política y epistemológica que ejerce la expansión de Occidente sobre la cultura latinoamericana. La crítica recae también, sobre el pensamiento de tendencia absolutista y centralizador o que se expresa también, como imposición colonialista. Empero, pareciera que Serrano Caldera ve a la filosofía latinoamericana como un monolito que unificará a la humanidad, quien debiera adoptar el nuevo modelo antropológico para arribar al *telos* histórico en la fórmula utópica de la “solidaridad planetaria”. Pareciera que algún día apocalíptico se presentará un filósofo latinoamericano como una especie de caudillo ante un congreso mundial para proponer el cambio, como si “ninguna” cultura poseyera la solidaridad de los latinoamericanos. Y desde ese momento, el mundo instrumentará esta política para establecer la tan anhelada paz mundial.

También, es importante considerar el subtítulo del libro: *Entorno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*, pues aquí se advierte que las propuestas están redactadas en modo subjuntivo -deseo, duda, posibilidad o probabilidad-; son juicios, en donde la posibilidad no obliga a la consumación de un hecho empírico. Se trata de procesos lógicos e ideas puras, donde si una proposición no ocurre fácticamente, los juicios siguen siendo verdaderos.

En cuanto al tema sobre la recuperación de nuestra identidad, según Serrano Caldera, se dará mediante la integración de nuestras particularidades, la reafirmación de nuestros propios valores culturales y el desandar los caminos del racionalismo desde Descartes y, aun, desde la época helenística para alcanzar la universalización y “un nuevo

sentido de humanidad”.<sup>19</sup> Una tendencia totalizadora subsume la identidad latinoamericana y la coloca en los intersticios de su modelo particular:

“[...] pese a sus diferencias por regiones, por países y aún en la estructura interna de cada país, hay un *denominador común* en la raíz y en el destino de América Latina. Esta comunidad en la raíz se manifiesta en el hecho de formar parte de la cultura occidental, *en el mestizaje*, en la *lengua* y en la *religión*. Con relación al destino, la conciencia más lúcida de América Latina reclama por su liberación en sentido total, por la *integración de sus elementos constitutivos* dispersos y por la identidad histórica y cultural que exige una visión crítica de Occidente. [...]”<sup>20</sup>

Serrano afirma que el proceso de liberación se da es través de la “integración de la pluralidad de culturas”. Hasta aquí es correcto, pero luego afirma que debe haber un común denominador cultural e histórico y éste es el *mestizaje*, el cual da identidad a toda la región como un bloque homogéneo, al estilo de Leopoldo Zea (*Filosofía de la historia americana*); ya que el mestizaje (mezcla de blanco con indígena) se desarrolla a raíz de la Conquista, la Colonización de donde se derivan tres factores históricos y culturales: un lenguaje ajeno, una religión extraña y una cultura incompatible y para el autor la “mayoría” de la población latinoamericana tiene estas características.<sup>21</sup> Así, pues, esta raza es quien debería guiar a América Latina hacia el progreso (mas no necesariamente hacia la evolución), donde el desarrollo cultural sea proporcional al desarrollo industrial. Por tanto, el error está en querer homogeneizar la diversidad cultural en una sola, en el afán de querer hallar una identidad latinoamericana, se deja de lado a las culturas las afroamericanas, caribeñas, lusitanas, rioplatenses, inmigrantes, entre otras. En cambio, debería concebirse a Latinoamérica como una región heterogénea, reconociendo y respetando esa misma pluralidad de identidades.

[...] hay básicamente dos clases sociales determinadas por la situación de los individuos en las relaciones sociales de producción, por sus intereses y por las relaciones de dominación o dependencia [...] Los grupos sociales intermedios, llamados también clase media, actúan propiamente como grupo que giran, por lo general, dentro de la esfera de la clase dominante y comparten sus valores e intereses.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*, pp.24, 26- 27.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 75. Nota: las cursivas son mías.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, pp. 69-70.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, p. 73.

En este argumento se afirma que existen tres clases económico-sociales en la estructura del *statu quo*, de donde se puede hacer un paralelismo identificando a la clase media con la raza mestiza; ya que por su economía y cultura, ambas se inclinan hacia la visión de progreso y en la *encrucijada* es más probable que elegirá sacrificar el pasado cultural para poder pertenecer al grupo de los países centrales en vez de conservar su identidad. Para Serrano los radicalismos como el criollismo o indigenismo no son una opción, solo el mestizaje es capaz de llevar a cabo el progreso tal proyecto latinoamericano.<sup>23</sup> Esta elección supone la presencia de valores modernos para crear un tipo de identidad latinoamericana o al hombre “nuevo” y la sociedad “nueva”. Al homogeneizar a los pueblos, se invisibilizan las diferencias culturales y al tomar partido por el mestizaje, se pierde la orientación propia de los pueblos latinoamericanos. Así, el autor cae víctima de la “falsa conciencia”, al no percibir el disfraz ideológico del discurso logocentrista. Pues, intenta interpretar la realidad latinoamericana con herramientas logocentristas y después, ya no puede tomar distancia respecto de pensamiento noratlántico, se enreda y termina por aceptar sus verdades. Tal afirmación equivaldría a decir que nuestra América es reconocida por Occidente, en la medida en que pierde valor para sí misma. Los pueblos de América Latina piensan por sí mismos al desarrollar sus propios procesos, sin tomar como referencia a los países centrales y al conservar su identidad contra los ataques del neoliberalismo y del capitalismo.

Una última contradicción en el discurso de Serrano es la afirmación de que la filosofía latinoamericana es una “justificación racional” para la creación de una sociedad justa y solidaria : “Para mí desde una perspectiva y metodología hegeliana que convendría recuperar, América Latina debe considerarse un momento de la totalidad concreta”.<sup>24</sup> Aquí,

---

<sup>23</sup> *Ibidem.*, pp. 73 y 77.

<sup>24</sup> *Ibidem.*, p.82-84.

Serrano toma a la racionalidad como único modo para la demostración de un juicio. No quiero decir que los argumentos demostrados por medio de la razón sean inválidos, sino que los latinoamericanos deberían crear formas distintas de aprehender su realidad según su identidad cultural. La contradicción está en que primero crítica el racionalismo y luego, lo afirma. Si la filosofía latinoamericana debe fincar sus investigaciones desde la realidad histórica concreta, la experiencia empírica y desandando los caminos desde Descartes; entonces, por qué volver a una “racionalización de la razón”. Como si Latinoamérica fuese el punto culminante de la historia. En realidad se trata del afán del autor por mostrar sus habilidades en el manejo del discurso filosófico moderno, pero termina enredándose en el discurso sin poder encontrar salida alguna. Por ello, la filosofía latinoamericana debe separarse de este modo de mirara la realidad para no caer en la misma trampa ideológica y proponer alternativas que salven esta discusión, como puede ser la *interculturalidad*.

## **CAPÍTULO II: LA SOSPECHA EPISTEMOLÓGICA Y LA NECESIDAD DE UNA RUPTURA.**

Es pertinente la presencia de filósofos de la ciencia como Tomas Kuhn, porque en su ensayo sobre *La estructura de las revoluciones científicas* nos presenta el proceso del cambio de un paradigma a otro, también expresa que existe una analogía entre el orden científico y el societal. Su, sospecha inicia con el cuestionamiento sobre el contenido de los libros de texto científicos y sobre los debates científicos, denunciando los engaños que se ocultan en las verdades aparentemente absolutas. La filosofía latinoamericana coincide con esta toma de posición para construir su ruptura con el pensamiento occidental, pero desde una perspectiva cultural, como la que realizaron los filósofos latinoamericanos Andrés Roig y Horacio Cerutti. Roi, por su parte, transforma el sentido de subjetividad a partir de la *moral de la emergencia* y del principio de la identidad como reafirmación de la dignidad -visión del los pueblos latinoamericanos oprimidos-. La opinión de Raquel Gutiérrez se introduce aquí para exponer la visión que tenían los movimientos sociales sobre el marxismo mecanicista en América Latina y su necesaria transformación para una verdadera liberación.

Es pertinente para precisar el sentido que ofrece la filosofía latinoamericana acerca de la *ruptura epistemológica* y la toma de distancia respecto del pensamiento occidental para poder estudiar su propia realidad y generar un conocimiento propio. No se trata de una simple crítica, sino de aquella que conlleva un compromiso para la transformación de la situación de opresión, actualizando las ideas de nuestros antepasados, con el fin de hacer surgir de nuevo la esperanza en el futuro de Nuestra América, lo cual supone una mayor conciencia de nuestros actos para poder enfrentar los fenómenos sociales que se presenten,

ser capaces de descubrir los constantes engaños ideológicos y evitar la expansión del sistema de opresión y dominio. También, es importante ser conscientes de que en cualquier momento podemos ser presas de “bovarismos” o espejismos. Debemos permanecer firmes en la idea de que, lo importante no es el aumento de las riquezas sino el desarrollo de nuestro propio proceso evolutivo y defender nuestra cultura de manera conciente por el bien de nuestra región.

### **1. El proceso del cambio de paradigma en Tomas Kuhn.**

El objetivo principal de Tomas Kuhn en su ensayo sobre *La estructura de las revoluciones científicas* es mostrar el cambio de paradigma, denunciar la necesidad de un cambio de perspectiva de la ciencia como acumulativa. Kuhn ve la ciencia de manera integral; por lo que de ve obligado a crear sus propios conceptos para exponer su crítica a la concepción formalista.

El primer concepto que Kuhn presenta es el de *paradigma*: son “las realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporciona modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”.<sup>25</sup> *Ciencia normal* es la actividad científica que consume todo el tiempo del investigador para que éste pueda tener éxito; es por ello, que está dispuesto a defender su paradigma a cualquier precio. La *ciencia normal* suprime todas las innovaciones subversivas, porque pueden producir las *anomalías* y dar origen a una *crisis* que a su vez, puede provocar una *revolución científica*. Cuando se reconoce la incapacidad de un *paradigma* para la resolución de problemas, se inician las investigaciones extraordinarias que conducirán a una *revolución científica* y, por tanto, a una *nueva ciencia normal*. Las *revoluciones científicas* modifican la perspectiva histórica,

---

<sup>25</sup> Tomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E, México, 1993, p. 13.

al afectar la dirección de las investigaciones y el sentido de los libros de texto. Estas son peligrosas para la *ciencia normal*, porque traen consigo un nuevo *paradigma*, totalmente incompatible con el anterior que obliga a cambiar de concepción.<sup>26</sup> Por lo tanto, el ciclo completo de cambio de paradigma consiste en un proceso que consta de cinco pasos, donde el 1) *paradigma* vigente da forma a la 2) *ciencia normal*. 3) La *crisis* del paradigma, da paso a 4) *revolución científica* y por consecuencia, 5) al establecimiento de un *nuevo paradigma*.

El *Paradigma* es, entonces, el conjunto de leyes, normas, teorías y aplicación de instrumentos que proporciona modelos, hace escuelas y toman fuerza por su concepción particular de la naturaleza, que se traduce en una tentativa de forzar a ésta a adoptar la forma del paradigma pertinente. Sin embargo, el conocimiento del *paradigma* es la base para entrenar al estudiante en el aprendizaje y la práctica educativa profesional, como condición para formar parte de una comunidad. El marco conceptual hace referencia a una determinada concepción de la naturaleza, que a su vez queda subordinada por dicho paradigmática. De este modo, los conocimientos de la comunidad se transmiten a las nuevas generaciones como *ciencia normal*. Así, un miembro de una comunidad puede comenzar sus investigaciones a partir de donde termina su libro de texto, sin necesidad de tener que reconstruir todos los fundamentos del *paradigma*, centrándose en los problemas específicos de su grupo. Y sus artículos serán breves, porque van dirigidos a sus colegas, pues sólo ellos pueden y les interesa entenderlos. Un cambio de paradigma puede afectar o a un grupo completo o bien, a un solo individuo, pues puede abarcar simultáneamente una o varias generaciones y a una o varias comunidades científicas; incluso, los científicos más destacados participan en varios grupos a la vez. Así, tenemos que el concepto *paradigma* es tautológico, porque lo comparten los miembros de una *comunidad científica*, que a la

---

<sup>26</sup> *Ibíd*, pp. 15, 16 y 26-28.

vez, es un grupo de personas que comparten un mismo *paradigma*. Y es multívoco, porque puede expresar diversos sentidos, según el grupo o subgrupo que lo trabaje. Por ejemplo, las leyes de Newton en ocasiones pueden representar un paradigma o sólo una parte y en ocasiones, sólo meros ejemplos. Cada miembro de una comunidad determinada comparte una educación profesional similar y la misma bibliografía, por lo que la comunicación dentro de ella fluye fácilmente, gracias a que comparten una misma simbología y un mismo *paradigma*, tienen sensaciones similares y un mismo modo de aplicar las reglas, lo cual presupone una previa elección por dicho *paradigma*. Es por ello que, para Kuhn ningún paradigma puede ser *neutro* por ende, la ciencia tampoco lo es.<sup>27</sup>

Por tanto, la *ciencia normal* es “la investigación científica realizada en el pasado por una comunidad científica pertinente y que la reconoce como fundamento para su práctica posterior”.<sup>28</sup> Los científicos, antes que nada, son humanos y no siempre pueden admitir sus errores, ni siquiera cuando se enfrentan a pruebas contundentes. Esta resistencia se debe a que han hecho carreras fecundas, comprometiéndose con un *paradigma*, el cual les ha dado la seguridad en la resolución de enigmas. Lleva al máximo las limitaciones del *paradigma* y agotar el número de problemas a resolver. El investigador se mostrará renuente ante el *nuevo paradigma* a menos que demuestre ser capaz de resolver algún problema extraordinario. En la transición del *preparadigma* al *posparadigma*, lo que cambia no es la presencia de un *paradigma* sino su naturaleza. Es sólo hasta después de que el *nuevo paradigma* ha sido aceptado y explorado, que se comienza a practicar la nueva *ciencia normal*; aunque sólo se haga por fe.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid*, pp. 25-26, 34, 47, 84, 86, 89, 271, 274, 279, 295-296, 298, 299 y 302.

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 33.

<sup>29</sup> *Ibid*, pp. 235, 242-247, 252, 256, 259, 261 y 275.

La *crisis* es una condición previa al nacimiento de nuevas teorías. Toda *crisis* comienza con la aparición de un nuevo candidato a *paradigma* y con la lucha para su aceptación. El *nuevo paradigma* hace surgir una nueva tradición de *ciencia normal*, al reconstruir el campo a partir de nuevos fundamentos, que a su vez modifican las teorías y métodos más elementales. Aunque, hay gran coincidencia entre el viejo y el nuevo paradigma, por la resolución de problemas, ésta nunca será total. Cuando la transición termina, los científicos pierden la fe en el antiguo paradigma y comienzan a tomar en cuenta el nuevo paradigma, lo cual supone una comparación y una elección. Esta transición es el patrón usual en el desarrollo de la ciencia. El *nuevo paradigma* atrae a las nuevas generaciones, mientras que las más antiguas se autoexcluirán gradualmente y simplemente, se pasa por alto el esfuerzo de varios años. La adopción de un nuevo *paradigma* implica una nueva interpretación de la naturaleza y aprender a verla de manera diferente. El cambio les resulta más fácil a los más jóvenes, porque no se han comprometido del todo con la tradición. De la habilidad para resolver anomalías dependerá el éxito del nuevo paradigma. Así, una *crisis* se produce cuando un *paradigma* obtiene un continuo fracaso en la resolución de problemas y surge la necesidad de buscar un candidato alternativo.

Aunque, ninguna teoría puede resolver todos los problemas, lo significativo no es su *verificación* sino la cantidad de problemas que sea capaz de resolver. Puesto que Karl R. Popper niega la validez de un *paradigma* a causa de la *falsación*; es decir, si una teoría “x” contiene una operación falsa, es necesariamente inválida. Entonces, toda la teoría entraría en *crisis*, lo cual implica que debe sustituirse constantemente por otras nuevas; luego, no podría darse la *ciencia normal*. Dicha proposición es contradictoria si entendemos por teoría una afirmación científica universal. Por ello, para Kuhn las *experiencias anómalas* son justamente las soluciones, lo incompleto y lo imperfecto los *enigmas* a resolver por

parte de la *ciencia normal*. Mientras que, para Popper, el hecho de tener al menos un fracaso, obliga a desechar toda la teoría. Popper busca encontrar un mismo *paradigma* que sea aplicable a todas las teorías. Esta dificultad podría resolverse simplemente, contando el número de problemas que un paradigma puede resolver y reconociendo las diferencias específicas de cada tipo de investigación como procesos independientes, en vez de tratar de encontrar una estructura que sea aplicable a todas las teorías.<sup>30</sup>

Por otra parte, Kuhn hace una analogía entre las *revoluciones políticas* y las científicas. Las primeras inician con un sentimiento de restricción en una parte de la sociedad, cuando las instituciones han dejado de resolver satisfactoriamente la problemática social. De manera similar, las *revoluciones científicas* inician con un sentimiento de restricción en alguna subdivisión de la comunidad científica, cuando un paradigma ha dejado de funcionar adecuadamente. Estas *revoluciones* lo son sólo para aquellos cuyos paradigmas son afectados. En las *revoluciones políticas* la sociedad entera padece una entropía, por lo que la mayoría buscará comprometerse con algún partido para la reconstrucción de una nueva estructura institucional. Y se resume en una división entre dos partidos enfrentados: los que apoyan a las instituciones antiguas y los que apoyan a las nuevas. Ambos recurrirán a la persuasión de masas e incluso a la violencia y el resultado final será la evolución de las instituciones sociales. Asimismo, las *revoluciones científicas* obligan a la reconstrucción de paradigmas, sólo que este cambio afecta a los que se hallan dentro de la comunidad pertinente. Y los científicos encuentran cosas nuevas en lugares donde ya habían buscado. Puesto que, incluso, cuando apareció por primera vez la mecánica cuántica los científicos de mediana edad, aunque estaban convencidos de su veracidad eran incapaces de internalizarla, porque no se sentían a gusto con esa forma de ver el mundo y evadían el momento de comprometerse con ella. Se trata de un cambio de

---

<sup>30</sup> *Ibíd*, pp. 225-229.

*gestal* o de reprogramación mental.<sup>31</sup> La conversión total se producirá hasta que muera el último opositor; a propósito de ello, Darwin en *El origen de las especies* afirmó:

Aunque estoy plenamente convencido de la verdad de las opiniones expresadas en este volumen [...], no espero convencer a los naturalistas experimentados, cuyas mentes están llenas de una multitud de hechos en el transcurso de muchos años, punto de vista que es directamente opuesto al mío. [...] Pero miro hacia el futuro a los nuevos naturalistas que serán capaces de ver ambos lados de la cuestión con imparcialidad.<sup>32</sup>

Y por su parte, Marx Plank también afirmó que “una nueva verdad científica no triunfa por el convencimiento de sus oponentes, sino porque dichos oponentes llegan a morir y crece una nueva generación que se familiariza con ella.”<sup>33</sup>

Por otra parte, para Kuhn, los libros de texto brindan una visión errónea de la historia de la ciencia; presentan a la ciencia como un procesos gradual y acumulativo y no consideran las supersticiones, el conjunto de errores, mitos y obstáculos; puesto que éstos también son conocimientos de la época a la que pertenecen; de lo contrario, se estaría afirmando que son los paradigmas quienes hacen cambiar al mundo mismo, como una predestinación. La función de los libros de texto es el de vínculos pedagógicos para la perpetuación de la *ciencia normal*, por lo que hacen invisibles las *revoluciones* y las presentan sólo como contribuciones acumulativas dentro de la historia científica; como si los científicos hubiesen sido concientes de estar trabajando de manera lineal sobre un mismo conjunto de problemas fijos. La función de los libros de texto es que el estudiante aprenda rápidamente y crean la impresión de que la ciencia ha alcanzado su edad madura gracias a los descubrimientos aislados que, al reunirse constituyen el caudal de conocimientos modernos. Para Kuhn la ciencia no se desarrolla así, pues cada generación se ocupa de sus propios problemas con sus propios instrumentos y cánones de resolución.

---

<sup>31</sup> *Ibid*, pp. 149, 150, 152, 277 y 311.

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 234.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

Con la imagen acumulativa de la ciencia lo que en realidad está en juego no es la resolución de problemas, sino la invisibilidad de los debates, donde el “paradigma deberá guiar el futuro de las investigaciones”. Pues, las autoridades externas que financian las investigaciones científicas se introducen en los debates para manipular la dirección científica y dirigirla hacia un paradigma que atienda el incremento de sus ganancias y/o para gobernar el mundo. Estas infiltraciones, también pueden provocar *revoluciones*, sólo que ya no serían científicas. Es por ello, que muchos observadores externos tienen dificultades para comprender los debates científicos. La tecnología que se ha generado desde hace cuatro siglos por las civilizaciones que descienden de la Grecia helénica, pasando por Descartes, produce la creencia de que el progreso evoluciona hacia un estado cada vez más perfecto, conforme a un plan preestablecido desde el principio de los tiempos. En este sentido la ciencia se inclina hacia la teología. En cambio, dice Kuhn, Darwin al concebir la evolución como una selección natural, rompe con el *paradigma* determinista y abre la posibilidad de un paradigma alternativo.<sup>34</sup>

La *teoría de la inconmensurabilidad* de Kuhn es la interrupción de la comunicación de manera irreconciliable entre los miembros de dos comunidades diferentes. Supone la previa elección del científico por un conjunto de valores que comparte con su comunidad y que encuentra decisivos por encima de cualquier otro *paradigma*. La *inconmensurabilidad* es cuando dos científicos perciben una misma situación de manera diferente; a pesar de que se valen de las mismas palabras y tienen el mismo bagaje de conocimientos científicos, pero no hay manera de que puedan comprenderse entre sí ni persuadirse el uno al otro de sus respectivas posiciones. Para el restablecimiento de la comunicación no es suficiente referirse a la definición etimológica o lingüística, porque ya se sabe que ambos individuos se basan en las mismas normas. Con lo que es evidente que el lenguaje no es *neutro*, pero

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pp. 258, 264 y 265.

existe un recurso para restablecer el diálogo: la traducción. Cada uno puede hacer un último intento por aprender a traducir las teorías del oponente a su propio sentido. Esto es lo que regularmente hacen los historiadores de la ciencia cuando deben exponer las teorías científicas antiguas a lenguaje moderno. Durante el proceso de traducción puede ocurrir la persuasión inconsciente e incluso, que se reemplazable la propia concepción.<sup>35</sup>

Aunque la ciencia trabaja con cálculos exactos, para Kuhn es relativa, porque la historia muestra que las teorías tienen una vigencia temporal; lo cual supone una toma de posición frente a la concepción formalista que promueve la idea de que la ciencia es absoluta. Para los filósofos de la ciencia la idea de progreso es teleológica, pero para Kuhn es imposible que exista una *gestal* independiente y universal como un dios que dicta el progreso de la ciencia y resuelva todos los problemas científicos. De manera que, en la serie: Ptolomeo-Copérnico-Newton-Einstein no hay una dirección coherente hacia un desarrollo determinado y fijo y asegura que: “el relativista no tiene nada que perder” al elegir la perspectiva histórica de la ciencia; incluso, tiene la posibilidad de poder pasar de la dimensión descriptiva a la normativa (del ser al deber ser); pues en el campo de la filosofía esto se logra sin conflictos.<sup>36</sup> Con esto, Kuhn ataca la omnisciencia de las teorías, que dejan afuera los saberes que no tienen un método puramente científico. Tales afirmaciones fueron hechas en 1962 época en que todavía no se lanzaba el primer cohete a la luna y pocos se hubieran atrevido a afirmarlas.<sup>37</sup> Fue gracias a la *teoría de la relatividad* de Einstein que Kuhn obtiene esta apertura. A grandes rasgos la *teoría de la relatividad* afirma que el tiempo y el espacio dependen de la posición del móvil, la distancia y la dirección, donde ya no son esencias puras. El proceso que llevó a Einstein a concluir esto fue, primero, asumir el modelo mecanicista newtoniano, que era el paradigma vigente y,

---

<sup>35</sup> *Ibid*, pp. 303-308.

<sup>36</sup> *Ibid*, pp. 309, 312, 314 y 315.

<sup>37</sup> *Cfr.*, p. 309.

después, debió romper con este modo de pensar para poder afirmar que el espacio es curvo. Al principio, la comunidad científica no podía comprender ni aceptar la nueva visión de la realidad como el *nuevo paradigma*, pero ahora representa la *gestal* o paradigma vigente que rige los pasos de la sociedad actual. Por lo tanto, contrario a los filósofos con ideas absolutistas, no son los paradigmas los que rigen el mundo. Los filósofos latinoamericanos pueden aprender de este tipo de críticas para crear la suya propia de los oprimidos al tomar distancia de las ideologías dominantes.

## **2. El proceso de la *sospecha* y la *ruptura* epistemológicas en Latinoamérica.**

En el apartado anterior se demostró que las rupturas también se pueden dar en el campo de la ciencia y que se puede establecer una analogía entre el cambio de paradigma y las rupturas epistemológicas -mentales y sociales-. El paso de la *sospecha* a la *ruptura* desde una visión latinoamericana, implica, también la denuncia y la renuncia de los cánones impuestos por la ideología dominante.

El filósofo argentino Arturo Andrés **Roig**, asegura que la Filosofía latinoamericana estudia la cultura desde un sentido antropológico y cuestiona la filosofía misma (metafilosofía). El estudio de las culturas no debe resaltar los rasgos particulares, pues se colocaría en una posición igualmente totalizante y no se superarían las diferencias. El saber académico coloca la cultura como una entidad abstracta y no, como el acto productor encarnado en un mundo de relaciones *asimétricas*, tanto material como espiritual. No se trata de alcanzar un mundo puro al cual hay que someterse, sino de comprender la complejidad de la *objetivación* del *trabajo productor* para dejar de estar al servicio del objeto. Esta acción filosófica se da ya, desde tiempos de José Martí en 1892 (*Nuestra*

*América*) y de Alejandro Korn (1922) quien estudió la filosofía quechua, llamándola “etnofilosofía” para tratar de demostrar la existencia de conceptos filosóficos en la estructura gramatical inca. Más tarde en 1972, Roberto Fernández Retamar (*Calibán*) y Rodo (*Ariel*) escribieron en un sentido de denuncia de la dominación. Actualmente, Raúl Fornet-Betacourt trabaja la interculturalidad desde un aspecto teológico. En todos estos casos no se trata de invertir el discurso, sino de superar las diferencias fuera de las categorías de la dominación, mediante un interdisciplinar la antropología, la moral y la teoría del discurso, donde se renuncie a una concepción teleológica y se restablezca el sentido de *subjetividad*, como un pensar desde la propia identidad, a fin de no ceder a los engaños de “los sectores del poder mundial”. La *moral de la emergencia* parte de la dignidad de los pueblos para su autoconstrucción, donde ya no es el Estado y los sectores hegemónicos quienes poseen el derecho de los principios morales.<sup>38</sup>

Para Roig, la base fundamental de la crítica al pensamiento moderno se encuentra en la filosofía hegeliana. Roig adopta la dialéctica como método para el estudio de la filosofía latinoamericana, pues es justamente ella la que permite el quiebre del patriarcalismo y el logocentrismo, para dar paso a la diversidad discursiva. Puesto que en cualquier tipo de relaciones humanas se dan fenómenos de *asimetría*, como en el esquema amo-esclavo, donde el “señor” es el generador del sistema patriarcal en la medida en que detenta el poder y ejerce la función de “centro”, de dominio, de logocentrismo; aunque, es el esclavo quien sostiene este sistema. Así, la filosofía latinoamericana será también de liberación, en la medida en que hace una crítica al patriarcalismo como “macrocategoría omnicompreensiva” de todas las formas de dominación y subordinación humana (desconocimiento del “otro”).<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> A. A. Roig, “Filosofía Latinoamérica e interculturalidad”, en *Filosofía Latinoamérica*, pp. 89-99.

<sup>39</sup> *Ibid*, pp. 100-101.

Sin embargo, Roig advierte que el relativismo puede ser un arma de doble filo, ya que al concebir las culturas como igualmente legítimas, se corre el riesgo de ocultar las relaciones hegemónicas que establecen el dominio y la explotación. Por ello, si la filosofía latinoamericana que busca conservar los valores étnicos y culturales, no debe perder de vista la relación “centro/periferia” y los conceptos que se refieren a “absolutizaciones, destemporalizaciones y esencializaciones”. Pues, la academia suele codificar la realidad de forma compleja al fijar lo que se puede o no decir, ya que en última instancia, es ella quien posee el derecho del decir y del hacer. Ante esta situación es necesario efectuar un parricidio cultural (“antropofagia”), que más tarde aparece con el nombre de “Filosofía de los Calibanes”, en donde los pueblo son quienes forjan la cultura, título que hasta entonces la oligarquía se había otorgado como los guardianes del “buen gusto”. Por ello, aquel relativismo que tiene un pie en Europa, corre el riesgo de concederle la razón al logocentrismo y por ende, permitirá la dominación. Como fue el caso de Vasconcelos, que en su utopía *La Raza cósmica* buscaba la eugenesia, haciendo desaparecer los rasgos indígenas y enseñando una educación occidentalizada para poder estar al mismo nivel que los Estados Unidos. Por su parte, Antonio Caso hace una distinción entre el arte “puro” e “impuro”, donde las almas “puras” son capaces de elevarse hacia la belleza, de modo que las artes “puras” sólo las puede comprender y disfrutar la aristocracia y las “impuras” son propias de las clases populares, porque su espíritu no logra alcanzar la libertad del espíritu. Se trata de una interpretación racista que ve al arte prehispánico como inferior frente al europeo. Pero, para citar un ejemplo, Justino Fernández en su obra *Coatlicue* invierte este sentido dentro de los marcos de la *interculturalidad* y asegura que es incorrecto llamarlo arte “primitivo”, ya que debe llamársele “popular”, pues es creado a partir de las necesidades espirituales más profundas de un pueblo.<sup>40</sup> Para Roig, Justino Fernández marca las coordenadas para las investigaciones sobre la cultura latinoamericana mediante

---

<sup>40</sup> *Ibíd*, pp. 102, 104-106, 109 y 111-113.

la vía negativa: contra la filosofía hegeliana, que se expresa a través de categorías omnicomprendivas y por la vía positiva.

El filósofo, Horacio **Cerutti** Guldbert clasifica las diferencias que hay entre los filósofos latinoamericanos en dos sectores básicos, que a su vez se dividen en dos subsectores. El primer sector es el *populista* de la filosofía de la liberación y se divide en: el subsector del *populismo de la “ambigüedad” concreta*, cuyo principal representante es Rodolfo Kush y el subsector *de la ambigüedad “abstracta”*, cuyo representante es Enrique Dussel. El segundo sector es el *crítico del populismo* y se divide en el subsector *historicista* (A. A. Roig) y subsector *problematizador* (Cerutti y el grupo Salteño). El sector populista atiende temas sobre el logocentrismo, el *subsector historicista* atiende los hechos históricos y sociales y el *subsector problematizador* inicia desde las conclusiones obtenidas por el *subsector historicista* para la elaboración de una crítica. El sector *crítico del populismo* tiene como método la dialéctica, aunque su punto de partida es la superación de la filosofía hegeliana y coloca a la filosofía latinoamericana como antimodelo.<sup>41</sup>

En Hegel la conciencia se expresa no como representación (objeto exterior que se refleja en la mente) sino como concepto (coincidencia entre forma y pensamiento). Aquí, la liberación política se da sólo en una sociedad que posee un Estado nación y una filosofía racional; mientras que estos requisitos en Latinoamérica se logran hasta las guerras de Independencia. Desgraciadamente, la mayoría de los líderes independentistas y los criollos estaban ligados a Europa, por lo que los movimientos de liberación tuvieron un alto grado de ambigüedad y de *asincronía*. Sin embargo, hubo pensadores como Juan Bautista Alberdi quien comprendió que la *sincronía* puede darse aun en la guerra y no sólo en el pensamiento. Tanto para Roig como para Cerutti, la *ideología* (saber acrítico) tiene una

---

<sup>41</sup> Cfr., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, Cap. V.

relación paralela con la historia de las ideas, con la lógica de los prejuicios (antecedente prefilosófico) y con el mundo de los filosofemas (filosofías abstraccionistas que no llegan al concepto del concepto), que se comprueban en la historia de la filosofía donde todos estos elementos se reúnen. Roig propone estudiar las *ideologías* para poder percibir la relación existente entre los filosofemas y las formas conceptuales que, generalmente, no son percibidos por la lógica o la metafísica. También critica la actitud pasiva del filósofo, que adopta una posición conformista y justificadora de lo dado y se limita al conocimiento sin más. Para Roig, la filosofía latinoamericana comienza desde las Independencias latinoamericanas, porque existe mayor *sincronía*. Pero, para Cerutti, la revisión de esta filosofía debe abarcar la tradición autóctona y los mitos precolombinos, ya que siempre han estado presentes en la historia. El punto de partida del subsector *problematizador* es, pues, la lucha contra las ideologías, la praxis y una posición histórica, conjugados en un planteamiento *problematizador*.<sup>42</sup>

Por su parte, Hugo Assman propone “descolonizar” nuestra cultura para “desbloquearla de la internalización cultural”, o de la expansión de la modernidad. Cerutti, retoma esta propuesta con el fin de crear un estudio que abarque los distintos niveles del pensamiento humano y establecerlo en los planes de estudios de las universidades de Latinoamérica para un nuevo modo del filosofar latinoamericano, el cual se identifica con la *metáfora del colibrí*, como un proceso de quiebre, apertura y cierre de las totalidades dialécticas para una nueva etapa antropológica.<sup>43</sup>

Otro elemento importante, para la filosofía latinoamericana es el concepto de *situación* de Ortega y Gasset (intencionalidad), pues es útil para insertarse como categoría

---

<sup>42</sup> *Op. Cit.*, H. Cerutti Gulberg, *Filosofía de la...*, pp. 219-222 y 240. Aquí se retoma el sentido de Tomas Herbert, quien reunió la sociología, la psicología y las ideologías para crear su propia filosofía.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 223.

universal. Cada situación social es diferente, porque depende de su época y región; asimismo, la obra filosófica no tiene la intención de expresar su particularidad, sino que siempre busca ir más allá, contiene un “*plus*” de significación que rebasa la circunstancia histórico-social y desde el momento en que es pronunciada se transforma en *logos*. Puede hablarse de una comprensión universal, donde el punto de partida no son los filosofemas sino la praxis histórica y una dimensión político-ideológica. Por ello, las fundamentaciones epistemológicas no deben tenerse como análisis previo al filosofar como sucede con las metafísicas, porque son parte integral del mismo proceso del conocer la vida.<sup>44</sup>

La filosofía hegeliana es el modelo del sujeto que avanza en la historia hacia el *telos* de la humanidad y la filosofía latinoamericana es, pues, el antimodelo, que tiene sus antecedentes en las *filosofías de denuncia* del sujeto-objeto y de la conciencia, que opera desde la “formulación conceptual de un contenido conceptual” y rechaza el “contenido conceptual en su forma de representación”. Sin embargo, en su seno se encuentra el antimodelo reprimido en la función de “integración” del concepto, que busca integrar lo singular en la circularidad perfecta –totalidad-. En este sentido, la función de “ruptura” está en la *representación*, ya que al salir de la conciencia hacia el exterior, el concepto se enajena y se contamina con la realidad. Pues, la noción de *alienación* en Hegel es el proceso por el cual se pasa del concepto abstracto a la concreción. El discurso ontológico se quiebra en la circularidad perfecta cuando se inserta en el discurso político: “la represión del populacho es inevitable” (*Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*). Este quiebre se traduce en el afán del Estado de querer mantener la diferencia de clases para mantener una imagen perfecta, como un “requisito para un verdadero Estado” (*Lecciones de la filosofía de la historia universal*). Para Cerutti, así como es válido estudiar en la academia las filosofías que sustentan al sistema dominante actual, asimismo es

---

<sup>44</sup> *Ibid*, pp. 224-225.

pertinente que la filosofía latinoamericana establezca un paralelismo entre las filosofías de los oprimidos y la filosofía de la liberación. En ambas se manifiestan funciones de *integración* y de *ruptura*, ya sea del sujeto y de los opresores, como del objeto y de los oprimidos. Por tanto, la noción de *ruptura* se da en el nivel de la *representación*.<sup>45</sup>

Cuando la *sospecha* recae sobre la *conciencia* al colocarse ésta frente al objeto, toma posición frente al él y lo representa encubierto. La función de *integración* se da cuando el concepto se desprende de todos los acarreos sensibles y se constituye como “universal ideológico” ocultando y disimulando la *ruptura* en el seno mismo de su *representación*. De esta manera, ya no se trata de una crítica al *concepto*, sino a la *conciencia* misma, quien ahora se dará a la tarea de “ocultar y descubrir”, la filosofía podrá ser crítica en la medida en que sea autocrítica y la conciencia despertará a la alteridad como conciencia social. Pero, si la conciencia aparece como “autosuficiente”, para descubrir lo que está oculto sin ninguna disciplina auxiliar, entonces es considerada como *espontánea* (ahistórica, autónoma y aleatoria), donde puede tener reacciones inconcientes para alcanzar en quimeras y sin ningún proyecto de planeación social conciente. En cambio, la conciencia de alteridad se sirve de la praxis para obtener libertades sociales concretas. El discurso político desde la perspectiva de la conciencia es una reformulación de una demanda social justificada filosóficamente; o sea que la demanda de un pueblo debe primero ser abordada por las ciencias sociales, luego reformulada por la política y finalmente, justificada por la filosofía; se trata de un conjunto de conexiones en donde se oculta el problema ideológico. A este propósito, en 1973 Hugo Assman estudió el tema del acaparamiento del lenguaje revolucionario por parte de la derecha, donde señaló que el lenguaje que tiene un marcado tinte heideggeriano, existencialista y personalista, similar al que la Iglesia emplea, no toma en serio la conflictividad real y la lucha por la liberación.

