



CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO

**REFLEXIONES SOBRE
LA MODERNIDAD
Y LA NOCIÓN DE
«SUJETO» DE LA
EPISTEMOLOGÍA
TRADICIONAL**

Nicolás Armando Herrera Farfán

Programa APEX | Universidad de la República
Montevideo, 2023



CUADERNOS DE PENSAMIENTO CRÍTICO

**REFLEXIONES SOBRE
LA MODERNIDAD
Y LA NOCIÓN DE
«SUJETO» DE LA
EPISTEMOLOGÍA
TRADICIONAL**

Nicolás Armando Herrera Farfán

Programa APEX | Universidad de la República
Montevideo, 2023

Cuadernos de Pensamiento Crítico
APEX-Udelar

Reflexiones sobre la modernidad y la noción
de «sujeto» de la epistemología tradicional
Nicolás Armando Herrera Farfán

1.ª edición-2023

ISBN: 978-9915-9624-0-5

Edición: Tres Huellas

Dep. Legal:

Impreso en Mastergraf

Al maestro Orlando Fals Borda (1925-2008),
por invitarme con sus propios caminos a recorrer los míos.

CONTENIDO

Ciclo de Pensamiento Crítico. Presentación y fundamentación <i>Humberto Tommasino</i>	7
Prólogo <i>Miguel Olivetti - Director Programa APEX-Udelar</i>	15
Una mirada sobre el pensamiento crítico <i>Fernando Zerboni</i>	18
Presentación.....	20
1. Coordenadas fundamentales.....	23
2. Apuntes sobre la crisis actual. ¿Crisis de la Modernidad o la Modernidad en crisis?	49
3. Esa cosa llamada Modernidad. Hipótesis, pistas y sugerencias	72
4. Apuntes sobre la ciencia moderna.....	112
Epílogo. La aventura de pensar el tiempo presente. Algunos desafíos para el pensamiento crítico.....	143
Referencias bibliográficas.....	172
Sobre el autor.....	179

CICLO DE PENSAMIENTO CRÍTICO PRESENTACIÓN Y FUNDAMENTACIÓN

Pensamiento crítico: base clave para la extensión crítica y las prácticas integrales en las Universidades públicas

Humberto Tommasino

Este ciclo 2023 está compuesto por cuatro módulos que cuentan con la presencia de Nicolás Herrera Farfán, Ana María Masi, Bernardo Manzano y Alfredo Falero.

Los módulos se desarrollan en Montevideo en el marco del Programa APEX, del Programa Integral Metropolitano, de las Unidades de Extensión de las Facultades de Ciencias Sociales y Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Escuela Nacional de Formación de la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (Fucvam), del Observatorio de la Cuestión Agraria en Uruguay (OCAU). En el interior están coordinados por el Centro Universitario Regional Litoral Norte (CENURLN) con la participación destacada de su Unidad Regional de Extensión.

El ciclo tiene como objetivo central promover espacios de intercambio y formación sobre las temáticas vinculadas al pensamiento crítico, que sean sustento de los procesos de extensión crítica e integralidad que se desarrollan en el marco de la Udelar.

El ciclo de pensamiento crítico que estamos desarrollando actualmente tiene como antecedente un ciclo homónimo que pusimos en práctica en la década anterior, en el marco del desarrollo de la Segunda Reforma Universitaria. En ese proceso que transcurrió entre 2006 y 2014, la curricularización de la extensión y la renovación de la enseñanza constituyeron uno de sus ejes trascendentes. La extensión de corte dialógico y crítico fue la propuesta que emanó después de procesos de discusión colectiva en los distintos órdenes universitarios. En ese marco de discusión se planteó la posibilidad de conceptualizar la extensión como un proceso educativo que propusiera un diálogo de saberes académico científicos y populares, en un marco de mutua interpelación crítica. Propuso la posibilidad de desechar posiciones «bancarias» y estereotipadas de vínculos entre docentes, estudiantes y población en general. Si bien plantea un abordaje amplio y abarcativo, priorizó a los sectores postergados de la población.

Esta amplia concepción que no pretendía, ni pretende, uniformidades conceptuales ni «pensamientos únicos» referidos al tema, tiene como base tres premisas fundamentales: el protagonismo esencial de los estudiantes, el diálogo de saberes como trama vincular entre universitarios y actores y actrices sociales dando importancia a las organizaciones y movimientos sociales y el pensamiento crítico como «telón de fondo» de todos sus procesos de praxis.

El pensamiento crítico es inherente a la extensión crítica, es parte de su inmanencia esencial. Es necesario entonces entender con profundidad cuál es su significado, cuáles son algunas de sus particularidades, su origen y cuáles son las cuestiones centrales que lo conforman.

Barragán y Torres Carrillo (2022)¹ sostienen que algunos asocian la expresión «pensamiento crítico» a la denomina-

1 Barragán Cordero, D. y Torres Carrillo, A. (2022). *La sistematización como investigación interpretativa crítica*, Editorial El Búho S.A.S, Corporación Síntesis.

da Escuela de Crítica de Frankfurt y a algunos de sus principales pensadores como Adorno, Horkheimer y Habermas; mientras que otros plantean su filiación a la obra de Marx y su «reiterada crítica a todo lo existente». Plantean que «la crítica nació como una operación auxiliar de la filología y de la historia (crítica interna y externa de documentos), se elevó en Kant a un ejercicio de cuestionamiento filosófico sobre los límites de la ciencia, la ética y la estética y en los hegelianos de izquierda se orientó a develar cuanto había de alienación y extrañamiento en la religión, el arte y la filosofía misma» (2022, p. 62).

Esta pareja de investigadores identifican en Marx la crítica a la «propia» filosofía y a las disciplinas sociales y a la sociedad capitalista como un todo, avanzando desde la crítica intelectual a la «praxis revolucionaria». Identifican algunos pensadores vinculados al marxismo como Gramsci, Lukacs, Korsch, Vloch y Lefebvre, algunos de los cuales incluso cuestionaron posiciones «dogmáticas y reduccionistas» del marxismo. En el ámbito de América Latina mencionan a intelectuales como Dussel, Hinkelammert, Gallardo, Florestan Fernandes, Marini y Zemelman.

A la hora de definir el pensamiento crítico mencionan entre varios a Foucault (2013),² quien plantea que es el «movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder, y poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de indocilidad reflexiva» (2022, p. 62).

Falero (2010) entiende que una de sus características fundamentales se relaciona con pasar desde el manejo de la información al conocimiento reflexivo. Nos plantea:

Ayuda a comprender, obliga a detenerse en el tema, permite pasar del «saber información» al «saber pensar». Exige establecer una

2 Foucault, M. (2013). *Sobre la ilustración*. Tecnos.

diferencia cualitativa. Ya no es simplemente una noticia sepultada bajo un conjunto heterogéneo de información, ya no es más un dato perdido entre muchos otros. «Saber pensar» permite identificar, jerarquizar lo importante frente a lo accesorio, traspasar la acumulación de información para conectar un tema con parámetros de análisis que permitan iluminarlo. (Falero, 2010, p. 12)³

El autor plantea que el pensamiento crítico, concebido como una «sistematización intelectual», intenta desbordar las «pre-nociones» otorgando «perspectivas analíticas» que no solo nos sitúen entre tensiones generadas por intereses varios, sino intentando alcanzar una «conciencia transformadora» que dé cuenta de «alternativas sociales» (p. 16). Falero convoca a Zemelman, cuando este sostiene:

El desarrollo de la conciencia de la realidad no solo se corresponde con reflejar lo empírico «dado» sino con procesos, con dinámicas; esto significa captar la historicidad, pero también los horizontes de posibilidades. Se trata de la reconstrucción de la realidad como «da-da-dándose». (2010, p. 14)⁴

Sobre esta cuestión, Zemelman nos plantea:

La cuestión es determinar si el conocimiento se restringe a la simple descripción, por histórica

3 Falero, A. (2010). Pensamiento crítico y universidad: conexión compleja y la necesidad de la persistencia. Universidad en movimiento. En *Debatos y Memorias del X Congreso Iberoamericano de Extensión Universitaria «José Luis Rebellato»*. Extensión Libros-Universidad de la República, Editorial Nordan de Uruguay y Editorial El Colectivo de Argentina.

4 Retamozo, M. (diciembre, 2013). Los horizontes de Hugo Zemelman. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 3(2). <http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/>

y crítica que sea, o bien se despliega para abarcar desafíos de construcción, en cuanto a potenciar la realidad en una dirección valórica u otra. Ello supone resolver lo que es potenciable de manera de pasar de la simple constatación, a la construcción de lo que resulte contextualmente viable. En este sentido, debemos dilucidar el paso desde lo puramente descriptivo a la potenciación, esto es, del conocimiento teórico explicativo a un conocimiento que pueda dar cuenta de la articulación histórica desde sus nudos de potenciación.⁵

En un sentido similar al de Zemelman, Acosta (2010) plantea:

Todo pensamiento que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual la crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación. (p. 23)

Acosta, plantea que es esencial anclar el pensamiento crítico en la emancipación humana que implica la humanización. «La emancipación y con ella la humanización del ser humano, pasan por la humanización de las relaciones humanas, tanto las que relacionan a los seres humanos entre sí, como con la naturaleza no humana».⁶ (p. 23)

5 Zemelman, H. (2012). *Potenciación: Reflexiones sobre la RedMet* (documento inédito).

6 Acosta, Y. (2010) Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(51), 15-43.

Dussel (2013)⁷ realiza un interesante análisis sobre el tema, en donde tiene puntos de contacto con los pensamientos de Zemelman y Acosta. Nos dice, aproximándose al tema desde los «principios políticos críticos»:

¡Debemos criticar o negar como sostenible, a todo sistema político o a las acciones o instituciones cuyos efectos negativos son sufridos por víctimas oprimidas o excluidas! [...] No se puede ser cómplices de la dominación política que es cumplimiento de un ejercicio del poder que, en vez de ser obediente delegado del pueblo, se ha convertido en despótico ejercicio fetichizado del poder. (2013, pp. 126-127)

En otra parte de su obra plantea: «Las dimensiones ecológica, económica y cultural del principio crítico material de la política» pues son de notoria importancia para pensar y planificar los proyectos y programas concebidos desde la extensión crítica. Estos planteos nos permiten tener una orientación a la hora de problematizar temas-problemas en el ámbito de los espacios de diálogo de saberes que propone la extensión crítica: los «grupos motores» al decir de la «socio-praxis», o los «equipos mixtos» al decir de la IAP de Fals Borda. Veamos con algún detalle los campos materiales vinculados a lo ecológico, lo económico y lo cultural.

En el campo o «subesfera» ecológica, Dussel plantea el «peligro de su extrema extinción». Sostiene que «lo nunca previsto es hoy posibilidad: desde la bomba atómica y la escalada de contaminación creciente del planeta Tierra, la desaparición de la vida es una inminente posibilidad» (2013, p. 129). De esta forma, plantea que el principio político crítico podría enunciarse de la siguiente forma:

7 Dussel, E. (2013). *Para una política de la liberación*. Editorial Las Cuarenta/Gorla.

¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una *vida perpetua*! Esto es además un postulado. Los bienes no renovables son sagrados, irremplazables, inmensamente escasos. Es necesario ahorrarlos en extremo para las generaciones futuras. Es quizá la exigencia normativa número uno de la *nueva política*. (2013, p. 129)

En el campo político, nos plantea que

el sistema capitalista se ha transformado en el peligro supremo. Tanto ecológico como social. El sistema, con el criterio del aumento de la tasa de ganancia (como criterio racional) elige una tecnología destructiva de la vida en la Tierra, y produce como efecto, por la tendencia de reducir los salarios al mínimo, una inmensa pobreza, desocupación, miseria. (2013, p. 130)

Sostiene, a seguir, que el principio económico político crítico normativo debería concebir nuevas instituciones y procesos económicos que habiliten la reproducción y el crecimiento de la vida humana y «no del capital». Hay que prestar atención, nos dice, en las «nuevas experiencias populares de economía social alternativa» (2013, p. 130).

Cuando nos plantea el espacio cultural de la política nos indica que hay que superar el eurocentrismo de la Modernidad colonialista, por la afirmación de la multiculturalidad dentro de la población de un sistema político nacional. Indica que se podría sostener el siguiente principio:

¡Debemos apoyar la *identidad cultural* de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político y defender la *diferencia cultural* cuando se intenten homogeneizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación

de una de ellas (la criolla o mestiza moderna europea) con la exclusión de las otras! (2013, pp. 130-131).

Al final de esta presentación retomamos a Falero, quien nos plantea que

ocuparse del pensamiento crítico como problema a estudiar sugiere la predisposición a aceptar que se toma un camino escarpado, cuesta arriba y con peligros no necesariamente visibles. Como se aludió, la conexión entre redes académicas y extra académicas provenientes del campo popular, puede colaborar en transitar ese camino, pero eso no lo modifica.

Pero, entiéndase ya en el final, no se trata simplemente de que nos esperan —de emprenderlo— potencialidades del pensamiento crítico en el sentido de contribuir a remover actitudes pasivas, de simples telespectadores frente a posturas de ciudadanía crítica, o de desarrollar sociedades más democráticas en un sentido amplio, emancipatorio. Se trata incluso de la exigencia de contar con brújulas conceptuales que permitan sobrevivir en el periodo como el actual, de transición global, y por tanto pleno de riesgos e incertidumbres. (p. 28)

PRÓLOGO

Miguel Olivetti
Director Programa APEX-Udelar

El Programa APEX de la Universidad de la República ha impulsado, en el presente año, el Ciclo de Pensamiento Crítico, en particular la conferencia «La aventura de pensar el tiempo presente. Desafíos para el pensamiento crítico» del docente e investigador Nicolás Herrera Farfán. La propuesta es significativa para un programa integral como el APEX, que en sus treinta años de existencia se ha planteado permanentemente cómo incidir en las transformaciones de las realidades sociales y territoriales desde el ámbito educativo universitario.

El rol de la crítica ha sido un eje de pensamiento y acción del programa desde sus inicios, primero, en busca de desnaturalizar las prácticas dominantes de salud, buscando transformar el paradigma biomédico para establecer una mirada de salud integral, donde las dimensiones sociales, culturales y el abordaje comunitario y colectivo fueron los conceptos guías de sus objetivos y propuestas.

La mirada crítica sobre los procesos sociales-territoriales en relación con la salud además fueron un eje central para transformar los procesos de formación universitaria, introduciendo una mirada crítica sobre la educación universitaria encerrada en las disciplinas y los edificios centrales, buscando aperturas, a través de la crítica, que posibilitaron

salir a los barrios a trabajar en conjunto para transformar realidades: obreros y estudiantes, docentes y vecinos, saberes académicos y saberes populares.

En la actualidad esa llama sigue encendida, con el concepto de integralidad como guía, que está sustentado también en el pensamiento crítico, en donde la enseñanza universitaria está ligada a la posibilidad de pensar críticamente y en un diálogo de saberes en territorio, los problemas y las necesidades de nuestra sociedad. En ese sentido, es clave promover aprendizajes que experimenten una visión de la producción de conocimientos, comprometida con las problemáticas sociales, en donde se comprende que no se busca una neutralidad en las miradas sobre los abordajes, sino una posición involucrada con transformaciones en un sentido más democrático y equitativo. Ese tipo de epistemología de la investigación también conlleva la necesidad de la crítica como componente fundamental.

El APEX continúa recorriendo estos caminos, trabajando para que cada vez más estudiantes universitarios puedan en un futuro ser egresados con un fuerte compromiso ético que les permita, desde sus lugares en la sociedad, ayudar a transformarla. Siembre buscando vincularse con los ámbitos comunitarios, organizacionales e institucionales en los territorios del oeste de Montevideo, de forma de generar diálogos que permitan abordar críticamente los problemas que nos definen como sociedad. Es por ello que entendemos que este tipo de ciclos son de aporte para re-pensar cada una de estas categorías y ámbitos en los tiempos presentes, desde la revisión del pasado y en proyección hacia el futuro, no solamente del APEX o de la Universidad de la República, sino del país y de las sociedades.

En este primer cuaderno del Ciclo de Pensamiento Crítico nos acompaña Nicolás A. Herrera Farfán (Neiva, Colombia, 1983), psicólogo de la Universidad Surcolombiana (Colombia), magíster en Psicología Social Comunitaria y doctorando

en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Es investigador del colectivo Frente Unido-Investigación Independiente y del IEALC-UBA. Ha trabajado sobre las experiencias de Camilo Torres Restrepo y Orlando Fals Borda, sobre los cuales ha publicado varias obras.

UNA MIRADA SOBRE EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Fernando Zerboni

Quiero referirme al pensamiento crítico desde mi práctica como militante de una organización social. Ingresé a la militancia social por la constatación de la injusticia que significa la existencia de necesidades básicas (trabajo, comida, salud y educación) insatisfechas. Pensé que el detectar la injusticia e impugnar su existencia era ser crítico; con el tiempo entendí que no era suficiente.

Lo primero fue la rebeldía y luego la reflexión sobre el fracaso de esa rebeldía. Esto me trajo en un largo camino hasta Freire, y desde allí, con este hermoso y profundo pensador, comencé a entender. Y mientras escribo voy entendiendo, y mientras escribo modifico mis ideas sobre cómo debo entender el pensamiento crítico, sobre qué es ser crítico; la diferencia entre criticar y ser crítico.

Pensamiento que —para ser crítico— es y debe ser acción y reflexión al mismo tiempo, en el mismo momento. Acción y reflexión que no son dos momentos sucesivos en el tiempo (vistos así no operan), sino dos momentos simultáneos.

Alguien dijo que el presente no existe, pues en cuanto es, es pasado. Ya fue y no se puede eliminar o querer olvidar porque ya es pasado; pero sí se puede corregir. Por eso, en el momento de la acción debemos reflexionar sobre los efectos

que esta está generando para poder corregir y volver a pensarla, y así generar, quizás, un futuro diferente. Futuro que no sabemos cómo será, pues aún no existe. Solo existe ese presente —ya pasado— sobre el cual podemos reflexionar para mejor conocer la realidad dentro de la cual estamos siendo, para ser críticos.

¿Podemos reflexionar sobre el futuro? Creo que no, podemos dialogar sobre cómo nos gustaría que fuera, pero la reflexión solo es posible sobre la acción, sobre el pasado, sobre lo que ya fue.

De la consecuente aplicación de esa acción-reflexión en los diferentes niveles en los cuales podemos desarrollar nuestra actividad vamos encontrando las causas de fondo de los acontecimientos sociales, resultado de los comportamientos humanos. Y solo a partir de descubrir esas razones podemos pensar acciones para modificar esos acontecimientos, desarrollando pensamiento crítico.

Pero insisto, solo será pensamiento crítico si convive con la acción y desecha —desde la base— cualquier pensamiento dogmático, entendiendo por *dogmático* aquel pensamiento que se basa en lo que *debe ser* y no en lo que es.

Aplaudir el pensamiento crítico es cuestionar el pensamiento como algo establecido y aceptar que siempre está siendo. Aceptar que la acción que se ha transformado en teoría sigue viva si nos permite modificar y repensar la práctica y la teoría, aceptando que lo que ahora pasa nunca pasó, pues toda realidad social siempre es nueva y requiere de nuevas propuestas.

Freire nos da varias herramientas para pensar críticamente, para desarrollar un pensamiento riguroso sobre nuestro accionar, pero creo que la más potente de ellas en manos de las organizaciones sociales es el «inédito viable», que nos permite transformar en futuro nuestras limitaciones de hoy. Así entiendo el pensamiento crítico.

PRESENTACIÓN

En las páginas que siguen presento los textos que preparé para el curso «Epistemología e historia(s) crítica(s) de la(s) ciencia(s)» dictado en tres tardes en la sede de Paysandú del Centro Universitario Regional Norte (CENURLN) de la Universidad de La República. Se trata de cuatro capítulos en los que propongo algunas hipótesis de trabajo sobre la ciencia moderna y la constitución de la relación epistemológica Sujeto-Objeto.

En el primer capítulo («Coordenadas fundamentales») explicito los elementos fundamentales de mi mirada sobre estas cuestiones: el *locus* dual desde donde parto y los cuatro nudos problemáticos que advierto a partir de este posicionamiento.

En el segundo capítulo («Apuntes sobre la crisis actual. ¿Crisis de la Modernidad o la Modernidad en crisis?») describo algunas características protuberantes de la crisis civilizatoria multidimensional que atravesamos, en algunos campos específicos. Resulta trascendente partir de la crisis pues esto nos permite tener una mirada del contexto en el cual desarrollamos nuestra praxis académica, científica y/o político-social.

En el tercer capítulo («Esa cosa llamada Modernidad. Hipótesis, pistas y sugerencias») me adentro en una caracterización de la Modernidad, entendida como el paradigma civilizatorio que está en crisis y nos ha traído a la crisis. En esto, pongo un

especial énfasis en el núcleo fundacional (finales del siglo xv n.e. a inicios del xvii n.e.) porque se presentan los acontecimientos que, a mi juicio, favorecen la constitución del «Yo» cartesiano y, por extensión, del «Sujeto» epistémico.

En el cuarto capítulo («Apuntes sobre la ciencia moderna») esbozo algunas ideas sobre el surgimiento de la ciencia moderna y dos de sus premisas fundamentales (el cuerpo-máquina y el *ego cogito*). Luego avanzo sobre la constitución de las ciencias sociales y su proceso de disciplinarización.

Finalmente, propongo como epílogo («La aventura de pensar el tiempo presente. Algunos desafíos para el pensamiento crítico») la conferencia impartida en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, en Montevideo, con la que se dio inicio al «Ciclo de pensamiento crítico» en este 2023.

Todas las ideas expuestas en estas páginas deben considerarse hipótesis de trabajo, más o menos desarrolladas y/o consolidadas, y algunas se encuentran en estado embrionario. Hacen parte de un proceso reflexivo de más de una década, en el que vengo pensando que nuestro pensamiento crítico indo-afro-latinoamericano, surgido consistentemente hace un poco más de medio siglo, avanza en la configuración de una cosmovisión o manera de vivir, entender y practicar el discurso que llamamos ciencia. Desde luego que no soy el primero en proponer esto —y ni siquiera el mejor!—, pero me lo propongo como un desafío necesario e inaplazable.

No obstante, esta mirada crítica sobre la configuración histórica-epistémica del paradigma civilizatorio dominante y su modo de ciencia concomitante es solo la primera parte. Sería el momento negativo del método analéctico propuesto por la ética liberacionista: la negación de la negación. A esto deberá seguirle el momento afirmativo, la afirmación de la afirmación, donde puedan presentarse las alternativas civilizatorias y sus perspectivas de conocimiento relacionadas.

Pero, dadas las limitaciones temporales del desarrollo del curso y la profundidad titánica que esto exige, será desarrollado posteriormente y quizás requiera un trabajo conjunto y/o un esfuerzo colectivo.

Quiero agradecer a las dependencias que hicieron posible el desarrollo del «Ciclo de pensamiento crítico»: el CENURLN Litoral Norte, los programas APEX y PIM, y la Escuela Enforma de Fucvam. Y, por supuesto, a algunas personas particulares que animaron este esfuerzo de síntesis reflexiva: a Humberto Tommasino, el querido *Tommaso*, quien no solo ha creído en mí sino que promueve siempre ideas y dinámicas de trabajo gracias a sus preguntas estimulantes; a Eloisa Ibarzábal, quien tuvo la intuición que una discusión de este tipo podría ser de interés y utilidad; a Carlos Santos, quien ha compartido algunas de estas angustias y búsquedas comunes; y a Delia Bianchi, Selene Morales y Líber Acosta del CENURLN Litoral Norte por alojar el curso en su sede de Paysandú, y por brindarme su sabia amorosidad y afecto ilimitado. Sin el concurso de todas estas manos, cabezas y corazones no hubiera sido posible ni estimulante la preparación de estas clases, ni su publicación.

Aunque haya algunas propuestas que no sean satisfactorias para alguien, quiero que tengan la seguridad que han sido escritas desde el compromiso intelectual, la responsabilidad teórica-afectiva y la vocación docente. Salieron de adentro con honestidad buscando aportar su grano de arena a la obra colectiva por hacer de este mundo un sitio mejor, más habitable y humano, un mundo donde quepan todos los mundos, donde el amor eficaz florezca y la dignidad se haga costumbre.

*Nicolás Armando Herrera Farfán
Gerli-Lanús, Argentina, junio de 2023*

1. COORDENADAS FUNDAMENTALES

La crisis, la modernidad y la ciencia

Egon Guba e Yvonna Lincoln (2002) definen al paradigma científico como un «sistema básico de creencias o visión del mundo que guía al investigador [e investigadora], ya no solo a elegir los métodos, sino en formas que son ontológica y epistemológicamente fundamentales» (p. 113). Este «sistema básico de creencias o visión del mundo» es concebido por Pierre Bourdieu (2003) como un *lenguaje* o *cultura* que «determina las cuestiones que pueden ser planteadas y las que quedan excluidas, lo que se puede pensar y lo que se es impensable» (pp. 34-35), constituyéndose, al mismo tiempo, en punto de partida, guía para la acción y programa de investigación. Así pues, en un sentido amplio, puede entenderse el paradigma como una «cosmovisión» (*weltanschauung*), «cultura» o «lenguaje» que orienta el sentido de la vida y la existencia, de manera total y compleja.