---

<sup>45</sup> *Ibid*, pp. 241-242.

Este tipo de argumentos enuncian las propiedades del ser como tautológicas y mistificadoras de los atributos de Dios. De allí, la necesidad de “descodificar” la filosofía para desocultar lo que se halla oculto: el discurso ideológico, que hace posible la expansión del sistema capitalista, impide reconocer el poder liberador de la praxis e inmoviliza a la acción conciente de los pueblos.<sup>46</sup>

Para el *subsector problematizador* el sujeto del filosofar, el pueblo, “está inserto en el medio social” y es quien formula su propia demanda a partir de su acción para incidir en su condición social. En cambio en un esquema absolutista, la formulación de la demanda no se encuentra en el pueblo, sino en el *hombre político* que interpreta la demanda del pueblo; donde, lo que se interpone entre la formulación y la reformulación es el interés de clase a la que pertenece éste. El problema ideológico se juega cuando el filósofo, al pretender expresar la palabra del pueblo, expresa el discurso opresor. Por ello, para el *subsector problematizador* es urgente desprofesionalizar también al filósofo y a la filosofía misma, pues en nuestra sociedad el trabajo intelectual tiene un *status* privilegiado. Cerutti busca preparar al estudiante, mediante su inversión insertando en la praxis social para que tenga conciencia de su función de servicio a la cultura autóctona, desde su lugar de trabajo y para que la docencia no sea sólo un medio de subsistencia. Esta perspectiva busca pensar la historia sin mistificaciones culturales y cuestionar la función de la filosofía que se autoproclama como salvífica, ya que, la función del filósofo y de la filosofía no son tan espectaculares.<sup>47</sup>

En suma, en un primer momento ocurre la *sospecha* acerca de la conciencia, que mueve a una revisión del conocimiento; y en un segundo momento, si ese mismo

---

<sup>46</sup> *Ibid*, pp. 242-245.

<sup>47</sup> *Ibid*, pp. 264-267.

conocimiento resulta falso, se tomará la decisión de romper con aquello que engaña; así, la voluntad accede al plano de la praxis. La *sospecha* es la desconfianza que surge a partir de padecer abuso, traición, explotación, injusticia, miseria, etcétera. Es la duda acerca de lo que se reconoce como una verdad absoluta; de allí la necesidad de elaborar un análisis para obtener como resultado una conciencia más humanista. Las diversas disciplinas (interdisciplinar) pueden colaborar sistemáticamente para presentar la denuncia del dominio de las ideas absolutistas. Por ello, la filosofía latinoamericana urge a sospechar, incluso de la filosofía misma y propone, por medio de la praxis, romper con el esquema de dominación y expansión global.

En su obra *¡A desordenar!* **Raquel Gutiérrez** insiste en un esfuerzo por la transformación del mundo y por la construcción de una nueva utopía, a través de la propia identidad y la autocrítica. Para Raquel Gutiérrez un movimiento social deja de ser espontáneo y se transforma en conciente cuando se cuestionan las decisiones de quienes dirigen el destino de las naciones. Una acción *espontánea* es cuando las masas se movilizan por el mero entusiasmo y colocan en segundo lugar la plataforma de lucha. La acción conciente se pregunta por el por qué, el para qué y el cómo. La *conciencia* socialista se obtiene por medio del análisis y la disciplina. Originalmente, el portador de la conciencia era el intelectual burgués, que elaboraba las ideas científicas afuera del movimiento para luego, llevar la “verdad” a éste (lo que se conoce como tirar línea) y la entregaba a cuentagotas para mantenerse en el poder. Hoy, la conciencia socialista es una autorreflexión y comprensión de nuestros propios actos; ya no es sinónimo de apropiación de los medios de producción o de planificación centralizada, sino de autodeterminación de los pueblos mismos, donde haya un control directo de las condiciones de producción, “libertad fraterna” y respeto a la diversidad cultural, como resultado de una práctica de la

negación y la superación dialéctica. Así, la conciencia socialista no es, pues, el marxismo dogmático y mecanicista, donde el *medio* se transforma en *fin*, sino una lucha política concreta, en donde el sujeto aprende a convivir y a cooperar para el bien común. Por medio de la praxis se puede recuperar el camino de la historia, aunque los cambios sean lentos y no lleven a resultados tan espectaculares.<sup>48</sup>

La propuesta de Gutiérrez, *¡A desordenar!* supone la subversión del orden del sistema vigente y la relación *necesario/contingente*, los cuales no están en la naturaleza sino que son captados por la mente mediante una reflexión acerca del movimiento de la misma; se trata de un procedimiento lógico que expresa el modo de estar relacionados los fenómenos. Lo anterior implica que la realidad como totalización, puede ser superable por la praxis, es decir, que al no ser natural no obliga a seguir el orden vigente. La praxis puede romper con el orden tanto epistemológico como político a partir de un modo distinto de pensar para crear una nueva socialidad. Los diversos actos individuales y colectivos pueden transgredir el orden imperante y transformarlo, a través de la negación de la imposición de un destino con apariencia de necesareidad.<sup>49</sup> La noción de *ruptura* epistemológica es original de Gastón Bachelard (1939), ya que es el primero en rechazar las estructuras conceptuales a partir de la categoría “NO”, para rechazar la visión de la modernidad que obnubila el entendimiento, fomenta la construcción de la civilización metropolitana y la expansión del capital, por lo que sólo debe tenérsela presente como contraejemplo. En la modernidad el dinero y los productos se convierten en dioses frente a los cuales los modos de lucha social parecen ya no tener ningún efecto. Por ello, es necesario decir “NO” al fetichismo para recuperar la dignidad humana, mediante un cambio de paradigma, que se da a través de una *ruptura* respecto de la visión moderna-capitalista-

---

<sup>48</sup> Raquel Gutiérrez Aguilar, *¡A desordenar!*, Casa San Pablo, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, México, 2006, pp. 16, 27-39, 54 y 57.

<sup>49</sup> *Ibíd*, pp. 113-114, 118-119 y 125-127.

neoliberal. El paradigma moderno retoma el sistema mecanicista newtoniano (causa/efecto) y el cartesiano racionalista (cosa/espíritu), donde los seres humanos son como átomos individualizados e iguales entre sí, que interactúan bajo las coordenadas espacio temporales. Así, la vida tiene una trayectoria ascendente y cuyas etapas van de la infancia a la senectud para cumplir con metas preestablecidas por las instituciones, las cuales a su vez, preparan a los individuos desde la primaria hasta la universidad para que en el trabajo representen la función de medios dentro de la producción global. Incluso las correccionales son, como diría Michel Foucault, parte del sistema moderno que necesita *vigilar y castigar* constantemente a los individuos para evitar una revolución y anular toda posibilidad organizativa, a través de la dicotomía poder/imposición que se presenta como la norma aplicable a todos los individuos/átomos para que cumplan una trayectoria determinada.<sup>50</sup>

La modernidad ha ocultado el poder transformador de la praxis y del trabajo como capacidades creadoras, que desfetichizan la actividad enajenada del *poder/imposición*. En cambio, el *poder/hacer* es una acción viva, se da en el acto práctico de autoafirmación y acción libre sin la intervención de una imposición externa y se relaciona con la acción de *ruptura*. Tanto el *poder/imposición* como el *poder/hacer* se presentan en el terreno social como contradicción dialéctica para crear un nuevo orden de convivencia social. El *poder/hacer* es una acción de insubordinación, de creación libre y autónoma. La acción de *ruptura* busca superar el orden de la modernidad mediante la dialéctica, la defensa de la autonomía y la autoafirmación en lo decidido y asumido por cada sujeto. Sólo entonces existirá una comunidad capaz de sustraerse e insubordinarse contra los poderes dominantes y la normatividad estatal.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *Ibid*, pp. 143-145, 150-151, 157-159 y 165.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 166, 168-169 y 170-174.

## CAPÍTULO IV: LA INTERCULTURALIDAD Y SUS CONTRAIMÁGENES.

Este capítulo trata sobre una propuesta de la filosofía latinoamericana: la *interculturalidad* no como expresión última del pensamiento latinoamericano, sino como un proceso a corto, mediano y largo plazo. Antes, es importante atender el tema sobre la cultura para poder una toma de posición y, entonces, poder hacer una crítica al sistema neoliberal-capitalista y moderno y poder comparar las contraimágenes de la *interculturalidad* sin perder la orientación a causa de las apariencias y los escamoteos del fetichismo.

La diferencia terminológica entre *multiculturalidad*, *pluriculturalidad* e *interculturalidad* es tomada de las definiciones que Catherine Walsh,<sup>52</sup> ofrece para la defensa de nuestras culturas originarias. Así, la *multiculturalidad* es un concepto que se funda en el pensamiento occidental: el discurso político neoliberal y el sistema económico capitalista. Aquí, la *tolerancia* es un factor importante que asegura el orden social, pues oculta la desigualdad y mantiene intactas las estructuras de las instituciones conservando los privilegios de clase. La *pluriculturalidad* es más utilizada en América Latina, ya que ésta contiene una población mixta constituida por indígenas, afros, mestizos y blancos, básicamente. Aquí, el Estado se ve obligado a reconocer la diversidad cultural; aunque desde una óptica céntrica, dominante, nacionalista sin modificar las estructuras e instituciones, ya que es más fácil sumar lo diverso a lo ya establecido. Finalmente, la *interculturalidad* supone las relaciones equitativas entre las diversas culturas, pueblos, personas, conocimientos o prácticas culturales. Surge a partir de la crítica al sistema que fomenta las asimetrías sociales, económicas y políticas. No es una simple *tolerancia* o una

---

<sup>52</sup> Catherine Walsh, Profesora de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador y Coordinadora del Taller Intercultural.

esencialización de la identidad del indio, sino un proceso de intercambio que permite construir espacios de encuentro. En el sistema vigente la diferencia está ausente, ya que subsume el concepto de *interculturalidad* dentro de los discursos *multi* y *pluricultural*. La *interculturalidad*, tampoco es un bloque homogéneo de culturas donde se diluyan las diversidades, sino que se trata de un nivel horizontal, en donde se presentan los sistemas y estructuras de todos los grupos para interrelacionarse.<sup>53</sup>

## 1. Una aproximación a la noción de cultura.

Si partimos de la definición aristotélica: “el hombre es un animal racional”, entonces la racionalidad es producir cultura; sin embargo, ésta no es capaz de crear a la naturaleza (*physis*), sino por el contrario, requiere de ella para poder existir y desarrollarse. En cambio, la naturaleza no requiere de la racionalidad para existir; es más “libre” y, por tanto, es el fundamento de la cultura (*paideia*), del arte y la técnica (*techné*). No se trata de elegir entre una u otra, porque el ser humano se constituye por la integración de ambas.<sup>54</sup>

Para Ortega y Gasset (1933) la noción de *cultura* consiste en dos momentos sucesivos dentro de un mismo proceso histórico. El primero se da en el estado primitivo cuando el ser humano le teme a la naturaleza y para enfrentarse ante ella debe encontrar soluciones a sus problemas cotidianos. El éxito de este esfuerzo es la transformación y dominio de la naturaleza, que a su vez, se transforma en conocimiento que se heredará a las siguientes generaciones. Luego, se instala como costumbres y hábitos. Sin embargo, las

---

<sup>53</sup> Catherine Walsh, *Política e interculturalidad en la Educación. Memoria del II Encuentro multidisciplinario de educación intercultural* CEFIA-UIC-CGEIB, Sede Universidad Intercontinental Interculturalidad-Escuela de Filosofía, Auditorio “Santo Tomás de Aquino”, “Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad”, México, 27 y 28 de octubre de 2004, pp. 23-24.

<sup>54</sup> Mauricio Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Universidad Iberoamericana, México, 1997, pp. 20-22.

últimas generaciones que no participaron de este cambio irán perdiendo el sentido original de la intención, ya que sus condiciones de vida son ahora distintas, con lo que se produce una desvalorización de los conocimientos de los antepasados y se ven obligados a producir otros nuevos. El segundo momento es cuando las nuevas generaciones toman la decisión de sus propios instrumentos para enfrentar nuevos problemas, generando así, un nuevo modo de vida. Se trata de una visión dialéctica, porque no se suprime la primera experiencia, sino que se supera sosteniéndose en ella y, de esta manera, se forma un sedimento histórico con base en las diversas culturas para constituir el patrimonio de la humanidad. Pero para el caso de la cultura Latinoamérica no puede adoptarse este esquema homogéneo, porque su historia ha sido de sucesivas yuxtaposiciones y dominaciones: primero España y Portugal, después Inglaterra y Francia y, finalmente, los Estados Unidos.<sup>55</sup> Desde esta perspectiva, se señala el lugar desde donde se habla: desde la opresión, la discriminación y la injusticia que impulsan la necesidad de vindicar nuestra diversidad cultural. En 1492, cuando Cristóbal Colón puso un pie en las Antillas, se desencadenó la Conquista y la Colonización por parte de la cultura ibera, bajo el pretexto de expulsar al diablo del Nuevo Mundo, representado en los ídolos y rituales prehispánicos. Los nativos debían pagar sus culpas idolátricas con el sufrimiento de la dominación y con sus riquezas naturales. Para Europa, el Nuevo Mundo entra en la “Historia Universal” hasta que es sometido, acepta la cristiandad, el idioma y la cultura. Mientras que la colonización inglesa no fue menos cruel, pues veían a los nativos de la misma manera como se utiliza la flora y la fauna. La región latinoamericana sufre, entonces, una doble yuxtaposición: cristianización y proyecto civilizador.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *Op. Cit.*, Serrano Caldera, *Filosofía y crisis*, pp. 10 y 70-71.

<sup>56</sup> Leopoldo Zea, *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos # 19*, UNAM, México, 1986, “Convergencia, especificidad, y universalidad de los valores culturales en México”, pp. 10-11.

Posteriormente, se efectuaron los movimientos independentistas durante (1810-1823). Habían pasado ya tres siglos de servidumbre; Europa llevaba un siglo y medio de civilización y los Estados Unidos de Norteamérica veinticuatro años, por lo que los líderes criollos querían adoptar los hábitos de la cultura occidental y usar la razón para explotar la naturaleza y trataron de imponer esta medida en las incipientes naciones para demostrar su capacidad de incorporación a la civilización occidental. Incluso, Juan Bautista Alberdi proclamó: ¡Seamos los yankies del Sur! y Domingo Fausto Sarmiento se planteó la disyuntiva ¿civilización o barbarie? Ante la expansión que sufrió México en 1847 durante el gobierno del general Santa Anna; Justo Sierra, ideólogo del porfiriato, por temor a una nueva colonización, buscó hacer suyos los instrumentos educativos y políticos del país del Norte para formar hombres capaces de resistir la invasión, pero sólo consiguió crear masas violentas, materialistas, egoístas y sedientas de fortuna. Además, propuso que el mestizo fuera quien llevara a cabo la tarea civilizatoria, porque a diferencia del indígena o del criollo, su genética era la más apta.<sup>57</sup> Al finalizar el siglo XIX se hizo patente el gran error de los liberales, civilizadores criollos y positivistas, pues sólo provocaron un lavado de cerebro, junto con el de sangre, pero no hubo ningún cambio para una justicia social. Vanos habían sido los esfuerzos por apropiarse de las legislaciones y constituciones extranjeras. José Martí ya había advertido esto y aconsejó volver a nuestra propia identidad; también el uruguayo José Rodó atacó la actitud de “nordomía” de los pueblos que se sometían voluntariamente, a causa de la admiración que sentían hacia la cultura noratlántica, lo cual condujo a la deslatinización sin violencia y a una falta de identidad.<sup>58</sup>

Por tanto, esta la noción de *cultura* en nuestra América no tiene una respuesta definitiva, sino que se va gestando a lo largo de la historia gracias al esfuerzo reflexivo de

---

<sup>57</sup> *Ibid*, pp. 21-23.

<sup>58</sup> *Ibid*, pp. 24-27.

pensadores comprometidos. Por ello, tampoco la *interculturalidad* tiene la última palabra, puesto es un proyecto y un proceso en construcción. Es sólo una propuesta entre muchas otras que ofrecen los países en vías de desarrollo. Por ello, el significado de *cultura* tampoco puede ser definitivo; sin embargo, era necesario este apartado para entender cuál es el campo desde donde se habla y poder posicionarse dentro de cada discurso.

## **2. La relación entre el concepto de *multiculturalidad* y el proyecto neoliberal.**

Este apartado busca entender la relación que hay entre el concepto de *multiculturalidad* con el proyecto neoliberal y capitalista global, poniendo énfasis en el sentido político de la dominación que ejercen los países centrales sobre los periféricos en la actualidad. También, se presentan algunas herramientas metodológicas que sirven para crear el escamoteo y ocultar la tendencia dominadora. Tales son las *geopolíticas de conocimiento* y los *Estudios Subalternos* o *Culturales*, que se realizan en los Estados Unidos de Norteamérica para crear la categoría de “subalterno”, lo cual nos revela la posición del lugar donde se enuncia el logocentrismo. Finalmente, los filósofos e intelectuales latinoamericanos, junto con los pueblos amerindios se preguntan si es válido utilizar la ciencia y la tecnología para su beneficio sin ser modernos.

La *multiculturalidad* es una categoría que oculta la construcción de un imperio como un *thelos* histórico, mediante un proyecto político económico posmoderno. En el esquema centro/periferia, por más que se esfuercen los países satelitales serán siempre la base de la riqueza de los países centrales. Para esclarecer esta problemática, Atilio Borón parte de la crítica del afamado libro *Empire* de Michel Hardt y Antonio Negri, publicado en Norteamérica en el año 2000, cuya tesis principal es: “Un imperio ha emergido y el

imperialismo ha terminado”.<sup>59</sup> En este texto se exalta la etapa final histórica del imperio posmoderno, gracias a que la izquierda ha combatido ya al imperialismo -etapa inferior-. Se trata de una reelaboración de la visión histórica hegeliana, donde la humanidad es guiada por una teoría universal hasta alcanzar el estado perfecto, que es el imperio.

A Hardt y Negri les sucede lo mismo que a aquél que quiere hacer una crítica al sistema desde dentro del sistema mismo y no logran superarlo; pues al utilizar los mismos argumentos, no pueden definir su punto de partida y terminan por ser subsumidos. Aunque, mencionan la *11ª tesis sobre Feuerbach* (la transformación del mundo), sólo es para justificar la transición del imperialismo al imperio, que se da en la posibilidad teórica. Hardt y Negri están influenciados por la filosofía francesa: Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan, Lyotard. *Empire* es considerado el “manifiesto comunista del siglo XXI”, por hacer una crítica incisiva a la izquierda anquilosada de todo el mundo; sin embargo, está plagado de contradicciones que pasan inadvertidas hasta por la izquierda misma.<sup>60</sup> Por ello, difícilmente podrían perturbar la paz de los señores del dinero, pues se hace poco énfasis en que la causa de la crisis económica mundial son los organismos internacionales, tales como: el GATT, la OMC, el BM y el FMI; quienes ocultan que la mano invisible son personas concretas que se encargan del funcionamiento, organización, supervisión y monitoreo de la economía mundial. Puesto que, cuando se presenta una crisis económica, el acaparamiento de todo el capital está en manos de estos organismos para ofrecer prestamos con intereses e imponer sus condiciones a los países endeudados. También, la ONU colabora mediante contratos legalistas a favor de los Estados Unidos.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Atilio Boron, *Imperio Imperialismo*, CLACSO, México, 2003. p. 20.

<sup>60</sup> *Ibid*, pp. 130-133.

<sup>61</sup> *Ibid*, pp. 11-18 y 20-21.

La *teoría de la dependencia* supone el esquema “centro/periferia” y señala que la dependencia económica se da mediante la extracción de materias primas de los “países periféricos”, impidiéndoles a éstos un modo de desarrollo autónomo. En cambio, la “teoría de la *interdependencia*” oculta la diferencia económica que se resume en una frase de Henry Kissinger, secretario de Estado durante el periodo de Nixon: la división entre países *centrales* y *periféricos* no existe, porque todos somos *interdependientes*; pues así como Estados Unidos depende de las bananas de Honduras, asimismo, Honduras necesita de las computadoras norteamericanas. De este modo, desaparecen las asimetrías y se disimula el dominio económico. Y en las *teorías desarrollistas*, los países centrales presionan a los países periféricos para que sigan el mismo proceso económico capitalista; en tanto que cierran sus puertas a los productos extranjeros, aconsejándoles que confíen en la llegada de la “teoría del derrame”, la cual asegura que algún día la riqueza será tanta, que comenzará a derramarse hacia los trabajadores. Sin embargo, esto nunca sucede, porque el capitalismo siempre es acumulación. Para las teorías o posmodernas se considera que el imperialismo y la época moderna ya fueron superados y que hoy vivimos en la era de la posmodernidad - aunque la pobreza no haya desaparecido-, ya que del mismo modo como Marx afirmó que el capitalismo era una forma superior a las anteriores, la etapa imperial es la superación de todo colonialismo.<sup>62</sup>

La cuestión de la pluralidad se sintetiza en la unidad del imperio, que hace que todos los procesos económicos, sociales y políticos queden sujetos a él. Las fuerzas insurgentes no pueden destruirlo, porque es un sistema de redes sin cabezas o núcleos, sin límites ni fronteras territoriales a causa del intercambio de productos; así, los movimientos locales o nacionales luchan de manera virtual y queda cancelada toda noción de “adentro” y “afuera” y los países periféricos pasan a ser satélites pertenecientes a la totalidad. Por

---

<sup>62</sup> *Ibid*, pp. 26-27, 36-39 y 139.

eso, es importante preguntarse sobre quiénes son estas personas, dónde se encuentran, cómo trabajan en la producción internacional, cuáles son los criterios con que dictan las normas de mercado y quiénes son sus consejeros ideológicos. La diversidad es concebida bajo el concepto ambiguo de *multitud*, que expresa la totalidad de las subjetividades productivas y creativas que desarrollan sus propios proyectos y luchan por desenajenar el trabajo; “poderosas singularidades” que integra al Tercer mundo: campesinos, negros, indígenas, cholos, mestizos, migrantes, explotados y a todo pobre en general; los desempleados, las madres solteras, las minorías sexuales, los niños de la calle, las sexoservidoras. Desemboca, pues en un internacionalismo abstracto, una *ciudadanía global* que se empodera para construir una sociedad cosmopolita. El régimen imperialista se caracteriza por su crueldad y violencia (Primera y Segunda Guerras Mundiales, armas nucleares, genocidios) y por el paternalismo del Estado-nación. La *multitud* termina con todo eso para arribar a la etapa final y se encubre así, el dominio ideológico al no considerar la voluntad ni la praxis como elementos contingentes del cambio social.<sup>63</sup>

Si la *multitud* puede derrotar al imperialismo, cómo entonces, no puede derrotar al Imperio; pues, porque este concepto sirve sólo para justificar la democracia neoliberal. Desde la visión del dominador las luchas sociales son incomunicables, ya que la izquierda no reconoce a un enemigo común, sino sólo local. Lo que se busca es ocultar el temor que tiene el Imperio a ser derrotado, por ello se asegura de hacer creer que se ya se ha efectuado la transición al imperio y que ya no hay más por qué luchar ni más revoluciones qué efectuar. De este modo, el héroe -el migrante- nada puede contra el imperio, sólo le queda “virar hacia la derecha”. Es decir, se aconseja retomar el clásico refrán gringo: “si no puedes con el enemigo, únete a él”. Es un claro llamado a la claudicación y al

---

<sup>63</sup> *Ibid*, pp. 28-29, 34-35, 103-105 y 124-125. Para Hardt y Negri el termino *imperialismo* ha caído en desuso para la academia y el discurso público, a causa del nuevo lenguaje del vencedor.

conformismo ante el poder del Leviatán. Equivale a afirmar que la lucha no es una opción, porque el destino está escrito, lo cual va en contra de la *11ª Tesis sobre Feuerbach*.<sup>64</sup>

Para la lógica de la posmodernidad, el culto al fetichismo es una práctica virtuosa y se construye con base en la elaboración de estrategias de mercado exaltando lo instantáneo, el individualismo y la fascinación por lo nuevo para maximizar las ventas; también se genera una actitud de consumo de mercancías y productos que no son necesarios para la satisfacción de las necesidades básicas. Además, se apoya en la necesidad del individuo de ser diferente para crear una moda “original”, pero en realidad lo que hace ocultar que están dictando las normas de la moda para el mundo. La constitución mixta del imperio es, entonces, una pantalla, pues aunque las corporaciones transnacionales incluyan lo diverso al no mostrarse sexistas ni racistas, mantienen la explotación del asalariado. En las fábricas y oficinas se incorporan prácticas para crear un estado placentero, donde el trabajador crea estar en un club social y, con ello, desactivan cualquier tipo de organización sindical. En tanto que ocurren despidos injustificados, recortes, salarios caídos, presión para aplicar el máximo esfuerzo y competencia laboral. De esta manera, la constitución mixta oculta y justifica la injusticia, el fraude y el enriquecimiento ilícito y anula toda pretensión de denuncia y de lucha política.<sup>65</sup>

Los teóricos del imperio afirman que, algún día no específico, el capitalista aceptará pagar salarios justos sin poner resistencia y compartirá el poder con la *multitud*. Esta renuncia, por parte de la clase dominante será por el amor que le tendrá a la *multitud* (el prójimo) como Francisco de Asís denunció la injusticia de su tiempo, pregonó la pobreza y el amor. Como si por medio de cantos melodiosos, los capitalistas se doblegaran y

---

<sup>64</sup> *Ibid*, pp. 31-33, 40-41, 49 y 77-78.

<sup>65</sup> *Ibid*, pp. 50-54.

entregaran sus bienes a los pobres; así, podemos esperar hasta desfallecer. La debilidad de este análisis se encuentra en el punto de partida formalista y jurídico-positivo, en el tipo de instrumentos políticos y económicos, en la aceptación ingenua de axiomas neoliberales y posmodernos, en su herencia estructuralista y en su teoría del Estado.<sup>66</sup>

Finalmente, según las teorías posmodernas, un signo político evidente de que ya nos hallamos en la era de la posmodernidad es la desaparición de los Estados -pero de los países en vías de desarrollo- ya que afirman que no existen más fronteras, actores o jerarquías. Y quienes miran todavía desde el Estado-nación, es porque no ven a Estados Unidos como libertador sino como opresor. Este adelgazamiento de funciones por parte de las empresas transnacionales es una sentencia inapelable. La función del Estado tercermundista se reduce a mero administrador de los medios jurídico-económicos a favor de los bancos y de las empresas internacionales, para subsidiar y rescatar a los bancos, aplicar impuestos, devaluar la moneda local, disminuir la fuerza sindical y bajar los salarios. Si el dinero y las mercancías, dicen, pueden cruzar fronteras, no hay más economías nacionales. En tanto, los Estados de los países centrales condenan a los Estados que obstruyan el desarrollo de los monopolios o permitan un mínimo control popular en los procesos económicos; sin embargo, la retórica de los ideólogos de la globalización neoliberal no alcanza a ocultar los intereses de estos leviatanes.<sup>67</sup> Los Estados tercermundistas se ven obligados a sujetarse a los intereses transnacionales para el pago de la deuda externa, mediante el desmantelamiento del sector público, reduciendo el gasto público, sacrificando las necesidades básicas y vendiendo las empresas públicas a precios

---

<sup>66</sup> *Ibid*, pp. 102-111, 116 y 119-120.

<sup>67</sup> *Ibid*, pp. 43-47, 57-58, 62, 84-86, 98-100 y 102. En el mundo existen doscientas megacorporaciones que juntas, obtienen el 80% del total de la ganancia mundial. Tienen sus registros legales como sociedades anónimas en ocho países metropolitanos (el G 8), pero perciben ganancias de todo el mundo y todas coinciden en que han sido beneficiadas por los subsidios de sus propios gobiernos.

irrisorios para evitar conflictos políticos. Para las políticas de dominación y de expansión este sacrificio es necesario si los países satelitales quieren alcanzar un “progreso”.<sup>68</sup> Una vez terminada la “Guerra Fría”, Norteamérica se adjudicó el título de policía del mundo, mediante el establecimiento del “derecho” internacional; además, implementó mecanismos para la construcción del imperio. Empero, no es posible que exista una entidad omnisciente que regule todos los procesos.<sup>69</sup> La filosofía política contemporánea hace creer que la “lógica global” está por encima de los intereses de los países centrales, pero en 1997 John K. Galbraith -un genuino liberal estadounidense de sólidas convicciones socialdemócratas- dijo: “ [...] la globalización no es un concepto serio. Nosotros, los norteamericanos, la inventamos para ocultar nuestra política de penetración económica en el exterior”<sup>70</sup>

### **2.1. Las geopolíticas del conocimiento como herramienta de la multiculturalidad.**

La modernidad busca imponer en todo el mundo las *geopolíticas del conocimiento* para justificar la colonialidad de poder, mediante la organización de centros de poder y regiones subalternas o periféricas, creando la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y des-colonializado para que se acepte dócilmente un modelo supuestamente universal. La realidad es que el conocimiento tiene un valor concreto y un lugar de origen; por lo tanto, se halla sólo en ciertas lenguas y en ciertos lugares.<sup>71</sup>

Para las *geopolíticas del conocimiento* la noción “Tercer Mundo” es obsoleta, pero en cambio, no sucede lo mismo cuando se hace referencia al “Primer Mundo”. La posmodernidad es el desarrollo o continuación de los principios de la modernidad y en el

---

<sup>68</sup> *Ibid*, pp. 87, 93, 96-97.

<sup>69</sup> *Ibid*, pp. 68, 70, 81 y 86.

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 136.

<sup>71</sup> *Indisciplinar las ciencias sociales*, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”, Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh, Univ. Andina Simón Bolívar, Quito, 2002, pp. 17-23.

caso de la *poscolonialidad* se entiende lo mismo, pues durante la Colonia se extraían las materias primas y hoy sucede igual, sólo que los países colonizadores son otros. Cuando el Estado emplea el término *interculturalidad* se refiere a *multiculturalidad*<sup>72</sup>, porque quiere ser incluyente, pero lo hace a través de la ideología neoliberal y la primacía de mercado. La *interculturalidad*, en cambio, denuncia este juego de palabras, pues no se trata de un simple “estar” juntos, sino de reconocer la diversidad de necesidades, opiniones, deseos, conocimiento y perspectiva para poder dialogar el mestizo, el criollo, el inmigrante, el indígena y el afro-caribeño, articulados dentro del Estado. Se trata de un proyecto epistémico, ético y político, que también ocurre en otras partes del mundo. Los pueblos indígenas proponen que el Estado reconozca la diferencia étnica, política y epistémica para que pueda haber paridad de participación y exista una transformación del Estado, la educación, la economía y el derecho. Así, el Estado ya no sería “monotópico e inclusivo sino pluritópico y dialógico”. Es una respuesta indígena a la globalización. Anteriormente, para conocer las culturas indígenas eran la antropología y la etnología las que las estudiaban como objetos, lo cual impedía a los propios pueblos la autocomprensión. Hoy los intelectuales indígenas ejercen su autocomprensión y corrigen los errores perpetuados e implantados por la colonialidad del poder.<sup>73</sup>

## **2.2. Los Estudios Culturales como visión logocéntrica.**

Otra categoría que sirve de herramienta a la *multiculturalidad* para poder aprehender el mundo *subalterno* son los *Estudios Culturales* que se realizan en los E. U., en su mayoría por los inmigrantes o por los hijos de inmigrantes (asiáticos, africanos o latinos), que muchas veces son relegados y, por ende, se ven forzados a utilizar instrumentos

---

<sup>72</sup> Entendida como término o como, la *multiculturalidad*, dentro del marco conceptual del discurso latinoamericano es válido usarlo como sinónimo de los términos tales como: pluriversidad, diversidad o pluriversidad. Sólo si se entiende como concepto, entonces será necesario limitarse al sentido mismo que Mignolo le da

<sup>73</sup> *Ibíd*, pp. 26-28 y 40-42.

logocéntricos para permanecer vigentes. Por lo que, estos *Estudios* no pueden llegar ser realmente críticos, porque parten de la mirada céntrica y su discurso es justificatorio del neoliberalismo. Sólo se limitan a describir la realidad inmigrante y a partir de ella, buscan encontrar el ser del Tercer mundo mistificando su cultura. También, se les conoce como “*Teorías poscoloniales o Estudios subalternos*”, ya que su fin es construir un paradigma moderno aplicable a nuestra región y después, extenderla hacia todo el Tercer Mundo con el objeto de catalogar, conocer y comprender las diversas culturas; pero siempre desde la mirada centralista. Las *teorías poscoloniales* establecen similitudes entre las experiencias de los intelectuales inmigrantes indo-ingleses con todo el Tercer mundo, sin tomar en cuenta las diferencias regionales, entres Sudamérica, Asia y África.<sup>74</sup> Esta modelo reduccionista se refiere al *subalterno* como cualquier sujeto o colectividad que se pretenda excluido del sistema: mujeres, homosexuales, enfermos de SIDA, prostitutas, presos, indígenas, estudiantes, niños de la calle, campesinos, trabajadores, desempleados, negros, chicanos, etc. Esta categoría implica a un sujeto social desterritorializado, cambiante e internacional, no aprensible desde las categorías de clase.<sup>75</sup> La extensión de esta multiplicidad híbrida abarca género, clase, casta, oficio, étnia, nacionalidad, edad, cultura, orientación sexual. Su carácter flotante y “multilocal” disimula la división de clases, la ideología logocéntrica y el racismo. El *multiculturalismo* presenta a las luchas populares con una tolerancia indiferente y pone al descubierto la centralidad de estos Estudios, localización y posicionamiento de la enunciación.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> *Revista herramienta de debate y crítica marxista*, “Estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, Estela Nadal, Primavera/varano 2003-2004, B. Aires, pp. 93 y 96. Los *Estudios Culturales* se basan en autores como Deleuze, Lacan, Foucault, Derrida, quienes inventaron el concepto de *poscolonialidad* al preguntarse sobre qué es lo que se estudia y cómo se vive el fin del siglo XX.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 98. El concepto de *subalteridad* ha sufrido un desplazamiento desde su origen gramsciano que hacía referencia a los estratos populares que luchaban esporádicamente, de donde resulta su discontinuidad frente a la continuación de las clases hegemónicas. Después, en los ochenta se desplazó a los movimientos sociales que suponía la búsqueda de un cambio de mentalidad; hasta llegar a su uso actual, adoptado por la poscolonialidad hegemónica.

<sup>76</sup> *Ibid*, pp. 105-99.

El lugar desde dónde hablan los teóricos de la poscolonialidad es el *locus enuntiationis*, mirada no latinoamericana, cuyas propuestas no pueden universalizarse, así que se ven obligados a utilizar el término “panamericanismo”: mezcla de la cultura latinoamericana y latino-estadounidense, con lo cual sólo logran reescribir el problema en términos de representación y termina siendo inofensivo. Los *Estudios culturales* conciben una misma historia homogénea, narrada desde la mirada del migrante latino académico, reduciendo el *ser* al *deber ser*, mediante un proceso triple: despolitizar, psicologizar (lavado de cerebro) y colocar al migrante como modelo subalterno, pero omitiendo que la migración se debe a la quiebra de las economías de los países periféricos. Esta homogenización despoja al migrante de su dimensión política, económica y cultural. El migrante latino académico, ingenuamente cree que encontrará el origen de los mecanismos de opresión y dominación, sin ser conscientes de que reproducen el sistema al fijar un tipo de lenguaje (el alfabeto occidental). Aunque, se saben dislocados por su doble condición subalterna: como académico es excluido por su comunidad de origen y como inmigrante también lo es por el sistema, pues el logocentrismo los ubica en los intersticios de la metrópoli. Por ello, la filosofía latinoamericana debe evitar ser subsumida por el discurso multicultural, abandonar las categorías totalizantes, crear una agenda que atienda los problemas políticos, económicos y culturales y evitar, en la medida de lo posible que se implante el proyecto imperial.<sup>77</sup>

### **2.3. El video indígena como generación de conocimiento alternativo.**

Pareciera que la crítica latinoamericana al pensamiento logocéntrico también incluye a la ciencia y la tecnología como formas de dominio, pero en realidad lo que se busca es un diálogo horizontal con aquél; pues, incluso, las comunidades indígenas utilizan el video

---

<sup>77</sup> *Ibid*, pp. 100-108.

para difundir su cultura; sin embargo, ellas no consideran que ya han entrado ya a la categoría de “intelectual posmoderno”, ya que le imprimen un sentido alternativo al uso de la tecnología. En Bolivia en 1996, el Centro de Formación y Realización Cinematográfica compuesto por diversas organizaciones campesinas, crearon el Plan Nacional Indígena/Originario de Comunicación Visual para crear una red del video que difunda los saberes de los diversos pueblos. El *video indígena* es una producción política-epistémica subalterna, porque renuncia a los diseños colonialistas y paternalistas, traspasando las fronteras de las teorías poscoloniales, pues pasa inadvertido por éstas, a causa de su ubicación geopolítica.<sup>78</sup>

Asimismo, los *Estudios culturales* han intentado superar la división de las investigaciones realizadas entre el Norte y el Sur, a través del *testimonio literario*, que representa la voz política subalterna, captando el mercado del público culto estadounidense. Tanto el pensamiento indígena como el occidental aportan una visión relativa de la realidad; es decir el pensar occidental no es más universal que el indígena, porque expresan sólo una parte de la realidad. La producción epistémica subalterna no busca la protección académica sino un intercambio respetuoso, aunque siempre crítico. El cambio de perspectiva y de método transforman los parámetros de la producción del conocimiento hegemónico al narrar la historia desde sus propias categorías.<sup>79</sup> No se busca una confrontación, sino un diálogo con el pensamiento occidental. Por ello, la narrativa historiográfica deben leerse a contrapelo mediante la deconstrucción literaria y en los intersticios de la narrativa. Así, la historia de las rebeliones anticoloniales y populares debe narrarse dando cuenta de las contradicciones y de la opresión que abren esas luchas. Por tanto, la *subalteridad* se refiere, pues, a la clase que no tiene acceso a la difusión de la

---

<sup>78</sup> *Op. Cit., Indisciplinar las ciencias sociales*, Freya Schiwy, “¿Intelectuales subalternos?”, pp. 103-107.

<sup>79</sup> *Ibíd*, pp. 113-116.

producción de su conocimiento y está marcada por su condición de clase y de raza, frente a los *Estudios subalternos* que sí tienen acceso a los circuitos epistemológicos y a las herramientas discursivas para hacerse escuchar y que sólo reconoce la forma escritural: mediada, traducida y publicada, impidiendo que lo oral tenga un valor epistemológico.<sup>80</sup>

Los videastas indígenas son *intelectuales-subalternos*<sup>81</sup> porque emplean la técnica del video, pero se colocan en ambientes de identidades múltiples y fomentan el debate. El video indígena escapa a la escritura al insertar el ritual dentro del relato, produciendo la sensación de hallarse en diferentes temporalidades, ya que el pasado no se coloca como algo superado, sino que se actualiza en el presente. El video indígena se centra en la tradición oral-visual-amerindia, por encima del alfabetismo y traspasa las coordenadas espacio temporales. Establecer “una relación horizontal entre las diversas comunidades indígenas”, donde cada una aporta sus propuestas para la transformación de su entorno social. La Red Nacional de Indígenas organiza, distribuye los videos y brinda capacitación para el uso de la tecnología del video para la difusión de los distintos saberes. De esta manera, el conocimiento se genera colectivamente a través de entrevistas, debates, discusiones, diálogos y testimonios; información, educación e intercambio cultural, insertos en un circuito de comunicación heterogénea. Para el pensamiento anticolonialista indígena la conciencia *subalterna e intelectual* es un concepto dinámico que cambia según el contexto y la perspectiva: económica histórica y cultural. El poder de esta epistemología alternativa está en su capacidad de reconstrucción del saber y una identidad indígenas. Por lo tanto, el video indígena presenta la diversidad de cosmovisiones, toma distancia del

---

<sup>80</sup> *Ibid*, pp. 110-112.

<sup>81</sup> *Ibid*, pp. 117-118. Según la definición gramsciana, el *intelectual orgánico* son los líderes políticos y el *tradicional* son los curas y maestros. Los *intelectuales orgánicos* comparten los intereses subalternos; aunque, su educación es académica, no pertenecen a la academia ni son comentaristas de la cultura; son vanguardia y reinterpretan el discurso estatal para que los *subalternos* los traduzcan a sus propias experiencias.

Estado y de la posmodernidad, no busca la aprobación del logocentrismo o adecuarse a él, sino descolonizar la imagen del indio a partir de una comunicación respetuosa.<sup>82</sup>

### **3. La relación entre la *pluriculturalidad* y el proyecto del Estado nacionalista.**

La *pluriculturalidad* sigue los mismos parámetros que la *multiculturalidad*, pues se trata de la visión de los Estado del Tercer mundo, que quieren llegar a ser como el Primer Mundo y, por ende, esforzará implementar los modelos modernos, mediante el sometimiento, el lavado de cerebro y el engaño ideológico. Estos gobiernos no consideran otras alternativas más humanas ni buscan desandar los caminos de la racionalidad o volver a las tradiciones autóctonas, sino que establecen un proyecto nacionalista metropolitano. Pueden parecer incluyentes y confundirse con la *interculturalidad*, porque la población de sus regiones es mixta: mestizo, afro, criollos, inmigrantes europeos, indígenas, etc. Por ello en este capítulo se presenta la concepción *mestiza*, la *híbrida*, la *hetogeneidad* y la *nosótrica* para poder ubicar las diversas posiciones y confrontarlas.

El Estado busca subsumir la cultura indígena (el pensamiento, la tradición y la vida) al modelo nacionalista, eliminando, así, todo indicio de autonomía y resistencia de los pueblos latinoamericanos. Una forma de dominación implantada por parte de los Estados del Tercer Mundo es la ayuda económica por parte de las clases altas, que se presentan como las portadoras de la “sociedad civil”. Por ejemplo, en el año 2000 la UNESCO y el Banco Mundial lanzaron una convocatoria dirigida a las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) internacionales para que tomaran la iniciativa de hacerse cargo de la educación media superior y superior en los países en desarrollo y poder brindar una educación gratuita y de “calidad”, mediante redes de fundaciones de becas para la

---

<sup>82</sup> *Ibíd*, pp. 118-122, 124, 125 y 127.

educación.<sup>83</sup> A la clase alta y a los gobiernos de Latinoamérica y del Caribe les conviene colaborar con las becas para mantener el orden a causa de la inconformidad. Así, la UNESCO contribuye a ocultar el adelgazamiento del Estado y de paso, asegura la construcción del imperio, mediante el amaestramiento de la juventud dentro de las instituciones educativas. Este mecanismo invisibiliza a los subalternos y oculta las relaciones de dominio en los discursos epistemológico y político. Por ello, la *interculturalidad* se coloca fuera de este modelo hegemónico con base en modos otros de conocer y habitar en el mundo, pensar y reflexionar sus propios conceptos, categorías, modos de acción y claves para un discurso propio.<sup>84</sup>

Por otro lado, el Estado mexicano implementó el *Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006* para promover programas regionales y “establecer nuevas relaciones integrales”, mejorar la calidad de vida de los pueblos y garantizar su desarrollo sustentable, su acceso a la jurisdicción estatal y la transformación de las instituciones. Además, se buscó elevar la matrícula indígena en la educación superior y que, los metropolitanos de todo el país conozcan las tradiciones culturales de las diversas regiones y aprendan a establecer relaciones paralelas. Sin embargo, este plan nacional queda subordinado a la hegemonización mestiza<sup>85</sup> y niega la autonomía de los pueblos indígenas al tratar de solucionar la problemática con esquemas viejos. Pues, acepta que existe diversidad, pero les niega a los indígenas tener voz y voto en las cámaras del gobierno. En cambio, la *interculturalidad* propone un modelo pedagógico para la asimilación de la herencia cultural y la formación de sujetos capaces de llevar a cabo proyectos sociales que expresen

---

<sup>83</sup> *Op. Cit.*, *Política e interculturalidad en la educación*, “Incidencia Civil en la Educación (ICE)”, María Eugenia Robles, Secretaria Técnica de Incidencia Civil en la Educación de México, 2003, pp. 41-43.

<sup>84</sup> *Op. Cit.*, “Perspectivas interculturales inclusivas ‘para todos’: Retos epistémicos y pedagógicos”, Patricia Medina Melgarejo, Docente e investigadora del posgrado en pedagogía de la UPN, pp. 61-63 y 71-72.

<sup>85</sup> *Op. Cit.*, “Políticas Públicas y de la sociedad civil en la Interculturalidad”, María de Lourdes Casillas, Directora de Educación Media Superior y Superior de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la SEP, pp. 47-55.

ideologías y políticas propias. Los pueblos indígenas constituyen un sujeto social distinto, definido por su resistencia histórica ante la hegemonía mestiza y nortatlántico, que surge de la conciencia de ser portadores de un proyecto “otro”. Por todo esto, amplios sectores de la sociedad se identifican con dicho proyecto que concibe una alternativa de sociedad plural y un diálogo horizontal con la cultura mestiza. Además, se busca crear modelos pedagógicos que orienten al sujeto para que sea capaz de formar sus propios proyectos lejos de la visión hegemónica, mediante el ejercicio crítico en el aula y en la comunidad, pues, son los propios pueblos latinoamericanos quienes deben decidir sobre su propio destino, sus leyes, su forma de gobierno, sus instituciones y sus saberes.<sup>86</sup>

Desde la Independencia, los Estados latinoamericanos han practicado el modelo mestizo y el aculturamiento para lograr la adaptación del indígena, dando como resultado una diversidad de concepciones culturales, que pueden llevarnos a perdernos en el discurso y podríamos, sin saberlo, estar colaborando con el proyecto capitalista o nacionalista y atacando a la *interculturalidad*. Por ello, es importante centrar la discusión en la definición y alcance de los conceptos que tienen que ver con la cultura y la mezcla de etnias. En primera instancia, el concepto de *mestizaje* en América Latina surge con la Colonización española y portuguesa. Posteriormente, con la Independencia quiere incluir al indio de manera subordinada. El modelo mestizo o nacionalista se ocupa de crear un concepto del ser del latinoamericano, mediante un discurso ideológico hegemónico. De acuerdo con el filósofo boliviano Franz Tamayo, la sangre del mestizo -de mitad europeo y mitad indígena- hace que éste sea más inteligente que el indio; por lo tanto, debe mandar sobre el indio. Tamayo tratar de borrar las diferencias raciales a través de la sistematización,

---

<sup>86</sup> *Op. Cit.*, “Las políticas de educación indígena e intercultural en México: propuestas dilemas y desafíos”, Marisela Tovar Gómez, docente de la UPN, pp. 31-32 y 34-39.

unificación y esencialización de la sociedad, ordenándola de tal modo que el mestizo sea quien gobierne en ella.<sup>87</sup>

### 3.1. Concepto de *mestizaje*.

Felipe Quispe narra que en Bolivia, la dictadura duró dos décadas (1970-1980) y como respuesta a la imposición del *mestizaje* surgió un movimiento indígena denominado *katarista*. Dentro de este movimiento hay intelectuales y profesionistas aymaras que no se someten al pensamiento hegemónico. Este movimiento se identifica con la muerte de Tupac Katari en 1780, que al ser capturado por los españoles lo desmembraron y repartieron su cuerpo por distintos lugares de la región. Es ahora un signo de lucha y de resistencia hasta reunir de nuevo al pueblo boliviano, librándolo del mestizaje. El movimiento katarista está dividido en dos alas: moderada y radical. El ala moderada surge en 1975 con el nombre de Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK), se identificó con el Partido Comunista y la lucha obrera. Su ideología se define con la frase “adentro y en contra” -del Estado-. Mientras que, el ala radical se denomina Movimiento Indio Tupac Katari (MITK) y surge en oposición al ala moderada y al nacionalismo mestizo.<sup>88</sup>

El ala moderada opera tanto a fuera como adentro del Estado. Su líder Víctor Hugo Cárdenas llegó a ser el primer indígena en ocupar el puesto de vicepresidente en la historia de Bolivia y promulgó la Ley de Participación Popular (1993-1997), mejor conocida como “el Plan de Todos”. El MRTK es un partido que busca un nacionalismo abierto y popular, y apoya la diversidad cultural. El problema es que fue absorbido por los nacionalistas hasta quedar alienado dentro de la hegemonía mestizo-criolla y se vio obligado a obedecer las

---

<sup>87</sup> *Op. Cit., Interdisciplinar las ciencias sociales*, “Mestizaje cabeza abajo. La pedagogía al revés de Felipe Quispe, El Mallku”, Javier Sanginés, pp. 135-136.

<sup>88</sup> *Ibíd*, pp. 137-138.

reglas hegemónicas. Víctor Hugo Cárdenas elaboró *la teoría de los dos ojos*, en donde un ojo atiende la opresión del Estado y el otro, la opresión imperial. Esta teoría atiende la división de clases y la diferencia étnica. Cárdenas, como intelectual aymara, lee las teorías modernas a contrapelo, ya que lo ideológico está oculto dentro del conocimiento racional (el ojo mental cartesiano), el cual deja de lado la experiencia viva y concreta de lo local. Sin embargo, cuando Cárdenas entra al juego del Estado vertical pierde fuerza, se subordina, cede a la presión y termina con mirar desde el ojo imperial, cuando reconoce que la única opción para Bolivia es un Estado moderno, con lo que se demuestra de que dicha teoría es insuficiente para la transformación de la problemática y construcción de la autonomía del pueblo aymara.<sup>89</sup>

Por su parte, Felipe Quispe Huacana, alias “El Mallku”, líder del ala radical, se une en la década de los ochenta al Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) con el fin de buscar la construcción de un estado socialista y una patria grande latinoamericana. A diferencia de Cárdenas, “El Mallku” considera que el cambio debe ser radical y violento. La derecha busca neutralizarlo a través de los medios de comunicación y la exaltación los de beneficios que puede ofrecer la hegemonía mestiza. El Mallku combate esta hegemonía desde “afuera” del Estado, mediante su *pedagogía al revés*, donde subvierte el orden político y pone de cabeza la construcción criollo-mestiza” y coloca a los indígenas en una posición de igualdad. En su metáfora del *mestizaje cabeza abajo* dice: “somos janiwa”, o sea, ‘no’ en aymara; pues el pueblo sabe moverse estratégicamente, organizarse y retener su autonomía. Es justamente esta diferencia, el fundamento que establece un compromiso político y autónomo. La “conciencia negativa” es la madurez de la conciencia subalterna que obliga a repensar el sentido de la modernidad, niega la homogenización de los pueblos indios y su pertenencia al mestizaje. Dice “El Mallku”, el mestizo usa “traje de changos

---

<sup>89</sup> *Ibid*, pp. 139-145.

gordos” y por de debajo, “también es un indio y lo seguirá siendo”. De este modo, obliga a “despensar” la sociedad desde nuestra propia concepción. En cambio, la noción de *mestizaje* implica formas occidentales que facilitan el desplazamiento de los pueblos hacia la metrópoli, sacrifica la cultura y la identidad originarias; es, pues, un continuador de la colonialidad, al fomentar el antagonismo criollo-mestizo/indio-negro.<sup>90</sup>

### **3.2. Concepto de *hibridez*.**

Partiendo del supuesto de que en América Latina las tradiciones todavía no se han ido y la modernidad no acaba de llegar, Nestor García Canclini busca integrar la cultura letrada y la originaria para no caer en fundamentalismos (argumenta en contra de la noción del México profundo de Bonfil Batalla). Atender el problema de la cultura en la modernidad fue muy novedoso en 1989, porque se tenía una postura poco clara con respecto a los entrecruzamientos culturales y las interrelaciones sociales, donde aparecen de manera simultánea lo tradicional y lo moderno. Para García Canclini, si los medios de comunicación promueven ambos modos de ser y nos acostumbran a vivir de esta manera, entonces, se puede entrar y salir de la modernidad sin dificultad. Esto se puede confirmar en la variedad de la colección de música personal de cada quien o porque la Sinfónica ya se presenta en recintos populares. Por lo que, no se trata de estrategias de los sectores hegemónicos, sino de la adaptación de los inmigrantes a las metrópolis para vender sus artesanías o como obreros que aprenden a usar la nueva maquinaria, pero sin abandonar sus tradiciones culturales.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibid*, pp. 146-147 y 149-152.

<sup>91</sup> Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1989, pp. 13-14.

García Canclini elabora tres categorías para poder comprender los entrecruzamientos culturales: lo *culto*, lo *popular* y lo *masivo*, las cuales nos darán como resultado la macrocategoría de la **hibridez**, que mezcla de dos o varios elementos como en el caso del mestizaje, solo que es más amplio, porque no se limitan a lo racial o cultural, sino que hace referencia a fusiones religiosas, artísticas y a movimientos simbólicos tradicionales. Por ello, para entender la *hibridez* es necesario hacer un análisis *transdisciplinario*, abarcando varios temas a la vez como la etnología, la antropología, la historia del arte; teniendo cuidado de no anteponer lo hegemónico a lo tradicional o caer en la heterogeneidad pura, pues, según el autor, tanto los modernizadores (nacionalistas o positivistas) como los fundamentalistas quisieron construir conceptos puros. La lógica de mercado coloca el arte culto y el popular en condiciones semejantes, mediante la difusión en los medios de comunicación, desvaneciendo las pretensiones de conformar universos autosuficientes, ya que interfieren periodistas, críticos, historiadores, museógrafos coleccionistas, etc. En América Latina se combinan muchas épocas y culturas, porque la modernidad aún no termina de llegar; entonces, ella es una máscara creada por las élites y el gobierno para promover el desarrollo subordinando a la cultura nacional, dejando fuera a la población indígena sin cambios en la política.<sup>92</sup>

La transnacionalización de la cultura efectuada por la recomposición urbana, las migraciones y el turismo, ablandan las fronteras nacionales y redefinen los conceptos de *nación, pueblo e identidad*. Con las Independencias sudamericanas, la inmigración europea (1920-30), la educación y los medios de comunicación (1940-50) comienza a forjar la modernización; sin embargo, persiste el analfabetismo. La modernidad es una etapa histórica y el modernismo es un estilo artístico del siglo XIX, pero las clases dominantes fundieron ambos términos para escamotear la parte ideológica mistificando las culturas; de

---

<sup>92</sup> *Ibíd*, pp. 15-22 y 25.

esta manera, queda oculta la división social. En Latinoamérica se cumple mal y tarde con el modelo metropolitano de modernización por la dependencia económica, los intereses mezquinos, la sedimentación de yuxtaposiciones y los entrecruzamientos culturales.<sup>93</sup>

La vanguardias artísticas latinoamericanas fueron quienes analizaron la contradicción entre el arte *culto* y el *popular*, porque para entonces, el artista ya no se limitaba a copiar los modelos europeos, ya que se exalta la introspección, el muralismo y con él se vindica, las etnias indígenas y el folclor. El impulso de la construcción de la identidad nacional comenzó en los años veinte: “Sólo seremos modernos si somos nacionales”. En este sentido, la lucha de las vanguardias buscaba levantar críticamente una nación opuesta a las oligarquías conservadoras y extranjeras. En México, la Academia de San Carlos, durante los años cuarenta, pugnó por la anulación de la división social mediante la difusión de la educación popular y la enseñanza del conocimiento científico e incorporó por igual el arte y las artesanías. Posteriormente, artistas como Rivera, Sequeiros y Orozco se inspiraban en las obras mayas y aztecas para decorar las parroquias y las pulquerías. Esta reorganización híbrida del lenguaje plástico posrevolucionario fue apoyada por el Estado; pero para las décadas del sesenta y setenta del siglo XX, el mercado financiero se adueñó del arte. En tanto, en Europa las vanguardias rompen con el arte *culto* y promueven el dadaísmo, el futurismo, el cubismo y el impresionismo -aunque con el tiempo formarán parte de la academia- para expresar su inconformidad con el sistema, reconocen la heterogeneidad sociocultural y activan la sincronía con las vanguardias internacionales. Los grandes consorcios se articulan para difundir el arte, haciendo el papel de mecenas y poder dictar los parámetros del artista. Para 1982, comenzó el adelgazamiento del estado mexicano y las empresas se apoderaron del arte popular, reuniendo los estratos sociales en una unidad nacionalista. El arte se convirtió en un

---

<sup>93</sup> *Ibíd*, pp. 65-68 y 72.

pretexto para el incremento del capital: cine, video, televisión, música.<sup>94</sup> Y en América Latina el arte termina sometido a las políticas del mercado financiero. Así, la *hibridez* como macrocategoría pluriversa, al tratar de unificar la diferencia, la presenta como subordinada al sistema capitalista vigente y con una tendencia homogeneizante.

“[...] nos negamos a admitir, sin embargo, que la preocupación por la totalidad carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la igualdad.”<sup>95</sup>

### 3.3. Concepto de *heterogeneidad*.

Para explicar la diversidad cultural, Antonio **Cornejo Polar** ofrece la categoría de *heterogeneidad*, que surge a partir de las diversas yuxtaposiciones y entrecruzamientos, que dan como resultado la diversidad sociocultural. A diferencia de G. Canclini que aborda varias áreas del conocimiento, Cornejo Polar se centra sólo en la historia de la dominación aymara y en la literatura andina.<sup>96</sup> A partir de un análisis entre la filología y la antropología surgen las condiciones para confrontar el modelo de la literatura clásica y la andina, la cual es asistemática, hecha de desencuentros, quiebres y contradicciones. Esto lo dice en contra del concepto de *hibridez*, pues considera que ésta estiliza la injusticia y la miseria. A García Canclini le es más fácil analizar la literatura desde el arte *culto*, que por regiones (andina, rioplatense, caribeña, de las sociedades metropolitanas o *letradas*, de las provincias o rurales), porque implica analizar los entrecruzamientos y las interrelaciones

---

<sup>94</sup> *Ibid*, pp. 73-75, 77-80, 83-88 y 91.

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>96</sup> “Literatura transcultural” (Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, 1982); “Literatura otra” (Bendezú); “Literatura Diglósica” (Enrique Batallón, *las diglosias literarias peruanas*, 1990); “Literatura alternativa” (Martín Lienhard, *La voz y su huella*, 1991); “sociedad abigarrada” (René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, 1986) y “Cambio de noción literaria” (Carlos Rincón, *El cambio actual de la noción de literatura*, 1978). La historia de la literatura andina se da en tres procesos: la posrevolución andina (1960), la búsqueda de la identidad nacional (metafísica) y la reivindicación de la pluralidad para redefinir a las sociedades latinoamericanas y revalorar las culturas étnicas. Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, Editorial Horizonte, Lima, Perú, 1994, pp. 11-13

sociales para poder obtener una visión integral. Cornejo Polar prefiere llamar *literaturas heterogéneas* a las “formas de conciencia y voces indígenas” que se filtran en los recovecos e intersticios de las macrocategorías, volviéndolas quebradizas, dispersas, inconsistentes, contradictorias y heteróclitas. La *heterogeneidad* puede explicar la *ruptura* entre la voz andina (testimonio oral) y el alfabeto grecorromano (tradicción letrada), ya que entre ellas hay una gran variedad de discursos que van desde el testimonio no oral, pasando por el discurso literario, la construcción del bilingüismo y la diglosia. La flexibilidad sincrónica de la literatura andina surge del contacto entre dos mundos, rompe la univocidad y abre las interpretaciones multitemporales que, aunque parecen anacrónicos, es una cualidad que la cultura letrada no posee.<sup>97</sup>

El sujeto latinoamericanos (el pueblo) es disperso, complejo y múltiple, a causa del *trauma* de la Colonización que produjo en la conciencia, al negarle su identidad, mediante la imposición modelos *otros* que lo desarticularon. Sin embargo, lo prehispánico persiste, porque este *trauma* marcó nuestra conciencia produciendo un desplazamiento que va desde el lamento por todo lo perdido, hasta la búsqueda de la universalización americana. Y por otro lado, el modelo occidental está introyectado en la conciencia latinoamericana, por lo que no puede existir una identidad homogénea. Así, lo que está en juego no es como cree G. Canclini, la inscripción a la modernidad, sino la aceptación o el rechazo del sujeto latinoamericano como pluriverso, lo cual le hace tener la capacidad de desplazarse a otros lugares y tener contacto con otras culturas sin perder su condición prehispánica (Bonfil B.); por ello, las diversas yuxtaposiciones se actualizan en una sociedad mixta moderna latinoamericana y del Caribe. Es por ello que, Cornejo Polar critica a García Canclini, en

---

<sup>97</sup> *Ibid*, pp. 13-17.

cuanto que, no hay nada más pérfido que estilizar la realidad latinoamericana, porque con ello se pinta la miseria y la injusticia de color rosa.<sup>98</sup>

Las *crónicas de Cajamarca* son para Cornejo Polar el “grado cero”, porque representan el inicio de la división entre la oralidad andina y la cultura letrada encarnada en el libro de Occidente (la Biblia o un breviario de ella), donde se hace evidente la mutua repulsión. Las *Crónicas de Cajamarca*<sup>99</sup> son un “diálogo” que sucedió el 16 de noviembre de 1532, el sábado por la tarde entre el rey inca Atahualpa y el padre dominico Vicente Valverde. Expresan el comienzo de la incomunicación entre dos personajes que hablan distinto idioma y tienen distinta cultura. Hay pocos testimonios de los acontecimientos y todos son hispanos.<sup>100</sup> Los iberos dependían de los intérpretes, cuya labor podría tergiversar la transcripción. El discurso cronístico remite al autor, como instancia última legitimadora de la verdad. El cronista incorpora su testimonio al discurso; aunque también, está influenciado por intereses ideológicos, por su época y su cultura. Además, no existen crónicas anónimas o donde colaboren dos o más autores y dichas crónicas dependen de los códigos literario-historiográficos. Incluso, Cieza de León considera que Valverde debió haberse explicado mejor, porque Atahualpa no tenía la obligación de conocer los Evangelios.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid*, pp. 18-22.

<sup>99</sup> El Marqués don Francisco Pizarro, enviado del emperador y el Padre Fray Vicente de Valverde, primer obispo de Cuzco (llevaba una cruz en la mano) llegan con Martinillo (lengua y traductor), ante el rey inca Atahualpa para solicitarle su sujeción a las creencias cristianas y al rey español. Valverde le entrega un libro a éste, lo hojea y como el libro no le dice nada, lo arroja lejos de sí. Este acto es suficiente para desencadenar la violencia del aparato militar de los conquistadores, pp. 26,28 y 32.

<sup>100</sup> Hernando Pizarro “Carta a la Audiencia de Santo Domingo” *Los cronistas del Perú* (1523-1650); Pedro Pizarro, *La relación del descubrimiento y conquista del Perú* (1571); Cristóbal de Mena, *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla* (1534); Francisco Xerez, *Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla* (1534). Miguel Estete, *El descubrimiento y la conquista del Perú* (1918). Pedro Agustín de Zárate (*Historia del descubrimiento y conquista del Perú*) y López de Gómara (*Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*) viven en España y escriben sus crónicas a partir de la información que les llega y sólo pueden imaginar los hechos, pero están influenciados por los dogmas, su época y su cultura, por lo que, en sus obras aprueban el comportamiento de los conquistadores. pp. 29-33.

<sup>101</sup> *Ibid*, pp. 34-35.

Era imposible que Atahuallpa pudiera entender no sólo la letra sino el funcionamiento mecánico del libro (abrir el broche, pasar las hojas, leerlo y entender la semántica), el cual en este caso, no representaba un medio de comunicación, sino un símbolo, que para comprenderlo requiere del conocimiento de la cultura occidental misma. Incluso, Atahuallpa le preguntó al fraile: “cómo sabía que su Dios era el creador del mundo, éste le contestó que lo decía el Libro y cuando lo abrió y éste no habló, lo arrojó al suelo” (Gomara). Murúa, supone que Atahuallpa creía que los españoles eran dioses (Viracocha) y ante el silencio del Libro, se sintió engañado y entendió que sólo querían pedirle “tributo y reconocimiento a quien no conocía”.<sup>102</sup> Sin embargo, los incas se sorprendían al ver que los iberos podían comunicarse sin hablar con el solo hecho de ver el papel al que llamaban “chala”, a la tinta, “agua negra” y la grafía era representada con elementos de la naturaleza:

“Quién sabe qué dirá esta chala./ Es posible que nunca llegue a saberlo yo./ Vista de este costado es un hervidero de hormigas./ La miro desde este otro costado/ y se me antojan las patas de los pájaros/ en las lodosas orillas del río./ [...] Quién comprender esto pudiera. No me es posible, mi señor, penetrarlo.”<sup>103</sup>

“¿Qué chala es esta, se ve como patas de gallo [...] como un motón de hormigas negras; ¿con qué agua negra está rociada esta chala, que no se le puede entender, que no se le puede averiguar? [...] Mi cabeza no entiende, mis ojos no ven. Mis orejas no oyen, mi corazón no siente, mi boca no habla.”<sup>104</sup>

La lecto-escritura supone cierto poder por parte del letrado, quien se atribuye el derecho a la conquista. El desconocimiento del alfabeto sitúa a Atahuallpa y al pueblo aymara en la barbarie; así, el fracaso del rey inca consistió no sólo en la incapacidad para “entender” la palabra sino en desconocer a Dios y al rey. Aunque, en efecto, muchos conquistadores iberos eran iletrados, incluyendo Pizarro y sus hombres y aún en el caso de que supiesen leer, la Biblia estaba escrita en latín o griego y estaba prohibido leerla, porque era

---

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>103</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 78.

exclusividad de la jerarquía eclesial. Por ello, para Cornejo Polar el problema debe entenderse en sentido inverso; es decir, como el fracaso del Libro y de la letra. Puesto que, los españoles esperaban que el libro funcionara como recurso mágico frente al cual, el inca debía quedar rendido, porque no era un instrumento de comunicación, sino un objeto de reverencia, más que de razonamiento; se le veía con temor, como fetiche y argumento válido. Por lo tanto, para la cultura inca, la Biblia fue quien fracasó en la plaza de Cajamarca, porque ni dijo “ni hizo lo que los españoles esperaban que hiciera”.<sup>105</sup>

Garcilaso de la Vega en su *Historia general del Perú* denunció que los iberos sólo buscaban las joyas y las riquezas y que, la evangelización sólo era un pretexto para llevárselas. Así, la acción de Valverde debe leerse en clave “político-militar”, es decir que sirvió para justificar la codicia de los conquistadores (incapaces hasta de esperar que terminara el “diálogo”. Bajo una interpretación totalizadora del evangelio era evidente que Atahualpa no acataría las órdenes políticas ni religiosas. Incluso, Valverde no parecía estar muy preocupado por hacerse entender, sino por ejercer su autoridad. Garcilaso se instala en el horizonte de la oralidad al crear un espacio de diálogo posible, cuando especifica que Atahualpa había tomado sus precauciones para que Felipillo cumpliera bien su cometido, con lo cual supera el bilingüismo entre el español y el quechua, pues como todo mestizo, busca una conciliación.<sup>106</sup>

Por tanto, para el pueblo aymara, las *Crónicas de Cajamarca* no son un diálogo sino de una tragedia o *wanka* en quichua. El *wanka* son representaciones antiguas que se conocen desde el año 1555. El género de la crónica está escrito en un orden lineal y con un tiempo finito, congelado en el pasado, con un comienzo (el apresamiento) y un fin (la

---

<sup>105</sup> *Ibid*, pp. 38-40.