Dado que la noción de «paradigma» es un paraguas más amplio que otros conceptos como el de «modo de vida imperial» desarrollado por Ulrich Brand y Markus Wissen (2021), acudimos a él para referirnos tanto a la civilización moderna como al modelo científico hegemónico. Entonces, podemos decir que la civilización moderna, es el paradigma civilizatorio dominante que, a su vez, se expresa como un paradigma en el *campo* científico.

Ahora bien, el paradigma civilizatorio moderno está atravesando un naufragio cuya magnitud es «inocultable, indiscutible e insostenible», por más que quieran hacernos creer «que paseamos por un jardín florido» (Rauber, 2018, p. 1). Se trata de una sinsalida o encrucijada histórica conducente a la extinción planetaria, a la que algunos autores (Borón, 2009; Houtart, 2008) identifican como la crisis sistémica, integral y multidimensional del paradigma civilizatorio moderno, que se expresa en los campos *económico general* (y no solo a nivel financiero o inmobiliario), *minero-energético*, *alimentario*, *ecológico* (ambiental, hídrico y climático), *político*, *espiritual-ético*, *emocional* e *intelectual*, «con sus respectivas expresiones en el ámbito ideológico, simbólico y cultural» (Vega Cantor, 2019, p. 172).

Nadie puede escapar al presente en crisis y a sus proyecciones desesperanzadoras. De hecho, por ejemplo, y para no ir más lejos, en el Foro Económico Mundial, celebrado en Davos (Suiza) en enero de este año, los dueños del planeta se reunieron para plantear sus ideas y esbozar planes de acción. Bajo el lema «Cooperación en un mundo fragmentado», advirtieron la emergencia de una década frágil e incierta cuyos principales riesgos podrían agruparse en cuatro grandes contenedores:

- La *crisis ambiental*, caracterizada por daños irreversibles y a gran escala que se expresan en el cambio climático extremo, los desastres naturales, la escasez de recursos naturales, un desequilibrio agroalimentario, el colapso de los ecosistemas y la pérdida de la biodiversidad.
- La *crisis geopolítica y geoeconómica*, que alude al desarrollo de nuevos conflictos por la hegemonía mundial en la disputa por el control de los recursos, la profundización del punitivismo, la vigilancia y la guerra, y el aumento de la polarización que atenta contra la cohesión social; también, en la profundización de modelos económicos

expulsivos y/o restrictivos que conducen al aumento del costo de vida y al difícil control de la inflación.

- La *crisis humanitaria*, que da cuenta de la crisis migratoria producto de cualquiera de las dos crisis anteriores (ambiental o geopolítica y geoeconómica) o de una combinación de ambas.
- La *crisis cibernética*, reflejada en la inseguridad informática y la extensión del cibercrimen: fraudes, robos de data, hackeos y pérdida de la privacidad, entre otros factores.

Para impedir estos riesgos, los participantes del Foro de Davos sugirieron, entre otras alternativas, la promoción de nuevos profesionales y tecnócratas que tengan la habilidad de gestionarlos integralmente, así como de evaluar, controlar y predecir escenarios futuros, en un tiempo paradójico donde la «nueva normalidad» (por lo menos desde la covid-19) es, justamente, la imprevisibilidad.

La referencia a los «nuevos profesionales» no es casual. Acudir a las «profesiones» es acudir al modelo científico hegemónico, cuyos presupuestos paradigmáticos fueron construidos a lo largo de cinco siglos, de manera paralela y aún articulada con el modelo económico capitalista y el modelo político parlamentario liberal-burgués. Sobre estas tres patas fundamentales, la Modernidad se erigió en una «cárcel epistemológica-existencial» o un «imperio de la anulación del otro» (Adlbi Sibai, 2016) cuyo «régimen de la verdad» (Öcalan, 2016) establece lo que se puede decir, dónde se puede decir, cómo se puede decir y quién lo puede decir, (de)limitando así el abanico de posibilidades para existir, conocer y enunciar, y crea «un cerco ideológico, epistémico, estético, institucional, legal, imaginario, espiritual, material, terminológico y conceptual que desemboca rocambolesca y paradójicamente en el poder del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal cristianocéntrico y occidentalocéntrico» (Adlbi Sibai, 2016, p. 34).

Entonces, es lógico —y aún predecible— que los capitalistas acudan a la ciencia hegemónica como su tabla de salvación; también lo es que el horizonte de las propuestas construidas, pues están guiadas por la voracidad y ambición de la tasa de ganancia, y se centran en las consecuencias y no las causas, porque el modo de vida moderno (capitalista, liberal y científico hegemónico) no se hará un *hara kiri* cuando se trate de afectar sus intereses. Así, para la salud del planeta y nuestra propia supervivencia, necesitamos partir de otras premisas y ocuparnos integralmente de las tres patas de la civilización moderna que hoy está en crisis: el sistema capitalista, el modelo político parlamentario liberal-burgués y el paradigma científico hegemónico.

Dado que se trata de un trabajo titánico, del que se han ocupado diversos autores y autoras a lo largo de los últimos dos siglos, y cuyo balance exigiría el desarrollo de un Seminario de varios semestres de continuidad, en estas clases nos ocuparemos de algo muchísimo más modesto. Se trata de tres reflexiones, sobre asuntos claramente definidos:

- ¿En qué momento vivimos y construimos «ciencia»?; donde daremos cuenta de algunas premisas fundamentales de la crisis civilizatoria multidimensional que nos atraviesa existencialmente a escala planetaria.
- ¿Cómo llegamos hasta aquí?, donde nos ocuparemos de una caracterización del paradigma civilizatorio dominante y que actualmente está en crisis: la Modernidad.
- ¿Cómo se construyó el relato científico dominante?, donde avanzaremos en una revisión de las condiciones históricas y los presupuestos socio-culturales que hicieron posible la emergencia del modelo científico moderno y, fundamentalmente, la idea del «Sujeto» epistemológico presente en la relación Sujeto-Objeto.

En el marco de un «Ciclo de pensamiento crítico» necesitamos abocarnos a una reflexión integral sobre la ciencia mo-

derna, que ocupa un lugar central en el paradigma civilizatorio. El maestro Raúl Fornet-Betancourt (2017) nos enseñó que, a lo largo de los siglos, la ciencia pasó de ser una «manifestación marginal» de la cultura para convertirse en su «corazón mismo», que incluso decide «el carácter funcional de esa cultura y con ello las pautas de civilización en que nos orientamos como ‘sociedad mundial’ o, mejor dicho, ‘globalizada’» (p. 17).

Necesitamos avanzar en una mirada de conjunto del paradigma civilizatorio dominante y la ciencia que lo rige, si queremos pensar nuevos horizontes que trasciendan la civilización moderna y advertir sus dificultades, límites y posibilidades. Esto nos exige ir más allá del cortoplacismo y la mera descripción del tiempo que vivimos, sin eludirlo, y asumir una reflexión seria sobre los presupuestos que rigen la praxis investigativa y/o científica.

Tal vez, esto pueda ayudarnos a superar el tiempo crítico actual y seguir profundizando las huellas que nos han legado nuestros sabios y sabias en torno a una ciencia propia, situada, reflexiva, transformadora, raizal y popular, que sea útil a los intereses ancestrales de producción y reproducción de la vida en todas sus manifestaciones.

Sobre el *locus enuntiationis*

Toda producción de conocimiento está mediada, condicionada y aún determinada por las necesidades, intereses, preguntas, problemas y angustias de un contexto histórico y un territorio determinados. No hay conocimientos ni leyes universales y, por lo tanto, tenemos la exigencia de asumir como *lugar de enunciación* nuestro tiempo-espacio-culturas-realidades, atravesado por la historia, la geografía y la genealogía intelectual.

Abandonar toda pretensión de fidelidad a tal o cual escuela o ser ovejas de algún rebaño nos puede permitir desplegar un pensar propio, que usa las ideas, teorías y conceptos

extranjeros, aterrizados y contextualizados a nuestras lenguas, idiosincrasias, cosmovisiones y horizontes de esperanza, haciendo lo que nos proponía José Martí (2007): injertar en nuestro tronco el «mundo», sin perder de vista que es nuestro tronco y raíces ancestrales. Así pues, conviene asumir un punto de partida descolonizador y, aún más, anticolonial, que nos permita (re)conocernos, superar las palabras ficcionales y las nociones no-dichas que encubren y velan en lugar de designar y nombrar las realidades, y avanzar en las tareas de transformación social y restitución de la justicia que reviertan los agravios históricos (Rivera Cusicanqui, 2015, 2018).

Se trata de un camino de lucha consciente en contra de toda articulación jerárquica entre saberes, universidades y centros de poder norteños y sureños, que conducen a ventriloquías o sucursalerismos intelectuales reproductoras acríticas de conceptos, categorías, teorías, corrientes disciplinarias, modas académicas o cosmovisiones norteñas, tributarias de los centros hegemónicos de poder, con su cúmulo de silenciamientos y opresiones, que ha penetrado en la subjetividad y el sentido común. Esto conduce a una conceptualización alambricada que escamotea las palabras y, en su lugar, deja ficciones y eufemismos que esconden la realidad, alejándose de las raíces propias y del diálogo necesarios con las mayorías populares. Es lo que Pablo González Casanova definió como «colonialismo interno», que implanta en la subjetividad popular y en el sentido común estructuras jerárquicas y normalizadoras contrarias a la realidad, que es diversa, heterogénea, informe y caleidoscópica (González Casanova, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010, 2015, 2018).

Dado que en la actualidad vivimos procesos de «recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur», producto de la «economía política del conocimiento», que convierte nuestras propias ideas en materias primas que van al norte y regresan como «producto terminado»

(Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 65, 68), necesitamos posicionarnos desde un *locus* dual.

El *locus* geopolítico

Nuestro primer *locus* es el Sur, entendido como espacio-territorio geolocalizado y como horizonte de sentido desde y en el cual comemos, vivimos, respiramos, amamos, luchamos y soñamos, que sin desconocer los aportes de Europa, no la ve como su esperanza dorada. A este Sur lo llamaremos indo-afro-latinoamérica, siguiendo las sugerencias de Isabel Rauber (2018).

Debemos entender que nuestro universo medioambiental, ecosistema, tradiciones, culturas, formaciones sociales y experiencias histórico-sociales no se corresponden ni mecánica ni automática ni totalmente a los moldes europeo y estadounidense. Valgan aquí dos ejemplos.

El primero nos lo suministra el arqueólogo Carl Langebaek (2021), cuando señala que el desarrollo de la agricultura no fue tan «revolucionaria» en el trópico sudamericano como sí lo fue en el «Viejo Mundo» y, por tanto, sus consecuencias fueron distintas. Esta diferencia está asociada a siete elementos: (1) la diversidad de especies (y plagas) no condujeron al monocultivo; (2) la agricultura y el pastoreo se intercalaron con la recolección y la caza; (3) la intensificación agrícola no condujo ni a la formación, promoción y/o consolidación de sociedades jerarquizadas o de sectores con subordinación económica, ni redujo la diversidad ambiental; (4) la movilidad y el policultivo no desembocaron en la centralización política y el control concomitantes con el simplismo cartesiano del monocultivo; (5) la diversidad ambiental y política se expresó en una diversidad cultural y una cierta vocación intercultural; (6) no hubo distinciones jerárquicas entre seres humanos, plantas y animales, y (7) la idea de la violencia no estuvo vinculada a la noción de conquista, dominación o sometimiento, ni surgió como

resultado del cálculo económico; más bien, se vinculó a sentimientos, competencia, maximización del éxito reproductivo u otras razones asociadas a la supervivencia, asuntos políticos o cosmogónicos.

El segundo ejemplo nos lo da Gabriel García Márquez. Hablando con Ernesto MacCausland (2012), el Nobel indicó que, cada vez que regresaba al Caribe, sentía que el cuerpo y la mente se le reajustaban y se identificaban plenamente con la realidad ecológica circundante; así llegó a la conclusión «que uno es de su medio ecológico y que es peligrosísimo y gravísimo salir de él».

Situarnos en el Sur nos exige simultáneamente reconocer la endogénesis contextual, es decir, las particularidades y especificidades de nuestros territorios sociobiológicos, y luchar contra el eurocentrismo, y su línea formativa grecorromana que se extiende hasta los Estados Unidos.

A propósito de esto, Orlando Fals Borda (2012) insistió en la necesidad de *escarbar* y *recobrar* nuestra historia para «recuperar la savia de nuestras civilizaciones, las de nuestras propias Atenas y Babilonias mesoamericanas y andinas con sus propios Aristóteles y Pitágoras, aunque no sepamos aún sus nombres vernáculos» y «redescubrir los conceptos, la cosmogonía y las formas de pensar y explicar el mundo extraordinario» propio de los pueblos indígenas y recreados por los afrodescendientes. Esto es inaplazable, porque al fin y al cabo, nuestras tradiciones, fauna, flora y alimentos son más complejas y amplias que las de europeos y estadounidenses. Así pues, debemos emplear un cadena formativa diferente a la planteada por el eurocentrismo: «la Maya-Arawak-Chibcha-Inca-Guaraní, la de la «América Profunda», que es tanto o más rica que la otra secuencia» (pp. 89-90).

El *locus* territorial

Nuestro segundo *locus* es el «desde abajo», que nos remite a la necesidad de partir de las raíces mismas de nuestras experiencias, a un proceso que se desarrolla desde el interior de los propios fenómenos, con la participación de sus actores y actrices protagónicas, es decir, desde el fundamento popular, sus situaciones, problemas y fenómenos concretos. Isabel Rauber (2018) nos ha enseñado que partir «desde abajo» alude a una nueva lógica de pensamiento, acción y concepción de la relaciones socio-políticas y epistemológicas. Se trata de partir de un territorio y situación concreta, con subjetidades concretas, tiempos históricos concretos, desarrollos culturales concretos y realidades concretas.

Aquí, el fundamento es el diálogo de saberes. El diálogo es un espacio común construido, donde cada cual dice su palabra, presenta sus ideas-acción, se despoja y retroalimenta, y, por tanto, su resultado es inesperado y no pertenece a ninguna persona en particular sino a todas las que participen de él. El diálogo es un acto creador que entraña reconocimiento mutuo e implicación, pues solo puede adelantarse entre *pares*. En últimas, es la puesta en juego de la intersubjetividad, una compleja trama intercultural, territorial y socio-históricamente situada.

Siguiendo a Paulo Freire, podemos plantear seis condiciones mínimas para el diálogo: (1) amar profundamente a las personas y el mundo; (2) cultivar profundamente la humildad, alejándonos de cualquier pretensión autorreferente o autosuficiente, porque la arrogancia o el egocentrismo contrarían el reconocimiento de la otredad; (3) creer intensamente en las personas, en su poder de hacer y rehacer, de crear y recrear; (4) confiar en la otredad, tomar en serio su palabra, porque nos la dice y porque en ella se traslucen sus motivaciones básicas, y su testimonio, porque allí ensaya la coherencia entre el decir y el hacer; (5) anidar la esperanza, entendida como una vocación humana activa para

transformar y cambiar: el esperar, y (6) pensar crítico, que es *praxis*, pues comprende las realidades como procesos que devienen, se transforman y son transformables (Herrera Farfán, 2019b).

A través del diálogo de saberes, el *locus* «desde abajo» nos exige lo intercultural, lo descolonizado y lo empático, pues nos abre a relaciones no unívocas en las que articulamos racionalidades distintas y «múltiples dimensiones de existencia e intereses» (Rauber, 2020). En este camino se descubren y/o construyen nuevos saberes colectivos, y las personas dejan de percibir su realidad como «natural», neblina espesa, callejón sin salida o destino manifiesto e inevitable, y pueden descubrirse a sí mismas en «situación», problematizarse y captar el significado del momento histórico.

Una reflexión sobre la tradición

El *locus* dual (sureño y «desde abajo») nos permite articular el territorio, el escritorio y la geopolítica habilitándonos a cuestionar los modelos paradigmáticos de la ciencia moderna. Así podemos avanzar en un conocimiento temporal, concreto, contingente y colectivo; un conocimiento práxico y vivencial, espiritual y vincular, que reconoce y dialoga con todos los seres (humanos y no humanos, vivos y muertos) desde una perspectiva comunitaria y festiva, y que se erige contrario al cientificismo y extractivismo cognitivo.

Como podrá sospecharse, las premisas expuestas aquí no son nuevas, sino que se inscriben en una tradición de pensamiento-acción surgida consistentemente a mediados del siglo pasado y que, con diversos matices, llega a nuestros días a través del llamado *giro decolonial* desplegado por el Grupo Modernidad-Colonialidad, conformado por intelectuales de indo-afro-latinoamérica que viven en continente, en el Caribe o en los Estados Unidos de América. Desde luego que hay antecedentes en figuras como Simón Rodríguez, José Martí o José Carlos Mariátegui, pero tirar tan larga la

cuerda excede los límites de este trabajo. Justamente, en 1927 Mariátegui planteó en su artículo «Heterodoxia de la tradición» que todo proceso revolucionario o transformador se inscribe en una tradición, lo que nos conmina a abandonar cualquier ilusión de creer que inauguramos la historia de todas las cosas.

La tradición desde la que pensamos y construimos nuestras rutas surgió entre las décadas de 1950 y 1960, y alcanzó su esplendor en las dos décadas siguientes. Sus premisas se encuentran en la lucha contra las ideologías del desarrollo y el progreso, las tautologías epistemológicas, la manida relación sujeto-objeto, el problema del colonialismo intelectual, la colonialidad del poder y el saber, y la necesidad de la autonomía intelectual y la descolonización epistemológica. Se trata de una tradición *manchada*, *abigarrada* o *impura*, que va más allá de las fronteras de los polos originales y que puede expresarse mediante diferentes nociones: «hedienta» de Rodolfo Kusch, «anfibia» de Orlando Fals Borda, «barroca» de Bolívar Echeverría o «Ch'ixi» de Silvia Rivera Cusicanqui.

De esta matriz común surgieron, principalmente, la Educación popular, la Teoría de la dependencia, la Teología de la Liberación, la Ética de la Alteridad, la Investigación Participativa, la Economía para la vida (popular, social y solidaria), la psicología de la liberación, la filosofía de la liberación (y su «giro intercultural») y el teatro de las personas oprimidas.

Cuatro nudos problemáticos fundamentales

Si miramos el problema que nos atañe en este Seminario desde nuestra tradición, advertimos la existencia de cuatro nudos problemáticos fundamentales que nos corresponde atender y, en la medida de lo posible, desatar: *a)* la relación entre *ideología* y *relaciones sociales*; es decir, entre *súperestructura* y *estructura*; *b)* la cuestión temporal, esto es, sobre el tiempo en el que se consolidó el discurso científico dominante en relación con el tiempo del desarrollo de la

humanidad como especie; c) el llamado Imperio de la Razón, y d) el asunto geográfico y geopolítico, que alude al espacio territorial y simbólico donde emergió el discurso científico dominante.

1. La relación entre ideología y relaciones sociales

Karl Marx descubrió que las personas primero producimos la materialidad de nuestra subsistencia (bienes inmediatos para reproducir la vida como comida, techo, vestido, etc.) estableciendo relaciones específicas entre las personas y entre estas y la naturaleza, sobre las que se *insertan* y *engastan* «todos los procesos materiales y del trabajo» (Mészáros, 2013, p. 52), es decir, las relaciones (socioeconómicas) de producción. Sobre esta *estructura* social-material fundamental, se «monta», a la manera de un andamio, la *súperestructura* teórico-categorial, esto es, el entramado de producción de ideas, teorías y formas de conciencia, cuyas *abstracciones prácticas* «expresan las *formas del ser* [*Dasein-formen*], las características de la existencia» (pp. 84-85).

Ahora bien, las personas no vemos la *estructura* del edificio, sino la *súperestructura*, su fachada, lo que es, al mismo tiempo: el Estado (*súperestructura jurídica y política*), las ideas («punto de vista espiritual») y los «discursos específicos» de esas ideas que van desde la moral y la política, hasta el arte, la ciencia y la literatura («producción espiritual»).

Al conjunto de «puntos de vista espiritual» y «producción espiritual» lo llama *ideología*. Sin embargo, el concepto de *ideología* —«esa fantástica acumulación de contradicciones, paradojas, arbitrariedades, ambigüedades, equívocos y malentendidos» (Löwy, 1985, p. 10)⁸— no le pertenece a Marx. Su inventor fue Destutt de Tracy, quien lo acuñó como un capítulo de la zoología, para referirse a las relaciones entre seres vivos y medio natural, donde se producían las ideas

8 Todas las citas de este libro son traducciones propias.

por la vía sensorial. Luego, en una disputa con De Tracy y su grupo, Napoleón los llamó «ideólogos», cambiando el sentido del término, para referirse a aquellas personas que viven de —y en— la especulación y la metafísica, abstraídos de la realidad y aun ignorándola. Finalmente, Marx vuelve a modificar su sentido para dar cuenta de dos maneras opuestas, pero relacionadas e influidas dinámicamente y recíprocamente:

En negativo, como aparece en *La ideología alemana*, expresa la *ideología propiamente dicha*, es decir, un sistema de valores, creencias y representaciones destinado a ocultar (idealmente), justificar, preservar y/o mistificar la explotación que ocurre en la «estructura», promoviendo una falsa conciencia apologética del sistema de dominación del capital, con explícito descaro o burda sutileza. Se trata de una ilusión que invierte la realidad para que las ideas aparezcan como el motor de la vida real. Así, alude a los «componentes ideológicos» de la «producción material» capitalista, y a una *moral* ingenua propia de la existencia cotidiana que no cuestiona el sistema en el que vive (Dussel, 2016a, p. 24; Mészáros, 2013, p. 138).

En positivo, da cuenta de la *cultura* y la *conciencia de clase*, empeñada en superar las condiciones de explotación estructural y con el mandato/vocación de «derrotar a su *clase antagonica*, para afianzarse como la *nueva clase dominante*» (Mészáros, 2013, p. 192); estas formas ideológicas se expresan como «producción espiritual libre» (arte y poesía, por ejemplo) y una *ética* crítica de lo presente dado con miras a su superación (Dussel, 2016a, p. 24; Mészáros, 2013, p. 138), y permiten que las personas «tomen conciencia de la vida real, o mejor, que la sociedad tome conciencia de la vida real» (Löwy, 1985, p. 12).

Esta mirada dual de Karl Marx sobre la *ideología* fue desoída, y quedó reducida a la proposición negativa, ideología dominante, de tal modo que solo entendemos aquello de que las ideas dominantes en una sociedad, son las ideas de

las clases dominantes.⁹ No obstante, Lenin retomó la perspectiva dual definiéndola como «cualquier concepción de la realidad social o política, vinculada a los intereses de ciertas clases sociales», pues designa «cualquier doctrina sobre la realidad social que tenga vínculo con una posición de clase» (*ibid.*). Finalmente, Karl Manheim la definió como el conjunto de ideas, teorías, concepciones y representaciones orientadas al establecimiento, legitimación, reproducción y conservación de un orden establecido; en oposición, emergen las *utopías*, que son el conjunto que critica, niega y busca romper el orden social existente pues aspira a construir una realidad distinta aún inexistente.

Marx, Lenin y Manheim dan cuenta de la dualidad de las formas o maneras de un mismo fenómeno: conjuntos estructurales y orgánicos de teorías, doctrinas, ideas y representaciones, que pueden denominarse como *paradigmas* o *cosmovisiones*, originadas y unificadas «por una perspectiva determinada, por un punto de vista social, de clases sociales determinadas» (*ibid.*, p. 13), pudiendo ser reactivo y conservador, o performativo y revolucionario.

Por su parte, Kenneth Gergen (1998) advierte que en la producción de conocimiento hay un conjunto de *inputs* económicos, políticos, culturales e ideológicos que habilitan o silencian los desarrollos, teorías y tendencias científicas, regulando y orientando la constitución de la ciencia dominante. Es lo que Pierre Bourdieu (2003) definió como un tándem de *factores* extra-teóricos (intereses sociales) e intra-teóricos (disputas, querellas o proposiciones) que influyen entre quienes investigan, pues «suscitan unas tácticas de persuasión, unas estrategias oportunistas y unos dispositivos culturalmente transmitidos que influyen en el contenido y el desarrollo del conocimiento científico» (p. 41).

9 Algo similar ocurrió con su reflexión del fenómeno religioso. Para esta cuestión véase, entre otros, los trabajos de Michael Löwy (2019) y Reyes Mate y José Zamora (2018).

De lo anterior puede deducirse que *estructura* y *súperestructura* constituyen una «totalidad orgánica» (Mészáros, 2013, p. 41), de tal suerte que la producción intelectual no es independiente del Estado y las relaciones socioeconómicas de producción y, por lo tanto, si la *súperestructura* es *ideología propiamente dicha* solo sirve para sostener la *estructura* e impugnar a la que no le sea útil. Así, existe una relación intrínseca entre el paradigma civilizatorio y el paradigma científico-intelectual, aunque mantengan una relativa independencia y autonomía entre ambos, cuyo caballo económico es el capitalismo, que domina al Estado y ejerce sobre la *estructura* una «*tiranía* deshumanizadora» (Mészáros, 2013, p. 178). Entonces, la *ideología* (y dentro de ella la producción de conocimiento) debe verse en relación con la *estructura* económica, social y política, para entender el significado de sus contenidos y cambios. No obstante, debemos insistir en que la «totalidad orgánica» referida es un fenómeno socio-histórico, producto de la acción humana y, por tanto, mutable, cambiabile y transformable.

2. La cuestión temporal

La ciencia moderna se debate entre dos tensiones necesarias e ineludibles: negar su pasado y establecer un cierto hilo histórico. Contrario a lo que suele pensarse habitualmente, estas dos tensiones comparten un mismo núcleo: son falsas. Veamos.