<sup>106</sup> *Ibid*, pp.42-47. Incluso, evangelización y Conquista fueron por mucho tiempo términos intercambiables.

muerte de Atahualpa). En cambio, en la tradición oral se acumulan otras versiones, incluso contradictorias, que ponen de manifiesto la diversidad cultural y las muchas maneras de ser de los sujetos socio-étnicos; quienes se expresan mediante el teatro y la danza, donde el simbolismo se convierte en sincretismo actualizado durante las fiestas patronales. La flexibilidad que posee la oralidad es capaz de modificar los hechos, ya que para ella no existe la univocidad en el lenguaje. La conciencia crítica está inserta en las danzas y en las representaciones colectivas, con lo cual se mantiene abierta la historia, que concluye en diversos desenlaces, donde todo es posible. En el teatro quechua o *wanka* el desorden, las groserías, las alusiones procaces al cuerpo y al sexo, y la irreverencia religiosa son a la vez, signos festivos y críticos que ridiculizan al texto escrito y al orden racional de la letra muerta. En el *wanka*, Pizarro es ejecutado, Atahualpa resucita para ordenarles a los españoles que adoren al Sol y las joyas nunca son halladas. En otras escenas, Atahualpa no sólo arroja la Biblia sino hasta el crucifijo y es presentado como eje ordenador y restaurador del cosmos. El *wanka* es una estratificación de varias voces anónimas, sólo lleva el nombre del copista y nadie tiene la última palabra; aunque son los ancianos, quienes corrigen el sentido de la obra cuando se desvía de la voz del pueblo. El Inca puede ser muerto a palazos, degollado, traspasado, fusilado, ahogado, sus entrañas devoradas por un cóndor, porque las muchas muertes y resurrecciones son las diversas experiencias históricas del pueblo aymara. Se trata de una historia dinámica, donde los diversos significados avanzan sincrónicamente en el presente, traspasando la cronología en la espera de un futuro restaurador del orden cósmico y la justicia. La muerte de Atahualpa se convierte, entonces, en un signo de dramatismo y dolor, de conflicto de identidades, donde la escritura y la oralidad conviven y combaten, atrayéndose y repudiándose perennemente en la historia andina.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> *Ibid*, pp. 50-51, 53, 56, 59, 63-66 y 70-73.

La crónica y el *wanka* son, pues, parte de la historia e identidad aymara. Una historia de contradicciones, en la que por un lado se habla de la literatura de la Conquista y la Colonia y por el otro, de la literatura de los vencidos. Cornejo Polar identifica este conflicto con una frase de Pedro Rojas: “solía escribir con su dedo en el aire” -*España, aparta de mi este cáliz* de César Vallejo-. Pues, la escritura del pueblo aymara está en el aire al aferrarse a su expresión oral que cuando es pronunciada, viaja por el aire. Se trata de un sujeto colectivo que comienza a entender su identidad como asistemática y diversa. Así, aunque la escritura ingresa no como un medio de comunicación, sino como un instrumento de poder y dominio -que excluye la oralidad indígena, su valor de uso, de comunicación y de verdad- hoy, el pueblo aymara retoma la letra para expresarse, ejercer sus derechos, dejar sus memorias, reformular su identidad y reconocer su nueva condición. La apropiación de la letra se da, pues, cuando surge un nuevo sujeto escritural capaz de emplearla -en español o en quechua- para alterar el orden.<sup>108</sup>

#### **3.4. Retorno a las culturas originaras en clave intercultural.**

Raúl Useche parte de la crítica al concepto de *hibridez* de García Canclini, ya que al rechazar el fundamentalismo indígena, opta por el sistema de la mercadotecnia, sacrifica la resistencia cultural y olvida las diversas yuxtaposiciones. La *hibridez*, dice, ha tenido buena aceptación dentro los *Estudios Culturales*, porque ofrece un método *transdisciplinar* de estudiar las ciencias, el cual a la vez, es su mérito y su debilidad, ya que implica poseer bastos conocimientos para articular varias disciplinas y además, poder resistir el rigor disciplinar. Para García Canclini, las culturas *populares* ya no conservan nada autóctono, pues hoy son parte constituyente de la metrópoli y deben considerarse como *subculturas*, que se hallan subsumidas por el nacionalismo y la posmoderna. Sin embargo, para Useche,

---

<sup>108</sup> *Ibid*, pp. 79-80 y 85-88 y 49.

al igual que Bonfil B., aun en las situaciones más opresivas y violentas, la estructura étnica se mantiene sin perder su sentido profundo, ya que mira desde la dominación y la colonialidad. Así, lo étnico no es sólo un conjunto de atributos culturales, sino el grado de autonomía que otorga un sentido dinámico a la historia y a la cultura: de dominación/resistencia, mezcla/conflicto, de entradas/salidas a la modernidad, ya sea con violencia evidente o sutil. La estética híbrida de G. Canclini quiere resolver el problema de la diversidad suprimiendo la crítica a la mercadería, con lo cual sólo justifica la dominación, sacrifica la dimensión política y la autonomía subalterna. Para García. Canclini las heridas del pasado ya han sanado y por ende, los pueblos latinoamericanos ya están en condiciones de entrar a la modernidad; en cambio, la *heterogeneidad* hace énfasis en el *trauma*, donde el sujeto no es aquél que hace apropiación de otra cultura sin más, sino el que se resiste al aculturamiento y se concibe fragmentado en un tiempo.<sup>109</sup>

Para Useche, la educación nacionalista promueve la especialización tecnológica y el adiestramiento, para favorecer los intereses empresariales, quienes deciden el tipo de conocimiento, según el plan financiero globalizador para la acumulación del capital extranjero. Así, la educación deja de ser humanista y deviene en ideología de dominación promovida por el Estado bajo la apariencia de “la empresa de todos”. Esta alianza político-empresarial busca subordinar a los indios y ponerlos al servicio del sistema vigente. Además, hace creer que la *interculturalidad* es un retorno al fundamentalismo; sin embargo, debe entenderse como una combinación de elementos aparentemente ambiguos; aunque potencialmente estratégicos, pues ella no renuncia a la tecnología. Incluso, los pueblos indios se articulan con los gobiernos para financiar sus proyectos, pero ello no les impide ejercer su autonomía y denunciar la educación nacionalista. Además, la

---

<sup>109</sup> Raúl Useche Rodríguez, *Educación indígena y proyecto civilizatorio en Ecuador*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 2003, pp. 35-36 y 40-45, 50-55 y 58-60.

*interculturalidad* está abierta a la posibilidad de un diálogo con la concepción nacionalista en busca de un equilibrio, pero se deja claro, de ante mano, que la identidad particular debe ser la guía de dicho diálogo. Aquí, el idioma español se utiliza sólo para las relaciones interculturales y las lenguas maternas, para la intercomunicación, porque son el fundamento de cada cultura. Para Useche la **clave intercultural** es una tolerancia conflictiva; es la disposición de las partes de querer establecer un diálogo de comprensión y mutuo respeto con otras formas de comprender la historia y que atienda a las tradiciones de forma actualizada. La *interculturalidad* no es, pues, la ausencia del conflicto sino la permanencia de éste. Estos pueblos han asumido que, también deberían mundializarse estas formas organizativas para conservar y respetar las identidades y educaciones diferentes. Los pueblos originarios no pretenden, pues, equipararse con los productores de computadoras ni sumarse a las filas del desarrollo, sino acentuar la diferencia mediante el fortalecimiento de la cultura amerindia. Con la educación intercultural los pueblos han aprendido a utilizar estrategias autoafirmadoras y una resignificación y reconstrucción desde un “nosotros-colonizados-explotados”, a través de la praxis para la construcción de un proyecto futuro a corto, mediano y largo plazo.<sup>110</sup>

### **3.5. El concepto *nosótrico*.**

No se puede hablar de un diálogo intercultural sin conocer la cultura y las tradiciones de los pueblos originarios. En este sentido, la **cosmovisión maya** juega un papel significativo, en cuanto que expresa el modo como se establecen las relaciones sociales, dentro de las comunidades indígenas, las cuales tienen una racionalidad distinta a la de Occidente, porque se fundan en la intuición. El saber y la cosmología maya parten del fundamento ancestral *nosótrico*, donde todo ente es un sujeto (animales, plantas y cosas). Así, al

---

<sup>110</sup> *Ibid*, pp. 75, 77-78, 82, 84-85, 87, 100-109 y 111-114.

desaparecer los objetos, los humanos son sólo un grupo más, que comparten el cosmos para cumplir una función específica en él.

La cosmovisión maya se resume claramente en la poesía de la yucateca Briseida Cuevas,<sup>111</sup> en donde los objetos son hermanos, ya que la comunicación se establece a través de “nuestro corazón”. Los objetos son nuestras creaciones y entran en contacto con nosotros en la cotidianeidad, conformando nuestra mentalidad y nuestro corazón.<sup>112</sup> Por ejemplo, la hermana silla se vincula con nosotros como coexistiendo conmigo, porque todos somos compañeros vivientes y por tanto, hermanos y hermanas, que nos acompañan y los acompañamos; entre todos formamos una comunidad cosmogónica. A diferencia de las filosofías logocéntricas, estamos en constante interrelación con otros yo’s. Así, la realidad maya apela, reta y cuestiona la posibilidad de percibir la realidad de otro modo.

La comunicación se establece cuando cada miembro atiende las necesidades del otro y busca mantener el orden cosmogónico. La *clave* está en la capacidad de *escuchar*. El filosofar maya no se encuentra en tratados, sino en la práctica y en la cotidianeidad misma que interpela los excesos de la sociedad moderna y el fetichismo. La *clave nosótrica* se puede aplicar también en las escuelas para la resolución de los exámenes nacionales, cuando el grupo se reúne para responder las preguntas, la cuales resultan todas correctas. Todos participan aportando sus conocimientos, mediante un diálogo horizontal. En cambio, en un experimento realizado por la comunidad, se reunieron a treinta académicos, quienes no lograron ponerse de acuerdo sobre un tema específico, porque no existe en sus corazones la semilla del *nosotros*. Su mucha erudición les impide ver al otro como un

---

<sup>111</sup> “En la concepción de la lengua maya no hay objetos, todas las cosas tienen vida. Yo puedo conversar con una silla, si una silla está conmigo, yo siento que no estoy sola.”, *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de filosofía # 1*, “Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI” Carlos Lenkersdorf. Ediciones Eón, mayo-octubre, México, 2005, p. 7.

<sup>112</sup> *La semántica Tojolabal y su cosmovisión*, Carlos Lenkersdorf, UNAM, IIF, México, 2006, p. 16.

hermano y por esto mismo no lo pueden escuchar. Esto no es culpa, sino de la educación oficial que fomenta el individualismo y exalta las evaluaciones sobresalientes.<sup>113</sup>

La ética maya se resume en la expresión “si somos de un corazón alcanzaremos la sociedad justa”. Por ello, la dualidad de corazón es la mayor amenaza contra la unidad nosótrica. La relación de hermanos (as) no debe tomar en cuenta la edad, la posición social o la profesión para suprimir las fronteras y “emparejarnos”; en cambio al “señor gobierno” no se le considera hermano. Para lograr adquirir esta concepción se requieren ejercicios de autocrítica, la constante evaluación individual y colectiva, la capacidad de escuchar y el respeto mutuo. Frente a ello, está el sujeto occidental que se comporta como amo de la vida y de la muerte, que controla y manipula a las personas, se apropia de ellas, las manda y destruye todo a su alrededor. En la visión maya, el saber sólo se realiza entre dos o más sujetos, en un acto recíproco de conocerse; pues no se refiere a un conocimiento científico, sino a la sabiduría de la vida y de la comunidad y se saben conocidos por la naturaleza misma.<sup>114</sup>

Otra distinción entre el pensamiento maya y el moderno está en el campo del derecho; por ejemplo, una persona que delinque, los juristas y legisladores prefieren encarcelarlo para mantener el orden social jerárquico y la propiedad privada. En cambio, en la sociedad maya, al hermano que delinque no se le separa de la comunidad, porque sigue siendo un miembro del *nosotros*, pues aquí todos son corresponsables. En este sentido, el delito no debe ser motivo de división, sino de superación del problema y de fortalecimiento de la unidad. El caso se expone ante la asamblea para hallar una solución;

---

<sup>113</sup> *Ibid*, pp. 9-12, 14 y 19.

<sup>114</sup> *Op. Cit.*, *Pensares y quehaceres*, pp. 20-24.

bástele al hermano la vergüenza como castigo y le se reincorpora a la comunidad.<sup>115</sup> En la democracia neoliberal -donde la mayoría manda- no existe el *consenso* como en las asambleas comunitarias que representan la mayor instancia legal. En ellas, aquí se respeta la opinión de la minoría cuando existe algún desacuerdo. Se debe reiniciar el diálogo para que la minoría convenza a la mayoría o viceversa, hasta obtener un consenso. En las asambleas, los acuerdos tampoco son impuestos por una autoridad que se adueña del derecho, sino que participan todas las voces que determinan lo que se hará, porque su estructura socio-política es horizontal y la responsabilidad se reparte entre todos los miembros.<sup>116</sup> Por esto mismo, tampoco existe dentro del idioma maya un significado para expresar el poder del rico o de la clase política. Aunque, existe la palabra *mandaranum* o “el mandón”, que se emplea sólo para referirse al gobierno y conlleva implícita una carga crítica, que denuncia el ejercicio del poder por una minoría autoritaria que no sabe escuchar y que busca la permanencia del *status* social. En el pueblo maya, las autoridades son elegidas por el “nosotros”. Así, más que mandar, gobiernan, porque ejecutan los acuerdos del *nosotros*, forman parte del *nosotros* y expresan la voluntad del pueblo.<sup>117</sup> En la asamblea no hay moderador, sólo un lector que lee el problema en cuestión y se debate entre todos, hasta que el *quorum* queda en silencio; luego, se levanta algún miembro de los mayores y presenta el acuerdo al que llegaron. La autoridad de esta persona, le viene más bien, porque habla con el corazón, ya que lo importante es lo que se dice. Al escucharlo, la asamblea está de acuerdo, porque lo enunciado es justamente lo que refleja su pensar. En cada sujeto está el deseo de mantener la cohesión y si algún miembro no está de acuerdo con lo dicho, se reanuda el debate. El consenso debe lograrse, aunque se prolongue por largo tiempo o por varias sesiones. En cambio, las democracias neoliberales nunca podrán

---

<sup>115</sup>*Ibid*, pp. 15-16.

<sup>116</sup>*Op. Cit.*, *La semántica del tojolabal*, pp. 39-48.

<sup>117</sup>*Ibid*, pp. 28-31.

obtener un consenso, porque parten del poder individual y no del pueblo ni de sus necesidades.<sup>118</sup>

En la cultura maya, el *trabajo* es concebido como un medio de subsistencia para el pueblo y la vida comunal; se refiere principalmente, a los trabajos de la milpa. Mientras que, el trabajo como *ganancia* supone la existencia de un asalariado, de un patrón, del dinero, de la propiedad privada y por ende, de una sociedad estratificada.<sup>119</sup> En la cosmovisión maya el *alajanum*, el agricultor, el milpero, el campesino es una persona digna y respetada, porque con su trabajo contribuye a mantener la vida de la comunidad; en cambio desde una visión nacionalista se le valora con cierta connotación peyorativa. Véase el *diccionario Pequeño Larousse Ilustrado*: “inculto, grosero, rústico, sin educación”. Dicha mirada supone que la cultura sólo se encuentra en la ciudad como centro del poder y del saber, donde se enseñan las letras, ya que el mismo diccionario dice de la palabra “urbano”: “cortés, atento”. Por ello, los mayas cuestionan el valor del español; pues, paradójicamente, “cultura” significa cultivar la tierra y lo opuesto es el *negotians* o el negociante.<sup>120</sup> El verbo “vender” hace referencia al lugar donde se establece la venta y el trueque; pero, de aquí no se infiere que sea el centro de la civilización, sino sólo un centro de recaudo. Aunque, los mayas están abiertos a la tecnología para complementar sus necesidades, ésta no logra adueñarse de sus corazones, porque están concientes de su papel de resistencia cultural.<sup>121</sup>

En suma, el concepto *nosótrico*, también va en contra de la afirmación que hiciera G. Canclini acerca de que volver a las culturas originaria es cerrarse a la civilización, pues

---

<sup>118</sup> *Op. Cit., Pensares y quehaceres*, pp. 17-18.

<sup>119</sup> *Ibid*, pp. 19-26.

<sup>120</sup> *Op. Cit., La semántica del tojolabal*, pp. 49-53.

<sup>121</sup> *Ibid*, pp. 33-38, 13-14 y 17.

cualquier organización social supone ya, un tipo de civilización. Y por otro lado, el pensar desde un “nosotros” implica aprender a abrirse hacia los demás y dejar de pensar desde el yo en sí. Entonces no se trata de grupos cerrados, porque se incluye un diálogo con la cultura urbana y no niegan el uso de la tecnología. Su posición crítica es la que los ha mantenido alejados del modo de vida moderno, del individualismo, del deseo de poder y los ha hecho resistir a la dominación externa.

#### **4. La *interculturalidad* como una propuesta indígena y de la filosofía latinoamericana.**

En este apartado se presentan ejemplos de hechos y prácticas interculturales. En primera instancia, aparecen prácticas interculturales en México, en el Norte del país hay dos proyectos: una primaria y una secundaria organizados por las mujeres rarámuris; en el Centro está el bachillerato huichol de la Sierra de Jalisco y, finalmente, el proyecto ecuatoriano de la Universidad Intercultural. El concepto de *Interculturalidad* hace referencia a la educación bilingüe e indígena, pero posteriormente, se desplazó hacia la filosofía al incluir tres principios fundamentales: 1) La crítica a los legados geopolíticos y coloniales de la producción académica que niegan validez del pensamiento indígena y afro. 2) La creación de un proyecto político y epistémico con el que se puede reformular el qué, el por qué y el para qué de los conocimientos. 3) La apertura a la decolonialidad del poder, del saber y del ser hacia modelos *otros*<sup>122</sup> de educación.

---

<sup>122</sup> El uso del “pensamiento otro” es tomado por Catherine Wals del trabajo de Abdel Kebir Khatibi (2001) quien se sitúa en el pensamiento alternativo, que la modernidad no puede imaginar, porque se construye desde la experiencia histórica del colonizado, un pensamiento subversivo e insurgente con metas y estrategias claras. *Op. Cit.*, Catherine Walsh, *Interculturalidad, conocimientos de (de) colonialidad*, p.17.

El primer principio afirma que existe una estrecha relación entre los legados geopolíticos coloniales, la geografía, la política, la cultura y el conocimiento posmoderno. El dominio colonial se comprueba, incluso, en el mapamundi, donde los países centrales aparecen con mayor extensión que la región latinoamericana, sin importar la extensión territorial real. Por ello, los pueblos latinoamericanos (*Abya Yala* en aymara) han pensado el mapa “cabeza abajo”, en donde el Sur se encuentre hacia arriba con la extensión territorial correcta. Históricamente el conocimiento ha sido un fundamento para la dominación, ya que implica un color (blanco), un valor (logocéntrico) y un lugar de origen. Anibal Quijano llama a este modo de pensamiento “eurocéntrico” (1999), el cual posee un patrón de poder establecido desde tiempos de la colonia, que aún se mantiene vigente y supone una subordinación de los saberes subalternos a la comunidad letrada por considerarlos incapaces de intervenir en la producción del conocimiento.<sup>123</sup>

La *interculturalidad* “es un proyecto y proceso continuo por construir. Por eso, hablar de *interculturalizar* tiene más sentido.”<sup>124</sup> Esta perspectiva marca una distinción con el logocentrismo y cuestiona las bases políticas de la dominación colonial actual. Pues, la neocolonización es una continuación histórica de los sistemas educativos, que invisibilizan y folclorizan los saberes locales, con base en la colocación del conocimiento científico como universal. La *interculturalidad* es contraimagen de las *geopolíticas*; es estrategia y manifestación de una manera *otra* de pensar y actuar en la práctica política. Enfrenta un orden racial, moderno y colonial a través de la *descolonización* (de-construcción) mental, social, política y epistémica. Entonces, la tarea de los pueblos latinoamericanos oprimidos es *descolonizar* (destruir) y *de-colonizar* (construir), las cuales van paralelas dentro de un mismo proceso histórico para un proyecto utópico a futuro. La *interculturalidad* vincula

---

<sup>123</sup> *Ibid*, pp. 17-19.

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 26.

los saberes y culturas locales con la ciencia ancestral, actualizándolos en el presente. Crea sus propios marcos epistemológicos en un proceso intelectual y pedagógico desde “modos otros de pensar, aprender y enseñar” para desenmascarar y confrontar las complejas redes del neoliberalismo y del capitalismo global moderno. Por lo tanto, se busca poner en marcha proyectos políticos, éticos, pedagógicos y epistémicos, con base en el conocimiento y el análisis colectivos.<sup>125</sup>

#### **4.1. El proyecto de preescolar y primaria intercultural rarámuri.**

La organización “**Kari Igomari Niwara**” (“La casa de las mujeres”) pertenece a un grupo de mujeres tarahumaras -o **rarámuri** como ellas prefieren llamarse- fundada en 1992 en el Estado de Chihuahua, México con el fin de impartir asesoría jurídica para el uso de la tierra. Crearon el preescolar y la primaria “Biniwami Rarámuri Niwara” (la lección es nuestra), incorporada a la SEP. Los profesores son rarámuris y son asesorados por Alcadeco (Alternativas de Capacitación y Desarrollo Comunitario), con base en una metodología participativa, que incluye talleres para los alumnos y padres con un enfoque diferente. La educación oficial en este tipo de zonas se imparte a través del medio internado o de albergues que alejan al a los infantes de sus familias y de su comunidad y, las clases son sólo en español. En cambio, la escuela intercultural hace una adaptación de los libros de la SEP a la lengua materna, mediante estrategias pedagógicas y una educación de calidad para que los alumnos participen activamente en la vida comunal. Se trata de un modelo educativo integral que responde a su problemática mediante el respeto: al género, al medio ambiente, la salud, las costumbres, las tradiciones y la lengua materna. Aquí, se aprende a “relacionarse de manera horizontal, comunicativa, respetuosa, incluyente y

---

<sup>125</sup> *Ibid*, pp. 26-27 y 29.

equitativa; es decir, una relación de intercambio”, en donde cada parte está en posibilidad de construir algo nuevo, que de manera independiente no podrían obtener.<sup>126</sup>

La capacitación de los maestros incluye técnicas pedagógicas basadas en autores como Freire y Montessori, con el fin de que los alumnos se incorporaren a la sociedad de manera activa, sean capaces de proponer y analizar proyectos sociales, de elegir su propio desarrollo, de resolver conflictos, trabajar en equipo, autodesarrollarse, ser responsables y creativos. Los programas de estudio incluye objetivos y contenidos en rarámuri y en español, puesto que hay palabras que no existen en uno u otro idioma, que quizá pueden alterar el significado y puede ocurrir que se produzca el dominio de una cultura sobre otra. También, se invita al grupo a casa de algún compañero para mostrar el oficio de su familia y el modo como se inserta dentro de la comunidad o bien, la escuela recibe las visitas de los *owirúanes* (curanderos o ancianos) y de los *siriánes* (gobernadores raramuris) con el objetivo de conocer su cosmología ancestral. Los primeros tres años se aprende en rarámuri, ya que la lengua materna es portadora de simbología con el fin de confirmar su identidad. También, leen historias, cuentos y leyendas de los *anayawaris* (antepasados). Los siguientes tres años se imparten en español, ya que se incluye a la cultura mestiza. En ciencias se atienden temas sobre el cuidado del medio ambiente y el conocimiento de la agricultura. En historia también se estudia la geografía y en civismo, las estructuras políticas locales y nacionales. Se dibuja, se pinta, se moldea y se talla; se toca el violín, la guitarra y el tambor. A los alumnos de educación especial se les valora por lo que pueden hacer y se les incorpora al juego y al trabajo por igual.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> *Op. Cit., Política e Interculturalidad en la educación*, “Experiencia Educativa intercultural en manos de mujeres indígenas raramuri del Estado de Chihuahua, México”, Por Lilia Bermudez García, Directora del Área de Educación de Alcadeco que promueve el desarrollo humano sustentable, mediante procesos educativos desde la perspectiva de género para las comunidades pobres -indígenas o no indígenas- de Chihuahua, México 2004, pp. 75-76.

<sup>127</sup> *Ibid*, pp. 77-79.

#### 4.2. El proyecto de primaria, secundaria y bachillerato intercultural huichol.

El **Centro Educativo Huichol** en Jalisco de la Sierra Wixárika fundado en 1990 por la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI) para el desarrollo autosustentable y la defensa territorial, construyeron tres escuelas incorporadas a la SEP: la primaria está en la comunidad de Cohamiatla, la secundaria en San Miguel Huaixtita y el bachillerato se denomina “Tatei Yurienaku „Iyaxieya”. Aunque sus proyectos son financiados por instituciones externas conservan el sentido crítico; incluso las asambleas se efectúan en el auditorio del bachillerato para que el alumno aprenda a romper con los mecanismos de subordinación y puedan construir sus propios conocimientos a través de procesos de significación, apropiación y fortalecimiento comunal. Es importante establecer relaciones de respeto entre las diversas culturas, incluyendo la mestiza; tenerse confianza entre sí, aprender a escuchar y a callar para que las posiciones queden claras y exista un dinamismo en el diálogo. La enseñanza-aprendizaje se da mediante el *hacer* comunitario; pues el cuidar de mí mismo es cuidar del otro y de la comunidad, lo cual debiera ser también tarea de la humanidad. La *Interculturalidad* es, entonces, un proceso de construcción, en donde se aprende el respeto en la práctica del diálogo y la convivencia, cuyo fin no está preestablecido, pues éste siempre será relativo. Por ello, el énfasis se coloca en los procesos mismos, por muy pequeños que sean, más que en el objetivo. Se trata de reestablecer un diálogo entre el huichol y el español, la tradición oral y la escrita, de autoevaluar nuestras acciones de manera permanente para establecer un diálogo respetuoso hacia adentro y hacia afuera de la comunidad.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> *Op. Cit.*, “Educación intercultural: Ensayando una metodología para compartir saberes”, Rocío Aguinaga Vázquez, Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI), pp. 83-87.

Así, quienes creían no saber, se dan cuenta que en realidad conocen bien su propio mundo, ya que se es consciente de que es posible rescatar elementos de otras culturas para conocerlas y/o admirarlas. Todo aquello que no haya quedado claro, se toma aparte para su debate; lo cual supone un esfuerzo voluntario por tratar de entender la perspectiva del otro, que obliga a no desistir hasta que haya consenso. Desgraciadamente, existen algunas cosas que sólo se pueden explicar mediante la vivencia, por ello, es fundamental encontrar el significado verdadero de los términos de cada cultura. Se puede llegar a un acuerdo cuando los significados culturales son asumidos y valorados por el otro y en ocasiones, hasta incorporados, lo que se traduce en un fortalecimiento de la unidad. Es precisamente así, como se podrá incidir en la educación bilingüe oficial.<sup>129</sup>

#### **4.3. La Universidad Intercultural en Ecuador.**

La sociedad indígena actual requiere de nuevos modos para revalorizar y recuperar los saberes ancestrales que respondan a los intereses y necesidades de las nacionalidades y pueblos indígenas. La Universidad Intercultural en Ecuador se ha encargado de sistematizar dichos conocimientos con apoyo de las organizaciones indígenas e instituciones de educación superior, mediante la educación interdisciplinaria.

La historia de la Universidad Intercultural puede rastrearse desde la época colonial, pero fue en 1945, cuando la Alianza Femenina Ecuatoriana y la Federación Ecuatoriana de Indios lograron que se garantizara en la Constitución Política ecuatoriana una educación bilingüe. Sin embargo, en 1952 el Instituto Lingüístico de Verano utilizó la educación bilingüe para solidificar un proceso colonizador. Pero, en 1964, las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador utilizaron la lengua materna como instrumento de liberación. Para

---

<sup>129</sup> *Ibid*, pp. 89-92.

1979 un grupo de maestros indígenas elaboró el primer texto en la lengua quechua. Y en 1978 el Instituto de Lenguas y Lingüística elaboró el primer programa de alfabetización kichua para licenciatura. En 1987, la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) propone la aplicación de un programa educativo intercultural bilingüe en la educación básica y media. En 1988, la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEIB) elabora programas interculturales para la educación media superior. En 1996 se propone el proyecto de ley para crear una **Universidad Intercultural de las Naciones y Pueblos Indígenas de Ecuador**, y hasta 1998 se aprobó en la Constitución Política, con lo cual se incide en la transformación social y se fomenta la igualdad. Fue hasta 2003, que se inaugura la Universidad *Amawtay Wasi* o La Casa de la Sabiduría.<sup>130</sup> Con la creación de esta Universidad se busca desarrollar el saber indígena para enfrentar y transformar los diseños coloniales, partiendo de las asimetrías, de la interrelación de los diversos saberes y la cultura occidental.<sup>131</sup>

La creación de esta “Universidad (o Pluriversidad) Intercultural de las Naciones y Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi*” representa un modelo *otro* de educación universitaria. Los principios filosóficos que se enseñan aquí se contraponen al pensamiento occidental. Los debates y reflexiones para crear nuevas condiciones sociales parten de los saberes ancestrales, para recuperar y revalorar su cosmovisión y su valores éticos. *Amawtay Wasi* es una institución crítica que elabora elementos que permitan la convivencia intercultural, mediante la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos y teóricos. La responsabilidad de los hombres y mujeres comprometidos con el cambio social es potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento desde la base de cuatro principios filosóficos: *relacionalidad, dualidad-complementariedad, vivencialidad-*

---

<sup>130</sup> *Op. Cit.*, Universidad Intercultural Amawtay Wasi., Abya Yala, Quito, 2005, pp. 157-160.

<sup>131</sup> *Op. Cit.*, Catherine Walsh, p. 20.

*simbólico y reciprocidad*.<sup>132</sup> La *relacionalidad* entre los saberes comprende “la unidad en la diversidad, la complementariedad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad de los conocimientos, saberes, haceres, reflexiones, vivencias y cosmovisiones”.<sup>133</sup>

Si la racionalidad es la forma de pensar y sentir de una manera determinada, entonces la racionalidad del *Abya Yala* (del continente americano) consiste en la *relacionalidad*; es la unidad diversa compuesta de tejidos recíprocamente relacionados. Supone una resistencia cultural, una vivencia simbólica y una convivencia alternativa al desarrollo de la modernidad. Aquí, la racionalidad es la armonía con los todos los seres vivos; es la sabiduría como conocimiento vivencial, a través de la festividad, la ritualidad, la simbolización y el lenguaje, que juntos forman el conjunto del ser-estar. El lenguaje es el vínculo entre el individuo y la realidad. La educación busca lograr el aprendizaje de la *relacionalidad* como vivencia colectiva y lenguaje simbólico para acercarse a la sabiduría y al “buen vivir”. La educación intercultural, también trabaja a partir del reconocimiento de la coexistencia de las diversas racionalidades, donde cada una de ellas está arraigada a una cultura, una cosmovisión y una perspectiva determinada, pero que a su vez, pueden contribuir con su sabiduría para el desarrollo humano a partir de su propia reflexión y experiencias, dentro de un mismo diálogo intercultural. Este modo *otro* de razonar tiene su propia forma de organización y producción del conocimiento, que sólo tienen sentido dentro de su cosmovisión. Dicha cosmovisión implica cuatro formas de ser del cosmos: la *complementariedad*, la *proporcionalidad*, la *correspondencia* y la *reciprocidad*; representadas en la *chacana* (cruz cuadrada o puente cósmico), pues sin relación no puede haber ni existencia ni ser. Por tanto, la verdadera sustancia es aquí, la *relacionalidad* o *chacana*, que condensa una sabiduría milenaria y se identifica con la estrella del Sur. La

---

<sup>132</sup> *Op. Cit.*, Universidad Amawtay Wasi, pp.163-175.