La primera tensión (negar el pasado) apela a la manida frase del «paso del *mythos* al *lógos*», según la cual, la emergencia del discurso científico rompe y, aún, supera la estructura explicativa mítica gracias al imperio de la razón. Sin embargo, no resulta tan cierto afirmar que el *lógos* se separa totalmente del *mythos*, y aún lo supera definitivamente, tal como pretende postularlo la ciencia moderna.

En *Dialéctica de la Ilustración*, Teodoro Adorno y Max Horkheimer señalaron que la razón moderna era en sí

misma un mito, «un dispositivo discursivo para explicar y al mismo tiempo para engañar» (cit. en Echeverría, 2010, p. 233).

Por su parte, Alexandre Koyré insistía en que, a pesar de que el conocimiento científico desechaba las dimensiones espiritual y ética del ser humano, terminó heredando «todos los atributos ontológicos de la divinidad», permitiéndole sentar a la *verdad* en el trono de *Dios* (Wallerstein, 2006, p. 5).

Finalmente, Franz Hinkelammert develó el corazón mitológico de la racionalidad moderna señalando con agudeza la paradoja nodal de las ciencias empíricas: en su centro no hay conceptos empíricos, lo cual es muy evidente en la física clásica, donde algunos de sus conceptos (caída libre, planicie infinita, movimiento de un cuerpo sin fricciones o péndulo matemático, por ejemplo) son *constructos* no-empíricos y, por tanto sin existencia real, o correlato con la realidad, desde los que se formulan y construyen sus leyes científicas. Para estas construcciones racionales-ideales, la realidad es imperfecta, una «desviación» del modelo ideal. Así mismo, indicó que diversas nociones propias de las ciencias sociales y humanas no son más que constructos mitológicos sobre los que se afinsa la razón moderna (por ejemplo, la noción de «desarrollo y progreso lineal e infinito», la de «competencia perfecta», «mano invisible» o «equilibrio perfecto»).

Este tipo de conocimiento se fundamenta en una razón anti-utópica, basada en el criterio racional medio-fin, abandonando e incluso contrariando el criterio vida-muerte, que encubre lo sociohistórico como «estado de naturaleza» y achata el horizonte utópico al comprender la existencia humana desde el «fatalismo» (Fernández Nadal y Silnik, 2012; Hinkelammert, 2006, 2007, 2010; Martínez Andrade, 2019).¹⁰

10 Así mismo, tanto Echeverría (2010) como Hinkelammert (Fernández Nadal y Silnik, 2012) han advertido la lucidez de Karl Marx, quien, por la

La segunda tensión (establecer un cierto hilo histórico) promueve una «lógica científica» que encuentra sus raíces en el pensamiento griego clásico, considerado su cuna civilizatoria, lo que es errático. Raúl Fornet-Betancourt (2017) advierte que la ciencia moderna es un fenómeno cultural específico que poco tiene que ver con la *episteme* griega clásica o con las medievales cristianas *doxa* o *scientia*, pues el corazón del «giro copernicano» o la llamada «revolución científica» del siglo XVI n.e., que origina el discurso científico moderno, se desarrolla como una revisión, negación y/o superación de estos postulados. Así, a pesar de todas las continuidades que quieran establecerse para salvar un cierto hilo conductor en la historia de la ciencia, resulta imposible. Volveremos sobre estas características más adelante.

Un último elemento en torno a la cuestión temporal que nos parece interesante indicar, es la línea de tiempo. Necesitamos situar el relato científico en el marco de la historia de la Humanidad, tal como hemos considerado la necesidad de contemplar los *inputs* y los factores *extra-* e *intra-* teóricos. Así, si consideramos que la aventura humana ha recorrido al menos 40 mil años, desde el Paleolítico, y que el discurso científico moderno cuenta tan solo con 500 años de existencia, debemos asumir que sus núcleos explicativos, modos, métodos y estructura analítica y descriptiva se corresponde con alrededor del 1,25 % de la historia humana, lo cual no lo hace ni el único, ni el mejor, ni el más desarrollado, solo el más reciente y hegemónico.

3. El imperio de la Razón

El núcleo fundacional de la ciencia moderna se encuentra entre los siglos XVI y XVIII, un tiempo abigarrado en el que Europa transita del feudalismo al capitalismo, es decir, de la preeminencia de la vida rural y los bienes comunes al domi-

vía crítica del fetichismo, ayudó a develar la función religiosa central en la sociedad moderna.

nio de las ciudades y la propiedad privada. Allí se suceden el Renacimiento, la Reforma Protestante, la «Revolución Científica», la Ilustración y las revoluciones burguesas; también se vive un «giro secularista» que se presenta como un *gran salto cualitativo* para la Humanidad, ya que: a) abandonó las deidades y tradiciones antiguas; b) consideró como infantiles, insignificantes, supersticiosas o simples formas de dominación arcaicas a las sabidurías espirituales-ancestrales *reveladas*, al conocimiento mítico-religioso y sus núcleos ético-míticos, que fundamentan prácticas políticas colectivas y comunitaristas; y c) tiró por la borda «la reproducción identitaria de la sociedad» (Echeverría, 2010, p. 16), es decir, el sentido metabólico medioambiental, vitalista, promotor de la libertad, no determinista y apartado del fatalismo, al abandonar la vida agrícola-rural, y con ella la dimensión *sagrada-mágica-metafísica* del mundo, para asumir a la ciudad como su nueva *espacialidad* privilegiada.

Sobre esta base proclamó un conocimiento *racional-matemático* y *ateo*, que reivindica la capacidad técnica del ser humano como fundamento y alude puramente a la dimensión *física* del mundo y al funcionamiento *profano* (no-sagrado) de la naturaleza, donde el ser humano se revela como ser superior: amo, señor y propietario. Así pues, el «giro secularista» dio lugar al *Imperio de la Razón* (en singular y con «R» mayúscula).

No obstante, conviene señalar que la razón moderna encubre otro mito, que no es ya metafísico o religioso, sino uno de tipo *irracional* que justifica la violencia. Este mito consiste en una gigantesca *inversión*: la inocencia de las víctimas de la modernidad es presentada como culpabilidad, y se las revictimiza presentando su sufrimiento como un «costo necesario» y la culpabilidad de los victimarios se muestra como inocencia, incluso justificada, y se les otorga impunidad al señalar sus acciones como «un acto justificado» (Dussel, 1994).

De esta manera la *irracional* razón moderna se construye a partir de la negación, tortura y exterminio de un conjunto de subjetidades¹¹ que devienen en objetos: en primer lugar, el cosmos y la naturaleza, y luego las comunidades humanas de afuera de Europa: indígenas, africanas y asiáticas; y de adentro de Europa: las mujeres —perseguidas como brujas—, los creyentes radicales —considerados herejes— y las comunidades rurales pobres —*pauper ante festum*, como le gustaba decir a Marx—, que luego se convertirán en masas proletarias. Todo esto fue posible gracias a la invasión, la conquista, la colonización, la explotación irracional, la acumulación originaria, la esclavización y la *cacería* inquisitorial (Dussel, 1994; Federici, 2010; Williams, 2011).

En la séptima de sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, Walter Benjamin (2006) plantea la paradoja que hemos esbozado: no existe ningún documento de cultura que, a la vez, no lo sea de barbarie. Y, como la transmisión del documento tampoco está libre de la barbarie, corresponde a quien investigue desde un punto de vista crítico («materialista histórico») asumir la tarea de «cepillar la historia a contrapelo» (p. 23). Entonces, si damos una nueva vuelta al rulo y consideramos a las ciencias (como pluralidad) o a la ciencia (como unidad discursiva) moderna como un documento de cultura, tenemos que reconocer que nos han permitido grandes avances y desarrollos —como la penicilina— pero, al mismo tiempo, nos corresponde admitir que la barbarie está contenida en el documento científico moderno, porque anida en sus entrañas la minoría elitista, racista, etnocéntrica y misógina. Es lo contrario de cualquier pretensión intercultural.

11 Aprovechando la provocación de Bolívar Echeverría (2010), usamos acá la noción de «subjetidad» no para referirnos a la *subjetividad*, sino al conjunto de sujetos, sujetas y sujetos.

4. El asunto geográfico y geopolítico

El discurso científico moderno es fundamentalmente europeo y sus premisas y verdades se han construido, principalmente, en cuatro países: Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos; a los que pueden sumarse Italia, España, Países Bajos, Suecia, Polonia o Eslovenia, dependiendo de la disciplina, moda o intereses. Los cuatro países principales forman parte del centro metropolitano del sistema imperialista global y hablan tres idiomas: alemán, inglés y francés. Al día de hoy se corresponden con cerca del 12 % de la población mundial, por lo cual, la experiencia histórico-social de esa ínfima cantidad pretende proveer las categorías teóricas para entender la experiencia histórico-social del 88 % restante. La cifra es aún más dramática, si pensamos en la interseccionalidad sexo-genérica y de clase social.

Ahora bien, estos países se erigen en la referencia ineludible de la llamada «cultura occidental», cuyo mito fundacional es la Grecia clásica. Agreguemos, además, que el «giro copernicano» o la llamada «revolución científica» del siglo xvi —origen del discurso científico moderno—, se desarrolló como una revisión y superación de los postulados helénicos clásicos, principalmente aristotélicos.

Grecia fue asumida como «cuna occidental» en un lento proceso. En el siglo xv n.e. se produjo un repentino amor por la lengua y literatura griega, y una fuerte identificación con los griegos, reconociéndolos como discípulos, conservadores y transmisores de la sabiduría egipcia. Para 1460, Marisilio Ficino, el principal erudito de la corte florentina de los Médicis, tradujo al latín unos textos herméticos que resultaron fundamentales para su movimiento neoplatónico, que fue clave para «todo el humanismo renacentista» (Bernal, 1993, p. 49). A fines del siglo siguiente, cuando Giordano Bruno, defensor de Nicolás Copérnico, discutió con el hermetismo neoplatónico cristiano de Ficino, defendió la idea de volver a la religión egipcia para enfrentar las guerras religiosas y la

intolerancia cristiana. Esta fascinación medieval por Egipto llevó a que el movimiento francmasón lo considerara como la cuna geométrica y masónica, y en el siglo XVIII n.e., se creó la masonería especulativa inspirada en la Rosacruz y en Giordano Bruno, a la que pertenecieron casi todas las referencias significativas de la Ilustración, quienes adoptaron a la religión egipcia como propia, apropiaron los jeroglíficos como sus signos, diseñaron sus logias como templos egipcios y ellos mismos se revistieron como sacerdotes egipcios.

Fue en el siglo XVIII n.e. cuando la Europa del Norte alcanzó la supremacía arrolladora en la marcha civilizatoria de la «Europa occidental» y lideró la colonialidad mundial, lo cual se aparejó de una reclasificación racial de lenguas y saberes. Portugal y España comenzaron a quedarse rezagadas, sus lenguas perdieron su estatus imperial hegemónico (Mignolo, 2007, p. 94) y el catolicismo peninsular, junto al cristianismo ortodoxo ruso, cedió su lugar al protestantismo. La nueva «estrella polar» fue configurada por Francia, Alemania e Inglaterra, representando los ideales de la política, la cultura, el arte, la filosofía y la ciencia.

En este siglo, Francia lideró la idea de *latinidad* («latinity» o «latinité»), una identidad transnacional que unía a aquellos países que, por sus lenguas romances, se consideraban descendientes o herederos del Imperio Romano: Francia, Italia, España y Portugal. En nuestro continente, esta idea pasó a designar a un gobierno español o portugués y a una sociedad civil americana educada (los «criollos»), que dio la espalda a la Península y miró a los galos.

Durante los siglos XVIII y XIX de nuestra era, el ambiente intelectual se saturó de racismo y romanticismo. A la sombra de estos árboles, se construyó el relato en el que los paisajes, climas y habitantes de Europa eran mejores que el resto. Las ideas filosóficas, políticas y económicas, apuntaban al *progreso*, rechazaban el pasado y justificaban la empresa colonizadora en nombre de su supremacismo civilizatorio. Son

dignos representantes de esta idea los ingleses John Locke y David Hume, los alemanes Johann Friedrich Blumenbach y G.W.F. Hegel, el suizo J.J. Rousseau y el francés barón de Montesquieu.

Por otra parte, se fue desplegando un «modelo ario» para la historia, que primero comenzó a «blanquear» a los egipcios y luego de considerar como indeseable cualquier «mezcla de razas», desechó la idea intolerable de que Grecia fuera el resultado de una mezcolanza «de los europeos indígenas y los colonizadores africanos y semitas» (Bernal, 1993, pp. 52-53).

En 1830, G.W.F. Hegel publicó su *Filosofía de la historia universal*, donde propone una visión lineal de la historia que va de oriente a occidente y erige a Europa como su final, cuyo eje o centro es el Mediterráneo. Asia (y el «Nuevo Mundo» como parte de ella) es inmadura e inferior y África una *tierra cerrada* cuyos habitantes carecen de conciencia o intuición objetiva, como especie humana «en bruto». Sin embargo, hay dos Europas, la del sur (Italia y sur francés) donde el *Es-píritu* habitó en la antigüedad, y la del norte, que a su vez se divide en dos: el norte oriental (Polonia y Rusia), relacionado con Asia, y el norte occidental (Alemania, Francia y Dinamarca) que se constituye en el verdadero *corazón* europeo y la *realización* de la historia.

Para mediados del siglo XIX, Karl Otfried Müller, profesor de la Universidad de Gotinga, descartó todas las referencias antiguas a las colonizaciones egipcias de Grecia porque eran de negros y restó importancia a las fenicias porque eran comerciantes, simples «judíos de la antigüedad» (Bernal, 1993, pp. 55-56). Entonces, Egipto decayó como «alta cultura», se puso en duda su condición civilizatoria, dejaron de «blanquear» a sus habitantes y fue degradada al rango de prehistórica, considerándola infantil, inmadura y amante de los placeres. Por intereses geopolíticos, la China sufrió algo similar, mientras que la India fue exaltada, en buena parte porque se reconocía «la relación fundamental que existe

entre el sánscrito y las lenguas europeas» (p. 53). De esta manera, la consolidación del «modelo ario» en el siglo XIX permitió proclamar a la Grecia *blanquecina* como «cuna civilizatoria» europea.

Es el romanticismo alemán de los siglos XVIII y XIX el que consolida la línea histórica iniciada en el renacimiento italiano, luego de la caída de Constantinopla en 1453, que unifica falsamente a Grecia con Europa y que puede expresarse como una sumatoria:

Occidente = Helenístico+Romano+Cristiano;

o una secuencia:

[Egipto]-Grecia-Roma-[Judea]-Europa.

Justamente en este tiempo, la idea de una sola América se dividió en dos: la *Sajona* en el Norte y la *Latina* en el Sur. La idea de América *latina* reemplazó a la de Hispanoamérica, cuando las élites criollas se distanciaron de su pasado peninsular y adoptaron como modelo para los nacientes Estados-Nación, principalmente al republicanismo de la revolución francesa y, en menor medida, al liberalismo inglés, pues ambos se habían enfrentado al poder despótico monárquico y católico, y a su control de la economía mercantil. De esta manera, los criollos no cortaron el cordón umbilical europeo, restituyeron la centralidad de la cultura europea en los nuevos Estados-Nación, pasaron del *colonialismo* a la *colonialidad* y se convirtieron «en colonizadores internos de los indios y los negros» (Mignolo, 2007, p. 109).

Sin embargo, al igual que el sol, la historia no puede taparse con un dedo. Por un lado, la tradicional secuencia aludida que *européiza* y *occidentaliza* a Grecia con el propósito de establecer el axioma que Europa Occidental es el centro de la historia mundial, no es más que un invento ideológico no solo porque el lugar geopolítico de Europa le impide ser el «centro» (el Mar Rojo o Antioquía, lugar de término del comercio del Oriente, no son el «centro» sino el límite

occidental del mercado euro-afro-asiático), sino porque no existe una historia mundial, «sino historias de ecúmenes yuxtapuestas y aisladas: la romana, persa, de los reinos hindúes, del Siam, de la China, del mundo mesoamericano o inca en América, etcétera» (Dussel, 2000, p. 42). Enrique Dussel esgrime cinco argumentos para señalar que la Europa moderna no tiene nada que ver con la vieja Grecia:

- a) El origen del nombre continental, Europa, corresponde a una figura mitológica fenicia, es decir, que se corresponde con la Grecia hija fenicia y, por lo tanto, es un nombre usurpado.
- b) «Oriente» corresponde al imperio helenista (Anatolia y Grecia), que habla griego y llega hasta los bordes del Indo y el Nilo, donde están las culturas más desarrolladas, mientras que «Occidente» es el Imperio Romano, que habla latín, y va desde la actual región serbio-croata y el norte de África, situada al norte de la Macedonia y la Magna Grecia en Italia, todos territorios habitados por los «bárbaros».
- c) Desde el siglo VII, el imperio romano cristiano oriental, con sede en Constantinopla (hoy Estambul), y la Europa latina medieval se enfrentan al creciente mundo árabe musulmán.
- d) Aristóteles es considerado mezcla de «cristiano bizantino como árabe musulmán» (p. 40) o «más un filósofo en manos de los árabes que de los cristianos» (p. 41), por lo cual, su uso en «Occidente» por Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino resultaba contrario a la tradición. De hecho, como metafísico y lógico, Aristóteles era estudiado y usado en Bagdad, mucho antes de que se introducido en España por los musulmanes o llegara a París en el siglo XII.
- e) Europa comienza a distinguirse del África magrebí (musulmana berebere) y del mundo oriental (imperio bizan-

tino, circuito comercial del oriente mediterráneo y del llamado Medio Oriente). Su primer intento (fallido) de imposición fueron las Cruzadas, y con ello «sigue siendo una cultura periférica, secundaria y aislada por el mundo turco y musulmán» (p. 41).

Por otra parte, la visión histórica hegeliana contraría el camino civilizatorio, pues el neolítico avanzó de occidente a oriente, sin contactos directos necesarios: las culturas bantúes (Mesopotamia y Egipto), las indochinas (India y China), las pacíficas (Polinesia) y las amerindias (Azteca, Maya, Inca y Chibcha). El fundamento de la historia humana se encuentra en África, Asia y América, y no pueden «borrarse» o presentarse como simple «antecedente»; por lo tanto, su proposición carece de sentido.

Así pues, dado que el eurocentrismo helenocéntrico se erige en el núcleo ideológico sobre el que se construye el edificio conceptual y epistemológico del discurso científico europeo necesitamos des-colocarnos de la tradición, salirnos de la norma, si queremos recuperar nuestro lugar *fundante* en la historia mundial y no como un porvenir inmaduro o inferior, y, de paso, construir un otro conocimiento posible y necesario. Para descubrirnos como *pueblos con historia*, debemos «desmontar la artificialidad histórica del mapa» (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 89) y reconocernos como «el Extremo oriente del Oriente» (Dussel, 1994, p. 93), cuyo *centro* es el océano Pacífico. Desde estas coordenadas, China se erige en nuestro «Occidente» y Europa en nuestro «Nororienté», lo que pone en cuarentena a los presupuestos intrínsecos de la civilización eurocéntrica, incluidas las tradiciones, perspectivas, horizontes, paradigmas y modelos científicos. Sin chauvinismos ni xenofobias, dejamos de considerarnos sucursal de Europa y resituamos al conocimiento producido allí como uno más dentro de las constelaciones sapienciales del mundo.

Palabras finales

A lo largo de estas páginas nos preocupamos por ubicar las coordenadas básicas desde las cuales adelantamos nuestra reflexión sobre algunos elementos del discurso científico moderno. Así, en primer lugar, sugerimos los diálogos entre la crisis civilizatoria y la ciencia.

Luego, propusimos los cuatro nudos problemáticos que hay que desatar para avanzar en nuestra mirada crítica, y que tienen que ver los fundamentos mismos del discurso científico hegemónico: su vínculo con las relaciones sociales de producción, su ubicación temporal en relación con el decurso de la historia humana, su pretensión de imponer un *lógos* desprovisto de *mythos*, y sus condicionantes geográficos y geopolíticos.

Finalmente, expusimos las dos dimensiones del *lugar de enunciación* desde el que adelantamos estas reflexiones: el *geopolítico* (situándonos desde el Sur) y el *territorial* (partiendo «desde abajo»); y esto unido a la tradición del pensamiento crítico situado construido en nuestro territorio desde hace más de medio siglo.

En el próximo texto, nos ocuparemos de responder la primera pregunta propuesta: ¿En qué momento vivimos y construimos «ciencia»?; buscando dar cuenta de algunas premisas fundamentales de la crisis civilizatoria multidimensional que nos atraviesa existencialmente a escala planetaria.

2. APUNTES SOBRE LA CRISIS ACTUAL. ¿CRISIS DE LA MODERNIDAD O LA MODERNIDAD EN CRISIS?

Introducción

En las siguientes páginas proponemos algunas premisas fundamentales en torno al tiempo presente signado por una crisis sistémica, integral y multidimensional que nos atraviesa existencialmente a escala planetaria. Hemos señalado que nadie escapa a esta crisis y a sus proyecciones desesperanzadoras, e incluso los ricos del mundo reunidos en enero de este año en el Foro Económico Mundial de Davos (Suiza) se ocuparon del tema, advirtiendo el advenimiento de una década frágil e incierta, cuyos principales riesgos se pueden agrupar en cuatro crisis: ambiental, geopolítica y geoeconómica, humanitaria y cibernética. También dijimos que esta crisis remite a la estructura del paradigma civilizatorio dominante: la modernidad.

Entendemos la noción de paradigma como «cosmovisión», «cultura» o «lenguaje» —incluso «ethos»¹²—, que orienta el sentido de la vida y la existencia, de manera total y compleja. Se trata de un paraguas conceptual más amplio que otros, como el de «modo de vida imperial» desarrollado por Ulrich Brand y Markus Wissen (2021).

12 Para una revisión de la noción de *ethos*, véase el maravilloso trabajo de Rubén Dri (2020).

La crisis civilizatoria es el telón de fondo (¡y no tan de fondo!) del escenario donde desarrollamos nuestra praxis investigativa y/o científica y, dada su potencialidad destructora y extintora de la vida, no podemos actuar como la orquesta del Titanic.

Partimos de la crisis siguiendo la proposición de René Zavaleta Mercado, para quien los momentos críticos de la sociedad son una posibilidad de conocer y potenciar la acción para superar bloqueos, pues la despojan de sus ropas discursivas heredadas, develan lo no-dicho y el andamiaje invisible (Ouviña, 2019; Rivera Cusicanqui, 2018).

Este texto está guiado por una pregunta: ¿En qué momento vivimos y construimos «ciencia»? Para resolverla fundamentalmente nos ocuparemos de los diversos campos en que se expresa la crisis, planteando algunas proposiciones y reflexiones. Los campos referidos son: económico, minero-energético, alimentario, ecológico, político, espiritual-ético, emocional e intelectual. No podemos ver las crisis aisladas, sino íntimamente relacionadas e interinfluidas, pues los campos son, al fin y al cabo, vasos comunicantes. Por otro lado, debe comprenderse esta aproximación como exploratoria, abierta a la complejización y actualización que se merece para diagnosticar de manera cada vez más ajustada nuestras realidades.

1. Crisis económica

El capitalismo es, por definición, un modelo planetario de «acumulación por expropiación, no solamente en el origen (la «acumulación primitiva») sino en todas las etapas de su despliegue» (Amin, 2009, p. 9). Desde el cenit del siglo xv y el albor del xvi, cuando Europa descubrió el Atlántico y destruyó lo que luego conoceremos como América, hasta mediados del siglo xix, los territorios conquistados y expropiados fueron remodelados en función de sus exigencias.

Contrariando la ansiada *armonía* presente en los textos económicos neoclásicos, las crisis son la regla lógica —y no la excepción— del capitalismo. Son inherentes al funcionamiento del sistema, «ya que preparan el terreno para nuevas fases de desarrollo, que tendrán por supuesto sus problemas y sus contradicciones en tanto sigan siendo fases del desarrollo capitalista» (Foladori y Melazzi, 2009, p. 95).

Las primeras erupciones se vieron en el siglo XIX. A nivel mundial, la primera gran crisis ocurrió en 1873, que condujo a un juego doble de concentración monopólica y expansión planetaria, y desembocó en la «guerra de los treinta años» (1914-1945), donde están las dos guerras europeas y el *crack* financiero de Wall Street en 1929. A nivel estadounidense, se vivieron 15 crisis entre 1810 y 1920, la *Gran Crisis* de 1929 duró una década y entre 1945 y 1975 hubo 7 recepciones (Amin, 2009, p. 13; Foladori y Melazzi, 2009, p. 89).

Pasada la Segunda Guerra se vivieron los llamados «Treinta Gloriosos» que tuvo dos expresiones diferenciadas: en el centro hegemónico se desplegó el modelo keynesiano, que favoreció la tasa de crecimiento de la productividad y permitió la distribución del «pastel» (el «estado de bienestar»); y en las periferias se impulsó el «modelo cepalino» en indo-afro-latinoamérica y la «Nation building» en África y Asia (es decir, la ideología del *desarrollismo*). No obstante, este modelo en el que crecía la producción —principalmente industrial— y disminuía el poder adquisitivo de las mayorías, alcanzó su límite e inició su descenso relativo originando una nueva crisis, que se abrió con el abandono de la convertibilidad en oro del dólar (1971) y la crisis petrolera (1973) (Houtart, 2008, pp. 52-54; Vega Cantor, 2019, p. 164).

Buscando una salida a esta crisis, los capitalistas criticaron el keynesianismo y retomaron el doble juego de concentración monopólica y expansión planetaria. De la mano de Ronald Reagan y Margaret Thatcher desarrollaron un nuevo modelo: el neoliberalismo, que favorecía a los grandes

capitales y arremetía contra las clases trabajadoras: se adelantó la desregulación financiera, se disminuyeron los impuestos a los grandes capitales, bajaron los salarios y se destruyeron los sindicatos. En el Sur Global esto vino acompañado de una auténtica *Doctrina del shock* que combinó dictaduras militares (década de 1970) y «planes de ajuste estructural» (luego de la crisis de la deuda externa en 1982) que lideraron las privatizaciones, disminuyeron el gasto público, liberalizaron el comercio, reprimarizaron las economías (incluyendo la desindustrialización) y atacaron la organización social y obrera (Vega Cantor, 2019, p. 165).

El neoliberalismo no resolvió la crisis sino que la agudizó, y esto requirió que en la década de 1990 se adoptara otro modelo que expandiera el mercado a escala planetaria e incorporara aquellos segmentos periféricos que estaban afuera (la antigua URSS y China): la globalización (Vega Cantor, 2019, p. 166).

Pero, la globalización tampoco resolvió el problema y rápidamente fue reemplazado por la «financiarización», que consistió en la *huida* del capital excedentario de sus antecesores hacia la esfera financiera, pretendiendo «eludir la caída en la tasa de ganancia buscando la rentabilidad especulativa», como un intento de «compensar la crisis de sobreproducción y la caída de la tasa de ganancia», produciendo una *burbuja* (p. 167).

Sin embargo, en 2008 la crisis de los *subprimes* (préstamos inmobiliarios) en los Estados Unidos y la crisis económica generalizada en los mercados entre 2008 y 2009 tiró por tierra cualquier esperanza. Esta nueva crisis afectó los fundamentos de la economía, porque no es solo del *sistema financiero* «sino el empleo, la producción, el consumo y, evidentemente, el crédito, se trata de una crisis de agotamiento de los recursos naturales, que dentro de los próximos diez a cien años van a desaparecer porque no son renovables» (Houtart, 2014, p. 20).

Actualmente, seguimos asistiendo a la crisis de sobreproducción capitalista, pero, esta vez, se ponen en duda «el optimismo de una rápida recuperación económica y del regreso a una época de plena acumulación y de crecimiento sostenido» (Vega Cantor, 2019, p. 164). Esto se profundizó con el desarrollo de la pandemia del covid-19. De hecho, el Banco Mundial advirtió sobre la «desaceleración del crecimiento económico»: 5,5 % en 2021, 4,1 % en 2022 y 3,2 % en 2023.

Pero hay más, pues en el informe *Caída de las perspectivas de crecimiento a largo plazo: tendencias, expectativas y políticas* («Falling Long-Term, Growth Prospects: Trends, Expectations, and Policies»), que presenta la primera evaluación integral de la economía después de la pandemia y la guerra en Ucrania, se propone una tendencia preocupante: entre 2022 y 2030 el crecimiento disminuirá un tercio, ubicándose alrededor del 2,2 % anual para las economías centrales, que pueden agudizarse si se presenta una nueva crisis financiera mundial o una recesión.

Este panorama de inestabilidad ha aumentado en los últimos años hacia un proceso doble articulado: por un lado, el proceso de desdolarización de la economía internacional, pues los Estados Unidos han usado el dólar como arma económica mundial; y, por el otro, la búsqueda de nuevas alternativas por parte de potencias mundiales que buscan mayor estabilidad, siendo el más llamativo, el incremento de las reservas de oro y la búsqueda comercial con alternativas divisas. Así, entre 2018 y 2023, Rusia, China, India y Japón han incrementado sus reservas en oro, y justamente las tres primeras (junto a Brasil y Sudáfrica) han comenzado a avanzar en su búsqueda común desde los BRICS.

De esta manera, por donde miremos el problema económico, nos enfrentamos a un complejo panorama cuya inestabilidad evidente amenaza con el colapso a escala planetaria.

2. Crisis minero-energética

Desde la Revolución industrial del siglo XVIII hasta la fecha, la producción de la Modernidad capitalista ha dependido de los combustibles fósiles: el petróleo, el carbón y el gas. Esto se evidencia en casi cualquier artefacto que imaginemos, comenzando, obviamente, por «la máquina de vapor, el ferrocarril, el avión, el televisor, el tanque de guerra, el automóvil, el computador, [y] el teléfono celular» (Vega Cantor, 2019, p. 173). Sin embargo, el petróleo es su quintaesencia, la sangre negra que mueve al mundo y diseña las ciudades que habitamos.

Todos los combustibles fósiles tienen el problema de no ser renovables y han comenzado su agotamiento irreversible debido a la explotación intensiva y el consumo excesivo. Esto conduce al aumento de las guerras para controlar los territorios estratégicos, ya sea de las reservas petroleras y gasíferas en el medio oriente (Irak, Libia, Afganistán), Latinoamérica (Venezuela, Colombia, Bolivia) o los intereses de la OTAN en Rusia, o de algunos lugares claves para que las mercancías puedan circular libremente a escala planetaria, como Somalia y el cuerno africano.

Pero hay otro elemento fundamental en esta crisis y es el desespero por su extracción, que ha conducido al modelo extractivo contemporáneo que desarrolla métodos aún más brutales como el *fraking* y la minería a cielo abierto, donde las empresas de banderas norteamericanas modifican leyes nacionales y se asocian con grupos de mercenarios o paramilitares (para garantizar su seguridad) y con sectores narcotraficantes (para diversificar la tasa de ganancia), tal como puede evidenciarse en las reiteradas denuncias por las acciones de las multinacionales minero-energéticas en suelo colombiano.

El agotamiento del petróleo afecta a otros minerales estratégicos para la producción capitalista de mercancías: hafnio

(menos de 10 años), indio (5-10 años), platino (15 años), antimonio y plata (15-20 años), tantalio y zinc (20-30 años) y uranio (40 años).

Así pues, en la actualidad vivimos el fin de la llamada «época del petróleo» (iniciada en 1920), dando lugar a un «cambio radical» de la humanidad, incluyendo la disminución de la población, la reducción de las ciudades y la desaparición de los sistemas de transporte existentes.

3. Crisis alimentaria

El capitalismo moderno se ha comprometido con la destrucción de las economías campesinas, que ha ocurrido por diversas vías: despojo de tierras, expulsión campesina-indígena y emplazamiento de empresas agroindustriales «que monopolizan las mejores tierras, imponen costosos paquetes tecnológicos y controlan la producción de alimentos y materias primas de origen agrícola» (Vega Cantor, 2019, p. 178). Al mismo tiempo, se ha impulsado la «revolución genética» de las semillas y la producción industrial de alimentos, la ganadería extensiva y la súper-especialización de la producción agrícola (monocultivos forestales y de alimentos), algunas veces con fines combustibles (agro-energía).

De esta manera, se han liquidado la soberanía alimentaria y los cultivos de pancoger, obligando a los países periféricos a comprar los alimentos en el mercado mundial, cuyos precios son fijados por los países centrales y sus multinacionales, convirtiendo a los alimentos, en muchas ocasiones, en armas de guerra y control.

Todo esto redundará en una crisis en la producción y distribución de alimentos que se expresa de manera dramática en la extensión planetaria del hambre y la desnutrición que para el 2025 puede llevar a que «1200 millones de personas soportarán hambre crónica» (Vega Cantor, 2019, p. 179).

Esta crisis alimentaria se vincula con la minero-energética de múltiples maneras ya que su producción agroindustrial la ha hecho *petrodependiente*. También se enlaza con la crisis ecológica, que veremos a continuación, pues la siembra intensiva y el uso de agrotóxicos generan degradaciones en las tierras productivas y, a causa de las modificaciones climáticas que modifican las lluvias, disminuyen las cosechas y caen las producciones.

4. Crisis ecológica

La crisis ecológica sintetiza las tres anteriores y se expresa en tres vías: la destrucción ambiental, la crisis hídrica y el trastorno climático. Estas vías arrasan con las condiciones de posibilidad de producción y reproducción de la vida y arriesgan la continuidad de las especies (incluida la humana). El capitalismo moderno no puede sortear los límites de la naturaleza.

La primera vía alude a «la destrucción de fuentes de agua, la desaparición de tierras y suelos aptos para la agricultura, el arrasamiento de selvas y bosques [producto de la expansión de la frontera agropecuaria], la reducción de recursos pesqueros, la disminución de la biodiversidad, la extinción de especies animales y vegetales [vía destrucción de ecosistemas y tráfico de especies], la generalización de distintos tipos de contaminación, la reducción de la capa de ozono y la destrucción de ecosistemas» (Vega Cantor, 2019, p. 184). El resultado es el cúmulo recurrente de «desastres naturales»: tifones, huracanes, maremotos, tsunamis, inundaciones, terremotos, incendios y avalanchas.

La segunda vía indica el agotamiento del agua dulce, a través de la destrucción de los reservorios y humedales (desertificación, deforestación), la contaminación de ríos, lagos y mares, la urbanización acelerada, el desarrollo de procesos tecnológicos sofisticados (automóviles, por ejemplo), la producción de algunos cultivos (como las flores), la explotación

minero-energética (petróleo, oro y carbón, por ejemplo) y los efectos que produce el trastorno climático: con el aumento de la temperatura se generan deshielos de glaciares, nevados y páramos; se alteran los cauces naturales de los ríos (sequías e inundaciones); y, se afecta la calidad de agua disponible, pues «se altera la temperatura del agua, con lo cual se reduce su contenido de oxígeno, se afecta la distribución de los organismos acuáticos y se altera el ciclo de los nutrientes» (Vega Cantor, 2019, p. 183). Con el tiempo, el agua va a desatar la misma lógica guerrerista que el petróleo.

Por último, la tercera vía, mal llamada «cambio climático», se asocia directamente al consumo de combustibles fósiles, principalmente el petróleo, que incrementa las emisiones de CO₂ y su concentración atmosférica. La destrucción de la capa de ozono y el «efecto invernadero» han aumentado la temperatura promedio (el siglo xx en 0,6 grados centígrados), elevando los riesgos de los «desastres naturales» aludidos y conduciendo a la desaparición de ecosistemas y fuentes hídricas. Así, hay una influencia y afectación decisiva y determinante en los ecosistemas y la biodiversidad planetarias (Vega Cantor, 2019, pp. 188-189).

5. Crisis política

Gabriel García Márquez decía que, luego de la caída del muro de Berlín y el derrumbe del bloque socialista del este europeo, se había iniciado el «fundamentalismo democrático», ya que los ideólogos del capitalismo moderno difundieron hasta el hartazgo la consigna de que su victoria se debía «a su carácter inherentemente democrático y a que la ‘libertad de mercado’ de manera indefectible conduce a la libertad pacífica» (Vega Cantor, 2007, p. 347). Junto a esto, en cabeza de Francis Fukuyama, desarrollaron el concepto del «fin de la historia».

Pero, ¿a qué democracia aluden? El poder imperial estadounidense la comprende de manera *formal*, que asume como

telón de fondo «natural» la existencia del mercado capitalista. Sobre esta preexistencia del capitalismo, la «democracia» desarrolla un «consenso político» parlamentario —a imagen y semejanza del sainete de demócratas y republicanos—, con sus mecanismos electorales, campañas políticas y diversidad de partidos o facciones en contienda, construyendo un «mercado electoral» fogoneado por los medios masivos de comunicación y en desvinculación de los campos social y económico. Así, las mayorías pierden progresivamente sus libertades (aunque participen del parlamento) y se coacciona o anula cualquier pluralidad o diferencia que no sea la de los mercados y los capitales.

Si asumimos que este modelo ha sido impuesto a escala planetaria, debemos comprender que cualquier cuestionamiento a los constructos ideológicos de «democracia», «desarrollo» o «libre mercado», significa desafiar gravemente la hegemonía imperialista estadounidense (Mészáros, 2009; Vega Cantor, 2007; Wallerstein, 2007).

Debemos comprender que dentro de la camisa de fuerza capitalista no hay lugar o alternativas para una auténtica democracia, donde las mayorías puedan controlar genuinamente la toma de decisiones de la estructura gubernamental. Así, resulta quimérico pensar una «democracia capitalista» o un «capitalismo democrático», porque toda identificación entre democracia y capitalismo es una burda tergiversación de la historia y de la actualidad. De la historia, porque está demostrado que el capitalismo desdeña la democracia y acude siempre las dictaduras y las autarquías que le garanticen la tasa de ganancia; y de la actualidad, pues el neoliberalismo y la globalización construyeron una democracia formal acompañada de la pérdida de la democracia real, pues la democracia del capital desmonta el Estado social, fortalece el aparato represivo, retrotrae derechos y conquistas, privatiza empresas, renuncia a la soberanía, admite el saqueo y/o sufre bombardeos. Atilio Borón (2009) nos recuerda que todos los avances sociales, políticos,

económicos y democráticos experimentados en el siglo xx «no fueron producto del espíritu capitalista sino de la fortaleza de las fuerzas sociales adversarias» (p. 41).

Entonces, la crisis política es la crisis de la política democrática-liberal, que se expresa como una impugnación y deslegitimación de los Estados-nación y la aparente división de poderes, junto a la crisis del sistema mundial y regional de dichos Estados. Para Enrique Dussel (2016a), se trata de la fetichización del poder que se expresa en siete derivaciones: (1) concibe el poder como *dominio* sobre los más débiles y pobres; (2) debilita el poder comunitario y de base; (3) enriquece a sus portavoces; (4) corrompe las burocracias de los partidos políticos; (5) convierte a los partidos en autorreferencias y a sus candidatos en competidores acríticos dentro del sistema; (6) corrompe los liderazgos populares, y (7) puede corromper pueblos enteros, como el alemán frente a los nazis, o el estadounidense frente a las guerras de medio oriente.

Esta crisis se enlaza con la propia de los partidos políticos, que sufren desvalorización y rechazo. Esto se debe, siguiendo a Adolfo Sánchez Vázquez (2007), a seis justificaciones (por lo menos): *a*) la contradicción entre lo que dicen (prometen) y hacen (cumplen); *b*) la *infidelidad* a sus principios e *ineficacia* para su realización; *c*) la superposición de intereses, entre las diversas expresiones partidarias y el programa o entre dicho programa y los intereses comunitarios; *d*) la doble moral/lenguaje de sus dirigentes; *e*) la corrupción que contamina las formaciones partidarias, y *f*) la banalización de sus programas al convertirlos en *espectáculos* televisivos.

Frente a la crisis política, que es la crisis de la política democrática liberal-burguesa, y no totalmente del campo de lo político, las calles vuelven a constituirse en los escenarios actuales de ese desvelamiento.

6. Crisis espiritual-ética

El «giro secularista» desplegado por la revolución científica del siglo *xvi* construyó un conocimiento *racional-matemático* y *ateo*, que solo alude a la dimensión *física* del mundo, al funcionamiento *profano* de la naturaleza y al ser humano como único sujeto, y por lo tanto como amo, señor y propietario.

Por esta vía se rompió con el pasado, se abandonaron las deidades y tradiciones antiguas, se consideró a los saberes espirituales-ancestrales o mítico-religiosos como *verdades reveladas* infantiles, insignificantes o supersticiosas que erigían formas de dominación. Como estos saberes-conocimientos fundamentan prácticas políticas, al abandonarlos, también aquellas se abandonan y, de esta manera, se cuestionan todos los fundamentos de la identidad social y sus formas de reproducción.

Ahora bien, el conocimiento *racional-matemático* y *ateo* se fundamenta en una razón mítica y anti-utópica, contraria a la vida de las subjetividades y las comunidades. Esta mitología tiene dos palabras-clave: *progreso* (continuo) y *desarrollo* (lineal e infinito); y, además, postula «la idea del equilibrio perfecto, la mano invisible, la competencia perfecta» (Martínez Andrade, 2019, p. 121). Este conocimiento resulta insuficiente para comprender los universos (macros y micros) y las mentalidades humanas pues, como lo advierte Ignacio Martín-Baró (1987), encubre lo histórico-social como «estado de naturaleza» y achata el horizonte utópico al comprender la existencia humana desde el «fatalismo», es decir, se considera el destino como predeterminado e ineludible.

Al mismo tiempo, el proyecto civilizatorio moderno construyó un *ethos* dualista, individualista, dominador, racionalista-científico, de la voluntad y del tener. De aquí se deriva una ética de la *cosificación*, que considera a los demás seres como «*cosas* funcionales dentro de sistemas», produciendo

una «despersonalización del Otro/a, origen de toda alienación» (Dussel, 2016a, p. 12). Desde esta comprensión la otredad se convierte en *objeto* o *cosa*, una mediación que *sirve-para* alcanzar un propósito, lo que hace imposible el desarrollo de la ética en un sentido dignificante (Dussel, 2011, p. 65).

El *ethos* también deriva una espiritualidad secular, que tiene al dinero y el poder como deidades siamesas, y al materialismo y el consumismo como las fuerzas poderosas que tiran de la carreta. Esta espiritualidad del consumo, que consolida el fetichismo de la mercancía, está determinada geopolíticamente por las potencias occidentales, cuyo *espíritu imperial* se caracteriza por «las figuras discursivas de la seguridad, de la libertad y del mercado libre» (Martínez Andrade, 2019, p. 129). Este es el fundamento de la religión secular del libre mercado sacrificial y omnipotente que aboga por una sujetividad automática, incorpórea, sin necesidades y con un deseo mimético moldeado a través del shock (Hinkelammert, 2010; Martínez Andrade, 2019).

En esta estructura se acomodan bien las religiones y propuestas espirituales del tipo *new age* pero, como advierte Bell Hooks (2000), estas terminan imposibilitadas para responder a las necesidades espirituales humanas y ofrecer orientaciones de vida espiritual. A través de «una retórica espiritual que presta mucha atención al crecimiento personal y muy poca a la práctica del amor en el contexto de la comunidad» (p. 95), conciben y fomentan una idea de amor que se parece mucho a un narcisismo peligroso. Por esta vía, el *homo vitalis* cede su lugar al *homo economicus* y al *homo consumens*, incapaz de compromisos, con vínculos frágiles, flexibles, efímeros, *líquidos*, que reemplazan las relaciones por conexiones, constituyéndose en «miembros ideales de la economía de mercado» (Bauman, 2012, p. 62).

7. Crisis emocional

Humberto Maturana Roserin y Gerda Verden-Zöllner (1993) proponen un espacio relacional dominante donde se configura nuestra condición humana: el *conversar*. Se trata del tejido que enhebra el *emocionar* y el *lenguajear*, donde las emociones y significados del lenguaje se alteran mutuamente. Aquí las emociones son el fundamento, porque las personas no *somo algo* sino *alguien*: venimos de *alguien* y *alguien* nos recibe. Luego vienen el lenguaje, los signos culturales, los sentidos y contenidos.

Aprendemos las emociones de la mano de nuestra madre, mucho antes de ingresar a la vida adulta, en la íntima relación maternal del cuidado, esa proximidad originaria que es «la inmediatez anterior a toda inmediatez» y que es previa «a toda lejanía, a toda cultura, a todo trabajo» (Dussel, 2011, pp. 46-47). A través de este vínculo nos relacionamos con el mundo y el mundo se nos relaciona, viviendo «el flujo emocional de nuestra cultura que hace a todas nuestras acciones, acciones propias de ella» (Maturana Roserin y Verden-Zöllner, 1993, p. 28).

En la relación madre-hijo/a/e sobrevive la matrística, aquella cultura primigenia que se centra en la estética, el amor y la conciencia plena «de la armonía espontánea de todo lo vivo y no vivo en su continuo fluir de ciclos entrelazados de transformación de vida y muerte» (p. 31). La matrística desarrolla una *biología del amor*, que nos permite vivir la dignidad del respeto propio y de los otros seres y nos proporciona una «apertura emocional a la legitimidad de la multidimensionalidad de la existencia» (p. 31) y, por ende, de la coexistencia. Así, nos constituye en seres socialmente responsables y dispuestos a hacer algo por o para la *otredad*, sin el peso de la subordinación o la servidumbre. Sus características son la «participación, inclusión, colaboración, comprensión, acuerdo, respeto y coinspiración» (p. 27).

A lo largo de los siglos, la cultura matrística fue perseguida y combatida por una nueva cultura totalmente contraria, que terminó convirtiéndose en dominante: la cultura patriarcal. Esta cultura prioriza y justifica racionalmente la lucha, la competencia, el poder, la jerarquización, la autoridad, el crecimiento, el control, la dominación y la apropiación/expropiación de recursos, verdades, decisiones y vidas. Además, comprende los desacuerdos y diferencias como disputas, enaltece la guerra, trata a los argumentos como armas y promueve relaciones asimétricas con la otredad (humana o no) con polos claramente establecidos: autoridad-subordinación, mando-obediencia, superioridad-inferioridad, poder-sumisión. Aquí lo «masculino» es sobrevalorado como «lo puro y honesto, lo confiable, lo directo, lo razonable, lo inteligente, lo fuerte y lo profundo» y devalúa lo femenino como «lo cruel, lo decepcionante, lo no confiable, lo caprichoso, lo poco razonable, lo poco inteligente, lo débil, y lo superficial». (p. 50)

La cultura patriarcal despliega un pensamiento lineal e irresponsable, orientado principalmente a obtener beneficios o resultados individuales; desconfía de la autonomía, capacidad de cambio, criterio de verdad y acierto o sentido de la vida de las demás personas, y solo tolera la diferencia si hay una eventual expectativa de «conversión» o «reconvención» hacia el «buen camino» o si no justifica su eliminación. Así, la cultura patriarcal desarrolla una *biología de la exigencia y obediencia*, que desestima el amor, la pieza emocional clave que constituye la «coexistencia social» (p. 29).

El dominio de la cultura patriarcal —del «mundo real» adulto— es el fundamento que ha configurado nuestra crisis emocional. Sin embargo, aún sobreviven diversos «bolsones culturales» de la matrística que necesitamos potenciar: la relación madre-hijo/a descrita, las relaciones (sororas) entre mujeres, el arte, la literatura, la utopía y, a veces, en la neurosis.

8. Crisis intelectual

István Mészáros (2013) recuerda que Friedrich Engels, ante la tumba de Karl Marx, señaló el principal descubrimiento de su amigo: el ser humano primero produce la base material de subsistencia, es decir, los bienes inmediatos para reproducir la vida (comida, techo, vestido), y luego, se ocupa de producir las ideas en torno a la política, el arte, la ciencia, las leyes, el Estado o la religión. Así, la producción material es la *base* de toda la historia y la *fuentes* de «todos los diferentes productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moralidad, etcétera» (cit. en p. 35), y las categorías no son más que *abstracciones prácticas* de la existencia. Marx acude a la metáfora para dar cuenta de estas dos dimensiones cualitativamente distintas, pero dialécticamente interrelacionadas a tal punto que constituyen una totalidad orgánica: la «estructura» (base material) y la «súperestructura» (construcción ideacional).

Como ya vimos en el texto anterior, la «estructura» alude a la totalidad de las relaciones sociales de producción y da cuenta de las relaciones específicas entre las personas y entre estas y la naturaleza. Sobre esta *se monta* la «súperestructura» que, a la manera de un andamio, se constituye en la «fachada» del edificio que vemos: el Estado, la moral, el arte, la política y/o la ciencia. Así, la «estructura» —que no vemos— determina a un mismo tiempo a la ideología (las ideas —«punto de vista espiritual»— y los «discursos específicos» de esas ideas que van desde la moral y la política, hasta el arte, la ciencia y la literatura —«producción espiritual»—) y al Estado («Súperestructura jurídica y política») (Silva, 2011, 2013; Mészáros, 2013).

La «súperestructura» más reguladora producida por el metabolismo del capitalismo moderno es el Estado. Cuando este alcanza una autonomía relativa, desarrolla una naturaleza omniabarcante y totalizadora que pone bajo sus determinaciones a todas las demás dimensiones ideológicas

(teorías, creencias religiosas, concepciones filosóficas, manifestaciones artísticas, etc.) y desciende a «los niveles más fundamentales del intercambio social» hasta el punto de regular «al propio metabolismo social, imponiendo y salvaguardando las relaciones de propiedad del modo de producción dado» (Mészáros, 2013, p. 113). De esta manera, todas las dimensiones *súperestructurales* aludidas terminan convertidas en sostenedoras y sostenidas por la propiedad controlada por la minoría.

Ahora, en tanto parte de la «súperestructura», la producción intelectual, teórica y/o científica no es ajena al Estado y está delimitada, influida e incidida por los intereses que orientan la base material estructural. Así, este tipo de producción se encuentra adentro «de la ‘jaula de hierro’ del sistema del capital», sujeta tanto a «la *tiranía* deshumanizadora de la base material, manifiesta bajo el dominio del capital» como a la forma estatal históricamente dada (p. 178).

Este es el modelo intelectual que está en crisis y se expresa mediante cuatro formas interrelacionadas: la pérdida de la situacionalidad, la profundización del cientificismo, la impotencia y banalidad teórica, y la primacía de la tecnociencia.