<sup>133</sup> *Op. Cit.*, Catherine Walsh, p. 21.

chacana tiene la facultad de transformarse en cuadrado y con sus respectivas diagonales nos da la cuadratura del círculo como proporción cósmica sagrada. La cruz cuadrada supone un poder de construcción, intuición e iluminación para un aprendizaje relacional-vivencial. Por tanto, la *chacana* es el gran ordenador del cosmos simétrico, esférico y cúbico por su proporcionalidad geométrica.<sup>134</sup>

Existen tres elementos que conforman la totalidad o cosmos (*Pachayachay*), en donde están íntimamente relacionados tres niveles del estar-ser-hacer de los sujetos vivientes: *Hanan Pacha* (comunidad macrocósmica o universo espacial), *Kay Pacha* (comunidad mesocósmica)<sup>135</sup> y el *Uku Pacha* (comunidad microcósmica o el mundo invisible). Estos tres elementos también se aplican a las interrelaciones sociales horizontales (*tinkui*) en armonía con los ritmos del *Pachamama* (naturaleza). El *runa* o ser humano se conecta con la naturaleza y con el cosmos a través de la ritualidad, la danza y las festividades como sujeto colectivo, con lo cual se logra el conjunto del estar-ser-hacer dentro del universo vivo. Asimismo, el individuo y la comunidad están interrelacionados a través del aprendizaje dentro de la práctica comunitaria, pues el conocimiento autóctono se construye con base en la cotidianeidad. El *runa* convive en los tres niveles del cosmos, donde todos somos corresponsables de los intercambios, dones y favores. En el principio de la *dualidad complementaria* (*Karywarmikay*) los polos opuestos son complementarios y no contradictorios. Puesto que, en la coexistencia entre las partes y el todo hay una relación de tipo dual y complementaria individuo/comunidad, mundo/cosmos, ya que el *runa* escucha a la tierra cuando piensa con el corazón y con el cerebro puede comprender la realidad. Por otra parte, el principio *vivencial simbólico* se basa en los mitos, festividades y rituales, el lenguaje y los lugares sagrados. Aquí, es significativo el símbolo para expresar

---

<sup>134</sup> *Op. Cit., Universidad Intercultural Amawtay Wasi*, pp. 170-171, 173-174 y 177.

<sup>135</sup> “el Aquí y Ahora” –ñawpapaheca- como espacio-tiempo conjugados., donde el pasado (ñawpa), el presente (kay) y el futuro (quipa) están sostenidos en el tiempo, el cual no es acumulativo, sino que va y viene.

ideas de orden mítico religioso; es decir, sirve como medio para comunicarse con el mundo espiritual. No es ni la palabra ni el concepto en sí mismos, sino la realidad vinculada a las festividades como un complejo de signos que se relacionan entre sí. El *Ayni* o principio de *reciprocidad* “Dar para recibir” es condicional, pues si falta una de las dos partes no se puede completar el ciclo del cosmos dinámico y no se puede dar el intercambio de los saberes. El saber debe ofrecerse a una voluntad que quiera recibirla y, quedará cerrado el ciclo. Así, este don retornará en una sabiduría de otra cultura distinta y se reinicia el ciclo. Las interrelaciones se asumen con responsabilidad compartida para intervenir en los procesos de transformación y desarrollo humano para “el buen vivir”.<sup>136</sup>

La casa de la sabiduría ordena la realidad de acuerdo a cinco factores que se articulan entre sí: *yachay* (saber), *munay* (amar), *ruray* (hacer), *ushay* (poder) y *kawsay* (origen-vida). Éstos se colocan dentro de la *chacana* (cruz cuadrada) y se leen en el sentido de las manecillas del reloj y el quinto elemento se coloca en el centro. El centro del saber *yachay* supone la facultad de conocer y la habilidad cognitiva de procesar la información, de entender los pensamientos y las diversas racionalidades. El *munay* es la intuición, la necesidad de apasionarse con el hacer, al deseo de unión, la capacidad de entrega, de esmerarse, de acompañarse, de voluntad, de reconocer a los otros como legítimos. Es autoestima, amistad, enamoramiento, mística y capacidad de pensar con el corazón. Es cuando existe comprensión y reconocimiento sin perder de vista las tradiciones y prácticas ancestrales. El *Ruray* hace referencia a la capacidad de producir, construir, generar, fabricar, experimentar, ejecutar, realizar una acción, crear, componer, desarrollar, fomentar, usar, emplear, conseguir y causar procesos formativos, auto hacerse, construirse, formarse, promover, intervenir. Se trata de la potenciación de las experiencias, saberes, habilidades y destrezas de los pueblos y nacionalidades. El *Ushay* se refiere a la energía

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 165-168 y 178-180.

vital, habilidad y posibilidad de desarrollo, potestad, autoridad, jurisdicción de gobierno, capacidad de liderar y orientar, soberanía. Es el espacio en donde se da la reflexión y el debate para configurar propuestas que permitan la construcción de un modelo plurinacional que tenga como eje la economía comunitaria, que respete la naturaleza y el desarrollo humano, desde una perspectiva autosustentable con valores bioéticos, ancestrales y actuales. El *Kawsay* es el buen vivir, la experiencia integral, la relacionalidad, la sencillez, la humildad, la armonía, la transparencia, la inspiración divina, creatividad, silencio, saber que nada se sabe, conocimiento del todo, vinculación con el todo, apertura, libertad, arrojo consciente, interrelación social, plenitud, fluir, hacer-el ser-haciendo. El gozo profundo de la vida es producto de una tensión armónica de las polaridades que emergen desde la convivencia intercultural. Es la libertad que implica una responsabilidad de construir una morada de la sabiduría, en donde no hay lugar para las pretensiones.<sup>137</sup>

Los niveles del *aprender para ser* son cinco: aprender a pensar haciendo, aprender-aprendiendo, desaprender-reaprender, aprender a emprender y aprender a ser. En el primer nivel, el estudiante debe aprender a construir, planear y resolver problemas de baja, media y alta complejidad en los campos de interés de su comunidad vinculado con procesos de investigación, por eso está presente en los cinco estadios de este proceso. En el segundo y tercero se combinan nuevos y mejores conocimientos haciendo uso de las habilidades que se desarrollan para poder captar diversos contextos. El cuarto busca desarrollar propuestas futuras viables. En el quinto se construyen propuestas futuras desde la reflexión e intuición propia de los sabios, más que de los profesionistas. Aquí ocurre la interdisciplinariedad de los conocimientos al servicio de la humanidad. En suma, el proceso de aprendizaje implica un entretrejo en la dimensión conversatorial: lenguaje, diálogo y debate. Supone la

---

<sup>137</sup> *Ibid*, pp. 182-185. Nota: Se dice que un proyecto es referencial cuando no está acabado y puede ser ampliado, modificado o desarrollado.

investigación para la resolución de problemas en el saber y saber-hacer con valores bioéticos.<sup>138</sup>

En cuanto al *método* para el aprendizaje implica cuatro momentos en la investigación: la vivencia-experiencia, la recuperación-reencantamiento, el significado-resignificación y el involucrarse-comprometerse. El primer momento es una adecuada forma de observar a través de la vivencia y la experiencia comunal. Y concluye en una cuestión simbólica. Pues sin experiencia concreta no hay aprendizaje significativo. La recuperación-reencantamiento apuntan a la sistematización y reflexión de lo vivenciado para recuperar transformarlo en conocimiento, con lo cual se produce un reencantamiento de la realidad vivida; pues sin observación reflexiva, no hay aprendizaje. La significación-resignificación es el tercer momento, donde lo vivido motiva a nombrar y renombrar las cosas para una reflexión. Pues, sin un proceso de conceptualización o teorización, no hay aprendizaje significativo. Finalmente, en el involucrarse-comprometerse, el estudiante se compromete con su trabajo al servicio de la comunidad, donde puede aplicar lo aprendido y evaluar su utilidad y potencialidad (sin la aplicación de lo aprendido, no hay aprendizaje). Así, los estudiantes pueden participar en diversos campos.<sup>139</sup>

Se busca terminar con el modelo del conocimiento como fragmentado bajo el principio de la *relacionalidad*. Así, la enseñanza es un proceso que consta de tres partes: aprender-desaprender-reaprender. El conocimiento se genera en la medida en que se autoconstruye el individuo con creatividad e imaginación para un cambio social. La Universidad Intercultural tiene cinco centros del saber, en donde las ciencias están integrados armónicamente de acuerdo con la naturaleza: 1) El Centro *Yachay Munay*

---

<sup>138</sup> *Ibid*, pp. 212, 214, 215 y 221.

<sup>139</sup> *Ibid*, pp. 226, 227 y 230.

atiende las cosmovisiones, racionalidades y filosofías; las epistemologías, las simbologías, los lenguajes y las estéticas, donde se articulan los diversos saberes culturales. 2) El *Munay Ruray* busca la transformación y la construcción, en donde el ser humano se integre como individuo y colectividad en armonía con la naturaleza y con el cosmos. Aquí se integran “la salud, la medicina integral, la agroecología, la ordenación territorial, la geografía, las artes, la arquitectura y el desarrollo humano sustentable.” 3) *Ruray Ushay* es el proyecto de recuperación de ingenios y planes utópicos o cívicos concientes basados en el fluir de la vida misma y respetando la naturaleza. Abarca los estudios de: “administración, energías alternativas, cibernética, tecnologías de comunicación, informática, biotecnología y tecnologías ambientales sostenibles.” 4) *Ushay Yachay* busca la construcción política intercultural y abarca: “cultura, economía política, sociología estética indoamericana, literatura, historia, antropología, derecho indígena e internacional, educación.” 5) El Centro *Kawsay* integra los cinco centros del saber y más que una filosofía, busca la construcción de una sabiduría de un modo “intra, inter y transdisciplinario”<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup>*Op. Cit.*, Catherine Wals, p. 22.

## CONCLUSIONES.

La modernidad en América Latina estimula el surgimiento de una sociedad consumista; por ello, la filosofía latinoamericana opta, contra el ontologismo, por la historiografía. Pues la tendencia ontologista refleja la tendencia absolutista del pensamiento occidental y quiere dictar los cánones del filosofar; en cambio, la historicidad hace referencia a la vida y a la praxis transformadora para superar la opresión y la propiedad privada. La concepción logocéntrica comienza con los griegos, pero se desarrolla en la modernidad con Descartes y Hegel, cuya culminación del proyecto historiográfico es la voluntad de Dios. Con base en este modelo absolutista, algunos pensadores latinoamericanos del siglo XIX intentan crear un ser latinoamericano homogéneo que reúna la diversidad cultural, bajo el modelo nacionalista, que tiene al mestizaje como representante de la diversidad cultural, porque se considera que es la única vía lograr el progreso. Sin embargo, con ello, se deja de lado las culturas originarias sin lograr la transformación de la situación de opresión en nuestra región americana. Esto se debe a que algunos filósofos y pensadores latinoamericanos creyeron en el pensamiento eurocéntrico para adoptar su modelo sin sospechar que contenía una ideología de dominación oculta en la pretendida totalización. Ante esto, la filosofía latinoamericana comienza a tomar distancia de este modo de pensar y desarrolla una crítica y una autocrítica -signos que aparecen desde Bolívar y Martí-.

Para Occidente, el continente americano entra a la historia a partir de la Conquista del Nuevo Mundo, a partir de entonces, mediante el uso de la violencia que duro tres siglos. La mentalidad burguesa, industrial y moderna se expande y conforma nuestra América en un mundo moderno, que se caracterizan por el exceso de *confort*.

Por otra parte, T. Khun realiza una crítica desde el campo de la ciencia, diciendo que, la ciencia no es ni absoluta ni neutra, ya que está supeditada a los cambios históricos y contiene varios paradigmas que se limitan entre sí. Además está manipulada por los intereses de los dueños del mundo, que se filtran en los debates científicos para que la ciencia y la tecnologías trabajen a favor de la construcción de un modelo universalista. La filosofía latinoamericana, busca romper con el modelo historiográfico determinista, promoviendo un compromiso en el alumno de filosofía para la transformación social.

En este contexto, los intelectuales subalternos han establecido una distinción entre tres categorías básicas para fijar las posiciones diversas posiciones políticas: la *multiculturalidad*, la *pluriculturalidad* y la *interculturalidad*. La *multiculturalidad* es sólo una pantalla de los gobiernos del Primer mundo para ocultar el orden económico y la diferencia de clases. Los *Estudios Culturales* que se realizan en Norteamérica sirven para analizar el comportamiento de los países periféricos y así, poderlos controlar, mediante la subordinación a un modelo posmoderno. Los dueños del dinero ocultan su dominio, con base en las teorías posmodernas, que presentan al imperio como la etapa final de la historia y un signo de ello es el adelgazamiento de los Estados del Tercer Mundo, donde se dice que la humanidad tendrá una vida plena y habrá paz mundial. Las *geopolíticas del conocimiento* también contribuyen a crear la imagen de que el conocimiento occidental es universal, pero al tener un color y un lugar se distingue claramente el engaño de su pretendida absolutez y con ello, se descubre la justificación de la colonialidad y el lugar desde donde enuncian: la mirada céntrica.

El concepto de *pluriculturalidad* es tanto, o más complejo, que el mestizaje, de entrada supone una hibridez cultural, que permite a los gobiernos del Tercer mundo

aparecer como incluyentes, pero se colocan en la línea del progreso, donde la sociedad indígena queda subordinada al modelo metropolitano y moderno. La *Teoría de los dos ojos* es una guía para el mestizo que trabaja para la transformación social, desde adentro del Estado. Ésta resulta insuficiente, porque la presión del sistema es mucha y los sujetos sucumben ante él. En cambio, las sociedades indígenas se mueven estratégicamente dentro del mundo moderno a partir de un compromiso político autónomo. Pues, como afirma la *heterogeneidad*, las heridas inflingidas durante cinco siglos no pueden sanar, sino que queda un *trauma*, que permite concebirnos como fragmentados y diversos; que a su vez, da como resultado de madurez de la resistencia cultural, donde se reivindican los conocimientos ancestrales a través de las festividades y ritos.

El concepto de *interculturalidad* no es un fundamentalismo sino una “combinación de elementos estratégicamente colocados”, pues deja abierta la posibilidad para un diálogo con la cultura mestiza y no niega la presencia de la tecnología para el uso cotidiano. Se trata de construir un diálogo respetuoso y horizontal para un proyecto a corto, mediano y largo plazo. La *interculturalidad* como proyecto pedagógico busca que los estudiantes aprendan a romper con los mecanismos de enajenación, puedan construir sus propios conocimientos a través de procesos de significación, apropiación y fortalecimiento; así como establecer relaciones de respeto entre las diversas culturas, aprender a callar para escuchar, a procurarse confianza y cuidados mutuos. La *interculturalidad* se desplaza hacia la filosofía a partir de la crítica a las *geopolíticas del conocimiento*, la descolonización social, política y epistémica y por ende, la construcción y reconstrucción de los saberes ancestrales actualizados en el presente dinamizado. El principio de la unión entre las naciones indígenas supone la voluntad nosótrica, como una *racionalidad* distinta que parte de la intuición y del corazón para la intercomunicación y el debate. Puesto que,

para los pueblos indígenas no existen los objetos, ya que todo ente o sustancia es un hermano (a) que cumple una función específica dentro del cosmos. Así, desaparece el antropocentrismo y se restablece la convivencia integral entre la naturaleza, el cosmos y la especie humana. Por ello, el mayor reto del desarrollo y madurez de esta *racionalidad* nosótrica y *relacional* es hacer no sólo una Universidad Intercultural, sino varias para difundir los saberes ancestrales y así, poder resistir al fetichismo, dominación de la posmodernidad e impedir la construcción de un nuevo imperio con base en la unión de los pueblos latinoamericanos y del Caribe e incidir en los cambios sociales para el *buen vivir*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ainsa, Fernando, *De la Edad de Oro a El Dorado*. (Génesis del discurso utópico americano), F.C.E., México, 1992.
- Abagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón, S.A., Barcelona, 1955.
- Aristóteles, *Política*, Porrúa., México, 1973.
- Beuchot Puente, Mauricio, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- Boron, Atilio, *Imperio Imperialismo*, CLASO, México, 2003.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*. (Estrategias para entrar y salir de la modernidad), Grijalbo, México, 1989.
- Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire*. (Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas), Editorial Horizonte, Perú, 1994.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F. C. E., México, 1992.
- De Saldoval, Miguel, *El psicoanálisis*. (Las bases de la ciencia del inconsciente), Letras, S.A., México, 1966.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe Mexicana, S.A., México, 1990.
- Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura*, Alianza editorial, Madrid, 1994.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*. (Perspectivas), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Gutiérrez, Raquel, *¡A desordenar!* (Por una historia abierta de las luchas sociales), Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, México, 2006.
- Hegel, G.W. Friedrich, *Filosofía de la Historia*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2005.
- Kuhn, Tomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Editores Mexicanos Unidos, S.A., México 2002.
- Así Hablaba Zaratustra*, Época, S. A., México, 1992.
- Roig, Arturo Andrés, *Filosofía Latinoamericana*,
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía y Economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, 1978.
- Serrano Caldera, Alejandro, *Filosofía y Crisis* (Entorno a la posibilidad de la Filosofía Latinoamericana), CCyDEL-UNAM, México, 1987.

- Useche Rodríguez, Raúl, *Educación indígena y proyecto civilizatorio en Ecuador*, Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2003.
- Vargas, Gustavo, *Bolívar y Marx*, México, 1993.
- Varios, *Interdisciplinar las ciencias sociales*, Universidad Andina Simón Bolívar., Quito, 2002.
- Varios, *Latino América. Anuario*. (Estudios Latinoamericanos #19), UNAM., México, 1988.
- Varios, *Nueva Enciclopedia Temática*, Richards, S.A. Panamá, México, 1967.
- Varios, *Política e Interculturalidad en la Educación*. (Memoria del II Encuentro multidisciplinario de la Educación Intercultural), Universidad Intercontinental, México, 2006
- Varios, *500 años después*. (La utopía en América), CCyDEL-UNAM, México, 1991.
- Varios, Universidad Intercultural Amawtay Wasi., Abya Yala, Quito, 2005.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, UNAM, 1998.

#### REVISTAS.

- Herramienta de debates y Crítica marxistas*, Buenos Aires, No. 24 año VIII, Primavera/Verano 2003-2004.
- Pensares y Quehaceres*, Revista de política. No. 1.varios, Editorial Eón, México, mayo-octubre, 2005.

## ANEXO

### UNA BREVE HISTORIA DE LAS IDEAS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL.

Este capítulo es una breve cronología de la historia de la filosofía, para señalar los momentos de la dominación, con base en un estudio de acuerdo con lo que aconsejan Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti; pues para realizar una crítica a dicho pensamiento deberían atenderse las historiografías señalando la posición ideológica y la opción política. Esta crítica puede derivar en una ruptura epistemológica con el pensamiento noratlántico al señalar su tendencia hacia la dominación de la naturaleza y de los pueblos periféricos, como un *thelos* historiográfico que está presente subrepticamente en el discurso logocéntrico. Está implícito en todos los apartados la discusión entre la dimensión materialista o idealista, pero desde el punto de vista del observador, que en este caso es el del filósofo y el intelectual latinoamericano y con ello se intenta aproximarse a una visión de los pueblos originarios. No se trata de negar alguno de los dos planos o colocar uno sobre el otro, sino mirar desde una “manera otra”.

#### 1. Modernidad.

Para realizar una crítica al pensamiento logocentrista, algunos filósofos como A. A. Roig y H. Cerutti aconsejan utilizar un método de estudio interdisciplinario en donde se incluyan la historia de las ideas, la crítica a las ideologías, las filosofías noratlántica, los filosofemas y leer a contrapelo la historiografía misma. La crítica al idealismo no recae tanto en las ideas mismas sino en el modo como se emplean, es decir que son utilizadas para justificar

la expansión del dominio de la cultura moderna, mediante la exclusión de otros modos de pensar y de ser. De allí la necesidad de establecer a una ruptura con este modo de pensar y, por consecuencia, de ofrecer una propuesta: la *interculturalidad*.

Es la filosofía parmenídea la que sirve de *culmen*: con la proposición: “el *ser* es y el *no-ser* no es”, es el principio de identidad (A es A). Aquí, el *ser* es, únicamente, aquello que puede ser demostrado por medio de la razón. Y entonces, la filosofía deviene en justificadora de la teología y por tanto, la separación de la mitología con la razón no se da, con lo cual se oculta que el *thelos* es el de la teología; es decir, se torna una búsqueda de un Dios por medio de la razón; cuando lo importante aquí, es la pregunta misma por el ser, el despertar del asombro ante lo cotidiano. Por tanto, el *lógos*, el verbo, el diálogo y la razón sólo expresarán el modo de ser de una hegemonía moderna que busca mantener el orden social bajo el principio de identidad, donde el *no-ser* sería, entonces, el ser del esclavo. De este modo, la filosofía deviene en ideología excluyente. Desde esta perspectiva moderna de los presocráticos, la distinción de planos encubre el engaño a través de la ideología del predominio del ser absoluto, donde se aconseja obedecer sin dudar, porque a quien se desobedece es a Dios; aunque, en el fondo se trata de obedecer a los intereses de las clases privilegiadas.

Los sofistas vindican el relativismo, pese a que en los *Diálogos* de Platón se les descalifica. Ellos reflexionaban sobre los problemas sociales, políticos, pedagógicos y de las ciencias naturales. Entre otras cosas se les juzgaba por cobrar un salario, por comerciar con el alma; sin embargo, el trabajo del filósofo es un esfuerzo que tiene un valor; pues, aún actualmente, se desconoce este problema. Protágoras afirma que: “El hombre es la medida de todas las cosas”, lo cual supone que cada persona tiene una medida particular de

las cosas. Por tanto, no concibe la realidad desde un ser absoluto que dicte la medida de las cosas. Por otro lado, Platón afirma que el *topos uranus* está constituido de diversas ideas, con ello, reconoce que no existe un mundo homogéneo; pese a que creó todo un aparato sistemático para ocultar esta verdad. Es en el diálogo de la *República* en donde se hace clara su intención coercitiva al afirmar que la relación amo/esclavo es natural. En este mismo sentido, Aristóteles asegura que sólo el aristócrata posee el *lógos* y ni las mujeres ni el esclavo lo posee. El aristócrata, es quien poseen la virtud (*areté*) del *lógos* tiene una complexión delgada camina erecto; en cambio, los esclavos son robustos y buenos para la carga. Así, la diferencia entre un esclavo y un animal, sólo está en que el primero entiende las instrucciones del amo y el segundo no.<sup>141</sup> Este mismo argumento será retomado tanto por Las Casas como por su opositor Sepúlveda. Para Las Casas los indios eran “ñangos”, por lo que no podían ser buenos para la carga y para Sepúlveda, como no poseían intelecto, entonces, deben pertenecer al grupo de los esclavos. Es decir, que en ambos casos se trata de una visión elitista y no se oye la voz del nativo.

La escolástica es una filosofía codificadora, ya que transporta los conceptos filosóficos griegos a términos teológicos, donde el *Motor Inmóvil* es Dios, el rey es el representante de Dios en la tierra y la Iglesia. Esta era la “santa” trinidad en la época feudal, que se beneficiaban del trabajo del siervo. Como no tenían la autoridad moral para aconsejar “poner la otra mejilla” manipulaban las Sagradas Escrituras para ordenar sumisión a los pueblos europeos y para ello contaban con la “Santa” Inquisición, que atacaba a los alquimistas y todo indicio de desarrollo científico. Con San Agustín se hace explícita la condición de sierva de la filosofía respecto de la teología, cuando aseguraba que el alma venía en ayuda de la razón para conocer la verdad, ya que las ideas sobre las cosas de Dios son innatas y el alma lo es. San Anselmo refuerza este argumento al asegurar

---

<sup>141</sup> Cfr., Aristóteles, *Política*, Porrúa, México, 1973, pp. 160-163.

que la única idea que posee existencia es la de Dios por ser perfecta. En tanto, Roger Bacon sentaba las condiciones para un pensar independiente de las autoridades (el rey y la Iglesia). Y Ockam separó las cosas de la razón (filosofía) y las de fe (teología), lo que dio pie al desarrollo de las investigaciones científicas y que, posteriormente, logrará una ruptura histórica y epistemológica para dar paso a la modernidad.

Durante el *Renacimiento* el hombre europeo tiene el deseo de hacer re-nacer la época greco-romana, de volver a tener una actitud de florecimiento, no sólo en las artes y las letras sino en la vida en general. Retornar a la pureza de la época clásica y deshacerse de la Edad de hierro,. El carácter del hombre renacentista era aventurero, arriesgado y rebelde; como lo fue Hernán Cortés. Otro típico personaje era el “*uomo universale*”, el intelectual que deja de lado el estudio de las especialidades y se vuelve un erudito para poder obtener un conocimiento universal; como Montaigne. En 1401 aparece formalmente el primer banco en Barcelona y con él, se desarrolla una tercera clase burguesa. Todos estos acontecimientos condujeron a una ruptura con la concepción del mundo medieval. Con el desarrollo de la ciencia surge el deseo del sometimiento y control de la naturaleza. En poco tiempo se produjeron muchos conocimientos, mientras que en la Edad Media la producción intelectual era casi nula. Por otra parte, en el campo humanístico y geográfico se da *El descubrimiento de América* a causa de la competencia comercial que hubo entre tres ciudades: Barcelona, Génova y Venecia, quienes se disputaban las embarcaciones. En el campo de la religión se da un enfrentamiento entre la iglesia católica y la protestante con los movimientos de la *Reforma* y la *Contrarreforma*. Simultáneamente, Leonardo De Vinci (1452–1519), Nicolás Copérnico (1473–1543), Juan Kepler (1571–1630) y Galileo Galilei (1564–1642) con sus conocimientos aportaron ciertos elementos para el progreso en la astronomía y la física, con lo cual contribuyeron al arribo de la modernidad. Las ciencias

particulares comenzaron a separarse de la filosofía en la medida en que el hombre occidental comprendía y conocía más acerca de los fenómenos naturales, haciéndolos mensurables al entendimiento y a las leyes matemáticas y físicas; de esta manera, se alejó paulatinamente de las creencias sobrenaturales del medioevo.

El aporte de **Leonardo De Vinci** en el campo científico y filosófico fue anteponer la razón a la teología. Afirmó que la filosofía sólo puede ser tal, si está basada en la experiencia; ya que ésta y la naturaleza pueden ser comprobables y calculables matemáticamente. Por su parte, **Copérnico** transformó el paradigma astrológico ptoloméico-aristotélico (heliocentrismo) al afirmar que no era el Sol el que giraba alrededor de la Tierra, sino al revés y que no era la mano de Dios la que provocaba el movimiento de los astros, sino que éste es independiente, lo anterior equivale a una revolución epistemológica, porque al cambiar la mentalidad, también cambia el modelo medieval por el moderno. Fue hasta que **Galileo** inventó el telescopio (1610) que se pudieron demostrar las teorías copernicanas. Inmediatamente la Inquisición organizó un juicio en su contra, del que finalmente quedó absuelto. Galileo colocó en primer plano la experimentación para poder comprobar las teorías y así se desarrolló el método científico. Para Galileo no es la filosofía la que puede enseñar las verdades de la naturaleza ni mucho menos el alma, sino la ciencia, porque no se adelanta a la naturaleza, sino que la sigue y con ello, comienza la separación de las ciencias con la filosofía. Simultáneamente, con la invención del telescopio Galileo contribuyó al desarrollo de la tecnología, entendida como la creación de instrumentos para la medición y comprensión de la naturaleza.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> *Ibid*, pp. 133 y 135-139.

Para fines del siglo XV, el hombre del Renacimiento se aventuró a cruzar la mar y se topó con una *Cuarta región* del mundo; con lo cual se confirmó empíricamente la hipótesis de que la tierra era redonda. El llamado *Descubrimiento de América*, el 12 de octubre de 1492, provocó una nueva ruptura y representó un parteaguas en la historia de Europa, generando el cambio del medievo a la modernidad. Fernando Ainsa hace una distinción entre la noción de “inventar” y “descubrir”. “Inventar”, dice, es transformar una cosa y “descubrir” es encontrar algo ya existente y darlo a conocer a los demás. Por lo tanto, “descubrir” supone una intencionalidad del descubridor y “encontrar” hace referencia al azar sin ninguna mediación del observador. Cuando Cristóbal Colón da a conocer el Nuevo Mundo a España, lo presenta encubierto, porque lo describe desde su marco conceptual. Bajo estas condiciones es como el Nuevo Mundo ingresa a la historia occidental, en la medida en que es adaptado como una tierra dorada, de acuerdo con el imaginario clásico-medieval (El Edén, la Edad de Oro, la Atlántida, el Ofir).<sup>143</sup>

El *descubrimiento* del Nuevo Mundo no es, entonces, una “casualidad” sino una “causalidad”, porque fue provocado, generado y buscado; aunque diera como resulta algo muy distinto del objetivo principal. Toda “invención” niega o transgrede lo conocido, subvierte el orden aceptado. El Nuevo Mundo obliga a Europa a reinventarse a sí misma, a re-nacer. Entonces, no se trata de un “descubrimiento”, sino de un “encuentro” dialéctico entre unos y otros. Ainsa denominó la “simetría oposicional de las marcas culturales” que consiste en la mirada que compara y es recíprocamente observada. Por ejemplo: Vespuccio dice: “Vimos mucha gente en la orilla del mar que nos estaba mirando como cosa de maravilla [...] porque ellos son color como pardo o leonado y nosotros blancos [...] tienen

---

<sup>143</sup> Fernando Ainsa, *De la Edad de Oro a El Dorado*, FCE, México, 1992, p. 30. Según Las Casas, el apellido “Colón” significa “colon-izador”, “poblador nuevo”, “descubridor de gentes nuevas”. Como si Colón estuviese destinado por Dios a cometer el “descubrimiento” del Nuevo Mundo. Por tanto, para Las Casas, se trata de un nombre providencial y metafísico., pp. 29-30

miedo de nosotros”<sup>144</sup> Colón encontró lo que deseaba encontrar: la India, ya que éste país se localiza hacia el Oriente de España y esperaba que si se dirigía hacia el Poniente, se toparía de nuevo con la India. Asimismo, las civilizaciones precolombinas vieron lo que creían de acuerdo con sus profecías, pues para los aztecas se esperaba el regreso de Quetzalcoatl y para los incas se trataba de Viracocha.<sup>145</sup>

Cansada de la Edad de Hierro, Europa anhelaba volver a la Edad de Oro o hallar un lugar en donde se pudiera construir una sociedad más justa e igualitaria. Colón presentó al Nuevo Mundo ante Europa como la concreción del imaginario colectivo clásico-medieval. De esta manera, América debía ser lo que Europa esperaba que ella fuera, porque ya la “presentía” desde antes de conocerla. Colón trata de adecuar la realidad del Nuevo Mundo con el imaginario colectivo. Por otra parte, el Nuevo Mundo inspiró a Tomás Moro a escribir su obra *Utopía* (1516) basándose en las crónicas de Pedro Mártir (*De Orbe Novo*, 1511) y en *las cartas* de Américo Vespucio y desde entonces surgió el género literario llamado utopía, donde se buscaba construir una sociedad organizada sistemáticamente, al modo de la *República* platónica. El hombre europeo jugó a ser Dios transformando el mundo. Así, la *intención utópica*, o sea el tratar de encontrar la felicidad, no cambia y permanece idéntica a lo largo de la historia; lo que cambia es el *sentido* de la utopía, es decir, el modo de cómo construir una sociedad más justa.<sup>146</sup>

Según Ainsa, el *proceso de asimilación de la alteridad* por parte del pensamiento occidental consta de tres pasos: el proceso de *comparación* de las regiones, la *clasificación del discurso* y la *conversión religiosa* para la *homogeneización* y dominio del nativo. Este

---

<sup>144</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>145</sup> *Ibid*, pp. 33, 36 y 40-41. Para Poul Ricault la *deconstrucción* es una ilegalidad y una ruptura de lo establecido implícitamente que obliga al reordenamiento consecuente del sistema en decadencia.

<sup>146</sup> *Ibid*, pp. 44-46 y 50.

*proceso* inicia con el asombro de Europa ante el Nuevo Mundo. Colón procede a comparar lo nuevo con lo ya conocido, partiendo de un “referente comparativo” que le permita asimilar lo nuevo: Castilla, la ciudad de castillos, donde se alojaba la nobleza española, donde mejor se hablaba el español y donde vivían los reyes de España. En el diario de Colón se lee: “Hasta entonces no avía visto pece que parecece a los de castilla paxaritos y ruseñores como los de castilla [...] En toda castilla no ay tierra que se pueda comparar a ella en hermosura y bondad”<sup>147</sup> Para poder aprehender la nueva realidad, Colón también utiliza adjetivos calificativos, superlativos, diminutivos y comparativos: “Vieron aves de muchas maneras diversas de las de España [...] había gran cantidad de palmas de otra manera que las de Guinea y de las nuestras”<sup>148</sup> -la frase “las nuestras”, supone la posición del observador y la perspectiva ibero-. Por su parte, Vesputio utiliza la vía de la negación como un modo de hacer inteligible la realidad en los siguientes términos: “Claros sin luna y sin niebla [...] perros que no ladran [...] gente desnuda [...] no tienen ni hierro ni metal [...] no conocen la inmortalidad del alma [...] no administran justicia porque no reina en ellos la codicia”.<sup>149</sup>

De esta manera, surge en Colón la necesidad de *convertir* para *integrar* y *homogeneizar* lo diverso (la otredad), a través del *proceso nominativo* de las reglas lingüísticas grecolatinas certificadas por la escolástica, pero no fue suficiente, porque se trataba, precisamente, de un *Nuevo Mundo*, una realidad distinta: “Y vide cámaras hechas de una cierta manera que no sabría dezir”. Colón, entonces, tuvo la necesidad de “bautizar” aquellos lugares con palabras conocidas por él, para mejor explicarlos a sus receptores que sólo podían imaginarlo, por ejemplo: “Valle del Paraíso”, “isla española”, etc.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Ibid*, pp. 67-68.

Finalmente, Colón recurre a la *clasificación* de orden jerárquico mediante la *inferiorización* del *otro* que no “posee” la palabra (lógos) para el apoderamiento de la nueva realidad, donde paradójicamente, por un lado, se ensalza la región y por el otro se inferioriza al nativo. El conquistador quiere poseer el espacio ocupado por el indio, por ello lo somete, lo expulsa, lo elimina o lo convierte al cristianismo. Pues, sólo mediante la *homogeneización* y la espada podría establecerse un proyecto utópico en esta región.<sup>151</sup>

La supuesta “inferiorización del nativo americano” se extendió por Europa, a través de algunos cronistas poco imparciales como Fernández de Oviedo, quien en su *Historia general de las Indias* afirmó que los nativos son “de poca estatura, perezosos, viciosos, poco trabajadores, mentirosos, sucios, de poca memoria y nula constancia o firmeza” Además, afirmó: “los niños capturados son castrados *como* hacemos con los pollos [...] y los miembros los conservan en sal para otra ocasión *como* con los cerdos”<sup>152</sup> Colón presenta al Nuevo Mundo en un sólo bloque, borrando, así, las diferencias culturales de los pueblos nativos para facilitar su conversión, su dominación y su colonización; puesto que, el cristianismo representaba su escala de valores del hombre europeo para medir el estado de barbarie del “salvaje”.<sup>153</sup>

Alfonso Reyes decía que nuestra “América antes de ser descubierta fue soñada. En este sentido, Horacio Cerutti, sostiene que el ser americano tuvo que adaptarse al decir previo del imaginario colectivo europeo, que llevó a la Conquista y a la Colonización, mediante la neutralización de la cultura y la historia americanas. Por ello, la filosofía Latinoamericana debe considerar las culturas ancestrales, sus mitos y las tradiciones

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 71. Nota: las cursivas son mías.