La pérdida de la situacionalidad, el no-situarse o hacerlo fuera de la historia, es una «deficiencia epistemológica de raíz» que impide: *a*) identificar «los problemas raizales que la crisis civilizatoria plantea»; *b*) comprender que los conceptos y paradigmas enarbolados también son «alcanzados por los cimbronazos (culturales e ideológicos) de su crisis»; *c*) mantenerse al margen de comulgar con concepciones liberales y científicas; *d*) producir un pensar crítico que no sea «dogmático, apriorístico, trascendental», y *e*) alejarse de un pensamiento *objetivo* e *imparcial* desprovisto de subjetidades concretas y ajeno a las contingencias de la historia. Así, se fue estableciendo un «pensamiento disecado, desposeído de la riqueza emergente de la diversidad de los sujetos, de sus sentimientos, saberes y sabidurías, de sus

cosmovisiones y cosmopercepciones, negador de sus identidades y culturas». De allí que produzca un conocimiento «abstracto (atemporal, no contingente y sin sujetos concretos)» y su teoría se desarrolla al margen de su tiempo histórico y la subjetividad protagónica concreta. Esto vale para el pensamiento de derecha y el de izquierda (sobre todo si se trata de la visión estándar y ortodoxa: el marxismo-leninismo) (Rauber, 2020).

El cientificismo alude a un modo sutil de justificación ideológica, pues se trata de una *actitud* de quien ejerce la ciencia que se ha adaptado a las lógicas del «mercado científico» y busca «progresar» en su carrera olvidándose de sus deberes sociales y patrióticos, renunciando a la preocupación por «el significado social de su actividad, desvinculándola de los problemas políticos» (Varsavsky, 2007, p. XIII, 29). De esta manera, el «universalismo europeo», apelando a la idea del «bien que puede ofrecer a la humanidad a través de las aplicaciones del conocimiento teórico que los científicos han venido adquiriendo», es presentado como «neutralidad ideológica» desinteresada de la cultura y la política (Wallerstein, 2007, p. 99).

El cientificismo forma técnicos o tecnócratas que no cuestionan la institucionalidad científica, los presupuestos paradigmáticos y/o las metodologías planteadas por el modelo racionalista ideado en el hemisferio Norte, legitimando la dependencia cultural y el colonialismo intelectual. De esta manera, bajo la férula del capitalismo, la ciencia se convierte en una simple tautología contemplativa ya que, al adoptar la instrumentalización mecánica, repetitiva y reproductiva de los modelos estandarizados, abandona su lugar creativo, lo que conduce a resultados científicos formales, que sirven para presentar informes institucionales pero que, por lo general, terminan siendo fútiles e inocuos en la tarea de ayudar a suprimir la irracionalidad o la injusticia social de cualquier tipo, en muchas ocasiones, para no afectar a sus financiadores.

De otro lado, la caída del muro de Berlín y la desaparición del bloque socialista profundizó el asedio al que fue sometido el pensamiento crítico desde mediados de la década de 1970 y se agravó con el proclamado «fin de la historia». Desde entonces, se ha construido un pensamiento crítico impotente de impugnar al sistema-mundo moderno, cayendo en una banalidad teórica reformista o contemplativa que, incluso, re-impulsa la figura espectral de la «burguesía nacional». Es como si siguiera a pie juntillas la exhortación popperiana: «una vez que nos damos cuenta de que no podemos construir el cielo en la tierra sino tan solo mejorar las cosas *un poco*, podremos darnos cuenta también de que solamente podemos mejorarlas *poco a poco*» (cit. en Mészáros, 2013, p. 45).

La impotencia y banalidad teórica se expresan de tres maneras articuladas. La primera es la pérdida de los sustantivos críticos, olvidando que estos son los que establecen los horizontes intelectuales y políticos de lo decible, creíble, realista y legítimos, y sus antagonicos. Entonces, se reduce a adjetivar aquellos sustantivos establecidos por las teorías convencionales y dominantes.

La segunda es que establece una relación *fantasmal* entre la teoría y la práctica, donde, evidentemente, las teorías han quedado atrasadas o marginadas de las prácticas colectivas de quienes protagonizan la historia. Uno de los motivos, quizás, es la pérdida de la situacionalidad que ha llevado a la academia a analizar el siglo XXI con las categorías del siglo XIX.

Y, finalmente, la tercera es la falta de imaginación que nos conduce con mayor facilidad a imaginar el fin del mundo que el fin de la modernidad capitalista. Nadie puede imaginar una estrategia para fugarse del «régimen de la verdad» (Öcalan, 2016) de la «cárcel epistemológica-existencial» moderna (Adlbi Sibai, 2016). A este respecto, Atilio Borón (2009) sugiere dos ilustraciones teóricas memorables que terminan consagrando «la futilidad de las luchas contra el

capitalismo o la inconveniencia e inmoralidad de proponer una estrategia de conquista del poder del Estado» (p. 49): la idea del imperio «benévolo y vaporoso» propuesto por Michael Hardt y Antonio Negri, y la exhortación de John Holloway a «renunciar por completo a la toma del poder».

Por último, está la primacía o el imperio de la tecnociencia, es decir, la aleación entre ciencia y tecnología, constituyéndose en «una actividad mercantil sustentada en una estrecha alianza entre investigadores, científicos, empresarios y militares en los más diversos campos del conocimiento» (Vega Cantor, 2019, p. 204). Como los requerimientos tecnológicos se imponen sobre la investigación y producción científica, la tecnociencia sigue los criterios de la producción capitalista (velocidad, bajos costos, eficiencia, eficacia) y se determina «por la sed de ganancias, lo cual se materializa en la cantidad de patentes que resulten de esa actividad» (p. 205). La tecnociencia es una forma de fetichismo de la técnica y la tecnología, que nos *expropia* la técnica ya que «se hace fuera de nosotros y sin nosotros, por unos expertos auto-embestidos de autoridad, como son los técnicos o los tecnólogos» (p. 204) y considera a los problemas sociales como «desajustes técnicos que deben ser arreglados por tecnócratas» (p. 205).

Sin embargo, pese a su pomposa perfección, la tecnociencia tiene sus límites y es incapaz de: *a*) «rebasar ciertos condicionantes naturales (como la ley de la entropía o la velocidad de la luz para hablar de los más evidentes)»; *b*) «sustituir a los ecosistemas o a los seres vivos»; *c*) «producir energía de la nada». Entonces, se hace insoslayable, «reconocer el carácter restringido y relativo de cualquier solución basada en los desarrollos de la ciencia y la tecnología como panacea para afrontar cualquiera de los problemas creados por la sociedad capitalista» (pp. 230-231).

A manera de palabras finales

Como parte de la actividad universitaria, resulta fundamental reflexionar sobre la construcción del conocimiento científico, no en el vacío intelectual, el solipsismo o el divertimento académico. Hoy, hablar de ciencias y epistemologías implica pensar en la urgencia de frenar la locomotora que nos conduce al abismo, al que hemos definido como crisis civilizatoria multidimensional.

Con profunda agudeza, Isabel Rauber (2018) nos dice que esta civilización no puede brindarnos soluciones para los problemas que creó y, para superarla, necesitamos debatir sobre este modelo civilizatorio y construir soluciones. Para salvaguardar la vida debemos tirar por tierra la lógica del funcionamiento del capitalismo, que se halla en el corazón de la producción científica. No se pueden plantear soluciones serias y profundas sin alterar el curso de la modernidad capitalista, lo cual tiene, al menos, tres implicaciones.

La primera implicación es epistemológica. Necesitamos quebrar el molde de las tautologías dominantes en las universidades que guían las acciones y metodologías científicas. En 1979, la escritora feminista negra Audre Lourde participó del panel «Personal y político» y advirtió el horizonte a seguir: no podemos dismantelar la casa del amo con sus herramientas; tal vez le ganemos por un tiempo, pero nunca lograremos un cambio genuino y definitivo.

La segunda implicación es imaginativa. Para enfrentar la crisis civilizatoria y participar de un cambio paradigmático requerimos imaginar una ciencia distinta. Una imaginación no fantasiosa sino creativa, que nos lleve a romper el corsé académico dieciochesco y decimonónico dominante, pues este no está diseñado para alterar el rumbo civilizatorio. Este tipo de imaginación nos conduce a una crítica radical y esperanzada, que permite recrear la utopía, no simplemente en un sentido ideal que no existe, sino conociendo

aprendiendo y promoviendo aquellas experiencias que existen actualmente y que pueden prolongarse en el tiempo.

Lo anterior nos conduce a la tercera implicación, la participativa. Dado que el modelo civilizatorio moderno capitalista definió a la humanidad en términos exclusivos del progreso científico-técnico, en correlación con los intereses del mercado total, tenemos la exigencia de abandonar la ilusión irresponsable de la «neutralidad valorativa». Tenemos que tomar partido por las mayorías populares que no se entregan a la muerte ni se rinden, aunque no tengan definido aún el programa de transición, que tratan de encarnar en sus prácticas cotidianas. Son los pueblos los que tratan de reproducir la vida y no multiplicar la muerte, y en su actuar creativo sobreviven y se reponen a la exclusión creciente. No nos llamemos a engaños: las alternativas no están en las universidades sino en los movimientos sociales. Por lo tanto, debemos abandonar la propia lógica científica y articularnos a sus experiencias colectivas, construyendo respuestas desde allí. Necesitamos trabajar desde el horizonte conjunto de la Educación Popular y la Investigación-Acción Participativa para construir un pensamiento colectivo.

Avanzar en una perspectiva participativa exige establecer diálogos interculturales e intercivilitarios, con los pensamientos-saberes ancestrales, originarios y populares, que se fundamentan en la reproducción de la vida y en la defensa de la naturaleza y la comunidad. Este tipo de diálogo presupone el respeto y la descolonización, lo que nos habilita a abrirnos a otros conocimientos y sabidurías que exceden los límites rígidos del papel escrito, y, a su vez, nos exige abandonar las prácticas tradicionales: extractivas, saqueadoras, apropiadoras y succionadoras.

Gracias a la participación (respetuosa, dialógica y descolonizadora) tejemos alianzas entre las distintas formas de intelectualidad orgánica popular, es decir, entre quienes tenemos pensamiento académico y nos enraizamos en las

prácticas cotidianas de los pueblos, y quienes tienen un pensamiento que crece y se genera desde las propias prácticas, aunque no manejen el aparato conceptual académico. Desde allí podemos construir un conocimiento colectivo y polifónico, teórico-práctico y categorial-experiencial, que parte de la realidad vida-muerte y que recupera, rescata y proyecta las experiencias, no solo para difundirlas sino para acompañar su (re)articulación en un proyecto alternativo, que reconoce la diversidad, plenitud y magnitud.

Las tres implicaciones aludidas (epistemológica, imaginativa y participativa) constituyen una apuesta histórica, de largo aliento. Apunta a un saber colectivo que aspira a transformar el mundo, que rompa el monopolio del conocimiento, que sea humanista y no exclusivamente racionalista, pues reconoce las capacidades provenientes de las experiencias humanas (intuitivas, afectivas, espirituales e incluso esotéricas).

En estos momentos de crisis civilizatoria necesitamos asumir nuestra tarea concienciadamente. Por ello, no podemos desesperarnos. Como veremos en el siguiente texto, la civilización moderna ha sido una lenta construcción que se ha afianzado a lo largo de medio milenio, configurando subjetividades, identidades, formas de pensar y vivir. Necesitamos desarrollar de manera sistemática y continua la «paciente impaciencia» a la que se refería Eduardo Galeano.

Inmanuel Wallerstein (2007) señalaba que las personas intelectuales se movían en tres niveles de búsqueda: como analistas tras la verdad, como personas morales tras el bien y la belleza, y como personas políticas tras la unificación de la verdad, el bien y la belleza. Tenemos un trabajo crucial para avanzar en el tercer nivel y esto nos exige no abandonar nuestro lugar de combate.

3. ESA COSA LLAMADA MODERNIDAD. HIPÓTESIS, PISTAS Y SUGERENCIAS

Introducción

Nuestro continente fue incorporado a la historia mundial cuando los europeos iniciaron la barbárica tarea de conquista y colonización desde finales del siglo xv n.e. Las gestas independentistas de comienzos del siglo xix n.e. no rompieron los lazos epistemológicos y culturales con Europa, porque no se apartaron de las premisas modernas, dejando en evidencia que no toda revolución implica un cambio de orden social desde abajo (Fals Borda, 2008), y conduciéndonos a la órbita de dominación de la «nueva Europa»: los Estados Unidos de América. Actualmente, la Modernidad está representada en nuestros países por los promotores y promotoras del desarrollo económico y técnico del capitalismo, de la élite intelectual colonizada y de la institucionalidad política montada en su entorno. Así, hemos vivido nuestros últimos cinco siglos bajo el influjo y dominio del mundo europeo, de tal manera que las categorías que rigen nuestra vivencia han sido propiamente modernas y son centrales para definir nuestro caminar.

Pero el problema trasciende las fronteras continentales. En el primer volumen de su «Manifiesto por una civilización democrática», el líder kurdo Abdullah Öcalan (2016) explica a su pueblo las razones de su presidio y señala como principal responsable a la *modernidad capitalista*. La relación entre

cárcel y Modernidad también fue desarrollada por la feminista musulmana Sirin Adlbi Sibai (2016) quien describe a la Modernidad como una «cárcel epistemológico-existencial», cuyo perímetro delimita los campos epistemológico, ideológico, institucional, estético, legal, imaginario, material, espiritual, conceptual y terminológico. Esta «cárcel» conformaría el sistema-mundo de dominación al que aludió Inmanuel Wallerstein, que se basa en la trama que existe entre una teología de dominación, una epistemología del sometimiento, una economía contraria a la vida y una política opresiva, como se expresó de manera dramática en las experiencias nazi, estalinista y neoliberal (Molina Velásquez, 2017).

Partiendo de esta realidad mundial y comprendiendo a la Modernidad como el paradigma civilizatorio dominante, que hoy se encuentra en crisis y nos ha llevado a la crisis, conviene que nos preguntemos cómo hemos llegado hasta aquí y nos ocupemos de una caracterización. Adelantamos la aproximación desde la periferia del sistema mundial de dominación sabiendo que no es pionero y que su principal mérito es sintetizar desarrollos previos. Creemos que este camino nos permitirá entender el sentido del paradigma científico dominante, sobre el cual se construyeron las disciplinas científicas.

1. Hacia una definición básica

Vamos a definir a la Modernidad como un proyecto civilizatorio de larga duración originado en Europa que rige las formas de vida individual y colectiva, y que promete abundancia y emancipación. En su camino, ha tendido a sustituir a los proyectos ancestrales o arcaicos (que le compiten) presentándolos como obsoletos y caracterizados por la escasez y la necesidad de instituciones represoras. Por esta vía ha buscado erigirse como una «tendencia civilizatoria dorada» (Echeverría, 2010, p. 26), como un discurso y proyecto hegemónico inexpugnable que pretende instaurar nuevas relaciones entre «el mundo humano y la naturaleza y entre

el individuo colectivo y el individuo singular» (p. 234). Sin embargo, y a pesar de su esfuerzo, no ha logrado afirmarse como proyecto civilizatorio definitivo y se debate permanentemente entre la amenaza y la promesa, porque sobreviven algunas formas civilizatorias ancestrales.¹³

En tanto proyecto civilizatorio, la Modernidad comprende, al menos, cinco dimensiones concretas: *a) económica*, caracterizada por la hegemonía del capitalismo; *b) cultural*, expresada en la hegemonía del euro-americano-centrismo, que anula la diferencia por la vía de la racialización, la blanquitud, el patriarcado y la heteronormatividad; *c) política*, manifiesta en la democracia representativa liberal-burguesa; *d) epistémica*, desarrollada en la construcción de un método científico homeostático, positivista, objetivista, neutralista, universalista y científicista, y *e) espiritual*, evidente en el pensamiento apocalíptico, la cristiandad individualista, consumista y ultraconservadora, junto a corrientes espirituales «light» o «new age».

Asimismo, la constituyen: un proceso sistemático y continuo de desencantamiento y secularización (aparente) del mundo; la construcción de una subjetividad y una antropología; y la necesidad de la conquista, sustitución, colonización o represión de las demás prefiguraciones civilizatorias y de los múltiples esbozos no-capitalistas de civilización moderna. Así, a lo largo de su historia ha adelantado simultáneamente cuatro asesinatos-extermios simultáneos:

13 Bolívar Echeverría (2010) indicó que existen, cuanto menos, tres tipos distintos de impugnación a la Modernidad capitalista, que no se presentan «puros» sino que, frecuentemente, se hallan mixturados o amalgamados entre sí: *a) anti-civilizatorio*, impulsado por las víctimas del sistema de dominación; *b) anti-ethos realista*, desarrollado por aquellas personas que configuran un ethos distintos (por ejemplo, barroco, neoclásico o romántico), y *c) anti-capitalista*, agenciado por quienes continúan la impugnación comunista, como proyecto civilizatorio moderno, pero no capitalista.

1. *Genocidio* (de las sujetidades) con muchas máscaras fóbicas: frente al «pobretariado» o «precariado», las mujeres y las sexualidades disidentes, las extranjerías y las migraciones, y los pueblos originarios de todos los continentes;
2. *Eco-territoricidio* (de la naturaleza y el territorio), producido por la voracidad y rapiña capitalista, que prioriza el cálculo de utilidad, mediante transgénicos, pesticidas, depredación y monocultivos, acumulación por desposesión y extractivismo;
3. *Epistemicidio* (de las epistemes y conocimientos), que subsume a los saberes y sabores ancestrales a través de la esclavización o subalternización como en el caso de las mujeres al interior de Europa (Federici, 2010), de las víctimas de los «universales nordatlánticos» (Trouillot, 2011), sean pueblos indígenas (Dussel, 1994) o africanos (Williams, 2011); además de los asiáticos. Esta ruta se extiende hasta los sectores populares (por la vía del monopolio del conocimiento, la expropiación y el extractivismo cognitivo);
4. *Etho-espiritualicidio* (de las espiritualidades y sus éticas subyacentes), anulando las éticas y espiritualidades vinculadas con lo colectivo y comunitario. En su lugar, aboga por un espiritualismo individual y una ética del mercado, es decir, una «espiritualidad del consumo [...] que consolida el fetichismo de la mercancía» (Martínez Andrade, 2019, p. 117), y desarrolla el *espíritu imperial* caracterizado por los discursos relacionados con la seguridad, libertad y libre mercado. Así construye una religión secular del libre mercado sacrificial y omnipotente que impulsa un sujeto automático con un deseo mimético modelado a través del shock.

A lo largo de su caminar, la Modernidad se fue erigiendo en una «cárcel epistemológico-existencial» (Adlbi Sibai, 2016)

de escala planetaria, constituida por un *ethos*,¹⁴ unos *rasgos* y unas *dimensiones* particulares. El *ethos* moderno es dualista, histórico, individualista, dominador, racionalista-científico, de la voluntad y del tener, en fin, capitalista burgués: competitivo, austero, ahorrativo y sacrificial. Son tres los *rasgos*: la necesidad de conquista y colonización, la construcción de una subjetividad y antropología, y un proceso secularizador. A partir de ellos desarrolla un debate sobre la diferencia y se conciben nuevas formas de producción de bienes y saberes, que condujo a la emergencia de una comunidad profesional experta con su propia metodología.

Finalmente, queremos insistir que, para alcanzar sus propósitos, la Modernidad construyó un relato histórico etnocéntrico, provincial y regional, al que llamamos eurocentrismo, que posiciona a Europa occidental como el centro, madurez y «determinación fundamental» del proyecto emancipatorio. La idea de *centralidad* está atada a una pretensión hegemónica de *universalismo* de los principios de conocimiento e interpretación, que son siempre etnocéntricos y particulares. Así pues, el «centro» se erige como superior a nivel racial, religioso, político, filosófico, estético y científico, e instala la idea de que el mundo es lo que sus categorías permiten decir que es. «Todo lo que no coincida con esas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación» (Mignolo, 2007, p. 61).

14 Entendemos por *ethos* la actitud ética práctica, es decir, la manera *a priori* que tienen las personas de ver, comprender, habitar y comportarse frente al mundo, las demás personas, sí mismas y la historia; y que, partiendo de los hábitos, orienta de forma «natural» o «espontánea» las (re)acciones y, aún los conceptos. Se trataría de una actitud ética *práctica* (Dri, 2020, pp. 17, 92-93, 259-267; Dussel, 2016a, p. 17).

2. Desarrollo histórico de la Modernidad

Tres antecedentes

De acuerdo con el marco teórico asumido, podemos establecer tres momentos que se constituyen en los antecedentes históricos que configuran y constituyen el paradigma civilizatorio moderno.

El primero de ellos, se establece en el siglo I n.e. cuando el Imperio Romano impuso sus lógicas institucionales de hegemonía cultural, principalmente la legislación. La *Lex romana* considera que la ley está para cumplirse, sin consideraciones, porque de esto depende la libertad. Se trata de una ley de cumplimiento, un legalismo fetichista.

El fariseo judío Pablo de Tarso fue el primero en discutir esta concepción. Señaló que estaba guiada por el criterio ético-racional de «medio-fin» y se fundamentaba en la codicia, concluyendo que esta ley *fetichizada* se convirtió en un instrumento de dominación y muerte. Entonces propuso una nueva perspectiva que le permitiera a la ley dar libertad y garantizar la reproducción de la vida, lo que requería adoptar el criterio «vida-muerte» como criterio ético-racional, que se fundamentaba en el amor al prójimo (Hinkelammert, 2010). Esta discusión tiene una enorme implicancia en nuestros días si consideramos que el Derecho romano está en las bases argumentales de nuestros andamiajes jurídicos.

Al mismo tiempo que se desarrollaba esta discusión, se presentaron un conjunto de rebeliones plebeyas y esclavas al interior del Imperio, especialmente la comandada por Lucio Sergio Catilina (año 63 n.e.) que generó enorme inquietud en la aristocracia romana al sentir amenazadas sus prebendas (Fals Borda, 1970).

El segundo momento ocurrió en el siglo IV n.e., cuando el cristianismo sufre su primera gran transformación cismática: deja de ser una religión marginal de personas esclaviza-

das y oprimidas por los romanos para establecer una alianza entre el poder eclesial y el poder imperial. De esta manera, el Imperio se *cristianiza* y el cristianismo se *imperializa*, dando nacimiento a la *cristianidad* como cultura-religión de dominación y sostén ideológico imperial (Dussel, 2013).

Para que esto fuera posible, se necesitó reinterpretar las categorías rebeldes propias del «humanismo semita» (Dussel, 1969) a la luz de la filosofía grecorromana, lo que condujo a una inversión de sentido haciéndolas funcionales al poder.¹⁵ El principal responsable de esta tarea fue un maniqueo convertido al cristianismo que aleó las categorías maniqueas, plantónicas y gnósticas radicalizadas: Agustín de Hipona.

Agustín abandona el «monismo antropológico» semita y adopta el «dualismo» helénico. Sobre esta base, plantea que el alma es *buena*, pero el cuerpo es *malo*, porque puede desembocar en un extremo libertinismo. La relación de distancia o rechazo con el cuerpo conduce a la ascesis, a la agresión corporal, pues de lo que se trata es de transformarlo «en un esclavo perfecto del alma». La salvación y redención exigen un cuerpo incorruptible, esto es, un alma buena y «un cuerpo sometido perfectamente a la voluntad de la ley del alma» (Hinkelammert, 2010, p. 128).

De esta manera, se invierte el camino mesiánico del cristianismo, que ya no encuentra la plenitud de la felicidad, la salvación o la redención en la libertad, sino en el sometimiento y obediencia a las leyes humanas y dictados espirituales. Los cuerpos son sometidos a la voluntad del alma y las personas sometidas a los dictados de la ley. Es en esta línea que plantea la existencia de una «ciudad de Dios» habitada por las personas que aman a Dios y una «ciudad del diablo» habitada por las que se aman a sí mismas.

15 Algo similar había ocurrido con el mito abrahámico en los tiempos de la alianza de reyes y sacerdotes en el antiguo Israel (Hinkelammert, 1991).

En este punto, Franz Hinkelammert (2010) señala que no hay diferencias esenciales entre la noción de «concupiscencia» adoptada por Agustín, con la de «libido» usada por Cicerón en sus discursos anticatilinarios o con la de «resentimiento» y «envidia» presentes en Nietzsche. Las tres apuntan a abandonar el camino mesiánico de «llevar la Buena nueva a los pobres, la liberación a los cautivos y a los ciegos la vista, liberar a los oprimidos», para adoptar un camino anti-mesiánico, una «buena nueva de la opresión» que establece una «identificación absoluta del cuerpo frente a la voluntad de la autoridad» (p. 169).

Existen cuatro acontecimientos claramente definidos que explican el surgimiento de la *cristiandad*: a) la conversión del emperador Constantino al cristianismo en el año 312; b) la publicación de la *Historia de la Iglesia* de Eusebio de Cesarea en el año 324, en la que se define la jerarquía eclesiástica como *depositaria* de la doctrina, la interpretación de la Escritura y la Tradición; c) la celebración del Concilio de Nicea en el año 325, con la participación de Constantino, en el que se desterraron las tesis arrianas, y d) la promulgación del Edicto de Tesalónica por parte de Teodosio, en el año 380, que declaraba el cristianismo como la religión oficial del imperio y orientaba el peso punitivo imperial contra la heterodoxia, de tal manera que las leyes civiles y religiosas enfrentaron juntas cualquier desafío político, doctrinario y moral al orden existente, secularizando la «herejía» y sacralizando la «subversión». Herejes y subversivos se convirtieron en los «enemigos internos» y fueron identificados con enfermedades contagiosas (*pestilentia*) o mentales (*insania, dementia*) (Marcos, 2009).