<sup>153</sup> *Ibid.*, pp. 72-73 y 75-77.

originarias como conocimientos y saberes igualmente verdaderos y fundados en la capacidad misma de pensar y en el derecho a ser diferentes.

[...] Esta América invocada desde el imaginario social de un mundo que se autoconcebía como el único mundo humano existente (aun cuando no necesariamente posible) entra a la llamada historia universal [...] La amada fue tal como debía ser en la imagen, aunque para asemejarla al ideal fuera necesaria toda la violencia de este mundo y secar su espontaneidad: convertir -por amor quizá- a la amada en yermo.<sup>154</sup>

En tanto, en Europa, Martín Lutero (1483–1546) efectuó la **Reforma** causando un cisma en de la iglesia católica, dividiendo el continente en católicos y protestantes. Colocó en la puerta de la iglesia de Wittember (1517) las *Noventa y cinco tesis*, donde se atacaba directamente al Papa, al Vaticano y se negaba la validez de las *Indulgencias*<sup>155</sup>, lo que le costó la excomunión. También, tradujo las *Tesis* y la Biblia al alemán, con lo cual su movimiento se difundió hasta Suiza, donde Juan Calvino (1509–1564) tuvo la posibilidad de practicar la religión protestante sin censura alguna.<sup>156</sup> La *Reforma* luterana podría considerarse una especie de *renacimiento* del cristianismo primitivo; pues, buscaba volver a las enseñanzas de los discípulos de Jesús; eliminando los fundamentos: de la iglesia toda la jerarquía eclesial, la parte ritual (litúrgica) y los santos (incluyendo a la virgen María).

Sin embargo, los argumentos luterano-calvinistas conservan de la ideología occidental la tendencia a la dominación, la coerción de las voluntades, el control social y la intolerancia religiosa. Los argumentos reformista poseían una actitud moral muy rígida, basada en el dogma de la “esclavitud de la voluntad”, en donde se buscaba la total sumisión del individuo “para asegurar su salvación” y que éste dependa totalmente de la

---

<sup>154</sup> Horacio Cerutti Guldberg, *La utopía en América*, CCyDEL-UNAM, México, 1991, p. 25.

<sup>155</sup> El pago monetario al Papa o a los sacerdotes para solicitar el perdón de Dios por sus pecados y apartar unas tierras en el cielo por haber apoyado económicamente a la santa Iglesia en vida.

<sup>156</sup> *Nueva enciclopedia temática, Vol. 9*, Editorial Richards, S.A., Panamá. México, 1967., p. 38.

instrucción de los pastores protestantes o reverendos.<sup>157</sup> La “doctrina de la predestinación” calvinista consiste en que ningún individuo que no ha sido elegido por Dios, no puede salvarse, por más que lo desee. Calvino fue tan intolerante como la misma Inquisición, pues hizo quemar en la hoguera a Miguel Silvert -descubridor de la circulación sanguínea- por haber negado la encarnación de Cristo (que Jesús siendo Dios se hizo hombre). Por ello, la Inquisición denominó a su grupo la “corriente libertina”. De hecho, Calvino decretó lícita la usura y, el tener éxito y riquezas en los negocios era una prueba fehaciente del favor divino.<sup>158</sup> Esta nueva religión se adecuaba a los intereses de la incipiente clase social burguesa. Así, el protestantismo fue presentado como la verdadera religión. Esto contribuyó con la supresión de los resquicios feudales; aunque, terminó por imitar aquello mismo que criticaba a la iglesia católica: el poder y el dominio sobre las conciencias de los pueblos europeos.

La *Contrarreforma* es la reacción de la iglesia católica ante la *Reforma*. Consistió básicamente en tres acciones: el Concilio de Trento (1545–1563): reforzamiento de la Inquisición; la creación de una nueva orden religiosa: la *Compañía de Jesús* (1534) con San Ignacio de Loyola y el Tratado de Tordecillas, donde el papa otorgó el Nuevo Mundo a la corona española, excepto Brasil que fue para Portugal. La *Contrarreforma* tenía como objetivo que la Iglesia volviera a tomar el control de Europa y colocarse de nuevo como la única autorizada para interpretar las Sagradas Escrituras<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> *Op. Cit.*, Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la...*, pp. 198-199. La Iglesia católica responde, a través de Luis de Molina, es que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, por lo que la salvación depende de su propia voluntad: decidir por el bien o por el mal.

<sup>158</sup> *Op. Cit.*, Abagnano, *Historia de la...*, pp. 86–87.

<sup>159</sup> En el campo del arte, la Iglesia promovió como parte de la *Contrarreforma* el estilo arquitectónico conocido como Barroco (del latín berrueco: verruga) que en un inicio, se empleó en la construcción de los templos y después, se extendió a las letras con Lope de Vega y Calderón de la Barca. En México, Sor Juana Inés de la Cruz fue la mayor exponente de este estilo literario.

El Renacimiento es el dintel hacia la modernidad, la cual se caracteriza principalmente por el empleo de la razón como última instancia para juzgar todos los ámbitos de la vida. Históricamente, implica una ruptura con el mundo medieval para dirigirse hacia un progreso permanente de la civilización occidental, pero conservando la visión idealista de un Dios como *telos* de la historia de la humanidad.

En Inglaterra, **Francis Bacon** (1561-1626) es uno de los principales promotores de la modernidad, ya que concibió la forma de manipular la naturaleza a través de la ciencia, para que estuviese al servicio de la humanidad, inaugurando la necesidad de crear instrumentos tecnológicos. Inspirado en la *Utopía* de Moro, Bacon escribió la *Nueva Atlántida*, una isla representada como un inmenso laboratorio, donde la ciencia y la técnica se aplican en la vida cotidiana para lograr obtener la felicidad. En 1620, se publicó su obra el *Novum Organum*, donde el instrumento de dominio de la naturaleza es, precisamente, un nuevo órgano que más científico, era un instrumento tecnológico. Aparece, entonces, una disyuntiva en la forma de concebir la naturaleza: o se *anticipa* a ella o se le *interpreta*. La primera opción se refiere a la lógica tradicional aristotélico-tomista (o “filosofía de papel” como él la llama); son los axiomas de las verdades absolutas e inmutables y los principios últimos de las cosas, que prescinde de los experimentos y se conforma con verdades muy generales. Esta visión ya no es útil para la investigación, pues supone la verdad implícita en las premisas. En cambio, en la *interpretación* se emplea el método inductivo, que comienza con el análisis de las cosas particulares y termina con las más generales; con lo cual la ciencia es fecunda, activa y progresiva. Con el *nuevo órgano* se pueden eliminar las verdades abstractas, que para Bacon son *ídolos* a derribar con el fin de desarrollar un pensar autónomo.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> *Op. Cit.*, Abagnano, *Historia de la...*, pp. 139-142.

La crítica al fetichismo señala que existen cuatro tipos de “ídolos”: los de la *caverna*, del *mercado*, de la *tribu* y del *teatro*. Estos expresan las ideas que solemos considerar como verdaderas sin conocer su origen y llevan a conclusiones falsas. Los ídolos de la *caverna* expresan la tendencia de cada sujeto a pensar que, de manera individual, posee la verdad absoluta. Se trata de una idolización del “yo” que se encierra en su propia caverna y refracta su naturaleza, educación, enseñanza y cultura, pues la autoexaltación impide abrirse a otras ideas. Los ídolos de la *tribu* son lo mismo que los de la caverna, solo que a nivel tribal. La homogeneizar y la exclusión impiden un pensar autónomo fuera de los patrones vigentes. Los del *teatro* consisten en idolatrar las teorías o conocimientos que ya fueron demostrados en el pasado y que son tomadas como verdaderos en el presente sin ser comprobadas empíricamente. Los ídolos del *mercado* representan la tendencia de amar las discusiones del ágora, las cuales son banales, poco sistemática y no llevan a ninguna parte.<sup>161</sup>

**Tomas Hobbes** (1588-1679) se pregunta sobre el origen de la naturaleza humana: ¿el ser humano en estado salvaje era bueno o malo por naturaleza? Hobbes responde que es malo a causa del “anhelo de poder”, el cual se manifiesta en estado de guerra y solamente cesa con la muerte. Este anhelo se encuentra en reposo, hasta que dos o más deseos similares se disputan un mismo objeto. Por ello, es hace necesario establecer el *contrato social*, en el que se sustituye el estado de naturaleza por uno artificial; a cambio los individuos obtienen el derecho a vivir en paz y a ser defendidos por el soberano de los ataques enemigos. Aunque, este *contrato* se inscribe para la supervivencia y con base en la libertad misma, se renunciar al “anhelo de poder” en nombre del bien común. Para Hobbes la monarquía es el estado ideal, ya que un gobierno parlamental se divide a causa de las muchas voluntades que generan la guerra, ya que quienes lo integran, dice, son gente

---

<sup>161</sup> *Op Cit.*, Xirau, *Introducción...*, pp. 249-250.

ordinaria que puede ser presa fácil de sus propios anhelos de poder. En cambio, en un gobierno monárquico esto no sucede.<sup>162</sup> La pregunta por la naturaleza humana en Hobbes deja de ser metafísica al desplazarse hacia las ciencias sociales y la política. Independientemente, de si el ser humano es bueno (Rousseau) o malo, lo importante es puntualizar en la pregunta misma por la creación de una legislación prístina.

Empero, el francés **Rene Descartes** (1596-1650) vuelve a introducir el discurso metafísico colocando en segundo término las cuestiones sociales y prácticas. Es considerado el padre de la modernidad, porque al dividir la realidad en *res extensa* (cosa material) y *res cogitans* (cosa pensante) coloca al pensamiento sobre la cosa. Este argumento en especial, se extendió por toda Europa y fue aceptado fácilmente debido a los cambios que ocurrían en la ciencia, en la economía y en la sociedad.

Tanto el *Discurso del método* (1637) como las *Meditaciones metafísicas* (1641) inician con una crítica a la enseñanza escolástica para, luego, crear una nueva ciencia metafísica, en donde, paradójicamente, vuelve a la concepción idealista y teológica; puesto que en las *Meditaciones Metafísicas* se presentan tres pruebas de la existencia de Dios. La crítica a la enseñanza escolástica de Descartes se refiere a la incapacidad de dar una solución a los problemas de la verdad y de la vida.

[...] desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas [...] desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias [...] <sup>163</sup>

Esta crítica es muy radical, supone la duda, el intento de romper las estructuras medievales y eliminar de los dogmas impuestos desde la infancia. Descartes se propone realizar la

---

<sup>162</sup> *Ibid*, pp. 259-260.

<sup>163</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*., Colección Austral, México, 1990., p. 93.

hazaña de crear una nueva “ciencia” eliminando las creencias falsas mediante el uso de la razón como única guía para obtener la verdad absoluta y el conocimiento verdadero. Así, Descartes resuelve poner en *duda* todo conocimiento y suspender todo juicio, hasta no ser comprobado con los cinco pasos que presenta en el *Discurso del método*. También, pone en duda cualquier conocimiento que se haya obtenido a través de los sentidos, pues considera que son engañosos: “no hay que fiarse de quienes nos han engañado alguna vez”.<sup>164</sup>

Para poder echar por tierra los argumentos empiristas (conocimiento que se genera a partir de los datos que nos brindan los sentidos y la experiencia) Descartes utiliza el argumento de “el sueño y la vigilia”; puesto que, en ocasiones, mientras soñamos las imágenes que se nos presentan son como si estuviésemos en estado de vigilia. Pero, las matemáticas, sí aseguran la verdad de un juicio, pues aún en el estado de sueño, dos más tres son siempre cinco y un cuadrado siempre tendrá cuatro lados.<sup>165</sup> Si se acepta este argumento como primera premisa estaremos obligados a aceptar el resto del argumento cartesiano; pues aunque parece insignificante, es la base de toda la estructura discursiva, porque busca anular toda corporeidad sensible. La objeción está en que, si bien es verdad que en el estado de sueño creemos estar despiertos, no sucede lo mismo en estado de vigilia, ya que ésta supone una conciencia conciente -valga la expresión-, ya que son las sensaciones mismas las que dan la certeza de hallarse en estado de vigilia y son una prueba empírica de la presencia de la realidad exterior.

En la “Meditación segunda” Descartes refuerza la premisa del “sueño y la vigilia” haciendo un ejercicio de introspección y forzándose a encontrar un estado de sublimación, en donde no intervenga ningún tipo de sensación para poder negar los sentidos -sin

---

<sup>164</sup> *Ibid*, p. 94.

<sup>165</sup> *Op. Cit.*, Descartes, *Meditaciones...*, p. 95.

percepción, no hay cuerpo-. Sin extensión corporal ni sentidos no se puede percibir el exterior, lo único que queda, entonces, es la *duda*: “sólo estoy seguro de una cosa: de que estoy dudando”<sup>166</sup> Y parafraseando a Descartes se concluye que: soy un pensamiento que *conoce*, que está dudando de sus sentidos y, mientras el pensamiento mantenga esta acción de dudar, seré algo: un pensamiento que se piensa a sí mismo.

El escamoteo de esta proposición está en el paso de las representaciones a la abstracción de éstas, donde todo acontece sólo en el nivel del pensamiento y no en la realidad empírica misma. “*Supongo*, pues que todas las cosas que veo son falsas, nada de lo que hay en mi memoria ha existido; *pienso* que no tengo sentidos, *creo* que el cuerpo, la figura, la extensión el movimiento y el lugar son ficción de mi espíritu [...]”<sup>167</sup> Se trata de posibilidades; pues los verbos “supongo”, “pienso” y “creo”, expresan la preconcepción de las sensaciones y el uso de la imaginación. En este nivel argumentativo lo único que hay es el espíritu puro, el “yo soy”, el “yo pensamiento”. Y añade: “aunque me engañe un espíritu maligno, no conseguirá que yo no sea nada, mientras que esté pensando que soy algo”. Así, la proposición “yo soy, yo existo” –*cogito ergo sum*– es necesariamente verdadera.<sup>168</sup> Sin embargo, después afirma: “*soy una cosa verdaderamente existente*, que piensa, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente”.<sup>169</sup> Con ello, Descartes paradójicamente, está aceptando que hay un conocimiento empírico *a posteriori* que brinda información del exterior y que difícilmente una masa pensante o flotante sin la corporeidad pudiera obtener. Pues asegura sentir el calor, ver la luz, oír los sonidos: “y esto es lo que propiamente se llama sentir, y esto, precisamente es pensar”.<sup>170</sup> Aquí cabe preguntarse si acaso, pensar y sentir es lo mismo. A esta objeción empirista, Descartes responde que no

---

<sup>166</sup> *Ibid*, p. 96.

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 98. Nota: las cursivas son mías.

<sup>168</sup> *Ibid*, p. 99.

<sup>169</sup> *Ibid*, pp. 99-100.

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 102.

son los sentidos ni la imaginación los medios por los cuales se pueden conocer las cosas, sino que es el *entendimiento* quien ordena el conocimiento, pero no deja claro cuál es la función de éste. También, Descartes pone un ejemplo, en donde se asoma por la ventana y mira a unos hombres que van caminando por la calle, que llevan puestos unos sombreros y unas capas; considera que bien podría tratarse de máquinas que se mueven por resortes. Pero, que es el entendimiento el que procesa estas percepciones, para que el espíritu pueda elaborar un juicio verdadero. “Por lo tanto, veo que no hay nada más fácil de conocer que mi propio espíritu”. Para Descartes, los sentidos son pasivos e inferiores, ante el espíritu.<sup>171</sup> Con ello, no sólo divide la realidad en pensamiento y materia, sino que subordina ésta a aquella. Si es el entendimiento quien procesa la información y no los sentidos, entonces no son éstos quienes fallan. Y si el espíritu es influenciado por su entorno, tampoco es posible establecer una única verdad para toda la humanidad.

En la “Meditación tercera”, Descartes presenta dos de las tres pruebas de la existencia de Dios, ya que le son útiles para recuperar la corporeidad. La primera prueba consiste en los grados de perfección de las sustancias, donde la idea de Dios tiene mayor grado de perfección que todas las demás (causa final aristotélica).<sup>172</sup> La siguiente cita revela la posición innatista: “no puede haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por Dios”<sup>173</sup> Si la idea de infinitud se presenta apropiadamente al espíritu, entonces la idea de Dios “ha nacido conmigo al ser yo creado, como ocurre con la idea de mí mismo [...] no podría mi naturaleza ser lo que es si Dios no existiese verdaderamente.”<sup>174</sup> La segunda prueba consiste en que a Dios no se le puede conocer por medio de los sentidos, sino que es la luz natural (la razón), quien nos

---

<sup>171</sup> *Ibid*, p. 104.

<sup>172</sup> *Ibid*, p. 110.

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>174</sup> *Ibid*, pp. 118-119.

enseña que el engaño es una imperfección y que, sólo por medio de la fe, el espíritu puede contemplar a Dios.<sup>175</sup> Esta prueba es innatista y expresa la inmortalidad del alma en Platón.

La tercera prueba de la existencia de Dios es similar a la que ofreció San Anselmo: “No hay mayor repugnancia que concebir a Dios, ser sumamente perfecto, sin la existencia, esto es, a quien le faltare una perfección.”<sup>176</sup> Y más adelante se pregunta si: “¿hay algo que sea más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir un ser soberano y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia necesaria o eterna y que, por lo tanto existe?”<sup>177</sup> Luego entonces, la certidumbre de cualquier conocimiento dependerá únicamente de la providencia divina. Según Descartes, no se trata de una imposición sino de la necesidad misma que hay en las cosas y, por ende, de la existencia de Dios que determina al pensamiento a proceder de esta manera.<sup>178</sup> Y concluye:

“[...] habiendo luego juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdad [...] y no puede nadie presentar una razón contraria que me haga ponerlo en duda, y así tengo una ciencia verdadera y cierta [...] que se extiende a todas las demás cosas [...]”<sup>179</sup>

La “Meditación sexta” influye directamente con la mentalidad moderna, ya que es en donde se presenta la división entre la *res extensa* y la *res cogitans*: “[...] tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.”<sup>180</sup> Pues, si se sustrae el espíritu del cuerpo, éste puede moverse por sí solo, por la pura disposición de los órganos como una especie de máquina.<sup>181</sup> Lo anterior, expresa una concepción mecanicista-newtoniana. Así, Descartes nos hace creer que la separación sucede realmente; aunque en realidad el cuerpo siempre

---

<sup>175</sup> *Ibid*, p. 119.

<sup>176</sup> *Ibid*, p. 129.

<sup>177</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>178</sup> *Ibid*, p. 131.

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 133.

<sup>180</sup> *Ibid*, pp. 139-140.

<sup>181</sup> *Ibid*, pp. 144-145.

esté presente en todo momento. Incluso, Descartes mismo, afirma que el espíritu está estrechamente unido al cuerpo como *integración* cuerpo-alma.<sup>182</sup> Enseguida asegura que no debe permitirse el goce de los placeres sin la intervención de la razón que venga a juzgar si es o no permisible el hecho de sentir: existen cosas agradables o desagradables al cuerpo, de las cuales no se debe hacer juicio alguno, *hasta que el espíritu los haya examinado cuidadosamente*. Es decir, quien conoce la verdad es el espíritu, más no a la integración cuerpo-alma.<sup>183</sup> “Esto bastaría a enseñarme que el espíritu o alma del hombre es enteramente diferente del cuerpo”<sup>184</sup> Por lo tanto, la razón y la cosa nunca podrán reunirse en el racionalismo, porque la mentalidad moderna se centra en el juicio de la razón, la ciencia y la tecnología para una verdadera absoluta, a la medida de los deseos de la sociedad industrial. Por ello, la filosofía latinoamericana hace una crítica al pensamiento occidental y propone desandar el camino histórico desde el racionalismo cartesiano.

## **2. Ilustración.**

Para finales del siglo XVIII, el racionalismo comienza a dar sus primeros frutos al salir del campo de la filosofía y filtrarse en la vida cotidiana para la demostración de la verdad, mediante el juicio puro de la razón como fue el caso de la Revolución Francesa. La contraparte del racionalismo es el empirismo, que busca conocer la verdad mediante la experiencia directa de los sentidos. Los principales empiristas fueron los filósofos ingleses John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776) y el último racionalista fue Leibniz Gottfried Wilhem (1646-1716).

---

<sup>182</sup> *Cfr.*, p. 141.

<sup>183</sup> *Ibid*, pp. 142-143.

<sup>184</sup> *Ibid*, p. 145.

En su *Ensayo sobre el gobierno civil*, **John Locke** escribió contra la concepción imperialista de Hobbes y el innatismo cartesiano. Locke dice que, a cualquier individuo por el solo hecho de poseer la facultad de la razón le pertenece, la garantía de la igualdad y de la libertad que lo hacen ser por derecho natural un ciudadano. En el *contrato social* debe existir, entonces, un compromiso recíproco tanto por parte del pueblo como del soberano, porque ambos participan del derecho natural. Pero, si un individuo viola el *contrato social*, automáticamente pierde todos sus derechos y se coloca de nuevo en estado salvaje, por lo que se le puede privar de su libertad o expulsar de la comunidad contractualista. Dentro de este discurso, la noción de *tolerancia* es el derecho a ser del otro; solo se debe ser intolerante con los intolerantes, sea el papa, los ateos. La intolerancia también se aplica, pues, al enemigo: el salvaje que no utiliza la razón para transformar la naturaleza.<sup>185</sup> Por ello, este discurso se circunscribe dentro de una comunidad específica (protestante y liberal) En el Estado contractual se puede aplicar el derecho a la guerra a las comunidades enemigas. A pesar de que Locke es empirista, también aprovecha el racionalismo para justificar la propiedad privada, pues para él, el trabajo se transforma en propiedad privada. Por ejemplo, si un individuo recoge bellotas, por el hecho aplicar un esfuerzo, supone ya un trabajo y por lo tanto, le pertenecen. Así, las bellotas dejan de ser meros frutos para transformarse en productos de intercambio. Con ello, se determinan los principios del sistema político liberalista para asegurar el respeto a la tierra y las garantías individuales que protegen el derecho a la propiedad privada. Esta filosofía liberalista constituye un fundamento para la constitución política de las colonias inglesas. La clase burguesa adapta este liberalismo al sistema económico capitalista, para obtener el derecho al incremento de las riquezas particulares. Al unir el capitalismo con el neoliberalismo se crean las condiciones para la formación de la sociedad moderna industrial.

---

<sup>185</sup> *Ibid*, p. 263.

En cuanto a los argumentos epistemológicos empiristas, Locke asegura que la mente humana es una *tabula rasa* (tabla lisa) y que el mundo está ante ella para ser percibido por los sentidos, cuya experiencia van llenando dicha tabla. Las ideas universales se obtienen de las diversas experiencias de las cosas de una misma especie; aunque, también se requiere la participación del entendimiento, o sea de la razón como juez último para seleccionar las cualidades y accidentes. Por tanto, las ideas no son innatas sino adquiridas. Dicho argumento se puede demostrar en el caso de los bebés y los niños quienes sólo pueden formar ideas universales hasta que han desarrollado el intelecto.<sup>186</sup> Por otra parte, Locke también, promueve el desarrollo de la psicología y la pedagogía como ciencias independientes de la filosofía.

**Leibniz** intenta contrarrestar el empirismo perfeccionando los argumentos idealistas y racionalistas. Aunque, en su teoría del conocimiento coincide con los empiristas en cuanto que, nada hay en el entendimiento que no estuviera primero en los sentidos. El conocimiento racional es independiente y distinto de la experiencia. Para Leibniz, un conocimiento verdadero reúne dos principios lógicos básicos: la *razón necesaria* (método deductivo) y la *razón suficiente* (contingente). Al igual que Descartes, Leibniz con su metafísica pretende hacer depender la existencia de las cosas materiales a un ser único, supremo, perfecto y absoluto. También tratará de conciliar las dos sustancias (pensante y material) mediante el *pluralismo espiritualista*. Para Leibniz, el espacio y el tiempo no son ya sustancias, sino esencias en donde se desplazan los cuerpos físicos.<sup>187</sup> De esta manera, son las cosas las que establecen el orden de las coexistencias posibles sin contradicción en las relaciones de fuerza, conexión o fusión. Y el tiempo es una sucesión de momentos posibles; es la esencia por donde transita la existencial sin contradicción.

---

<sup>186</sup> *Ibid*, p. 164.

<sup>187</sup> *Ibid*, pp. 238 y 240.

Leibniz concibe el espacio y el tiempo físicos en el sentido moderno. En cuanto a la *sustancia* verdadera no es la de Aristóteles (materia y forma), sino el espíritu o razón, con lo cual se coloca en una posición innatista. Las *sustancias espirituales* aquí son las *mónadas*: unidades indivisibles, seres o espíritus singulares sin ventanas y sin partes. Aunque, un individuo atraviese varios estados o momentos, su sustancia permanece siempre indivisible. Las *mónadas* no pueden comunicarse entre sí; ya que son semejantes al “Yo” cartesiano, que no pueden percibir el exterior, porque no tienen extensión corpórea. Por lo que, la comunicación entre ellas se establece sólo a partir de Dios, el único ser infinito, la inteligencia creadora que establece la armonía del mundo. Y pone el ejemplo de un relojero que sincroniza todos los relojes (*mónadas*), para garantizar la armonía, como expresión de la sabiduría divina; quien coloca en cada sustancia un instinto que expresa su propio ser para cumplir una función específica.<sup>188</sup> Así, es como Leibniz reúne las dos sustancias colocando a Dios como vínculo entre ellas.

Para **Hume**, la metafísica engaña a la conciencia al hacer creer que las ideas universales son la verdad absoluta cuando en realidad, el proceso de abstracción para su obtención se da por medio de los sentidos y por la asociación de los fenómenos. O sea, por repeticiones de una misma experiencia, ya sea por semejanza, por contraste, por relación o por hábitos. De modo que son las ideas universales el resultado de las diversas sensaciones e impresiones para el posterior desarrollo de las facultades matemáticas, la comprensión de leyes físicas o el conocimiento de Dios. Por ello es que, la única verdad son las sensaciones; son las originales y las ideas universales son la copia de aquellas. Es la costumbre de pensar mediante abstracciones que nos hace creer que lo real son las ideas universales. La crítica de Hume a la metafísica consiste en que, ésta suele culminar en la demostración de la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Por lo tanto, deben

---

<sup>188</sup> *Ibid*, pp. 242-243.

ponerse en duda las ideas universales, ya que la relación de *causalidad* (acto-potencia) no existe en la naturaleza, sino que es el entendimiento quien reflexiona sobre este tipo de relaciones y luego, busca hacer que la naturaleza adopte sus leyes. Así, la idea de Dios es sólo una proyección de nuestra conciencia, donde las cualidades humanas se presentan potenciadas sin límite. Hume es escéptico, porque independientemente de si existe o no un Dios, lo importante es que su existencia no puede comprobarse con base en la experiencia empírica, ya que el “Yo” de los metafísicos no puede percibir el frío o el calor. Por lo tanto, dice, los argumentos metafísicos deberían echarse al fuego, porque son meros sofismas e ilusiones; mientras que las matemáticas sí tienen referencia empírica; por ejemplo, el número “1” hace referencia a un objeto en concreto.<sup>189</sup> La filosofía de Hume responde a la necesidad de un cambio epistemológico que combata el idealismo como ideología al denunciar el encubrimiento de la metafísica que desdeña a la realidad material; con lo que echa abajo el argumento idealista innatista. Es por ello que, la tendencia abstraccionista atiende superficialmente la filosofía de Hume, bajo el pretexto de ser un escéptico que no ofrece una propuesta filosófica. Pero en realidad su propuesta busca un modo distinto de pensar la realidad: desde la experiencia.

Durante el curso del siglo XVIII en Europa, el desarrollo la ciencia iba paralelo al de la filosofía y Newton descubría la *ley de la gravedad*, con lo cual el hombre europeo concibe el cosmos como mensurable y con un orden independiente de Dios. Asimismo, todas las disciplinas buscaban crear una ley universal. Leibniz creó el cálculo infinitesimal y Darwin su teoría de la evolución; en la economía, Adam Smith propone la “teoría de la acumulación”, donde algún día la acumulación del capital será tanta, que los capitalistas abandonarán la idea de acumular y, entonces, la riqueza comenzará a derramarse hacia los estratos más bajos -hoy sabemos que esto nunca sucede-. El capitalismo contribuye al

---

<sup>189</sup> *Ibid*, pp. 272-275.

surgimiento de la tecnología y ésta al desarrollo de la **sociedad industrial** retroalimentándose simbióticamente. En tanto, en Inglaterra se descubría el termómetro de mercurio, el reloj de péndulo, el barómetro, el telégrafo, el drenaje, la máquina de vapor, que dio paso al ferrocarril y al desarrollo de la navegación.<sup>190</sup> No hay una fecha exacta del inicio de la **Época de las Luces**, pero se considera que fue en 1769 cuando el escocés Jaime Watt inventó la máquina de vapor: Ese mismo año, pero en Inglaterra, Jaime Hargreaves construía una máquina de hilar. Y en 1785, el clérigo inglés Cartwright, hizo el primer telar accionado mecánicamente. Estos hechos transformaron la vida de Inglaterra que la convirtieron en el principal centro textil e industrial. A la vez provocó la quiebra de los pequeños artesanos, las familias campesinas emigraron a las ciudades y el salario desplazó al jornal; en vez de pagar impuestos al rey, la ganancia era para los dueños de las máquinas. Así, Inglaterra se gestaba como potencia económica frente a la España feudal y caduca.<sup>191</sup>

En tanto, las **Trece colonias** de ingleses que migraron al Norte de América se convirtieron en grandes negociantes, por lo que Inglaterra intentó cobrarles aduana y aranceles como si fueran una extensión de este país, al modo como lo hacía España a través de sus virreinos. Pero los inmigrantes se negaron, porque ellos querían vender su mercancía directamente a los demás países de Europa sin gastar en impuestos. Este fue el principal motivo para buscar una independencia. Aunque, en un principio los inmigrantes se sentían ingleses, tuvieron que cometer un parricidio. Y el 4 de julio de 1776 se organizó el primer Congreso para redactar la Declaración de Independencia, donde se expresaba abiertamente que se haría la guerra a cualquier país que se opusiera a sus principios. Mientras que, por otro lado, se reconocía que todos los “hombres” tenían derecho a la vida

---

<sup>190</sup> *Ibid*, pp. 286-287 y 291.

<sup>191</sup> *Op. Cit.*, *Enciclopedia Temática*, Vol. 7, p. 249.

y por ende, a la búsqueda de la felicidad por ser la voluntad divina. La corona inglesa tenía uno de los ejércitos más poderosos de Europa y los inmigrantes contaban con pocas armas, por lo que muchos regresaron a Inglaterra, otros simpatizaban con el enemigo o huían hacia Canadá, pues estaban mal alimentados, mutilados o muertos y perdían sus cosechas. Jorge Washington como jefe del ejército de los patriotas, pidió ayuda a Francia, a Holanda y a España, a quienes les convenía derrotar a Inglaterra, por lo que colaboraron con dinero y soldados. Así, en 1778 fue derrotado el general Howe y para 1783, Gran Bretaña reconoció la independencia de las Colonias.<sup>192</sup> Este hecho inspiró a otros países europeos a buscar su libertad económica y política. Sin embargo, para los pueblos de América del Sur representó una tragedia como la del 12 de octubre de 1492; pues, la historia latinoamericana actúa paralela a esta historia occidental, que ha sido de opresión y dominación, ya que los norteamericanos también masacraron a los pueblos nativos y los confinaron en reservas para la implantación de sus proyectos utópicos. Puesto que, desde el momento en que desembarcó el Mayflower en 1619 -justo un siglo después de la Conquista-, llegaron pastores protestantes, quienes aseguraban haber hecho un pacto con Dios para expulsar a Satanás del Nuevo Mundo y construir una utopía en territorio americano; y si no cumplían dicha promesa, serían castigados con plagas. Para ellos, Satanás estaba representado en los indios y el anticristo eran los jesuitas. Los colonos habían salido de Inglaterra para poder practicar libremente su religión, mediante comunas de cuáqueros.<sup>193</sup>

Cotton Mather era el equivalente de Sepúlveda, pues para él, el “indio” “era la verdadera escoria en toda la faz de la tierra”, porque al no explotar la riqueza de las tierras, equivalía a rechazar a Dios, ya que los ingleses veían a la naturaleza como medio de

---

<sup>192</sup> *Ibid*, Vol. 11, pp. 54-58.

<sup>193</sup> *Op. Cit.*, 500 años después, “La utopía protestante en América”, Alicia Meyer, p. 13.

dominación, en vez de una convivencia integral y armónica. Por lo que, el indio era un obstáculo para que el “blanco” pudiera realizar su utopía y su labor civilizadora en América. Intentaron evangelizar y civilizar a los nativos para convertirlos a los modos occidentales, pero éstos se negaron a adoptar una cultura utilitarista e individualista. Al igual que Las Casas, Roger Williams (1635) defendió los derechos de los indios y propuso evangelizarlos con amor. Pero evangelizarlos, al fin y al cabo. En 1688 llegó a América un grupo aún más radical e intolerante de puritanos denominados “los hombres de la Quinta monarquía” cuyo fin era construir un sistema fundado en una nueva “justicia”. Este grupo aplicó el programa de *britanización total*, que consistía en imponerles el idioma inglés y su civilización occidental, por lo que muchos nativos murieron por resistirse. Los cheroqués se convirtieron al cristianismo y pensaron que serían tratados como ciudadanos norteamericanos; pero en vez de ello, les quitaron sus tierras y les prohibieron practicar su cultura. A pesar de sus súplicas, en 1835 fueron confinados en reservas, debido a sus prejuicios raciales y a su incapacidad para entender la diversidad cultural. Esta intolerancia se debe en su mayor parte a la complicada teología anglopuritana de la predestinación que es excluyente desde sus fundamentos. No se trataba de la voluntad de Dios, sino de la voluntad de los líderes protestantes, quienes decidían, quién sí y quien no merecía la salvación y en este caso, los indios no lo merecían. Por otro lado, escribían novelas donde las dos razas terminaban conviviendo en paz y armonía, como *Pocahontas*, cuya moraleja refleja el servilismo al nuevo régimen, presentado ocultamente como un ejemplo de “valentía y dignidad”. Se trata del “deseo” profundo de las nativas de ser amadas por el por un apuesto joven “blanco”, que las lleva a vivir a “la civilización” como pago por su conversión y por el abandono de su cultura. En cuanto a la novela de *El último de los Mohicanos* se personifica al indio “piel roja” como bondadoso, pero salvaje a causa del color de su piel y al que sólo le faltaría ser “blanco” para poder ser un “verdadero”

hombre.<sup>194</sup> No sólo el indio, sino toda la realidad americana debía ser según la concepción logocentrista, absolutista y dominante propia del pensamiento occidental, que tiende a la expansión de su dominio.