El tercer momento se desarrolla entre los siglos IX y XII n.e. a partir de dos acontecimientos complementarios. El primero alude a la segunda conversión del cristianismo, pues la *cristiandad* se hace ella misma Imperio. La máxima expresión del Imperio Cristiano (siglos IX a XI n.e.) son las Cruzadas, cuyo máximo predicador fue el monje y estadista Bernardo de Claraval.

Bernardo de Claraval profundizó el ideal ascético de Agustín de Hipona: hay dos cuerpos, uno incorruptible y abstracto (el alma) y otro concreto y corrupto (el cuerpo), donde el primero lucha con el segundo hasta someterlo. El cuerpo abstracto alude a una *res cogitans* y el cuerpo concreto a una *res extensa*, anticipando o prefigurando a René Descartes. A propósito señala Franz Hinkelammert (1998):

La conceptualización del cuerpo abstracto en su lucha con el cuerpo concreto se puede considerar como el nacimiento de la modernidad y el imperio cristiano como el período de revolución cultural, que crea el sujeto que la puede sustentar. Es el sujeto, que considera todo el mundo corporal como un gran espacio homogéneo disponible para la acción de su voluntad, con la obligación de someterlo a esta. El resultado es el sujeto, como lo formula Descartes. Es *res cogitans* frente a la *res extensa*. Recién ahora es posible la ciencia empírica moderna y la transformación de la ley del valor en la ley, que organiza toda sociedad (p. 197).

El planteamiento del cuerpo abstracto deriva en un compromiso con el poder instituido y permite un retorno a la idea platónica de la *polis* perfecta, pues tal cuerpo es inerte, no tiene derechos ni exige justicia. En este sentido, Bernardo de Claraval aportó otro elemento, pues ayudó a transformar a Lucifer (uno de los nombres de Jesús) en un demonio especial que sirvió para perseguir a toda espiritualidad crítica y disidente (considerándola herética) y a todos los movimientos que abogaron por una corporeidad concreta, desde los movimientos de reforma radical de los siglos xv-xvi n.e. hasta los movimientos revolucionarios del siglo xx n.e. (Hinkelammert, 1998, 2007).

En el siglo xii n.e. se reactualizaron los tratados de *heresiología* y entre este siglo y el siguiente se fundó la primera insti-

tución moderna: la Inquisición. La primera expresión surgió al sur de Francia en 1184 y en 1249 fue adoptada por el Reino de Aragón que, gracias a su alianza con el Reino de Castilla, la convirtió en peninsular por 350 años (1478-1821), siendo seguida por Portugal (1536-1821) y Roma (1542-1965) (Marcos, 2009).

Para Enrique Dussel (1973) la reinterpretación de la idea agustiniana de «Ciudad de Dios» constituyó a la cristiandad medieval en una nueva *totalidad* conformada por las personas creyentes: la cristiandad latina o bizantina. Esta se enfrenta a la *exterioridad*, la «ciudad del diablo» habitada por las personas *infielos*: herejes y/o musulmanes. En esta lógica, el *reino de Dios* se identifica con un Estado temporal y la salvación con el respeto del «orden», visto como sagrado. De allí que, toda persona que «se rebela contra el señor feudal, se rebela no solo contra la ley natural sino prácticamente contra la ley divina. Se llega así a identificar la exterioridad con la totalidad, porque no hay más que un orden» (pp. 77-78).

El segundo acontecimiento del tercer momento ocurrió en el siglo x n.e. Se trata de la revolución tecnológica llamada «neotécnica» o «fase cotécnica», que fue tan radical, fuerte y decisiva como la neolítica, penetrando «hasta las mismas fuentes de energía y la propia consistencia material (físico-química) del campo instrumental» (Echeverría, 2010, p. 22).

Esta revolución plantea la convicción de que la productividad del trabajo depende más de la capacidad de inventiva instrumental y del desarrollo de nuevas técnicas productivas que del «descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y el uso de los mismos», y convierte a la naturaleza (lo no-humano o extra-humano) en simple objeto funcional al servicio de los deseos y necesidades humanas, pues sirve de espejo «a la autoproyección del Hombre como sujeto puro», lo que implica la muerte del Dios posibilitador de la «técnica mágica

y neolítica» (pp. 22-23). Por esto, tal revolución entraña un *giro narcisista*.

La «fase cotécnica», superadora y negadora del neolítico, se articuló al incipiente modelo mercantil en el que coexistían diversos «sistemas culturales que cooperaban entre sí» y donde habían «sociedades con organizaciones diferentes de las occidentales dominaban el sistema» (Mignolo, 2007, p. 56).

No obstante, entre los siglos XIII y XIV se expandieron los circuitos comerciales occidentales y toda la producción se estableció en función de la acumulación la valorización del valor, donde el *valor de cambio* sometió al *valor de uso*. La «forma natural» de reproducción de la vida quedó subsumida a la «forma del valor». Esto dio lugar al nacimiento del capitalismo en un espacio geográfico *reducido y manejable*: el occidente europeo, mediterráneo, romano y cristiano.

De manera progresiva, el capitalismo, que había sido invitado como instrumento de respuesta a la revolución neotécnica, se convirtió en el amo y señor (Echeverría, 2010). Así, el capitalismo se halla en el núcleo del paradigma civilizatorio moderno. Esto explica que la promesa emancipatoria y la tendencia hacia la abundancia y la escasez relativa promulgadas por la Modernidad fueran saboteadas, reducidas, tergiversadas y, aún más, invertidas, por lo cual, la naturaleza y las personas fueron sometidas a la Ley del Valor, y esclavizadas y *enajenadas* como mercancías. Por estas razones, Bolívar Echeverría (2010) señala que el proyecto civilizatorio puede enunciarse como *modernidad capitalista*.

El núcleo fundacional

El núcleo fundacional de la Modernidad se desarrolla a lo largo de tres siglos, entre el final del XV n.e. y bien entrado el XVII n.e. Esto se caracteriza por una matriz de acontecimientos articulada. Veamos.

La conquista cristiana de Al-Ándalus

En el siglo VIII n.e., en abril del año 711, Tariq ibn Ziyad, lugarteniente de Musa ibn Musayr, gobernador del Norte de África, lideró un ejército que avanzó desde Ceuta y Tánger hasta Gibraltar, dando inicio a la conquista musulmana de la península ibérica. Luego de siete años de batallas, las tropas musulmanas lograron dominar casi toda Hispania, renombrada Al-Ándalus.

El corazón de Al-Ándalus fue Córdoba, donde primero se estableció el Emirato (756-929) y luego el Califato (929-1010). La guerra civil sucedida en 1010 fragmentó el califato en 39 pequeños reinos de Taifas, que se combatieron entre ellos. Sin embargo, volvieron a unificarse tácticamente para repeler el avance de los reinos cristianos, iniciado por Alfonso VI con la conquista de Toledo en 1085. Fue Yusuf Ibn Tasufin, sultán almorávide del norte de África, quien derrotó a los cristianos en 1086, luego de establecerse en Algeciras, y cuatro años después conquistó todas las taifas de manera progresiva. La presencia almorávide duró poco (hasta 1140), siendo sucedida por el almohade (hasta la década de 1220). En aquella década resurgen las taifas (1224-1265), reduciéndose Al-Ándalus al reino nazarí de Granada que constituyó el Reino de Granada, cuyo último gobernante fue derrotado en 1492 por los reyes católicos y el territorio fue anexionado a la Corona de Castilla.

La presencia musulmana en la península ibérica significó el tránsito de una economía fundamentalmente rural a una marcadamente urbana, cuyo centro comercial era el *zoco* o mercado, donde intercambiaban metales, artesanías, sedas, algodones o lanas, algunos de cuyos productos se exportaban al Magreb, la Europa cristiana y el Oriente. También hubo comercio de esclavos, realizado principalmente por mercaderes judíos. Así mismo, los conocimientos agrícolas introdujeron el riego y nuevas prácticas hortícolas como métodos intensivos de cultivo para el trigo, la cebada, las habas y los

granos; también introdujeron, mediante la instalación de jardines botánicos, el arroz, la berenjena, la alcachofa, la caña de azúcar, el limón, el cidro y la naranja amarga, entre otros.

Con todo lo anterior, más otras actividades menores como la ganadería y la minería, Al-Ándalus fue un punto donde confluyeron rutas comerciales africanas, orientales y europeas, cuyo corazón fue Córdoba, que en el siglo x n.e. se convirtió en la mayor ciudad de la Europa occidental con aproximadamente cien mil habitantes.

Ahora, socialmente Al-Ándalus era muy heterogénea, donde convivían comunidades árabes, bereberes, rumíes, judías, armenias, etíopes, gallegas, nubias, francas y eslavas. A nivel religioso predominaban el Islam, el judaísmo y el cristianismo, aunque también había prácticas paganas. Cada quien podía ejercer su culto, tener autoridades propias y juicios de acuerdo con su derecho, aunque debían pagar impuestos. Había una convivencia relativamente estable y buena, no exenta de restricciones y conflictos, sobre todo alrededor del siglo xii n.e. Además, en cuanto a los idiomas, aunque predominaba el árabe, considerado «culto», su diversidad lingüística incluyó lenguas romances y hebreo.

Entre los siglos x y xiii n.e., la cultura andalusí alcanzó un alto nivel, a tal punto que se habla de que allí se vivió el primer Renacimiento Europeo (un pre-renacimiento), pues fue el principal transmisor de los conocimientos que venían de oriente: griego, árabe, chino e hindú. Así mismo, había una red consolidada de escuelas y universidades, y gracias al papel, Córdoba tenía unas 70 bibliotecas, siendo la más importante la de Al-Hakam II, que conservaba 400 mil volúmenes, entre los cuales había textos de pensadores musulmanes, y tesoros de la antigüedad greco-latina. Además, Al-Ándalus fue el centro de desarrollo de importantes académicos judíos, como Maimónides. El segundo centro cultural más importante del mundo islámico en aquel tiempo fue Bagdad, con la que hubo un constante intercambio científico-cultural.

Entre los principales sabios y exponentes científicos estaban: (1) Abbás Ibn Firnás, quien diseñó un prototipo de aparato volador en madera y construyó un planetario en su casa, donde reproducía los movimientos de los planetas y fenómenos como el granizo o la lluvia; (2) Al-Zargali (Azarquiel), un astrónomo quien construyó la azafea, un tipo de astrolabio usado por los navegantes hasta el siglo xvi n.e., y defendió, muchos antes que Johannes Kepler, la idea de la órbita elíptica de los planetas; (3) Al-Zahrawi (Abulcasis), un médico cirujano que escribió *Al-Tasrif*, una enciclopedia quirúrgica que fue traducida al latín y se usó en Europa para enseñar la medicina medieval; (4) Ibn Rusd (Averroes), quien tradujo y comentó la obra de Aristóteles — antes que Tomás de Aquino— y la de Platón; en el siglo xiii n.e. sus tesis fueron condenadas por el obispo de París y sus seguidores europeos fueron perseguidos, y (5) Moisés ben Maimón (Maimónides), el principal pensador judío de Córdoba que se destacó por ser médico, filósofo, astrónomo y teólogo, uno de los mayores estudiosos de la Torá y referencia ineludible de cualquier escuela talmúdica.

La importancia de Al-Ándalus tuvo que enfrentarse recurrentemente al asedio hispánico en una guerra religiosa, política y económica. Durante los primeros siglos, los reinos católicos, debilitados y dispersos, primero defendieron sus territorios y en el siglo xiii n.e., en el tiempo de la división en taifas, pasaron a la ofensiva, formando los reinos de Aragón, Castilla, Navarra y Portugal, reduciendo a Al-Ándalus a la región de Córdoba.

Finalmente, tras diez años de asedio militar, el 25 de noviembre de 1491, Muhamed Abú Abdallah (Boabdil «el chico»), último emir nazarí de Granada, se reunió con los reyes católicos y firmó las «Capitulaciones de Granada». En esta rendición, el emir estableció como premisas el respeto a la vida, bienes, leyes y religión musulmana, así como la libertad de culto y la tolerancia religiosa, y la preservación de la

lengua. Así, la ciudad fue entregada el 2 de enero de 1492, y los reinos cristianos pasaron a tener el control territorial.

La derrota de Al-Ándalus significó la derrota de una perspectiva civilizatoria orientada por el islamismo. En la presentación al libro *Feminismos islámicos*, Ramón Grosfoguel (2016) señala siete puntos importantes de aclaración del mundo islámico que nos sirven analógicamente para dar cuenta de lo perdido con Al-Ándalus: (1) el mensaje del Corán «tiene un principio más radical de igualdad de género» (p. 12) a nivel de derechos y deberes; de hecho, el islamismo «reconoce el derecho al divorcio, a la propiedad privada y a la herencia de las mujeres desde hace más de 1400 años» (p. 13); (2) el mensaje del Corán se concibe como una revelación de «la palabra directa de Alá» a un analfabeta, por lo que «no tiene el mismo carácter textual que la Biblia» (p. 13); (3) el islam tiene una abierta relación con la sexualidad, reconocida como un placer, y «siempre que se practique con moderación y siguiendo ciertas reglas éticas, no hay nada moralmente problemático» (p. 13); así, el placer sexual se concibe como una bendición y no como algo a reprimir; (4) el islam rechaza cualquier visión homogeneizante, porque enfatiza en el principio del *tawhid*, que alude a «la diversidad dentro de la unidad o de la unidad con diversidad» (p. 14) y, al concebir al cosmos como una unidad diversa y heterogénea se distancia radicalmente de cualquier dualismo; (5) en relación con lo anterior, no hay escisión de los mundos material y espiritual, ni separa la espiritualidad de la vida cotidiana; «lo espiritual y lo material coexisten y están unidos, siendo imposible separarlos» (p. 14); (6) al igual que el cristianismo, el islam tiene una diversidad de tendencias e interpretaciones reunidas principalmente en torno a dos: sunitas y chiitas que, sin embargo, reconocen los cinco pilares religiosos: *a*) hay un solo Dios (Alá) y su profeta es Mohamed (Mahoma); *b*) hay una obligación para hacer cinco rezos por día; *c*) al menos una vez en la vida hay que peregrinar a La Meca; *d*) también se obliga a donar a quienes lo necesitan

una parte de los recursos e ingresos, y e) debe cumplirse el ayuno anual durante un mes (*ramadán*); por último, (7) es una espiritualidad descentralizada, sin Vaticano ni centro de autoridad único, por lo que «nadie puede imponer a los demás una versión única del islam desde una posición de autoridad» (p. 15).

La destrucción de Al-Ándalus sentó las bases para establecer un «racismo epistémico» (Grosfoguel, 2011), caracterizado por la consagración y normalización del «privilegio epistémico» occidental (p. 344) y, luego de la expulsión definitiva de los moros a comienzos del siglo xvii n.e., la continuidad de su inferiorización «bajo un discurso epistémico islamofóbico» (p. 347).

El descubrimiento y conquista europea del Atlántico

La victoria católica sobre el mundo árabe en Granada, dio un impulso al mundo europeo para lanzarse definitivamente a una aventura cuyo resultado sería inesperado. Buscando salir del sitio o romper el cerco al que lo había sometido el mundo musulmán, españoles y portugueses descubren y conquistan el Atlántico y llegan por accidente a lo que hoy llamamos «América».

Esta empresa conquistadora y colonizadora ha sido presentada y justificada como una *virtud*, como un *bien mayor* para la humanidad, a través de valores universales propios de un *derecho natural* y que, a lo largo de la historia, ha tenido diversos nombres: «civilización, crecimiento económico y desarrollo, y progreso» (Wallerstein, 2007, p. 15). En este contexto resultan simbólicas las bulas papales *Romanus Pontifex* de 1455 e *Inter Caetara* de 1493, el Tratado de Tordecillas de 1497 y el *Requerimiento* de 1512, por medio de las cuales, el Papa *distribuyó* las «nuevas» tierras entre portugueses y españoles y justificó el despojo de tierras, puertos, poblaciones, saberes, riquezas, subjetividades y espiritualidades (Mignolo, 2007).

Los documentos papales permiten inferir una tercera inversión del cristianismo, es decir, que la *cristiandad* ya no solo fue imperial o imperio en sí misma, sino que, a partir de entonces, se estableció como colonialista, soporte ideológico para el arrasamiento de los territorios anexados por los intereses europeos.

Las poblaciones del llamado «Nuevo Mundo» fueron sometidas sistemáticamente por medio de las armas y la Biblia, y se establecieron diversos regímenes de dominación: la Mita, la Hacienda, la Encomienda, la Alcabala y el Cuatequil. Por estas vías, dos terceras partes murieron por enfermedades o castigos, y fueron acompañados por millones de vidas africanas que, en condiciones de esclavización, se apagaron por las condiciones del viaje o del propio trabajo en las plantaciones (Federici, 2010).

No obstante, a los ojos europeos, el llamado «Nuevo Mundo» se mostraba como una tierra idílica y milagrosa, donde las personas vivían libres de la tiranía y el trabajo duro, sin amos ni codicia, donde la propiedad privada cedía su lugar a la propiedad comunal. Reunía todos los elementos de una «nueva sociedad» que terminó influyendo «en el pensamiento político de la Ilustración, contribuyendo a la emergencia de un nuevo significado de la noción de «libertad» como ausencia de amo, una idea previamente desconocida para la teoría política europea» (p. 180).

Ahora bien, la visión idílica generaba vetas que impedían una justificación de la dominación. Para someter a los pueblos indígenas se necesitó denigrarlos y deshumanizarlos, considerándolos mugrientos, caníbales, infieles, bárbaros, adoradores del Diablo, practicantes del *nudismo* y la *sodomía*. El mejor exponente de este nuevo tiempo fue Hernán Cortés, cuya empresa conquistadora en contra de los pueblos de Anáhuac — hoy valle de México — entre 1519 y 1521, dejó el saldo de más de cien mil víctimas.

Para Enrique Dussel (1994) en la experiencia de Cortés emerge la primera versión del *ego* (*yo*) moderno activo y práctico: el conquistador, el *ego conquiro*. Se trata de un *yo* violento y codicioso, que constituye su subjetividad como Voluntad-de-poder. A través de la violencia, el conquistador impone su *individualidad* y niega al Otro en su completud de diferencia, entonces lo aliena y obliga para subsumirlo e incorporarlo «a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como «encomendado», como «asalariado» (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales)» (pp. 40, 41-42).

La experiencia entre el Conquistador europeo y los pueblos indígenas conquistados alude al enfrentamiento de dos «mundos» distintos: uno *moderno*, donde sujetos «libres» deciden colectivamente y otro —del «Nuevo Mundo»—, donde los sujetos están limitados por las tradiciones, leyes, ritos, cultos y dioses. La primera relación entre ambos es de violencia. Así pues, se estableció «la superioridad cuasi-divina del «Yo» europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un «Yo» violento-militar que «codicia», que anhela riqueza, poder, gloria» (p. 44). Por esta vía, el curso civilizatorio de la Modernidad inicia ambiguo, porque enfrenta la racionalidad con las *primitivas* explicaciones míticas, encubriendo «la violencia sacrificadora del Otro» (p. 53).

Durante la primera parte de la Conquista, más o menos hasta 1540, se mantuvo una visión dual de los pueblos indígenas (buenos/malos), pero, progresivamente, no hubo más acuerdo posible, pues en esta década, a lo largo de las colonias españolas se instauró la idea de «raza» como «un factor clave en la transmisión de propiedad y se puso en funcionamiento una jerarquía racial para separar a indígenas, mestizos y mulatos y la propia población blanca» (Federici, 2010, pp. 185-186), con resultados parcialmente exitosos, posibilitando una cierta *recomposición*.

En cierta medida, la división racial empujó hacia una nueva discusión teórica sobre el *Ser* encabezada por los sacerdotes-filósofos españoles Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) y Bartolomé de las Casas (1484-1566), quienes protagonizaron una disputa, cuando en 1550 el rey Carlos V convocó a una «comisión jurídica especial del Consejo de Indias» en Valladolid.

La disputa de Valladolid puede considerarse como el primer debate filosófico de la Modernidad, «con método escolástico antiguo aunque con modificaciones temáticas» (Dussel, 2020, p. 38). En ella, los colonizadores trataban de justificar su acción como una *misión civilizatoria*, que nada tenía que ver con la ambición de plata y oro, y trataron de entender «el estatuto ontológico de los indios «bárbaros» diferentes de los de Grecia, China o el mundo musulmán» (p. 42). Así, se preguntaron si los indígenas eran humanos y si tenían alma y cultura. Si la respuesta era negativa, entonces se los podía someter, reduciéndoles a objetos funcionales del narcisismo europeo; si la respuesta era afirmativa, la cuestión no se saldaría tan fácilmente.

Ginés de Sepúlveda respondió negativamente, justificó el sometimiento, la explotación y el saqueo, basado en un argumento tautológico en el que la superioridad de la propia cultura existía, simplemente porque era propia. Por ello, se justifica la violencia («guerra justa») pues los europeos otorgan a los indígenas «la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata» (cit. p. 45). Se trata de una anulación total de la diferencia y encubrimiento del otro. Por su parte, De las Casas, otorgó una pretensión universal de verdad a los indios «porque no han recibido ‘creíbles y convincentes *argumentos*’. Y como no los han recibido, tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa» (p. 71). Los argumentos centrales pueden apreciarse en la Tabla 1.

Tabla 1.

Argumentos presentados en la Disputa de Valladolid de 1550

	Juan Ginés de Sepúlveda	Bartolomé de las Casas
1	Los indios son bestiales, bárbaros e incapaces de aprender y autogobernarse. Son iletrados, crueles y llenos de vicios.	El concepto bestialidad-barbaridad usado es muy laxo, pues se extendía a la totalidad de los pueblos la realidad de una minoría, que también podría encontrarse al interior del imperio.
2	Dado que los indios contravienen el <i>derecho divino y natural</i> con la idolatría y los sacrificios humanos, es decir, «violan los derechos universales», son merecedores del yugo español.	La Iglesia no tiene jurisdicción plena: la idolatría solo podía ser juzgada por Dios y los sacrificios humanos «no estaba sujeta a la jurisdicción de un grupo humano externo al grupo que la practicaba». (p. 22)
3	Para <i>defender a los inocentes</i> , y siguiendo el <i>derecho divino y natural</i> , los españoles están obligados a prevenir los daños causados por los indios.	En tal «defensa» no se aplicó el «principio del daño mínimo» (p. 23), es decir, no se consideró lo que hoy llamamos «daños colaterales». (p. 24)
4	El dominio español difunde los valores universales: cuida a los sacerdotes y facilita la evangelización.	Resulta imposible y absurdo aceptar el argumento de la coerción para la evangelización, pues, «no se puede hacer que los hombres se acerquen a Dios más que por su libre albedrío». (p. 25)

Fuente: Elaboración propia basada en Wallerstein (2007, pp. 19-25)

La invasión europea a los territorios atlánticos de ultramar produjo una profunda crisis en el antiguo paradigma filosófico pues, a partir del siglo XVI, la producción filosófica española y portuguesa se articulaba a diario con los acontecimientos atlánticos.

Los profesores de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga (que desde 1581, funcionaban como un solo sistema universitario) tenían alumnos que provenían de esos territorios o partían a ellos. [...] Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. (Dussel, 2020, pp. 81-82)

A pesar de la diferenciación racial que se consolidó en el siglo XVIII n.e., en el «Nuevo Mundo» había posibilidades de alianzas entre blancos, indios y negros, que solían encontrarse en las duras condiciones de las plantaciones. Para la clase dominante europea esto generaba un miedo muy alto que se expresaba a través de la imaginación literaria, como quedó evidente en *La Tempestad* (1612) de William Shakespeare.

Así, en la América anglosajona comenzaron a tomarse medidas. A partir de 1640, se aprobó un paquete de leyes contrarias a las personas africanas en condición de esclavitud: la esclavitud se hizo hereditaria; los amos podían golpear y matar a sus esclavos; y se prohibieron los matrimonios entre *blancos* y *negros*. Entonces, se transitó de una «sociedad con esclavos» a una «sociedad esclavista», donde «Blanco» era un distintivo socio-económico y un atributo moral, que comenzó a usarse en adelante como sustituto de «cristiano», «inglés» u «hombre libre» (Federici, 2010, p. 183).

La acumulación originaria al interior de Europa

La acumulación propia de la economía feudal entró en crisis y no pudo reproducirse, producto de la hambruna, la pes-

te y las revueltas populares. Al mismo tiempo, la naciente economía capitalista no podía avanzar porque «la autosuficiencia y el nuevo régimen de salarios elevados permitían la ‘riqueza popular’, pero ‘excluían la riqueza capitalista’» (Federici, 2010, p. 99). Si esto era poco, en 1580 las plagas, la viruela y el hambre disminuyeron la población, arrasando con los pobres: jornaleros, artesanos y vagabundos.

Entonces, la clase dominante europea adelantó una ofensiva que se expresó en el robo y la violencia, permitiéndole «apropiarse de nuevas fuentes de riqueza, expandir su base económica y poner bajo su mando un mayor número de trabajadores» (*ibid.*). Donde no pudo quebrarse la resistencia, avino la expropiación de las tierras y la introducción del trabajo forzoso de tipo asalariado, con una profunda crisis laboral que se extendió hasta el siglo xviii n.e., sin poder retornar a la esclavitud y servidumbre.