En tanto, en Francia los enciclopedistas se inspiraban en la Independencia de Norteamérica; éstos eran principalmente: Francois-Marie Arouet Voltaire (1694-1778), Jean Jaques Rousseau (1712–1778), Denis Diderot (1713-1784) y Jean le Rond D’Alembert (1717-1783). La primera **Enciclopedia** o *Diccionario razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios* vio la luz en el año de 1751, cargo de Diderot y el último volumen (#17) se editó veinte años después (1772). La *Enciclopedia* incluía todos los conocimientos hasta entonces descubiertos, expuestos con un enfoque progresista y liberalista. El co-editor D’Alembert (matemático, físico y filósofo) redactó el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* (1751). Diderot resistió la edición de los diecisiete volúmenes, gracias a la pensión vitalicia otorgada por Catalina “la Grande”. La *Enciclopedia* fue atacada tanto por el rey, como por la iglesia; incluso el encargado de la imprenta -por miedo- suprimió en secreto información que se consideraba peligrosa o sarcástica, lo cual representó un duro golpe para Diderot. Las ideas liberales se expandieron por toda Europa durante el imperio napoleónico<sup>195</sup> y marcaron la forma de pensar de Europa en los siguientes años y la filosofía se centró más en los problemas políticos y en las transformaciones sociales.

En el campo de la política, **Montesquieu** en 1748 escribió *El espíritu de las leyes* inspirado en la constitución norteamericana, a fin de limitar el poder del soberano, con lo que se crea el Estado-nación liberal, tal como ahora lo conocemos. Su estructura está

---

<sup>194</sup> *Ibid*, pp. 14, 16-19.

<sup>195</sup> *Op. Cit.*, *Nueva Enciclopedia...*, Vol. 9, pp. 406-408.

dividida en tres partes: el poder ejecutivo, representado por el presidente; el poder legislativo, cuya función es crear las leyes constitucionales (senadores y diputados) y el poder judicial, que se encarga de vigilar a los otros dos poderes. Por otra parte, las ideas de **Rousseau** eran opuestas a las de los otros enciclopedistas, ya que para él, el hombre es bueno por naturaleza, pero se hace malo por el exceso de arte, ciencia y tecnología que lo pervierten. Pues el origen de todo mal es el egoísmo, ya que en un principio hubo un individuo al que se le ocurrió cercar un terreno y decir: ¡esto es mío! Y se halló con personas lo bastante simples que creyeron esto. De esta forma surgió la sociedad civil y la propiedad privada, pues se abandona el estado primitivo para formar la Edad de Hierro. Cuando algún individuo comienza a dar mayor importancia al “tener” que al “ser”, éste no piensa que la naturaleza da para todos y cree que debería de existir un derecho para la conservación de la propiedad privada. Pero, como es imposible deshacer la estructura social para volver al estado natural, entonces se debe establecer un *contrato social* que garantice el bien común. El Estado no debe usar la fuerza, porque la tiranía conduce a una revolución; pues siempre cabe la posibilidad de que una fuerza mayor desplace a la anterior. Por lo que, un Estado debe fundarse en un principio moral, que transforme la fuerza en derecho, en deber y en obediencia, como expresión de la voluntad general.<sup>196</sup>

**Voltaire** fue el ideólogo de la Revolución, vivió su vida entre la cárcel y el exilio. Estuvo preso en la Bastilla, debido a que sus obras literarias contenían fuertes críticas contra rey Luis XV. En 1789, Francia fue el primer país europeo que puso fin al régimen monárquico, con la toma de la Bastilla -la cárcel era el símbolo de las peores torturas; allí también se encontraban las armas y la pólvora-. Cuando, se reunieron los Estados Generales: el clero, la nobleza y el pueblo; el pueblo representaba la mayor parte de la Asamblea y al ser expulsado, se reúne en el llamado salón del *juego pelota*; allí se

---

<sup>196</sup> *Op. Cit.*, Xirau, *Introducción...*, pp. 292, 295-297.

autodeclaró “el verdadero Estado” y se propuso la creación de una constitución con base en ideas liberalistas. Para 1793 los reyes Luis XVI y María Antonieta ya habían sido guillotinado. Y se crearon dos partidos: los *girordinos*, el ala moderada y los *jacobinos*, el ala radical, cuyos líderes eran Marat, Danton y Robespierre. Marat fue asesinado por una mujer cuando ésta lo escuchó decir que la revolución sólo se consumaría después de guillotinar a 250 mil personas; Danton fue guillotinado en 1793 y Robespierre, quien había creado el lema “libertad, igualdad y fraternidad” lo fue en 1794 con lo que termina a la *época del terror*. Hasta 1796 se creó un Directorio -integrado por cinco miembros- quien eligió a Napoleón Bonaparte como gobernante de Francia,<sup>197</sup> quien a su vez, se autoproclamó emperador, con lo cual se vuelve al estado monárquico. Sin embargo, durante este nuevo imperio se difundieron las ideas de los enciclopedistas por toda Europa, lo cual contribuyó a la expansión de la mentalidad moderna y a la caída de la corona española.

**Emmanuel Kant** (1724-1804) estuvo influenciado por la Revolución francesa y tuvo una educación pietista<sup>198</sup> que influyó en su obra filosófica. La *Crítica de la razón pura*, (1781) se propone derribar la metafísica tradicional y construir una nueva que marque las condiciones necesarias para la obtención del conocimiento verdadero y poder conocer los límites de la razón pura, lo cual implica conocer, previamente, sus límites y alcances, ya que es el fundamento para obtener un conocimiento verdadero.<sup>199</sup>

Cuando pensamos, dice Kant, lo hacemos por medio de juicios, los cuales son de cuatro tipos: *a priori*, *a posteriori*,  *sintético* y  *analítico*. Los *juicios a priori* son aquellos que proceden de la experiencia, pero no dependen de ella ( $2+2=4$ ); son universales y

---

<sup>197</sup> *Op. Cit.*, *Nueva Enciclopedia Temática*, Vol. 9, pp. 401-402, 409-411 y 413-415.

<sup>198</sup> Movimiento luterano del siglo XVII que consideraba la piedad como principal fin de la religión cristiana.

<sup>199</sup> *Op. Cit.*, Xirau, *Introducción ...*, pp. 299-302.

necesarios, no pueden ser de otro modo y son verdaderos para cualquier conciencia. Los *juicios a posteriori* provienen de la experiencia y sí dependen de ella. Por ejemplo: “el día es hermoso”. Únicamente son válidos para quien los pronuncia, son subjetivos, particulares y contingentes. Los *juicios analíticos* son aquellos en donde el predicado está contenido en el sujeto y no añade algo nuevo a su significado: (A es A). Por ejemplo: “todos los cuerpos son extensos”. Se basan en el principio de identidad y son tautológicos. Finalmente, los *juicios sintéticos* son aquellos en los cuales el predicado no está contenido en el sujeto y sí añaden algo nuevo a su significado: (S es P) “este árbol es verde” Los juicios *analítico a priori* son los que interesan a la metafísica, porque se encuentran sólo en la conciencia. Y los juicios *sintéticos a priori* son propios de la ciencia, porque descubre verdades nuevas; aunque posteriormente, se conviertan en universales y necesarios.<sup>200</sup> Cuando pensamos, es la conciencia quien piensa por medio de conceptos y de intuiciones (noción de espacio y tiempo) sin la presencia de las sensaciones y percepciones. La *intuición* es la presentación inmediata de una idea en nuestra conciencia. De este modo, la razón conceptual expresa los juicios de la siguiente manera: Si “S” es el sujeto y “P” es el predicado, entonces se puede realizar un juicio en donde “Todos los S son P”, que traducido fenomenológicamente sería, por ejemplo: “Todos los hombres son mortales”.

Kant se avoca a revivir en el siglo XVIII la metafísica, pese a afirmar que Hume lo había despertado de su “sueño dogmático”. Pero esta vez, Kant separa de antemano las cosas de la metafísica, las de la fe y la moral y, las de la ciencia. En su *Crítica de la razón práctica*, los asuntos de la fe no son los de la ciencia ni los de la filosofía. El *noumeno* (el conocimiento de Dios) sólo se puede verificar en el nivel de la experiencia subjetiva de cada individuo, con su relación personal con Dios y ni la filosofía ni la ciencia pueden comprobar este tipo de experiencia; porque no está sujeta a los modos de proceder del

---

<sup>200</sup> *Ibid*, pp. 304-305.

racionalismo. Kant perpetua el discurso logocentrista y la exclusión por medio de su concepción historiográfica teleológica, en donde las crisis históricas sirven para justificar la ascensión progresiva hacia la perfección y la paz definitiva.

### 3. Hegel.

Durante el siglo XIX en Alemania, dentro del campo de la literatura se encontraban autores como Shiller y Goethe. Y en filosofía, Fichte perfeccionó la dialéctica como sistema, compuesto por una proposición o *tesis*, luego se presenta la *antítesis* y finalmente, se elaboraba una *síntesis* que surge de negación y la consecuente afirmación de dicha *tesis*, dando como resultado un conocimiento nuevo.

George Wilhem Friedrich **Hegel** (1770-1831) retoma la dialéctica de Fichte como método para construir su *Fenomenología del espíritu*, en donde el “en sí” es un objeto extraño *para la conciencia* y para dejar de serlo, la conciencia debe tener una experiencia y una reflexión acerca de dicho objeto, reafirmandose ante él mediante su negación y después debe superarlo, en el momento en que lo comprende bajo sus propios términos. Es entonces, cuando la conciencia obtiene un conocimiento nuevo de este mismo objeto y se transforma en objeto “para sí”; es decir, *para la conciencia*. Esto puede entenderse en el nivel de lo fenomenológico con la siguiente proposición: “La Tierra es plana” (*en si*); luego, se niega: “La Tierra no es plana” (negación) y se afirma con un nuevo conocimiento totalmente diferente con carácter de verdad: “La Tierra es redonda” *para sí*). Sin embargo, la dialéctica el conocimiento es constante, porque siempre deviene en otro nuevo. Así, después de conocer que “La Tierra es redonda”, conforme progresan la geografía y la física

se afirma que “la Tierra es achatada de los polos”, “la Tierra pertenece a una galaxia”, etc. La dialéctica implica, entonces, que el conocimiento es infinito.

Sin embargo, al igual que Heráclito, para Hegel, la dialéctica tiene una forma circular y no espiral, o sea que expresa el eterno retorno. En este sentido, el arribo al estado germano como expresión última del Espíritu Absoluto, donde se llega al *telos* histórico, se basa en los desarrollos históricos y científicos ocurridos en la “historia universal” desde las culturas asiáticas para que la filosofía sintiera, que ya estaba dispuesta para presentar su verdad absoluta. Hegel pensaba que la historia universal había llegado a la *edad madura*, por lo que tiene una concepción estática del tiempo, como fin del eterno retorno en la historia, la cual es contradictoria con el devenir permanente de la dialéctica. Con su filosofía, Hegel justificó que sólo el filósofo se hallaba en condiciones de dialogar cara a cara con el Espíritu Absoluto. Incluso en su obra la *Filosofía de la Historia*, coloca al filósofo sobre el historiador que toma la historia *para sí*, y supera la existencia fáctica para orientarla, hacia el Espíritu Absoluto, ya que tiene como misión “mantenerla verídica”- a la historia-:

“[...] la filosofía aporta la razón, la cual domina al mundo y se introdujo a la historia sistemáticamente. [...] La historia universal da certeza de que en ella hay un proceso de la razón como una ruta razonada del espíritu universal, cuya naturaleza es siempre una y la misma.”<sup>201</sup>

De acuerdo con Hegel, la materia tiene su sustancia *fuera de sí* y el espíritu la tiene *en sí* mismo; esto es, la libertad; pues de lo contrario estaría vinculado a ese otro: “Soy libre cuando soy conmigo mismo”. Este *ser-en-sí-mismo* del espíritu es la autoconciencia, es decir cuando la conciencia es conciente de que piensa algo acerca de sí misma (*para sí*). Así, la historia universal es la historia del espíritu, del *para sí* de la conciencia, del saber de

---

<sup>201</sup> Hegel, *Filosofía de la historia*, Editorial Claridad. Buenos Aires, 2005, p. 17.

sí mismo, del “Yo”. Y Sólo el pueblo germano, con base en el cristianismo, ha podido llegar a la conciencia del espíritu libre, al Espíritu Absoluto.<sup>202</sup>

Aquí, Dios es la representación de la libertad absoluta; es el fin final (*telos*) de la historia universal, la meta del progreso de la conciencia hacia la libertad y el final de la dialéctica. Dios busca hacerse presente en el mudo a través de las acciones de los “hombres”, los cuales su vez, son guiados por Él. Pero las pasiones, la violencia y la insensatez son obstáculos para el libre desarrollo hacia este *telos*. Dios se halla solamente en el pensamiento y se hace presente mediante la acción y la voluntad de los héroes históricos que se otorgan a sí mismos para la concreción de la voluntad del Espíritu Absoluto. De este modo, los fines particulares de los héroes, coinciden con la voluntad del espíritu universal, cuando a través de sus acciones vinculan al espíritu con el mundo. Su misión como videntes consiste en lanzar todas sus energías a esta empresa, por ello son lo mejor de su tiempo.<sup>203</sup>

Una nación solamente puede participar de este plan historiográfico cuando posee un Estado, como la realización de su libertad; es decir, cuando la conciencia engendra la vida de la moral y el derecho, donde la unión de la voluntad general e individual manifiestan la voluntad divina. La voluntad será libre, sólo si se obedece a sí misma y a la ley, así desaparece la antítesis necesidad/libertad. Contrario a Rousseau, en Hegel la libertad sólo se conquista mediante la disciplina del saber y la voluntad. Puesto que, el estado natural del hombre es el de la violencia, la injusticia y los actos inhumanos; de allí, la necesidad del establecimiento del estado y el derecho positivos. La sociedad de orden patriarcal es la adecuada para la formación del Estado; pues la familia, las tribus y los pueblos son la

---

<sup>202</sup> *Ibid*, pp. 22-23.

<sup>203</sup> *Ibid*, pp. 24-26 y 33-34.

semilla afectiva para proteger los intereses de la comunidad. Por lo tanto, para Hegel, una nación que no contenga un Estado ni una conciencia de ley -como China o la India- es una sociedad petrificada, porque se ordena por castas y sus gobernantes tienen una conducta arbitraria e inflexible. La moral de Confucio carece de conceptos de libertad son, más bien, mandamientos morales y no leyes naturales, donde el sabio se considera a sí mismo, el único capaz de enseñar la verdad al pueblo; por ello no permiten la creación de un Estado y una carta magna.<sup>204</sup>

Sin embargo, la filosofía hegeliana también es estatista, al concebir un espíritu totalitario y determinista, ya que la idea universal termina con voluntad de Dios, quien determina el futuro de la humanidad. El primer momento de la historia “universal” es, para Hegel, la *infancia* de la humanidad o el imperio chino, que cuando entra en contacto con otras civilizaciones da paso a la segunda etapa: la *mocedad* representada por sociedades como las de Asia y la India, en específico, donde el pueblo tienen mayor independencia con respecto de su soberano. Luego le sigue el imperio persa que, como tenía bajo su poder una gran extensión territorial, se vio obligado a otorgar a sus pueblos mayor libertad. Este hecho, promovió el cambio de Oriente a Occidente. En el imperio egipcio hubo mayor coexistencia del príncipe con el pueblo, como una primera tentativa de libertad. Pero fue en la *polis* Grecia (estado-ciudad) que se da la conciencia de los ciudadanos de buscar la libertad con base en la aplicación de las leyes. Así, se da la transición hacia la *edad viril*: el imperio romano, donde se forma al Estado regido por el derecho positivo. Sin embargo, esta abstracción sufre una contradicción interna al someter a los individuos a una sola ley. Con la aparición del cristianismo se reconstruye la unidad entre lo real y lo ideal, lo natural y lo sobrenatural, entonces, la conciencia arriba al espíritu verdadero: la *madurez* (senectud), que es el estado germano, donde se da la realización máxima del hombre en el

---

<sup>204</sup> *Ibid*, pp. 40-42 y 52-59.

mundo.<sup>205</sup> En cambio, el pueblo chino no podría lograr la felicidad por despreciar el progreso de la civilización occidental. Cabe preguntarse, si realmente China que posee una cultura milenaria, desea adoptar una cultura excluyente que desvaloriza otras culturas . Los argumentos idealistas serían inofensivos, si no fuera porque son utilizados como ideología justificatoria para expandir el dominio mundial.

La importancia de Hegel radica en que suscitó polémica por no expresar la realidad completa al invisibiliza al “otro”. Sin embargo, esto no quiere decir que Hegel no haya logrado sus objetivos filosóficos: integrar la razón y el espíritu, mediante la codificación de las Sagradas Escrituras a términos filosóficos, descifrar la escatología sobre el fin de la historia sagrada y la función utópica en convivencia en común-uniión con Dios. Ciertamente es que todo es teología pura, donde el filósofo por excelencia (Hegel) dialoga cara a cara con Dios y por ende, debe gobernar. Esta imposición cultural moderna es motivo de crítica no sólo por parte de sus contemporáneos sino por la filosofía latinoamericana.

#### **4. Críticos de Hegel.**

En el siglo XIX, las riquezas y las mercancías del mundo comenzaron a ser repartidas entre un mayor número de personas: el Estado, la iglesia, los banqueros y la clase burguesa. Esta última creó el *confort* como formas nuevas del goce y del placer, con lo cual contribuyó al desarrollo de la tecnología al servicio de este fin. Al subordinar la filosofía a la teología, Hegel codificó los términos de las Sagradas Escrituras; pues al igual que Platón, pretendió sujetar la realidad a un modelo ideal de justicia y paz ideales. Pensaba que sólo el filósofo era capaz de realizar dicha tarea, pues las artes, la filosofía y la religión eran propias de los espíritus superiores, sin ocuparse de la situación de injusticia social. Esto suscitó la

---

<sup>205</sup> *Op. Cit.*, Xirau, *Introducción...*, pp. 345, 346 y 348.

inconformidad de filósofos como: Arthur Shopenhauer (1788-1860), Soren Kierkegaard (1813-1855) y Ludwinig Feurbach (1804-1872), discípulo de Hegel. Y Auguste Comte (1798-1857), que más bien buscó trabajar sobre la misma línea de ideas para sujetar el orden social.

**Shopenhauer** afirma contra la actitud arrogante de Hegel, que los seres humanos deben renunciar a las apariencias y alcanzar un estado místico a través de la religión budista.<sup>206</sup> Paradójicamente, termina en el nivel del espíritu, al sustituir una religión por otra, pues no busca la transformación de la situación de injusticia. Aquí, la filosofía budista no es una opción por la diversidad cultural, sino solamente sirve para colocarse en oposición a Hegel. Entonces, su pretendida radicalidad, queda en una actitud visceral. Sin embargo, el camino del budismo es contrario al de la modernidad, pues sus prácticas contemplativas son útiles para resistir los embate de la vida cotidiana y brinda fortaleza espiritual. Por otra parte, Nietzsche, su discípulo, y Sigmund Freud retomarán elementos de Shopenhauer y se desarrollarán la psicología como ciencia particular.

**Kierkegaard** es el único creyente de los críticos de Hegel. Considera que la filosofía hegeliana está alejada de la vida misma; pues, dice que, Hegel podría escribir una doctrina de la vida, pero no un pensamiento viviente; podría hablar de una filosofía de la salvación, pero nunca ha vivido la salvación ante la muerte; por ello, es un pensador, pero no un filósofo. Para Kierkegaard, la filosofía no es la dialéctica, sino que, consiste en tomar elecciones por la libertad como un compromiso. Para encontrar el verdadero sentido de la existencia, propone que debe vivirse la contradicción como parte de la vida misma, ya que ésta se desarrolla diversas maneras en cada ser humano.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> *Ibid*, pp. 358-359.

<sup>207</sup> *Ibid*, pp. 378-379.

La filosofía de Kierkegaard concibe al ser humano de manera integral: el aspecto estético, ético y religioso. El aspecto *estético* es el vivir las sensaciones en sí mismas, sin querer ir más allá de ellas. Es buscar la libertad sin establecer ningún vínculo afectivo que retenga al individuo y es renunciar a cualquier forma de vida que lo esquematice; es el vivir el placer fugaz, siempre errante y desesperado por evitar el ser atrapado. El “hombre” *ético* no es aquél que se orienta según leyes universales que deja de lado el amor y la religión, sino aquél que ayuda al “otro”, porque su dolor lo siente en sí mismo. El “hombre” *religioso* es aquél que tiene la concepción de un Dios vivo que actúa dentro de su propia vida. Pues, Dios sólo puede existir en alguien que también existe; no es el Dios de la razón, sino el que participa en mi vida y que me saca de mis problemas.<sup>208</sup> Este tipo de filosofía influye en el existencialismo y el vitalismo -Dilthey, Sartre, Heidegger-. Kierkegaard se separa de la forma tradicional de hacer filosofía y se arriesga a pensar desde la particularidad; desde el sufrimiento propio y dirige la mirada hacia el dolor humano.

Al igual que Bacon, **Comte** trata de unificar las nociones de orden, ciencia y progreso en una especie de utopía futurista. Concibe la sociedad como una empresa donde la ciencia es aplicable para obtener mayor felicidad. Esto conduce al desarrollo de la sociología como una ciencia independiente. Por influencia de su maestro Saint-Simon, renunció al catolicismo y proclamó la idea de la divinización del ser humano como fin último de la historia. Un hecho *positivo* es cuando los hechos pueden ser verificados en la experiencia, debido a que se presentan de manera repetitiva. Para que un fenómeno o un hecho sea *positivo* debe estar sujeto a las leyes naturales *invariables*, debe ser verificable, experimentable y repetitivo para convertirse en una teoría. La *ley fundamental del progreso de la historia* consiste en tres estados por los que ha transcurrido la humanidad.

---

<sup>208</sup> *Ibid*, p. 380.

El primer estado es el de las metafísicas que atienden la causa primera y final (filosofía griega). El segundo ocurre cuando la metafísica se concibe junto con la historiografía, es decir en un *thelos*, donde el estado alemán protestante se una con el cristianismo. El tercero será cuando el Estado aplique las ciencias duras y la tecnología en las sociedades modernas de manera racional mediante una ley sociológica que ordene los procesos evolutivos; del mismo modo como se ordena la naturaleza. Para Comte, el ser humano es perfectible, pero en la era positiva puede llegar a la perfección. Y entonces, ahora sí, la historia llegará a su fin.<sup>209</sup> El positivismo en general ha hecho escuela, incluso en Latinoamérica, que al exaltar el desarrollo científico y tecnológico, lleva a concebir una sociedad autómatas, que priva al ser humano de su libertad.

**Feuerbach** es un pensador de transición entre Hegel y Marx, sustituye su creencia judeocristiana por un nuevo humanismo. Afirma en contra de Hegel, que la verdadera filosofía no es aquella que atiende las cosas abstractas, porque, el conocimiento debe ser útil para entender los problemas cotidianos y sociales. El ser sensible es, a la vez, conciencia del “yo” y del “tú”, donde ambos sujetos puedan entablar un diálogo integral, conciente, sensible, voluntario y racional.<sup>210</sup> Feurbach opuso el amor de la fe cristiana al amor fraternal, a partir de la premisa que afirma que la esencia humana es el amor recíproco. De este modo, el concepto de Dios se halla fuera de este mundo y depende del conocimiento que el ser humano tenga de sí mismo. Para que el ser humano pueda reencontrarse, primero tendrá que abandonar su fe y sustituirla por el amor fraterno, el cual unifica y libera; mientras que el amor de la fe divide a la humanidad. Por ello, la desecha la filosofía hegeliana y seculariza de la filosofía para transformarla en antropología.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> *Ibid*, pp. 360-363.

<sup>210</sup> *Op. Cit.*, Xirau, *Introducción a la...*, p. 376.

<sup>211</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, España, 1994., pp. 259-260.

## 5. Los filósofos de la sospecha.

Los también llamados *filósofos de la sospecha* son: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Sigmund Freud (1856- 1939), quienes denunciaron y rechazaron al sistema burgués que encubría la realidad, la tendencia a la dominación y su incapacidad de hacer feliz a la humanidad. Son importantes para la filosofía latinoamericana del siglo XX, porque ésta aprendió de aquéllos el modo de pensar y la actitud de denuncia al pensamiento moderno -aunque, la originalidad del pensamiento latinoamericano está en su particularidad y su situación concreta-. Estos filósofos desenmascararon los verdaderos intereses de la modernidad, que hace creer que todas las cosas deben estar sujetas a los mandatos del Estado y al *status quo*, simplemente porque ello es natural y es una orden divina. Para la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, ya no son los fantasmas ni los demonios los que producen la injusticia, la violencia, la miseria, el dolor, la soledad, sino los señores capitalistas, dueños del mundo, la modernidad y su modo de vida consumista y su tendencia a la explotación de los recursos naturales y humanos. También, se descubren las falacias del aparente orden natural y de la estructura social; finalmente, se desconfía de la verdad vigente. Nietzsche desoculta las mentiras del cristianismo, Marx, las propiedad privada y Freud, las de la conciencia del Yo. La consecuencia de sus críticas trajeron grandes cambios y revoluciones en el siglo XX.

Antes de escribir su obra póstuma *El Capital*, Carlos **Marx** recibió varias influencias, como la situación económica e industrial del siglo XIX en Inglaterra, en donde las condiciones de trabajo de la clase obrera eran paupérrimas, debido a la explotación extrema sin ninguna posibilidad de amparo laboral, al grado de producir la muerte. Otra influencia fue la posición crítica de Engels ante la propiedad privada que mira desde el

explotado; así como la Economía política de Adam Smith, Stuart Mill y David Ricardo que veían el proceso económico en sí mismo, como una necesidad. Otra influencia fueron las doctrinas comunistas de su tiempo como las de Saint-Simon y Fourier. Finalmente, pero no por ello la menos importante, es la crítica de Feurbach a la filosofía hegeliana.

Marx consideraba que los jóvenes hegelianos eran poco críticos (Bruno Baeuer y Strauss, discípulos de Hegel), pues en su afán por confirmar al espíritu no lograban rebasar el marco del idealismo y los calificó de simples “teólogos críticos”. Para Feurbach, la filosofía idealista está enajenada desde sus fundamentos, por lo que sus conclusiones también lo estarán. Así, es necesario eliminarla pues coloca al sujeto y al predicado de manera inversa; es decir, donde la esencia humana (el amor) es sustituida por el predicado (el amor de Dios), enajenando la realidad y negando la antropología. Además, la religión mistifica la filosofía mediante la dialéctica que afirma lo negado, a saber: el cristianismo. De este modo, la filosofía queda como justificadora de la teología, porque ve a la teología como principio y fin de todas las cosas.<sup>212</sup>

Empero, Marx rescata la dialéctica, porque ve en ella el movimiento concreto de la historia. Sólo que ahora la creación divina debe ser sustituida por el desarrollo humano. De este modo, establece el cambio del plano, inaugura el *materialismo dialéctico* y desideologiza la dialéctica. Si para Hegel el espíritu se encuentra alienado (enajenado) cuando se contamina con la concreción, para Marx la enajenación está justamente en la abstracción de las cosas, pues el filósofo ignora que percibe la realidad de forma pasiva, ya que no busca la transformación del Estado ni la distribución equitativa de las riquezas.<sup>213</sup> Así, la *sospecha* recae sobre la conciencia engañada por la ideología oculta en el discurso

---

<sup>212</sup> Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, 1978, pp. 151-154 y 160.

<sup>213</sup> *Ibid*, pp. 160, 162, 164 y 170-171.

idealista, que hace creer que la explotación es de orden natural y que no existe ninguna jurisdicción superior que pueda anular tal situación. En este sentido, la “mano invisible” de la que habla Smith, no es la de Dios, sino la avaricia de los grupos en el poder que acumula la riqueza a través de “la explotación del hombre por el hombre” y ven en el dinero y el poder un fin en sí mismo y no un medio para obtener la felicidad.

He aquí, el engaño que denuncia Marx, por lo que debe sospecharse de toda verdad pronunciada por las autoridades; incluso, de la conciencia misma, porque suele presentar la realidad encubierta. Marx concibe la filosofía vinculada a la praxis para poder transformar la situación de opresión y no ya, como un estudio meramente ontológico. La praxis no como posterior a la reflexión, sino como anterior a ella, porque el movimiento proletario es el objeto de la reflexión, la cual es un tercer momento dialéctico, deviene como resoluciones que se aplicarán de nuevo a la praxis. La transformación también implica la eliminación de la propiedad privada, origen de toda enajenación, su mirada unívoca le impide ver la injusticia social y desatiende el amor fraterno. Así, Marx al introducir un sentido social a la producción industrial, hace perder la supremacía de la propiedad privada y del idealismo.<sup>214</sup> La praxis en Marx también puede entenderse como el trabajo para la transformación de la naturaleza. El concepto de *trabajo* lo retoma de la dialéctica amo-esclavo de Hegel, en donde el amo por haber arriesgado su vida se coloca en un nivel superior frente al esclavo. Pero en un segundo momento, se estatiza al colocarse como mero consumidor de los productos producidos por aquél. En cambio, el esclavo está desarrollándose continuamente, al transformar la naturaleza con su trabajo e infundirle su espíritu. Pues, el ser humano a través del trabajo se constituye a sí mismo; aunque para

---

<sup>214</sup> *Ibid*, pp. 136-140 y 145.

Hegel y los economistas clásicos el valor del trabajo se mide por su valor de uso (mercancía).<sup>215</sup>

Aunque, originalmente, el producto le pertenece al obrero por ser una creación suya, la *plusvalía* debe ser para el dueño de las máquinas, porque sólo se paga por trabajo/día (salario). Por tanto, mientras más aumenta la riqueza del capitalista, también aumenta la pobreza del obrero. En este sentido, se dice que el producto se vuelve contra el obrero. La enajenación en el obrero aparece en cuanto que el salario no le alcanza para adquirir los productos creados por él mismo, sólo para trasladarse al trabajo, para mal comer y sin tiempo de ocio por causa de las horas extras. El trabajo se vuelve coercitivo, cuando el obrero se ve forzado a emigrar hacia las zonas industriales y a recibir un salario indigno; aunque, la Economía política considere que es voluntario.<sup>216</sup> El capitalista también se enajena al apropiarse de la actividad de otro, porque no ser productivo y enajena a todo el género humano. Marx contrarresta el argumento que asegura que antes de la propiedad privada no hay ningún fundamento y que ella es de orden natural, a través del concepto de “género” -no como hoy lo conocemos: en el sentido de hombre y mujer-, sino como de *especie* humana y con conciencia histórica. La premisa de la *actividad genérica* consiste en trabajo sin enajenación, capacidad autorreflexiva y praxis transformadora de la naturaleza en un mundo humanizado. Así, la producción debe ser creadora, consciente y libre para la conservación y generación de la vida, ya que el fin no es la propiedad privada sino la vida humana. De aquí, la necesidad de abolir la *propiedad privada*, idea original de Engels, que parte de la posición del obrero, ya que genera la pauperización y deja insatisfechas las necesidades físicas.<sup>217</sup> La propiedad privada obliga a los obreros a competir entre sí, los

---

<sup>215</sup> *Ibid*, pp. 186-190.

<sup>216</sup> *Ibid*, pp. 57, 74, 76, 80 y 81.

<sup>217</sup> Las necesidades físicas no son las naturales o básicas como la salud, la vivienda, el vestido, sino aquellas que son creadas y adquiridas por las condiciones sociales e históricas, como las actividades para el ocio.

sujeta a la ley de la oferta y la demanda y los coloca en calidad de mercancía, por lo que puede darse por satisfecho cuando encuentra quien los emplee, porque se trata de una sociedad que permite *la propiedad privada* y no es humanista.<sup>218</sup>

Marx busca también, la transformación de la sociedad estratificada a la sociedad comunista, donde ocurra la emancipación proletaria y la supresión de la propiedad privada como culminación histórica. Sin embargo, Marx criticó el comunismo utópico del siglo XIX por su carácter dogmático y abstracto, como las doctrinas de Saint-Simon y Fourier, que son más bien sociedades secretas y las denomino de comunismo “tosco”, ya que éstas aun conservan el sentido de pertenencia, la propiedad privada, fomentan el egoísmo, la envidia y el individualismo entre sus miembros. Además, las sociedades secretas suprimen las potencialidades humanas, incluso las ya alcanzadas, la cultura y la civilización; también, niegan el desarrollo de la individualidad, que a su vez afecta las relaciones humanas. Las mujeres son como objetos que pertenecen a todos los hombres de dicha comuna Aunque en el matrimonio burgués, también se la tiene como propiedad privada, pero de un solo hombre<sup>219</sup>. En cambio, en un “comunismo político sin estratificación social, la unión de una pareja está basada en el respeto a la voluntad individual, donde ninguno domina al otro, porque su base es la esencia humana”<sup>220</sup> Empero, Marx cae en la pretensión totalizadora al colocar a los trabajadores dentro de un otro sistema que también, excluye a *toda* la clase burguesa.<sup>221</sup> Esta totalización del marxismo dogmático fue extremándose en los siguientes años y llegó a dividir el mundo entre idealistas y materialistas. La Guerra fría favoreció la venta de armas, donde los dueños del dinero se enriquecieron en ambos bandos, pues que en ambos sentidos se explota a la clase obrera.

---

<sup>218</sup> *Ibid*, pp.43-45 y 48. Cuando la clase obrera posee la conciencia de su capacidad transformadora para abolir la propiedad privada y para acceder a una sociedad comunista, se le denominar *proletariado*.

<sup>219</sup> *Ibid*, pp. 117 y 120-121

<sup>220</sup> *Ibid*, p. 122.

<sup>221</sup> *Ibid*, pp. 128-130.

Ambos prometían que mediante su proyecto político se alcanzaría la verdadera felicidad, pero en el fondo son explotadores. La teoría marxista en sí, puede ser aún vigente en algunas de sus partes, si es aplicada sin mecanicismos dogmáticos e integrando el espíritu y la materia (Ernst Bloch). Pues, mientras exista la pobreza, habrá necesidad de transformar la situación de miseria y la explotación en el planeta que se expanden mediante la economía global.

En cuanto a la pregunta sobre el origen de la vida, según Marx, ésta no debe responderse en un sentido metafísico ni con base en una causa final o que haga referencia a un Dios trascendental; más bien, desde una interpretación científica, para liberar a la filosofía de la teología; por ello, ofrece la posibilidad de un pensar autónomo y científico. Pues las ciencias naturales, ya como ciencias separadas de la filosofía, comenzaban a hacer sus propias investigaciones sobre el origen de la vida (Darwin, Oparin).<sup>222</sup>

Muchos filósofos y pensadores latinoamericanos del siglo XX aprendieron de Marx a sospechar de la ideología burguesa y a repensar la realidad retomando la esencia misma del ser humano, sin dejarse engañar por todo aquello que las autoridades dicen. Sin embargo, la filosofía marxista por sí sola no es capaz de explicar la realidad latinoamericana. Marx no escribió *El Capital* ni para América ni para Rusia, sino para la Inglaterra decimonónica. Y no había modo de que pudiera conocer los problemas que afectaban a la región latinoamericana, los cuales versan sobre temas culturales. Cuando llegó a referirse a América fue acerca de las *Trece colonias* para augurarles un futuro promisorio; en cambio, veía positivo el padecimiento de la opresión Sudamericana para que algún día llegasen a tomar conciencia proletaria. Al mostrarse eurocéntrico, Marx es un hegeliano. La filosofía latinoamericana debe desandar el camino de su historia

---

<sup>222</sup> *Ibid*, p. 197.

recuperando su propia identidad. Incluso, en 1858 Marx escribió un ensayo sobre Simón Bolívar -cuando tenía 40 años- donde aseguraba que las luchas del “Libertador” eran burguesas. La causa de su confusión está en las obras que consultó: la de tres militares ingleses, lo único que se publicó en Europa sobre Bolívar y no hubo modo de que pudiera de revisar otras fuentes para un análisis imparcial. Lafayette, Miller y Hippiusley fueron tres militares ingleses que renegaron de la causa bolivariana. Lafayette Villaume Ducoudray-Holstein había participado en Cartagena con el ejército francés de donde fue expulsado y se pasó a las filas de Bolívar, quien también lo destituyó al perder una batalla. Quedando resentido, editó su libro en Europa (1816) omitiendo este hecho. Libro que tuvo buena recepción por su alto contenido antiliberal al presentar a Bolívar como un mercenario extranjero al servicio de la monarquía. Algo parecido sucedió con William Miller, sólo que fue su hermano John quien escribió sus memorias y se basó en la correspondencia de William y no en su testimonio. Por lo que William preparó otra versión, depurando los errores pero murió antes de terminarlo. Por su parte, el oficial Hippiusley era un déspota con sus milicianos, por lo que la mayoría se le sublevó y Bolívar lo expulsó. Hippiusley solicitó una cuantiosa indemnización con intereses, pues decía que se le había prometido el pago de doscientas monedas mensuales. Cuando llegó a Europa, denunció la “injusticia” que se había cometido en su contra.<sup>223</sup>

En tanto, Bolívar se ocupaba del derrocamiento del imperio Ibero para crear la “Patria grande” del Sur, pero sin destruir toda la estructura socioeconómica del régimen Ibero. Pues temía que se hiciera liberalista, ya que los norteamericanos querían adueñarse de esta región como lo habían hecho con México, durante el gobierno del general Santa Anna. Por ello, los yankies se apresuraron a infiltrarse en el Congreso para imponer la doctrina Monroe (“América para los americanos”). Incluso Fals-Borda (1667) creía que la

---

<sup>223</sup> Gustavo Vargas Martínez, *Bolívar y Marx*, editorial Domés S.A., México, 1993., pp. 21-25.

frase de Bolívar “arar en el mar” era un intento de boicotear las luchas independentistas. Pero, lo que Bolívar buscaba era la superación del racismo, la hegemonía y la oligarquía criollistas. Sabía que los clérigo, los abogados, los militares, los doctores sólo querían la liberación no para igualarse con los nativos, sino para poderlos tener de siervos.<sup>224</sup> Bolívar no quería que Norteamérica participara en la Conferencia del Istmo: “Estados Unidos parece destinado a plagar a la América de miserias en nombre de la libertad con su tan alardeado panamericanismo”.<sup>225</sup> Así, “arar en el mar”, significaba que los sudamericanos no creían en sus ideas de libertad y en cambio, le creían a los norteamericanos. Puesto que, los independentista no tomaron en cuenta que Bolívar, durante su gobierno en 1827, dispuso que ningún indio se quedara sin parcela, que la tierra no se enajenara, estableció los derechos civiles para toda la población, dispuso que el trabajo ya no se pagara en especie sino con dinero, implantó el impuesto de utilidades para crear escuelas primarias gratuitas, se abolieron los diezmos eclesiásticos y se prohibió a los militares saquear las casas de los indios.<sup>226</sup> Fue por la denuncia que hiciera Bolívar al país del Norte y a la oligarquía criolla, que sus compatriotas se negaron a aceptar las propuestas bolivarianas, porque representaban un peligro para la introducción de la modernidad en nuestra región.

El filósofo alemán Friedrich **Nietzsche** considera que el engaño que ejercen los sacerdotes les ha servido para gozar de privilegios y someter a los otros. Pues la supuesta compasión y la misericordia cristianas son para la sociedad aristocrática (grecorromana) un peligro por ser un signo de debilidad. En su obra *El Anticristo* critica los valores de la modernidad, porque ha olvidado los valores clásicos grecorromanos y los sustituyó por los del cristianismo. La propuesta nitzscheana se encuentra en su obra *Así hablaba Zaratustra*:

---

<sup>224</sup> *Ibid*, pp. 31, 42-43 y 63.

<sup>225</sup> *Ibid*, p. 64.

<sup>226</sup> *Ibid*, p. 148.

“Yo os anuncio al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado.”<sup>227</sup> Para ello, es necesario primero liberar a la humanidad, mediante la eliminación de todos los sacerdotes (católicos, protestantes e incluso, algunos paganos), quienes han sometido a la humanidad a su capricho. El *superhombre* se basa fundamentalmente en dos principios que suponen una cierta actitud ante la vida; son totalmente distintos a los valores cristianos e indican la posición desde donde el autor se coloca para presentar su crítica. Estos principios son los valores de lo “bueno” y lo “malo”. Lo *bueno*, aquí “es todo aquello que eleva el sentimiento de potencia” y lo *malo*, en consecuencia, será “todo aquello que produce debilidad”. De modo que, la felicidad es cuando el cuerpo experimenta el sentimiento de potencia al vencer alguna resistencia y por ende, aumenta su potencia. Una manifestación de amor es debilidad, mientras que ayudar a morir a otro que está débil es bueno, ya que “la compasión hacia los débiles y los idiotas es un impedimento” para que la humanidad supere al hombre y llegue a ser *superhombre*.<sup>228</sup>

Existe una diferencia entre *desarrollo* y *evolución*. *Desarrollo* no significa una realización, una elevación o un fortalecimiento de lo humano, (IV) sino que expresa sólo el trabajo de la naturaleza (crecer, reproducirse y morir). Y *evolución* supone la pulsión de la vida para transformarse en algo superior. Hay una *degeneración* cuando un animal, especie o individuo elige lo que le es desfavorable y atenta contra su propia vida y no genera la acumulación de fuerzas ni la voluntad de poder.(VI) Los valores de degeneración son los del cristianismo(VII). Todo aquello que el sacerdote o teólogo tienen por verdadero, es lo verdaderamente falso. El sacerdote se considera a sí mismo una raza superior, que puede determinar lo verdadero y lo falso.(XIX) Al igual que Hume, Nietzsche exige que se muestre la verdad y no la *copia*, pues (contrario a Descartes) el espíritu puro no es nada sin

---

<sup>227</sup> F. Nietzsche, *Así Hablaba Zaratustra*, Época S.A, México 1992., p. 10.

<sup>228</sup> Nietzsche, *El Anticristo*, Editores Mexicanos Unidos S.A, México, 2002., p.15.

el cuerpo.(XIV) Nietzsche denuncia la falacia sacerdotal: no hay ningún humano inmortal o sobrenatural, ya que todo ser viviente nace y muere necesariamente. Los cristianos y sus sacerdotes satanizan a los pueblos que poseen ídolos y la voluntad de poder.(XVII) Para otras religiones como el budismo que no contienen la noción de pecado, el deber de cada individuo está en encontrar su propia perfección en la vida.(XX)<sup>229</sup>

Los sacerdotes mienten, porque en el fondo ocultan un odio y un rencor muy profundo hacia la aristocracia por su capacidad de gozo de los placeres, ya que cuando están frente a ellos, no pueden evitar sentirse insignificantes.(XXI) Y por otra parte, le temen a la realidad; son tan sensibles, que no quieren ni ser rozados por ella. Tienen repulsión a todo aquello que les provoca dolor.(XXX) Por lo que para dominar a los individuos que poseen la voluntad de poder, los sacerdotes los domestican mediante nociones tales como el pecado, el “diablo” y el sentimiento de culpa.(XXIII) Este tipo de juicios morales se funda en el orden de las creencias y llega a afectar, incluso, a los gobernantes, los soldados o los jueces, personas que suelen poseer la voluntad de poder.(XXXIII) Pero, si hacemos a un lado la mentira, se verá al sacerdote tal cual es: un parásito.<sup>230</sup>

La dominación sacerdotal inicia con el pueblo judío, que gracias a su antiquísima habilidad para inventar mentiras desde la época mosaica (*Genealogía de la moral*), invierte el orden de los valores mediante una moral de la venganza, que obstaculiza todo movimiento ascendente de la vida y la belleza.(XXIV) El sacerdote manipula las Escrituras y asegura que habla con Dios doblegando, así, la voluntad de todo un pueblo guerrero. De esta manera queda ordenada la vida, donde el sacerdote se hace indispensable

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, pp. 15, 17-19, 22, 26, 29, 32-33, 36 y 38.

<sup>230</sup> *Ibid.*, pp. 38, 41, 56, 68 y 69.

perennemente, porque su negocio son los pecados.(XXVI) Así que, siempre que se lean las Sagradas Escrituras debe tenerse presente la simbología hebrea y no tomar nada al pie de la letra.(XXXII) En cuanto a Jesucristo, Nietzsche dice que tomó a los mayores ignorantes (los apóstoles), no tiene un método dialéctico (no contempla un diálogo con el mal) ni una estructura lógica.(XXXIII) Las únicas verdades que promovió fueron la vida ascética -aún vigente- y el reconocimiento de la realidad espiritual; todo lo demás (espacio, tiempo e historia) sólo fueron elementos para elaborar sus parábolas, que hablan de eternidades sin tiempo -“Nadie sabe cuándo llegará el reino de Dios”-.(XXXIV) Después de la muerte de este Jesús, sus discípulos, llenos de rencor, buscaron la venganza, por lo que inventaron la mentira de que Dios había querido que su Hijo muriera y lo reivindicaron como un héroe rebelde.(XL) Entonces, prevaleció el sentimiento menos evangélico: la venganza presentada como una promesa de Dios para juzgar a los culpables.(XLI) Con ello, se abrió un abismo entre judíos y cristianos. Los cristianos, aplicaron contra los judíos el mismo procedimiento que éstos le aplicaban a los gentiles: calificar de malo todo aquello que no sea “nuestro”.(XLVI)<sup>231</sup>

Para Nietzsche, toda religión que no contempla la realidad está en contra de la ciencia. Cuando el “hombre” comió de “el árbol de la ciencia del bien y del mal” se volvió igual a Dios, es decir, en su rival. A partir de entonces, el mandamiento fue: “No conocerás”; incluso, la simple *duda* ya es un pecado que el sacerdote sanciona con la pena de muerte.(XLVIII) El individuo no debe salir de sí mismo; debe cerrar los ojos a todo lo exterior para no tener ningún pensamiento pecaminoso; de tal manera que siempre tenga necesidad del sacerdote.(XLIX) Para perpetuarse, el cristianismo necesita engañar al pensamiento y poner enfermo al cuerpo y producir una neurosis.(LI)<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> *Ibid*, pp. 44, 47-50, 60-65, 72-74 y 87.

<sup>232</sup> *Ibid*, pp. 91-96.

Por su parte, el *mártir* para poder influir en el pueblo se apoya en la muerte, porque no tiene argumentos para demostrar su verdad y se devela su incapacidad intelectual. El sacrificio del mártir solamente tiene validez para los que poseen un espíritu pobre sin capacidad crítica como las mujeres y el pueblo, quienes tienen adormecido el espíritu y no tienen *precaución* de las mentiras. (LIII) Sólo los débiles de espíritu necesitan de convicciones religiosas o políticas, porque no son autónomos ni tienen una conciencia de lo verdadero y lo falso.(LIV)<sup>233</sup> El cristianismo convocó a todo lo fracasado, lo bajamente rebelde, a toda la “hez” de la humanidad al difundir la igualdad de derechos y exacerbar los ánimos de la “plebe” contra la alegría del que posee el saber y la libertad.(XLIII) San Pablo encontró la manera de producir un incendio universal -no sólo en Roma- con ayuda de algunos judíos renegados, malograron los cimientos de una civilización sabia y científica.(LVIII) Para poder obtener el buen gusto de las grandes civilizaciones no es a través de un adiestramiento intensivo, porque es la naturaleza misma quien otorga el instinto aristocrático.(LIX) El Renacimiento, época que suponía el retorno a la cultura grecorromana fue una oportunidad para subvertir los valores cristianos; pero llegó Lutero cargado de instintos de venganza, odio, rencor y mentiras e impuso su propio cristianismo con una disciplina muy rígida y, entonces, el Renacimiento acabó por ser un acontecimiento sin sentido.(LXI)<sup>234</sup>

Una sociedad sana debe estar constituida por tres clases sociales: la aristocracia, los guerreros y la masa. La aristocracia es la casta menos numerosa por ser la más perfecta; son los elegidos y representan la belleza. Son intelectuales que encuentran la dicha donde otros sucumben; su alegría está en vencerse a sí mismos y el ascetismo les es natural, juegan con cargas que abrumarían a cualquiera. Reinan, no por su gusto, sino porque

---

<sup>233</sup> *Ibid*, pp. 100-103 y 105-106.

<sup>234</sup> *Ibid*, pp. 76, 78 y 116-118, 122.

existen; pues no disponen de libertad para ser los segundos.(LVII) En esto no hay nada de falso, porque es necesaria la desigualdad social para que los privilegiados cumplan su obligación de manifestar la belleza, la libertad y la cultura elevada. Una sociedad piramidal sana tiene una base feliz de serlo y de sostener a los privilegiados; pues, sería indigno de un espíritu puro ser la base. Así, la injusticia no está en la desigualdad de los derechos, sino contrario a los socialistas, que hacen del obrero un ser envidioso y vengativo.(LVII)<sup>235</sup>

La crítica nietzscheana a los valores cristianos desenmascara a la sociedad burguesa alemana decimonónica. Nietzsche propone la subversión de los valores morales al reivindicar el goce de los placeres y el derecho a vivir la vida plenamente sin restricciones ideológicas. Sin embargo, esta filosofía se presta a una diversidad de opiniones y a la controversia ríspida, que alebresta los ánimos y levanta polémica con sus frases incisivas. Lo que da lugar a que sus aforismos puedan interpretarse como verdaderos o falsos, según la perspectiva de cada individuo. Por ejemplo, la frase siguiente es verdadera en un sentido y falsa en otro: “¿hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Sí; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas: el cristianismo”<sup>236</sup>. Si partimos de las nociones de “bueno” y “malo” que ofrece Nietzsche, entonces es verdadera. Y desde el punto de vista del cristianismo es falsa, porque expresa falta de misericordia. Sin embargo, algunas mentes astutas de este siglo buscan crear confusión para hacer perder de vista el verdadero sentido de las frases de Nietzsche. Se trata de un escamoteo de la modernidad, donde lo importante es obtener beneficios y desarrollar la voluntad de poder para obtener todo aquello que los individuos deseen. Hoy llegar a la etapa del *superhombre*, se expresa como una actitud antihumanista, donde el fin justifica los medios y aquél sujeto que no produzca en beneficio de la sociedad se le considera un

---

<sup>235</sup> *Ibid*, pp. 110-113.

<sup>236</sup> *Ibid*, p 15.

parásito, por entorpecer el proceso de producción, por lo que ni el Estado ni el capitalista deberían socorrerle, ya que el tener amor por el “débil” es señal justamente de debilidad. Esta perspectiva moderna oculta su verdadera intención bajo el dicho “el que no trabaja que no coma”; aunque, en realidad se trate de: el que tiene trabajo que coma mientras lo conserve. Y, paradójicamente, las organizaciones cristianas promotoras de caridad colaboran con organizaciones y fundaciones que otorgan dádivas para calmar sus conciencias, y a la vez, obtener ganancias de dichas aportaciones. Por ello es que Nietzsche lanzó la advertencia al inicio de su obra *Así hablaba Zaratustra*: “Un libro para todos y para nadie”.

Sin saberlo, con la frase: “Dios ha muerto”, Nietzsche contribuyó a la construcción de la modernidad. Pues, sólo era necesario que apareciera algún “anticristo” que vindicara el derecho al goce de los placeres, recuperara de la sexualidad como inherente al cuerpo, nulificara la autoridad sacerdotal para que desapareciera el sentimiento de culpa. En efecto, los líderes religiosos (el sacerdote o el pastor) han mantenido y aún ocultan la verdad y el conocimiento, satanizando a todo aquél que difiera de sus creencias. Nietzsche termina por romper los delgados medievales, dando paso a la posmodernidad. Sin embargo, el esfuerzo de Nietzsche fue adoptado por el sistema capitalista para comerciar con la sexualidad; creando un reino en donde no existe un autocontrol del cuerpo, sin reglas ni medida para el abuso de los placeres, perdiendo así, la dignidad humana y la salud.

Es inevitable preguntarse quién cumple este perfil aristocrático que, para Nietzsche, no se trata de una cuestión de practicar “para pertenecer a”, sino de un instinto natural del espíritu a actuar de determinada manera. Para, Nietzsche la nobleza la filosofía alemanas siempre han apoyado al cristianismo con el fin de compartir el poder. Por lo que concluye:

“Confieso que los alemanes son mis enemigos”<sup>237</sup> Entonces, contrario a la visión nazi, para Nietzsche el superhombre no debe ser necesariamente un alemán noble o un filósofo. Sino alguien apto para el gozo de la libertad, de la vida y de la naturaleza, que sea superior a otros en espíritu. Sin embargo, se trata de un ser solitario y egoísta sin una actitud de apertura hacia la comunidad, lo cual devalúa una estima baja; pues también debería ser capaz de poder abrirse para compartir con “otros” -pero no con todos- sin el falso temor de perderlo todo. La concepción del *superhombre* puede aplicarse a cualquier individuo, pero a la vez, a ninguno. Por ejemplo, si gobierna no porque quiere sino porque existe, ¿acaso, puede aplicarse esta categoría a las comunidades indígenas, a causa de sus “usos y costumbres”? No procedería, pues como se dijo anteriormente, no deben tomarse términos que pertenecen al pensamiento logocentrista, porque se corre el riesgo de enredarse en el discurso, el cual es sospechoso por su cualidad de superioridad exclusionista. Nietzsche, se refiere a un ser aristócrata, erudito, “blanco”, cultivado en las artes, con un gusto especial por la música y filosofía, que posea un espíritu elevado. Además, el argumento de la sociedad piramidal es importante, porque sirve para justificar el *status quo* y confirmar sus bases, ya que la sociedad europea decimonónica, también comparte la misma raíz histórica grecorromana.

Aunque, los contemporáneos de Nietzsche no podían entender su filosofía, hoy es una de las más importantes. Sin embargo, sus frases son retomadas para el dominio, a través del manejo de las mentes y cuerpos, haciendo creer que se actúa por voluntad propia bajo la frase: “Dios ha muerto”, en donde el sujeto no es conciente de que está siendo engañado por los dueños del mundo para extraerle sus esfuerzos. Así, se pierde el límite de la dignidad y se pasa a otro tipo de prácticas ilegales tales como el robo, el enriquecimiento

---

<sup>237</sup> *Ibid*, p.119-122.

fraudulento, el despojo, la violencia, la miseria, la pobreza, creyendo que se actúa con libertad y autonomía.

Para poder realiza su crítica a la cultura occidental, **Freud** tuvo que crear sus propios conceptos y elaborar la teoría del psicoanálisis, que combina la biología con ciertas categorías socioculturales. Freud descubrió el inconciente; pues todos los hechos psíquicos antes de ser concientes, son inconcientes. Cuando un impulso es reprimido se torna *inconciente*. Lo que se conoce como “subconsciente” es el nivel de lo sobrenatural, un estado de ensueño o de “muerte chiquita” -entre el sueño y la vigilia-. El *inconciente* forma parte de la vida en todo momento, aunque no en todo momento se presenta ante la conciencia. Pues si así fuese, todos los pensamientos y emociones se agolparía en la mente al mismo tiempo e impedirían la concentración en un objetivo. El psicoanálisis pretende volver concientes aquellas ideas y sentimientos que fueron reprimidos, ayuda a enfrentar los miedos de la infancia y a fortalecer al *yo* ante los problemas. Todos los individuos tienen rasgos neuróticos, incluso el propio psicoanalista, por lo que también, éste debe que tomar terapia. Sin embargo, el psicoanálisis no es la panacea, pues sería un error aplicarlo fuera de su campo. Freud distingue tres instancias psíquicas: el *ello*, el *yo* y el *super yo*. El *ello* es el conjunto de la vida instintiva; es toda tendencia que busca satisfacerse incondicionalmente. Un instinto es una carga de energía procedente del interior del cuerpo y se estimula a partir de la experiencia, es decir del contacto con la realidad. Son deseos que al sucumbir a la presión se tornan en *pulsiones*, las cuales pertenece al dominio del *ello*. El *principio del placer* actúa exclusivamente para su propia satisfacción sin considerar las normas éticas, las leyes sociales o la realidad. El *yo* es una parte modificada del *ello*, porque ambos persiguen el mismo fin: el placer. Y cuando un deseo ha sido satisfecho no hay conflicto entre ambos. Existe conflicto cuando el *yo* intenta ajustarse a

las exigencias de la realidad, mediando con el *ello*, el *principio de la realidad* y el *super yo*. El *super yo* prepara al *yo* para la adultez; es una estructura interna que se forma a partir de la repetición de varias prohibiciones, mandatos y permisos, que con el tiempo serán asumidos e introyectados como normas, derechos y obligaciones; también son herencias generacionales de hábitos y costumbres ético-culturales que se reflejan el vínculo con nuestros antepasados desde las épocas más primitivas. En el *super yo* están las influencias de maestros, padres, personas-modelo, historias, cuentos y leyendas.<sup>238</sup>

Las *pulsiones* son cargas de energía nerviosa que no se destruyen sólo se transforman y pasan de lo psíquico a lo físico y viceversa. Surgen de la represión, persisten en el *inconciente* en su forma original y pugnan por volver a la región conciente. Por eso, el *yo* debe encontrar un equilibrio entre la norma del *super yo*, el *ello* y el *principio de la realidad*, mediante nuevos bloqueos permanentemente. Hasta que el *yo* comience a debilitarse se debilita, el *ello* se manifestará en forma de actos inconcientes. El *super yo* interviene para ordenarle al *yo* que suprima dichas pulsiones, entonces surge en el *yo* el *sentimiento de culpa* y transforma dichas pulsiones en displacer. La *angustia* aparece por el temor de que las pulsiones puedan romper de nuevo el cerco y no pueda solucionar el conflicto. El cuerpo comienza a enfermarse, ya que las pulsiones buscan salir de manera disfrazadas invadiendo otros terrenos de la psique, obligando al *yo* a invadirlos también. El olvido, las distracciones, los *lapsus linguae*, los sueños y las fobias son también manifestaciones de pulsiones reprimidas que aprovechan cualquier descanso de la censura para mostrar su rostro, aunque sea parcialmente. Haciendo sentir su inconformidad, son denuncias que se apoderan de la voluntad como síntomas neuróticos. El *yo* las tolera como

---

<sup>238</sup> Miguel de Saldova, *El psicoanálisis*, Letras, S.A., México, 1966., pp. 18-23, 26-27 y 34-36. La diferencia entre *neurosis* y *psicosis* está en que, en la *neurosis* el conflicto es entre el *ello* y el *yo* y en la *psicosis*, entre el *ello* y la realidad. El *yo* adulto generalmente fracasa en donde fracasó el *yo* infantil.

un mal necesario, a cambio de mantener reprimidas las pulsiones consigue el perdón del *supe yo*, pues la enfermedad es ya un castigo.<sup>239</sup>

El psicoanálisis de Freud critica al “Yo” racionalista de los filósofos, ya que también está sujeto al *principio del placer*, pues no está separado de las emociones; es hedonista (búsqueda del placer y evasión del sufrimiento). Para Freud, a pesar de ser judío, es inútil recurrir a la concepción de un Dios omnipotente, dice, es infantil, incoherente y hasta vergonzoso y aquellos que se obstinan en defender lo indefendible, creen poder salvar a Dios con base en principios universales y abstractos. Si algunas de las más excelsas mentes del pasado clásico y medieval intentaron demostrar su existencia fue por el momento evolutivo de la humanidad.<sup>240</sup> Además de la religión, la humanidad ha creado varios *distractores* o paliativos para aligerar los sufrimientos de la vida; de hecho, toda actividad humana se orientará hacia la obtención de la felicidad evitando el dolor y el displacer. El sufrimiento tiene tres causas: la supremacía de la naturaleza, la caducidad del cuerpo y la incapacidad para las relaciones pacíficas (familiar, estatal y social). El *principio del placer* busca experimentar el mayor número de sensaciones placenteras, cuanto más intensas, mejor. De entrada, se sabe que dicho principio es irrealizable a causa del orden universal, pero ello no impide desplegar todas las energías para conseguir dicho fin. Además, nuestro organismo no nos permite gozar demasiado, porque siempre está presente el recuerdo del sufrimiento; en cambio, es más fácil experimentar el dolor. Por lo que, el ser humano suele rebajar sus pretensiones de la felicidad y se estimará feliz por el sólo hecho de haber escapado a alguna desgracia o por haber sobrevivido al sufrimiento; lo cual se ha establecido ya como una norma de conducta. Un *distractor* es el claustro para protegerse del mundo exterior, pues al igual que Nietzsche, Freud considera que los

---

<sup>239</sup> *Ibid*, pp. 39-41, 42 y 55.

<sup>240</sup> Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 10-18.

sacerdotes le temen al dolor, por eso se refugian en las ermitas. Otro *distractor* también lo es la ciencia y la tecnología, que dan la satisfacción a través del dominio de la naturaleza, facilitan el duro trabajo y brindan seguridad. Los narcóticos, el yoga y el trabajo intelectual también son *distractores* de relajación que conllevan triunfos, aunque el número de personas que lo logran es muy reducido. El arte es un *distractor*, pero es fugaz; las instituciones también lo son, pero brindan poca seguridad y bienestar. Incluso, la tendencia comunista de construir una utopía, pertenece al grupo de los delirios colectivos, porque intentan inútilmente eliminar los rasgos intolerables de las sociedades. Esta tendencia a perseguir quimeras la padecemos todos en mayor o menor grado. El *amor* fraterno o sexual es el *distractor* más poderoso para el cumplimiento de la felicidad, pues se busca amar y ser amado. Sin embargo, cuanto más se ama, más se está a merced del sufrimiento a causa del temor a perder al ser amado. También, el desapego a las personas da fortaleza individual. Por tanto, para Freud, no existe una regla general para hallar la felicidad y cada quien debe buscar su propio *distractor*. En cambio, la religión busca imponer un mismo *distractor* para todos, mediante el desprecio de la vida y deformando la realidad; aunque impide caer en la depresión, no logra garantizar la felicidad total.<sup>241</sup>

Algunos creen que el hombre en estado salvaje era más feliz, porque no tenía que soportar la presión que ejerce la *cultura*; pero, Freud considera que la civilización hace más ligera la vida, pues la *cultura* es la suma de las producciones e instituciones humanas que protegen de la naturaleza, mediante las actividades y bienes útiles tales como el empleo de herramientas, la dominación del fuego, la construcción de la vivienda, el empleo de la higiene, la prevención y combate de enfermedades, los descubrimientos y desarrollos científicos y tecnológicos. Así, el ser humano es una especie de dios que copia el orden natural para aplicarlo a la sociedad y ahorrar energías. El *contrato social* es la primera

---

<sup>241</sup> *Ibid*, pp. 16-21 y 23-30.

manifestación cultural, porque anula la ley del más fuerte y se torna en derecho al imponer un orden social, sacrificando la libertad individual a cambio de justicia y seguridad. Con el tiempo, la cultura deja de ser servir de *distractor*, al dejar de satisfacer las necesidades de todos.<sup>242</sup>

La cultura también obliga a practicar el amor universal como el que profesaba San Francisco de Asís -amar a todos los seres vivos de igual manera-, ya que busca trascender los límites de la familia para establecer vínculos con otras tribus a través del afecto y la aceptación de la diversidad cultural. La cultura occidental se propone aglutinar al mayor número de individuos mediante el *principio del placer*, pero impone grandes sacrificios que a su vez, implica un riesgo en la capacidad de resistencia del *yo*. El mandamiento judeocristiano: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, es para Freud, una proposición cruel, ya que, dice, el prójimo sólo merecería mi amor bajo dos condiciones: que tuviera afinidades con mi persona o que fuera más perfecto que yo para admirarlo y respetarlo. El precepto “Amarás a tus enemigos” despierta aún mayor reticencia, porque sería injusto amarlo del mismo modo que a los miembros de mi familia. Por tanto, la *razón* no me autoriza a cumplir ese precepto. Además, mi enemigo no sólo es indigno de mi amor, sino que incluso, merece mi odio; pues siempre que tenga oportunidad, me perjudicará y buscará mi sufrimiento para mostrar su poder. Por lo que el precepto debería ser: “Ama a tu prójimo como él te ama a ti”.<sup>243</sup>

Los *instintos de agresividad* como explotar y humillar al otro, despojarlo de sus bienes, causarle dolor, etc., son tendencias que buscan romper el orden social que establece la cultura y sus mecanismos de opresión, que son cada vez más complejos y severos. Los

---

<sup>242</sup> *Ibid*, pp. 31-46.

<sup>243</sup> *Ibid*, pp. 47-52.

comunistas creían que eliminando la propiedad privada y poniendo en común todos los bienes, el mal se acabaría, dado que todas las necesidades quedan satisfechas y no habría enemigos. Sin embargo, para Freud dice que, el *instinto de agresividad* y las pasiones no tienen su fundamento en la propiedad privada. La cultura intenta unir a la humanidad libidinalmente a partir del *sentimientos de culpabilidad*<sup>244</sup> que se manifiesta como miedo al Estado, a la sociedad o a Dios.<sup>245</sup>

La agresividad se forma por las opresión instintual y cada vez exige nuevas renuncias, fortaleciéndose mediante el rencor y el deseo de venganza; aún en los niños que fueron educados blandamente. El remordimiento aparece en la conciencia después de haber actuado con agresión. Se trata de un sentimiento ambivalente (amor/odio, *Eros/Tánatos*), que aparece cuando el *super yo* castiga al *yo* para impedir que se repita el suceso. Sin embargo, la cultura impone cada vez más restricciones para mantener el orden social a favor del progreso; aunque en ello se pierda la felicidad. Lo que Freud llama *el malestar de la cultura* es cuando se desatan los *instintos agresivos* como respuesta al *sentimiento de culpabilidad*; aunque, también, puede manifestarse como una tendencia masoquista, que tiende a la autodestrucción estableciendo un vínculo erótico con el gran *super yo*. Pues, así como funciona el mundo macrocósmico, asimismo se ordena el microcósmico; es decir que el modo de comportarse la sociedad es inversamente proporcional al comportamiento del individuo, que participa de los procesos de la naturaleza y de la cultura humana.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> *Ibid*, pp. 52-55 y 59-66. El instinto de muerte (*thánatos*) es antagónico al instinto de preservación de la vida (*Eros*). Actúa sigilosamente para desintegrar la vida. Internamente se manifiesta como autodestrucción y externamente como agresión contra el mundo. En los instintos sádico-masoquistas el amor se sustituye por el dolor. En el sadismo se dirige hacia fuera como agresión a otro y en el masoquismo, hacia adentro como autotortura. Los instintos de agresividad son vistos por el cristianismo como una posesión diabólica y por la civilizaciones como un delito; pero, de cualquier manera, estos instintos dividen a las familias, a los pueblos y hasta a las naciones.

<sup>245</sup> *Ibid*, pp. 68-71.

<sup>246</sup> *Ibid*, pp. 72-78 y 81-83. El cristianismo asume el pecado de Adán (desobediencia) como la culpa prístina aplicable por igual a toda la humanidad y, simbólicamente, representa el primer acto de creación cultural.

En suma, el psicoanálisis muestra al igual que Róterdam, que ningún ser humano escapa a la locura, sea un rey, un filósofo, un sabio, un rico; pues todos podríamos colocarnos dentro de alguna de las categorías del psicoanálisis, con lo cual Freud reduce el papel del hombre omnipotente a simple mortal. Es importante en Freud su sospecha y su denuncia de la opresión que ejerce la cultura a través de las instituciones y su propuesta para romper con ello por salud mental. Su visión aguda logra ver la forma que toma la opresión desde un punto de vista novedoso, a partir de nuevas categorías que desocultan la mentira de la cultura. De allí, la necesidad de una rebelión cultural desde el interior del sujeto. Esto es tan radical y distinto para el orden de creencias, que la filosofía latinoamericana retoma la psicología de masas y estudia los imaginarios colectivos para comprender su realidad; aunque sin perder de vista que Freud pertenece a la cultura occidental. También, sería un error tomar al psicoanálisis como guía para “normalizar”, como lo hace el sistema vigente, para hacer encajar a los individuos en la sociedad moderna, pues iríamos en contra de la propuesta freudiana. Sin embargo, la modernidad, retoma esta teoría como instrumento ideológico para introyectar una norma, obligando a los individuos a cometer actos involuntarios, como las prácticas consumistas y la explotación de la natural y humana. Así, la cultura es entendida como una estructura político-económica que obliga a incrementar las riquezas; en este sentido, el psicoanálisis ya no es de denuncia, sino un instrumento de la modernidad.