Así, desde fines del siglo xv y hasta el xviii n.e. la tierra vivió un proceso de privatización que combinó diversas estrategias: expulsar inquilinos, aumentar las rentas e incrementar los impuestos estatales. Así, por ejemplo, a mediados del siglo xvi, la gran mayoría de las tierras de las Islas Canarias fueron expropiadas por los comerciantes europeos para convertirlas en plantaciones de caña de azúcar. De otro lado, la necesidad conquistar territorios para salir de las crisis económicas condujo a nuevas guerras, financiadas por prestamistas privados, que arrasaron con poblaciones enteras y cambiaron el paisaje agrario europeo. Además, en Francia e Inglaterra, la Reforma Protestante confiscó las tierras de la Iglesia con el apoyo popular, pero estas fueron traicionadas por las clases altas, quienes, además cercaron las tierras comunales. Por otra parte, y como un dato no menor, hay que señalar que en la Europa oriental, se desarrolló una *segunda servidumbre* «que ató a la tierra a una población de productores agrícolas que nunca antes habían sido siervos» (pp. 103-104).

Karl Marx (1981) denomina a este proceso como *acumulación originaria* que, en su criterio, se trató de expropiar las tierras al campesinado y convertir a las personas sin tierra en proletariado, pues, con la pérdida de las tierras, las poblaciones campesinas quedaron sumergidas en una dependencia inédita y los comerciantes capitalistas se aprovecharon para abaratar los costos de la mano de obra y alargar la jornada laboral, quebrando el poder de los gremios obreros y destruyendo la independencia del artesanado; es más, en las zonas de dominio religioso, dice Silvia Federici (2010), esto vino acompañado de la eliminación de los días de los santos.

De otro lado, la privatización de la tierra, el desarrollo del mercado (nacional e internacional de importación y exportación) y el acaparamiento de mercancías de los comerciantes que daba lugar a la especulación, trajo aparejado el aumento de los precios de los alimentos, dejando atrás dos siglos de estancamiento, y a la quiebra de los pequeños granjeros quienes tuvieron que intercalar sus apuestas entre vender las tierras y pedir préstamos.

Como puede deducirse, todo esto condujo al empobrecimiento generalizado de la clase trabajadora, en tal magnitud que, a partir de 1550, simplemente fue llamada como «pobres». Así, Europa se convirtió en un lugar «donde la gente nunca tenía lo suficiente para comer. La comida pasó a ser un deseo tan intenso que se creía que los pobres vendían su alma al Diablo para que les ayudase a conseguir alimentos» (Federici, 2010, p. 132) o, directamente, se dedicaron a la criminalidad, que creció a tal punto que podía suponerse que estaba en curso «una recuperación y reapropiación de la riqueza comunal» (p. 137). Lo anterior condujo a la promulgación de leyes más severas contra el vagabundeo, que sugerían la esclavitud y la pena capital, por lo cual, se criminalizó la pobreza. Sin embargo, durante los siglos *xvi* y *xvii*, las clases populares expresaban un intenso odio al trabajo

asalariado a tal punto que muchos preferían ser ejecutados a subordinarse a las nuevas condiciones laborales.

Al mismo tiempo, se introdujo la «asistencia pública», lo cual significó «el primer reconocimiento de *insostenibilidad* de un sistema capitalista que se regía por medio del hambre y el terror. Fue también el primer paso en la construcción del estado como garante de la relación entre clases y como el principal supervisor de la reproducción y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo» (p. 140). Junto a estas medidas, la clase mercantilista desarrolló las suyas: «inventó las casas de trabajo [*Workhouses*], persiguió vagabundos, «transportó» a los criminales a las colonias americanas e invirtió en la trata de esclavos, mientras afirmaba la «inutilidad de la pobreza» y declaraba que el «ocio» era una plaga social» (p. 148).

El conjunto de iniciativas adoptadas buscó alcanzar tres objetivos articulados: (1) disciplinar la fuerza de trabajo; (2) distender el conflicto social, y (3) fijar a las personas trabajadoras en las tareas que se les imponían. Se trata de una forma de «cercamiento social» que completaba los cercamientos por la expropiación y privatización de las tierras. La reproducción de las gentes trabajadoras se desplazó «del campo abierto al hogar, de la comunidad a la familia, del espacio público (la tierra en común, la Iglesia) al privado» (pp. 139-140). En el siglo *xvi*, diversos países europeos revalorizaron la institución familiar como la clave «que aseguraba la transmisión de la propiedad y la reproducción de la fuerza de trabajo» (p. 149).

Ahora bien, Karl Marx también advirtió que la *acumulación originaria* del capitalismo estaba vinculada con la conquista y la colonización del «Nuevo Mundo». Para despegar, el capitalismo necesitó anexar a América y alimentarse del sudor y sangre de personas esclavizadas en las plantaciones. Silvia Federici (2010) indica que, en el siglo *xvi* hubo alrededor de un millón de personas, entre africanas esclavizadas e indígenas sometidas, que produjeron la plusvalía para España;

y, en el siglo siguiente, se adelantó la apropiación de un tercio de las tierras indígenas en el «Nuevo Mundo» por medio de la *Encomienda* y en África, mediante la trata de esclavos «porque privó a muchas comunidades de sus mejores jóvenes» (pp. 110-111).

La esclavitud fue uno de los laboratorios donde se experimentaron los métodos de control del trabajo. El otro fue la caza de brujas.

La Reforma Protestante

Cuando aquel 31 de octubre de 1517 Martín Lutero (1483-1546) clavó en la puerta de la Iglesia de Todos los Santos de Wittenberg sus 95 tesis sobre el cuestionamiento al poder papal y la eficacia de las indulgencias, cambió para siempre la historia del cristianismo y abrió el camino para el establecimiento de la reforma protestante.

Lutero generó grandes expectativas hasta el año 1520, pues, entre 1521 y 1524, «cambió profundamente no solo en las formas, sino, al menos hasta cierto punto, en los contenidos teológicos» (cit. en Duch, 2001, p. 53). Políticamente, adhirió de manera activa a la «razón de Estado» de los príncipes y perfiló su doctrina de los «dos reinos» diferenciados y, en cierta medida, autónomos. Esto lo condujo a un contrapunteo histórico con Thomas Müntzer (1489-1525), un reformador anabaptista de Allstedt y líder de las guerras campesinas alemanas de aquel siglo. Sus doctrinas (teológica y jurídica) y acciones (histórica y política) fueron diametralmente opuestas de tal manera que «la Reforma de Lutero fue una reforma de los príncipes; la Reforma de Müntzer fue una reforma del pueblo» (p. 55). De hecho, Lutero escribió una carta a los príncipes de Sajonia afirmando que «las ideas de Müntzer eran completamente diabólicas, porque, tanto en la forma como en el fondo, constituían una incitación a la sedición» (p. 37).

Por su parte, Ulrico Zunglio (1484-1531), que inicialmente simpatizó con los anabaptistas, siguió el cauce de un conjunto de virtudes inherentes a la laboriosidad (aplicación, economía y honestidad) hasta instaurar, con carácter constitutivo, la mentalidad burguesa en el Estado oponiéndose a los tiranos monarcas hereditarios. Además, se basó en las sagradas escrituras, para privar a los legos, más pronto que tarde, «de la facultad de la libre resolución interior, cualquiera que fuere su forma», estableciendo una Iglesia institucional y un Dios para los burgueses, «cuyas aspiraciones iban poco más allá de una vida honorable y juiciosa dentro del marco de la ciudad-república y a los cuales, en definitiva, tampoco les encomendaba Dios tareas especialmente duras» (Bloch, 1968, p. 145).

Finalmente, Juan Calvino (1509-1564) consideró que el trabajo era la «única actividad grata a Dios» y, como se aspiraba a ganar mucho, circunscribió su ideal de pobreza al consumo, incitando al ahorro. De este modo, practicaban un ascetismo intramundano: «salían a este mundo malo para gobernar sus mecanismos según la voluntad de Dios y poseer sus bienes cual si no se poseyeran», actuando «como simples incrementadores y, a lo sumo, como administradores caritativos de los dones de Dios, como meros albaceas y ‘tesoreros de Dios’» (p. 146). En su perspectiva religiosa, la misericordia de Dios y el postulado cristiano del amor al prójimo perdían su centralidad, mientras que se naturalizaba la desigualdad económica y se convertía a la igualdad religiosa y moral en caridad individual y voluntaria (intrasubjetiva), supeditada a la moral oficial. De aquí se deriva un Yo trabajador, activo, independiente, responsable y ahorrativo, que, aunque no es nada sin Dios, se realiza a través «del esfuerzo y trabajo conducente a la mayor gloria de Dios» (p. 146). Este Yo resulta ser el elegido y preferido por Dios, posando sobre sí su amor y su gracia, que termina conduciéndole hacia la libertad.

Así, pues, la justificación divina, el único indicio presumible de una predestinación positiva, se evidencia únicamente en

la posible autodisciplina, en la energía y consecuencia coherente del obrar, en cuanto actividad de ese Dios que opera sin cesar en el interior del creyente, y sobre todo en el éxito en los negocios, en cuanto recompensa visible de ese obrar, mas no en la hondura y el fervor del sentimiento ni en los signos quietistas del misticismo luterano, alejado del mundo y superior al mundo. La autodisciplina es la garantía subjetiva de la certidumbre de que uno se salva, mientras que el éxito constituye la garantía objetiva; ambas cosas, sin embargo, no son sino garantía, en lugar de ser consecuencias efectivas, son tan solo fundamento hipotético del saber, en lugar de fundamento real. Por encima de todas las cosas se alza la intangible y sobre todo inconcebible predestinación divina (Bloch, 1968, pp. 149-150).

De manera violenta y trascendental, Calvino se apartó de los postulados radicales cristianos para constituir una teología burguesa y justificar el capitalismo y su democracia simulada a través de tres movimientos articulados: a) promover dos virtudes (el deber del trabajo y el ahorro como ideal de pobreza); b) suprimir la tensión ultramundana, y c) enquistar la ética del amor y la metafísica colectivista. Su perspectiva reformista «supuso no ya una tergiversación, sino el total desprendimiento del cristianismo e incluso llegó a establecer los elementos de una «religión» nueva, a saber, el capitalismo, entendido este como religión y como iglesia de Mammón» (p. 151). La fe burguesa calvinista continuó el secularismo iniciado por los renacentistas.

Max Weber muestra justamente esto en sus célebres ensayos sobre sociología de la religión publicados entre 1904 y 1905, luego reunidos bajo el título *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Para Weber, las ideas de Calvino, a diferencia de las de Lutero, resultan afines al proceso modernizador, o, como lo señala Ernst Bloch (1968), «el luteranismo es ajeno a *limine* de los dos principios fundamentales de la constitución democrática burguesa» (p. 148).

El ascetismo intramundano de racionalidad de «dominio del mundo» (Villegas, 2012, p. 18) impulsado por Calvino presenta «afinidades electivas» con el espíritu del capitalismo, es decir, «con una manera específica de concebir la ética del trabajo en la vida cotidiana de la actividad económica capitalista» (p. 9). Así pues, la ética protestante calvinista fungió «como una especie de guardagujas que modificó la trayectoria de la dinámica de intereses materiales en la que ya venía «encarrillado» el desarrollo del capitalismo moderno» (p. 10). No se lo propuso de manera consciente y deliberada, sino que fue un resultado no buscado. Para ello, Calvino, por un lado, se basó en un sentido de predestinación que dividía al mundo entre elegidos y condenados, y, por el otro, eliminó «las señales externas de la condenación» (p. 20).

Por último, al igual que Lutero, Calvino también se mostró contrario al levantamiento campesino que tuvo en Müntzer a uno de sus protagonistas. A los labriegos sublevados los llamó «*espíritus utópicos*, que no buscan sino una licencia desenfadada», y consideró que dicho levantamiento en favor de la liberación de la servidumbre y la distribución de las tierras era una locura y un pecado: «ubicar el reino de Dios en esta tierra es considerado un levantamiento contra Dios y un pecado judío a la vez» (Hinkelammert, 1999, p. 217).

La degradación de las mujeres

Las mujeres fueron las que más sufrieron con la pérdida de las tierras, pues para ellas era más difícil convertirse en vagabundas o trabajadoras migrantes, pues la vida nómada las exponía a la violencia masculina, cada vez más misógina; además, eran menos móviles por los embarazos y el cuidado de las niñas y no podían convertirse en soldadas a sueldo. De esta manera, poco a poco, fueron confinadas «al trabajo reproductivo en el preciso momento en el que este trabajo se estaba viendo absolutamente devaluado» (Federici, 2010, p. 123), y esto a pesar de que la reproducción de la mano de obra que se adelantaba en el hogar era importante para que

funcionara la acumulación capitalista, lo cual lo invisibilizó a tal punto de confundirlo con una natural vocación propia del *trabajo de mujeres*. De hecho, todos los trabajos hechos por mujeres en su casa (y aún fuera de ella) fueron definidos como «tarea doméstica», y, por supuesto, era menos pago que el trabajo masculino. Para consolidarse, el capitalismo sometió a las mujeres y destruyó su poder, y al sujetarlas al trabajo reproductivo incrementó su dependencia de los hombres y su invisibilización (y negación) como trabajadoras, sumiéndolas en la pobreza crónica.

Entre los siglos xv y xvi se estableció un nuevo contrato sexual misógino, donde los cuerpos femeninos sustituyeron a las tierras cercadas y perdidas, es decir, en el medio más básico de reproducción y de propiedad comunal, así que, cualquiera podía disponer de ellas a su voluntad (exceptuando a las mujeres que los hombres burgueses privatizaron). Esto se extendió al trabajo femenino, definido como no-trabajo y convertido en «un recurso natural, disponible para todos» (p. 164). De esta manera, las mujeres vivieron una devaluación en todas las áreas de la vida social y económica hasta entrado en siglo xvii, experimentando un proceso de infanticidación legal y, poco a poco, fueron expulsadas de los trabajos e incluso de las calles, por lo cual, dicho sea de paso, persiguió la prostitución, principal camino que quedaba para sortear la crisis económica.

Lenta y progresivamente se establecieron los nuevos cánones culturales que exacerbaban los estereotipos femeninos y masculinos, donde las mujeres se consideraban inferiores respecto de los hombres, por su exceso de emocionalidad, despilfarro, lujuria y salvajismo, y por su incapacidad para manejarse solas o dificultad para razonar debían ser puestas bajo el control de los hombres. Diana Maffia (2008) da cuenta la permanencia de estos estereotipos que se cristalizan en dicotomías acerca de lo masculino y lo femenino, cuyo esquema se ve en la Tabla 2:

Tabla 2.

Dicotomías entre lo masculino y lo femenino

Masculino	Femenino
Objetivo	Subjetivo
Universal	Particular
Racional	Emocional
Abstracto	Concreto
Público	Privado
Hechos	Valores
Mente	Cuerpo
Literal	Metafórico

Fuente: Maffia (2008)

Había «modelos ideales» de villanas: la esposa que desobedecía, la «regañona», la «bruja» y la «puta», es decir, la libertina, promiscua, adúltera o propiamente prostituta. Curas, pastores y académicos las degradaron obsesiva y constantemente. Así, Martín Lutero y los escritores humanistas enfatizaron que las mujeres eran débiles mentales y morales, y tenían tal inclinación a la brujería que las señalaban como «seres diabólicos» (Federici, 2010, p. 277).

No obstante, la manera más aguda de sometimiento fue a través de una auténtica campaña de terror que destruyó «todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base de las mujeres en la Europa pre-capitalista» (p. 174): la caza de brujas.

Los primeros juicios a las brujas sucedieron en Alemania, Suiza, Italia y la Francia meridional a mediados del siglo xv. Al mismo tiempo, se desarrolló una doctrina sobre la brujería que declaró a la magia como una forma de herejía y

«máximo crimen contra Dios, la naturaleza y el Estado» (p. 254). Así, entre 1435 y 1487 se publicaron 28 tratados sobre brujería, incluido el famoso *Malleus Maleficarum*. El clímax persecutorio fue alcanzado a mediados del siglo *xvi*, cuando la persecución pasó de la Inquisición a las cortes seculares. Fue entre 1580 y 1630, cuando las relaciones feudales cedían su lugar a las instituciones económico-políticas capitalistas.

A fines del siglo *xvi* los juristas consolidaron el formato de juicio a las brujas. Para hacerlo posible, contaron con el apoyo de prestigiosos intelectuales, algunos elogiados como «padres del racionalismo moderno»: Thomas Hobbes, quien aprobó la persecución como forma de control social o Jean Bodin (abogado y teórico político francés) quien luego de participar de varios juicios escribió en 1580 *Demomania*, un libro sobre «pruebas» insistiendo que las brujas debían ser quemadas vivas, al igual que su descendencia. También participaron o aprobaron la guerra contra las mujeres otros pensadores como Mersenne, Richard Boyle (filósofo mecánico y miembro de la Royal Society) e Isaac Barrow (maestro de Isaac Newton). Por estas razones, Silvia Federici (2010) denuncia que en este «siglo de genios» que atestiguó «el triunfo de la revolución copernicana, el nacimiento de la ciencia moderna y el desarrollo del racionalismo científico, la brujería se convirtió en uno de los temas favoritos de las élites intelectuales europeas» (p. 258).

Entre los siglos *xvi* y *xvii*, las mujeres entraron por primera vez en las cortes europeas a título personal, como adultas legales, acusadas principalmente de asesinar niños y niñas (infanticidio), violar las normas reproductivas y practicar la brujería. A las mujeres se les negó el derecho a controlar sus cuerpos, prohibiéndoles los métodos anticonceptivos que habían desarrollado durante el medioevo mediante pociones, brebajes y supositorios a base de hierbas que precipitaban el período, inducían el aborto o creaban las condiciones de esterilidad. Con la criminalización de estos saberes, las

mujeres fueron esclavizadas a procrear, transformando a sus úteros «en territorio político, controlados por los hombres y el Estado» (p. 153).

Solo después del Concilio de Trento (1545-1563) se endureció la postura de la Contrarreforma hacia las curanderas populares, fundamentalmente por miedo a las raíces profundas que tenían sus practicantes en las comunidades. Esta persecución permitió la expropiación a las mujeres de ciertos saberes curativos mediante el uso de hierbas y elaboración de remedios, que se habían acumulado y transmitido por generaciones, y favoreció el ascenso de un nuevo saber: la medicina. Sin embargo, esta, «a pesar de sus pretensiones curativas, erigió una muralla de conocimiento científico indisputable, inasequible y extraño para las “clases bajas”» (p. 310). También las parteras fueron señaladas como sospechosas, pues hasta el siglo XVI el parto era considerado un «misterio» femenino. Entonces, a partir del comienzo del siglo XVII, comenzaron a aparecer los primeros hombres parteros y, en cuestión de un siglo, las mujeres fueron marginadas de las salas de partos y perdieron el control femenino sobre la procreación que ahora quedaba en manos de los doctores obstetras masculinos.

De manera progresiva y articulada, las mujeres perdieron sus saberes ancestrales para curar, el control de sus cuerpos para el disfrute sexual y la reproducción, y su integridad física y psicológica. Los cuerpos femeninos se transformaron en instrumentos de reproducción y expansión de la fuerza de trabajo, en recursos económicos, se los trató como «máquina natural de crianza, que funcionaba según unos ritmos que estaban fuera del control de las mujeres» (p. 154), y se degradó la maternidad a «la condición de trabajo forzado» (p. 158). El capitalismo estableció una nueva división sexual del trabajo que transformó la actitud sexual femenina en un trabajo al servicio de la procreación y el goce masculino. El llamado «sexo limpio entre sábanas limpias» y los ideales

burgueses de feminidad y domesticidad se forjaron en las cámaras de tortura y las hogueras (pp. 286, 298).

La caza de brujas en Europa representó el ataque frontal contra la resistencia femenina, pues en la literatura medieval, la figura de la *bruja* se vinculaba con las «aspiraciones milenarias de subversión del orden social» (p. 274), estableciendo una línea de continuidad con los herejes.¹⁶ Además, detrás de esta persecución «estuvo la expansión del capitalismo rural, lo que supuso la abolición de derechos consuetudinarios y la primera ola de inflación en la Europa moderna» (p. 263).

La Iglesia Católica y la Reforma Protestante persiguieron a las brujas. Donde dominaba el catolicismo (Italia y España), sus esfuerzos se repartieron con la persecución a los judíos y los reformadores; y el número incrementó en los países controlados por la Reforma, es decir, «donde el estado se había convertido en la Iglesia (como en Inglaterra) o la Iglesia se había convertido en estado (como en Ginebra, y, en menor grado, en Escocia)» (p. 259). Con todo, la cacería de las brujas «fue el primer intento de unidad en la política de las nuevas Naciones-Estado europeas, el primer ejemplo de unificación europea después del cisma de la Reforma» (p. 260).

En menos de dos siglos, la caza de brujas se convirtió en un verdadero genocidio. Cientos de miles de mujeres, en su mayoría de extracción campesina (granjeras o trabajadoras asalariadas), fueron torturadas, quemadas o colgadas. Así se ahondaron las divisiones sexo-genéricas, inculcándole a los hombres «el miedo al poder de las mujeres» y destruyendo

16 Dicho sea de paso, con las brujas también fueron condenados los animales que las acompañaban y que, a los ojos del poder, las ayudaban e intermediaban ante el Diablo. Su relación estrecha sugería, además, que las mujeres estaban a medio camino entre los hombres y los animales (pues su sexualidad era bastante animal). En esta época de inicio de la adoración a la Razón y de disociación de lo humano y lo corpóreo (como veremos más adelante), los animales también fueron devaluados (Federici, 2010, p. 298).

«un universo de prácticas, creencias y sujetos sociales cuya existencia era incompatible con la disciplina del trabajo capitalista» (p. 252).

La *caza de brujas* no estaba extendida hasta 1492. Por aquel entonces la acusación más grave era la adoración al demonio y la sociedad europea se había configurado como profundamente persecutoria, militarista y con un cristianismo intolerante (la cristiandad propiamente dicha), por lo cual, la otredad era mirada con sospecha y agresión. En el «Nuevo Mundo», la homología de las brujas fueron los pueblos indígenas y las comunidades africanas esclavizadas. Su destino común «está mejor demostrado por el creciente intercambio, a lo largo del siglo XVIII, entre la ideología de la brujería y la ideología racista que se desarrolló sobre el suelo de la Conquista y de la trata de esclavos» (pp. 306-307).

Como puede suponerse, las mujeres fueron las más afectadas durante la Conquista. Desde la llegada de los españoles, fueron transformadas en su enemigo principal, de tal suerte que en el siglo XVIII, se les reconocieron los mismos crímenes de sus hermanas europeas: «pactos y copulación con el Diablo, prescripción de remedios a base de hierbas, uso de ungüentos, volar por el aire y realizar amuletos de cera» (pp. 346-347) fueron algunos de las acusaciones; además, bajo tortura, confesaron que seguían adorando y alimentando a sus deidades que vivían en la naturaleza (piedras, montañas y manantiales) y que habían hechizado a hombres poderosos y a las autoridades, incluso causándoles la muerte. Por esta vía perdieron sus propias organizaciones, se desconocieron y desvalorizaron sus actividades (desde la agricultura y la alfarería, hasta la herboristería, la curación y el sacerdocio), y se las consideró complemento de los hombres (no sus iguales) en la construcción familiar y comunitaria. Y en las plantaciones trabajaron por igual, pero recibían menos comida, sufrían castigos más crueles y eran vulnerables a los ataques sexuales de sus amos.

La persecución contra la teúrgia y los magos

Hasta entrado el siglo *xvi*, el universo tenía un sustrato mágico y sentido indivisible de *organismo vivo*, cuyas partes estaban interconectadas. Estaba lleno de fuerzas oscuras y misteriosas, virtudes y poderes peculiares, y signos y señales que debían descifrarse. La magia parte de una premisa: el mundo está vivo, todas las cosas tienen fuerza y domina la imprevisibilidad. Por otra parte, la magia se mostraba como «una forma de rechazo al trabajo, de insubordinación, y un instrumento de resistencia de base al poder» (Federici, 2010, p. 269). Para adelantar la tarea se acudían a diversos métodos que incluían hechizos, encantamientos, adivinaciones, quiromancia y curación receptiva. La magia era un camino válido para conocer la verdad y se convertía en una fuente de poder; pero, al mismo tiempo, se revelaba como una ilícita forma de poder y un tipo particular de rechazo al trabajo pues apuntaba a «obtener lo deseado sin trabajar» (p. 218).

La concepción cualitativa del espacio-tiempo inherente a la magia, impedía que se normalizara el proceso de trabajo y su comprensión del cosmos le permitía conferir a las personas ciertos poderes especiales que la hacían incompatible con la noción capitalista de la disciplina del trabajo: «la mirada magnética, el poder de volverse invisible, de abandonar el cuerpo, desencadenar la voluntad de otros por medio de encantos mágicos» (p. 219). En sí misma, la magia se mostraba como «una fuente de insubordinación social» (p. 220). Por ello fue duramente perseguida y en este proceso colaboraron fuertemente influyentes intelectuales de la época, algunos de los cuales también dieron su beneplácito para perseguir a las brujas, como por ejemplo, Francis Bacon, quien se lamentaba diciendo que la magia mataba a la industria. De esta manera, la persecución a los magos también moldeó el disciplinamiento social que necesitaba el capitalismo y se adquirieron nuevos conocimientos sobre los cuerpos mediante «el uso científico de la tortura» (p. 222).

Durante el medioevo y el Renacimiento, el Diablo tenía una imagen contradictoria y no necesariamente maligna y ocasionante de terror. Se lo pensaba como un «malhechor fracasado» que tenía algunas virtudes importantes: «era un especialista en lógica, competente en asuntos legales, a veces representado en el acto de defender su caso frente a un tribunal. También era un trabajador cualificado» (p. 288). Además, se consideraba que las acciones del Diablo estaban supeditadas a los intereses del mago, quien lo usaba como sirviente (o ayudante) en función de sus intereses. Era lo contrario que sucedía con las brujas, quienes eran «sirvientas», «esclavas» o «amantes» del Diablo, uno solo y masculino. Quizás por esto, la teúrgia no fue tan duramente perseguida; y también porque sus practicantes aspiraban «al dominio tecnológico de la naturaleza y la apropiación del poder creativo de las mujeres» (p. 313).

Mientras tanto, en el «Nuevo Mundo» a los magos se los persiguió con inquina. Se les declaró la guerra a los pueblos indígenas por «idolátricos» y «diabólicos». La represión fue tan feroz y compleja (denuncias anónimas, torturas y humillaciones públicas) que se rompieron alianzas y amistades, se debilitaron las creencias y el culto colectivo se transformó en individual y secreto. El ataque a los dioses alcanzó su clímax entre 1619 y 1660, cuando la destrucción de sus símbolos se acompañó de un nuevo elemento: la violencia contra las mujeres en la forma de caza de brujas. No fue casual, pues fueron ellas quienes se opusieron más férreamente a las nuevas estructuras de poder y quienes más defendieron las tradiciones y fe antiguas, y se negaron insistentemente a colaborar con las autoridades coloniales.

Fueron ellas las que más presencia tuvieron en el movimiento *Taki Ongoy*, fundado en 1560 en lo que hoy es Perú, que se oponía al colaboracionismo con el invasor y proponía una alianza panandina de las deidades locales para derrotar la colonización. Al poco tiempo vino la contrarrespuesta, primero en Lima (1567) y luego en Quito (1570): había

que erradicar la *superstición*, y entonces se prohibieron las fiestas, los banquetes y la embriaguez, la música y el baile, los ritos y las ceremonias, la pintura y la escultura, la astronomía y la escritura; se arrestaron a los chamanes (*médicos-brujos*) y se destruyeron los talismanes y los lugares sagrados. De esta manera, se atacaban las raíces históricas de las comunidades y la relación intensa de la gente con la espiritualidad de la naturaleza y el misterio de los territorios (pp. 335-337).

Desarrollos posteriores

En el núcleo fundacional de la Modernidad (fines del siglo xv n.e. y entrado el xvii n.e.), Europa vivió el tránsito del feudalismo al capitalismo, teniendo como corazón el proceso de la acumulación originaria múltiple que hemos descrito. Ante el desafío inminente de una revolución adentro de Europa y de una insubordinación afuera, todas las fuerzas del poder feudal se unificaron para defender sus intereses. Así pues, la nobleza, la iglesia y la naciente burguesía fueron artífices de la contrarrevolución a la que conocemos como capitalismo. Por esto, Silvia Federici (2010) define al capitalismo como «la respuesta de los señores feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social secular que había llegado a hacer temblar su poder y que realmente produjo ‘una gran sacudida mundial’» (pp. 37-38). En este proceso complejo de negación de la otredad (colonización, esclavización, cacería, persecución, disciplinamiento, binarismos dicotómicos, división sexual del trabajo, exterminio) se construye la matriz civilizatoria con los cuatro asesinatos-exterminios referidos.

Su consolidación se experimentó a través de una seguidilla de sucesos entre los siglos xv n.e. a xix n.e. acaecidos en la Europa latino-germánica: Renacimiento italiano (xv-xvii); Reforma Protestante (xvi-xvii); *revolución científica* encabezada, entre otros, por Galileo Galilei, Nicolás Copérnico, Francis Bacon, René Descartes e Isaac Newton (xvii); Revolución france-

sa (xviii); Parlamento inglés, liberalismo y filosofía política de dominación —expresados por John Locke, Thomas Hobbes, John Stuart Mill, Adam Smith y David Ricardo— así como las Ilustraciones inglesa, francesa y alemana, junto a la filosofía clásica alemana (xviii-xix).

A partir del siglo xvii n.e. la Modernidad se desarrolló en dos líneas, ramas o vertientes autónomas, contiguas y paralelas: una «pura», noroccidental europea, protestante y puritana, cuyo proceso de evangelización avanzó sin muchos obstáculos —casi sin concesiones— sobre las ruinas celtas y germánicas, desembocando rectilíneamente en Estados Unidos; y otra «impura», europea mediterránea del sur, católica, que atravesó un proceso de evangelización del «paganismo» con fuertes resistencias, obligándola a concesiones, integración o *mestizaje* (Echeverría, 2010).

En el siglo xviii n.e., los románticos alemanes (encabezados por Hegel) construyeron un relato histórico que fundamentaba la superioridad aludida: el eurocentrismo/occidentalismo. Para construir su «cuna civilizatoria», el relato «rapta» a Grecia, la une con Roma y, en ocasiones, le adicionó Judea (en alusión al cristianismo), excluyendo otras visiones como las de las sociedades industriales y mercantiles jónicas, las semitas, las mesoamericanas o las andinas (Dussel, 2000, 2011; Sánchez Vásquez, 2003). Por estas razones, Rémi Brague señala que los ingredientes necesarios para «fabricar» Europa son «Roma, Grecia y el Cristianismo» (cit. en Mignolo, 2007, p. 98) e Inmanuel Wallerstein (2007) sentencia que «únicamente la ‘civilización’ europea, que tenía sus raíces en el mundo grecorromano de la Antigüedad (y para algunos en el mundo del Antiguo Testamento también), pudo producir la ‘modernidad’» (p. 49). Esta dominación «no resiste el sentido de igualdad cultural» (p. 49), pues los dominadores necesitan presentarse como superiores moral e históricamente para justificar su posición de dominio. Sin embargo, y a pesar de su profusión hegemónica, este relato ha sido denunciado como falsa invención ideológica, pues, no solo

el lugar geopolítico de Europa le impide ser «centro», sino que fácticamente no existía en el tiempo de Hegel *una* historia mundial (Amin, 1989; Dussel, 2000, 2013).

A lo largo del siglo XIX n.e. las dos ramas modernas se retroalimentaron, dando y recibiendo ayuda y legitimación. Gracias a ello conformaron un *ethos* que responde a los interrogantes y exigencias del capitalismo.

Finalmente, el punto más estrecho de conexión se presentó en el siglo XX n.e. deviniendo en un proceso de «americanización» de la Modernidad, cuando los Estados Unidos de América asumieron la hegemonía planetaria. El «modelo americano» de la Modernidad fue el que se expandió e impuso a escala planetaria como la «identidad franca» que deben compartir las personas que habitan el planeta, aquellas que deseen o aspiren a participar de la «vida civilizada». Esto fue posible gracias al desarrollo de la globalización (Echeverría, 2010).

Palabras finales

A lo largo de este texto nos esforzamos por adelantar una caracterización de la Modernidad como paradigma civilizatorio hegemónico, que actualmente está en crisis y que nos ha traído a la crisis. Para esta tarea dividimos en dos grandes partes el argumento: partimos de una definición básica y repasamos su devenir histórico, dando cuenta de sus antecedentes, núcleo fundacional y desarrollos posteriores.

La trayectoria histórica de la Modernidad europea-estadounidense que le ha permitido al mentado «Occidente» constituirse en el «centro» del mundo, nunca fue pacífico ni consensuado; más bien, su violencia e imposición condujo al despliegue y desarrollo de cuatro asesinatos-extermios: de las personas y las colectividades humanas; de la naturaleza y los territorios; de los saberes y sabores indígenas, africanos, campesinos, femeninos o mágicos; y, de las espiritualidades y sus cánones éticos comunitarios y vitalistas. Esto es profundamente evidente —mas no exclusivo— en

el «núcleo fundacional» entre el final del siglo xv n.e. y bien entrado el siglo xvii n.e.

Esta condición bárbara y negadora de la otredad está en la base del capitalismo, que pasó lentamente de ser un invitado auxiliar a ser el piloto de la locomotora civilizatoria. Pero, además, está en el corazón del paradigma científico moderno que, con el paso del tiempo, se ha erigido como el fundamento civilizacional.

Así, y como veremos en el siguiente capítulo, el modelo de ciencia que predomina en nuestras universidades entraña la paradoja benjaminiana: no existe ningún documento de cultura que no sea, al mismo tiempo, un documento de barbarie. Si comprendemos a la Modernidad como una «cárcel epistemológica-existencial» nos corresponde considerar al modelo científico como un subproducto civilizatorio y, al mismo tiempo, como un fundamento que no puede dissociarse de la economía capitalista ni de la política liberal. Entonces, las versiones dominantes de ciencia, economía y política se convierten en las tres patas que sostienen el paradigma civilizatorio.

Lo anterior nos habilita a pensar que así como hubo una «acumulación originaria» producto del robo de tierras, la esclavización y el sometimiento que dio lugar al surgimiento del capitalismo, también podemos decir que existió una «acumulación originaria» producto del exterminio, la persecución, la condena, el silenciamiento, la tergiversación, la intervención y/o el robo de los saberes árabes, femeninos, mágicos, campesinos, indígenas y africanos.

Esto lo decimos porque no podemos perder de vista que todo saber expresa los intereses de un determinado poder, es decir que es un producto; pero, al mismo tiempo, el saber puede orientar un horizonte de poder, convirtiéndose, al mismo tiempo, en un productor. En este sentido, la ciencia dominante es producto-productora de la Modernidad, y no puede apartarse del capitalismo y/o del liberalismo político.

4. APUNTES SOBRE LA CIENCIA MODERNA

Introducción

La razón moderna encubre un mito irracional que justifica la violencia, lo cual la hace al mismo tiempo un documento de cultura bárbara o de barbarie culta. Esto se expresó en las posiciones de los hombres europeos, blancos y poderosos que denostaron los saberes de las mujeres, discutieron la humanidad de los pueblos indios, sometieron a los campesinos, arremetieron contra los magos y herejes, y minimizaron, demonizaron o caricaturizaron a los musulmanes.

En su afán por construir la hegemonía, la burguesía emergente se opuso al orden social medieval y su *giro* histórico revolucionó las estructuras del pensamiento y el conocimiento. Así, el nuevo orden social necesitaba una nueva estructura de conocimiento que fuera escéptica de lo sobrenatural, ironizara las historias del Diablo e, incluso, señalara «el poder inicuo del oro y el dinero» (Federici, 2010, p. 254).

Poco a poco, se ponderó a la razón teórica por encima de la razón teológica, a tal punto de constituir a la teoría en «un elemento esencial del funcionamiento y la legitimación de las estructuras políticas, económicas y sociales del sistema» que nacía (Wallerstein, 2007, p. 77). Así, por ejemplo, en su teoría política, Nicolás Maquiavelo (1469-1527) abandonó las formas medievales para crear un nuevo tipo de Estado, fuerte y centralizado, útil a los intereses burgueses, conside-

rando a la política cercana de los intereses y alejada de los ideales y principios morales abstractos. Por su parte, Tomás Moro (1478-1535) y Giordano Bruno (1548-1600) consideraron que el trabajo humano tenía valor solo si era un «paso obligado para facilitar la contemplación» y advirtieron que la facultad contemplativa era potestad de un reducido grupo de ciudadanos («sabios o héroes») que podían consagrarse a ella por la vía de la especulación y la ciencia (Sánchez Vásquez, 2003, pp. 48-51). La ciencia estaba naciendo.

En las páginas que siguen, nos interesa hacer un recorrido del curso de las ciencias, cuyo discurso hegemónico conocemos hoy. Atendemos especialmente a su devenir histórico y a una reflexión sobre la emergencia del «Ser» o «Yo» (*ego*) moderno que se convertirá en el «Sujeto» de la relación epistemológica fundamental: Sujeto-Objeto.

La Revolución Científica y el surgimiento de la *Scientia natural*

Las concepciones de la «episteme» de la antigüedad griega clásica y de la «doctrina» o «*scientia*» medieval cristiana, entendían la ciencia «como un saber *de y desde* principios fundamentales evidentes por sí mismos y cuyo conocimiento asegura a dicho saber la *correspondencia* con lo que es verdadero e inmutable, necesario y universal» (Fornet-Betancourt, 2017, p. 15); es decir, que su pensamiento se basaba en las *correspondencias*: «los acontecimientos o pautas que se daban en un ámbito de la existencia se correspondían con pautas pertenecientes a otros ámbitos» (Pollack, 2019, p. 21).

Para desentrañar el saber se desarrollaron varios métodos de conocimiento provenientes de la teología y el sentido común, siendo uno de ellos el relacionado con la adivinación y declaración de la buenaventura, cuya práctica surgió «del simple deseo de saber por anticipado lo que va a suceder y, más sutilmente, de la íntima convicción de que todo está relacionado, de que todo tiene significado y de que nada

sucede por azar» (p. 21). Así, se usaban varias técnicas de lectura e interpretación: entrañas de animales, trayectorias de los pájaros, piedras de colores, monedas arrojadas, los dibujos de las hojas del té en el fondo de una taza, el zodiaco o el mazo del Tarot. Por supuesto, que también estaban las verdades reveladas de la Iglesia.

No obstante, esto comenzó a cambiar entre los siglos *xvi* n.e. y *xvii* n.e., cuando la articulación del secularismo renacentista y la fe burguesa calvinista impulsaron un giro en el conocimiento, una verdadera revolución científica de validación de certezas. Este giro apartó al conocimiento del saber aristotélico de dos maneras: (1) desconfió de la evidencia de la experiencia inmediata (porque conduce a *ilusiones*) y promovió una «mejor observación de los hechos» y una «nueva visión del mundo y de la vida», lo que condujo a una lucha apasionada contra los dogmatismos y las autoridades eclesiásticas, y (2) se preocupó solo por la *causa formal* (cómo funcionan las cosas) y abandonó las otras tres causas propuestas por Aristóteles: *material*, *eficiente* y *final*. Al mismo tiempo, se alejó de la ciencia clásica abandonando el principio central del nominalismo, que establecía que la ciencia no era singular [*scientia non est singularium*], y se aplicó a estudiar «fenómenos concretos, experimentables y medibles [...] [sustituyendo] la inteligencia de los principios por la investigación basada en la observación y la experiencia de sectores determinados de la realidad» (Fornet-Betancourt, 2017, p. 16).

Este «giro epistemológico» instaló tres ideas: (1) el mundo es «intrínsecamente cognoscible» (Wallerstein, 2005, p. 80); (2) todas las personas tienen «la capacidad innata de razonar por sus propios medios y llegar a la verdad», atacando y deslegitimando «el significado de las verdades reveladas» sobre las que se apoyaban las autoridades eclesiásticas-políticas (p. 38), y (3) la noción de aleatoriedad, que partía de un dogma: «la relación entre causa y efecto es la única conexión válida entre dos acontecimientos», de tal suerte son

aleatorios aquellos acontecimientos en los cuales no se da esta *unión lógica*, es decir, que carecen de sentido (Pollack, 2019, p. 21). Aunque la contemplación fue mantenida como superior en la reflexiones renacentistas, se comenzó una tímida reivindicación de la actividad práctica en función de las necesidades de dominación y transformación de la naturaleza mediante el conocimiento humano, que era útil a los intereses de la naciente burguesía.

Estas ideas trajeron dos consecuencias: (1) como el mundo podía conocerse, es decir, se podían develar sus misterios, se avanzó en su desencantamiento con la consecuente impugnación de la utopía, y (2) como el mentado paso del *mythos* al *logos* rechazó la teología (y con ella la idea de Dios), se tiraron por la borda algunos valores hasta entonces fundamentales (amor, humildad y caridad), creando un vacío ético. Pero, la utopía y la ética no desaparecieron sino que se transformaron: por un lado, se estableció un horizonte utópico chato con sus propias mitologías, extendiéndose la visión fatalista del mundo que encubre lo socio-histórico como «estado de naturaleza» y erigiendo la centralidad religiosa secular a través del fetichismo; y por el otro, se resignificó la ética a partir de los principios del capitalismo.

Ahora bien, el rechazo proclamado a voz en cuello en realidad resultó una resignificación del componente mítico en la ciencia y la política modernas, de tal manera que el saber-poder moderno sería la expresión secular de la cristiandad. Michel Foucault indicó tres formas de subjetivación mediante las cuales se expresa:

1. El «poder pastoral» como nueva concepción y forma de poder hegemónico orientado a la salvación de las personas. Se trata de un poder ordenador y sacrificial, preocupado, al mismo tiempo, de los individuos (individualizador) y la colectividad (totalizador); un poder oblativo, individualizante, continuo y coextensivo de la vida, vinculado con la producción de verdad del propio individuo,

que se ejerce mediante el conocimiento del pensamiento interior de las personas. En la modernidad, donde las metas «mundanas» reemplazan a las «religiosas», la salvación trascendente del poder pastoral se convierte en salvación immanente de la vida cotidiana, siendo ejercido por una multiplicidad de actores (estatales, privados o institucionales como la familia, la escuela y la medicina) con metas diversas. (1988, pp. 8-10)

2. El dispositivo de la confesión y la producción de verdad. Los discursos científicos occidentales relacionados con la sexualidad (*scientia sexualis*) se subordinan esencialmente a los imperativos morales dominantes y se oponen al *ars erotica* oriental, basados en el secreto y no en la iniciación. Como la base del conocimiento es el secreto y se requería su obtención, se echó mano de un viejo procedimiento inquisitorial, que se instaló en el centro de los procedimientos de individualización: la confesión. La confesión secularizada diversificó su uso en todos los órdenes cotidianos: interrogatorios judiciales, auscultación clínica médica, pedagogía, relaciones sociales de distinto tipo (familiares y amorosas, por medio de correspondencias y relatos autobiográficos; y laborales a través de las entrevistas) y en la regularidad científica en la que se intersectan la extorsión confesional y el modelo de escucha clínica. Así, la confesión secularizada se constituye en la inmensa obra occidental para producir la sujeción de hombres y mujeres, en los dos sentidos: el desarrollo de su subjetividad y el acomodamiento a la estructura hegemónica (2007, pp. 68-78).
3. El dispositivo de la tortura y el disciplinamiento del cuerpo. La tortura es el complemento de la confesión, que despliega una terrorífica estrategia de suplicios para las personas condenadas culpables: brujas, herejes, infieles (Foucault, 2007; Rojas, 2011). Pasados los siglos, el dispositivo de la tortura y la economía del castigo se redefinieron, refinaron y tecnificaron pasando del «castigo-espec-

táculo» del siglo XVIII a otro tipo de «disciplinamiento», en el que se procuraba tocar el cuerpo de los condenados lo menos posible para «herir en él algo que no es el cuerpo mismo» (Foucault, 2002, p. 18), a través de las prisiones, donde vigilantes, médicos, capellanes, psiquiatras, psicólogos y educadores trabajaban conjuntamente. Así, «se buscaba castigar más al alma que al cuerpo, juzgando los actos junto a las pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia» (p. 25). No obstante, en las prisiones se siguió infligiendo sufrimiento corporal mediante mecanismos punitivos legales, que se articularon, con el tiempo, a diversas formas ilegales (o «zonas grises») de disciplinamiento emprendidas por diversos actores (escuadrones de la muerte, operaciones encubiertas y grupos paramilitares) en variados escenarios (centros clandestinos, campos de concentración, hospitales psiquiátricos y «casas de pique»).

A lo largo de los dos siglos aludidos (XVI-XVII n.e.) se comenzó a vivir un lento e intenso proceso que fue separando las aguas del conocimiento — hasta entonces articuladas — entre los campos teológico y filosófico, y aún al interior de la filosofía, entre especulativos y naturalistas. No obstante, esta partición resulta artificial y absurda, pues estos campos parten de la vida concreta de las personas y de la vivencia de su existencia, es decir, de «la participación de intensidad que hace que la inmanencia sea para el hombre indicadora de trascendencia, esto es, un estado de conciencia intelectual de la experiencia» (Fornet-Betancourt, 2016, p. 79). Inmanencia y trascendencia se besan en la vivencia. Además, comparten la tarea de «leer los signos de los tiempos», se ocupan de la «hondura inquieta de la existencia humana» (p. 77) y luchan palmo a palmo «contra toda posible complicidad con la vacuidad del tiempo presente» (p. 78).

De manera progresiva, un grupo de filósofos naturales impulsó el desarrollo de un conocimiento secular que podía

conocerse de manera más profunda y rigurosa, si recolectaba sus datos sistemáticamente, adelantaba observaciones libres y no comprometidas y promovía la comprobación empírica de las verdades alcanzadas. Para ello, se requería estructurar un nuevo método de conocimiento: el método empírico-experimental, que convirtió a las matemáticas en el instrumento analítico, la lógica de investigación y el modelo de representación de la estructura de la materia, y que trajo dos implicaciones: *a) conocer* es medir y cuantificar; lo no-cuantificable es irrelevante, y *b) conocer* es dividir y clasificar para poder establecer relaciones entre las partes.

Algunos de sus precursores fueron Nicolás Copérnico (1473-1543) y su teoría heliocéntrica del movimiento de planetas; Johannes Kepler (1571-1630) y sus leyes sobre las órbitas de los planetas; y Galileo Galilei (1564-1642) y su ley de la caída de los cuerpos. Las ideas de Copérnico, Kepler y Galilei fueron proyectadas con mayor influjo en los postulados de Francis Bacon, René Descartes, Isaac Newton, Giambattista Vico y el barón de Montesquieu.

Francis Bacon (1561-1626) postuló su teoría de los *idola* y proclamó el método inductivo y experimental como el nuevo método científico: el *Novum Organum*. A través de ellos, invirtió los términos de la jerarquía griega: la práctica ocupó el lugar de la teoría, y el conocimiento dejó de ser un fin en sí mismo («saber por saber» o contemplación intelectual) convirtiéndose en una mediación para transformar la naturaleza y la sociedad («saber para poder»). El *novum Organum* propone la certeza de la experiencia ordenada en oposición a la incertidumbre de la razón entregada a sí misma. Es el tránsito del idealismo del *homo sapiens* al pragmatismo del *homo faber*. Por otra parte, afirmó, a un mismo tiempo, la plasticidad y perfectibilidad de la naturaleza humana frente a las condiciones sociales, jurídicas y políticas adecuadas; por lo tanto, era posible determinar rigurosamente tales condiciones.

René Descartes (1596-1650) complementó estas escisiones con su dualismo de *res cogitans* (mente o mundo social/espiritual, «lo pensante») y *res extensa* (materia o mundo físico, lo «sintiente» o «no-pensante»). Este dualismo, rompió y abandonó las categorías del pensamiento tradicional, aparejándose con el individualismo impulsado por el nuevo orden social burgués.

Isaac Newton (1643-1727) postuló la idea de la mecánica celeste y la consideración del mundo como una máquina (mundo-máquina) estática y eterna, que fluctúa en un espacio vacío, y cuyas operaciones pueden ser determinadas con exactitud por medio de leyes físico-matemáticas. El mecanicismo newtoniano se construye sobre un conjunto de principios, premisas y certezas: orden, estabilidad, linealidad, determinismo, reversibilidad en el tiempo, y simetría entre pasado y futuro, con la certeza de que el primero se repite en el segundo como si se tratase de un *presente eterno*. De allí promueve un conocimiento útil y funcional para dominar y transformar lo real (no comprenderlo). El *mecanicismo* es la gran hipótesis universal de la modernidad, una perspectiva cuasi teológica, que en el siglo XVIII será traducido cultural y políticamente por los pensadores de la «Ilustración» en la idea del *progreso*, la señal intelectual por excelencia del ascenso burgués.

Las leyes de Newton simplificaron la complejidad del orden cósmico y se convirtieron en el modelo hegemónico de racionalidad que pasó de estudiar y descubrir de las leyes de la naturaleza al estudio y descubrimiento de las leyes de las sociedades. Por su parte, el napolitano Giambattista Vico (1668-1744) sugirió que, como existían leyes deterministas que gobernaban la evolución de las sociedades, era posible prever los resultados de las acciones colectivas.

Finalmente, el barón de Montesquieu (1689-1755) estableció una relación entre las leyes de la naturaleza y las leyes humanas del sistema jurídico. Además, comienza a plan-

tear la diferencia entre oriente y occidente cuando, en 1721, publicó en Holanda, de manera anónima, un conjunto de cartas ficticias de supuestos persas que habían viajado a París con el propósito de criticar a la sociedad de su tiempo: las *Cartas persas*. En la carta 30 el personaje Rita escribe a su casa diciendo que, luego de haberse cansado de la fascinación parisina por su «traje exótico», adoptó la manera de vestir europea para pasar desapercibido y mezclarse en la sociedad. No obstante, cuando alguno lo reconocía, planteaba una pregunta que Montesquieu no respondió: «¡Oh, oh! ¿El señor es persa? ¡Qué cosa más extraordinaria! ¿Cómo puede alguien ser persa?» (Wallerstein, 2007, p. 48). Montesquieu se convirtió «en el pensador de cabecera de los republicanos y liberales» franceses e ingleses (Mignolo, 2007, p. 89).

A lo largo de estos dos siglos, la filosofía natural fue amantando el campo científico. Para que este novel campo alcanzara su estatuto propio rechazó la tradición precedente y desagradeció la herencia de las sabidurías teológica, filosófica y popular. Entonces, la búsqueda de la verdad (lo verdadero) se fue separando —y aun oponiendo— de la búsqueda de la bondad (lo bueno) y de la belleza (lo bello). La *Scientia* natural se divorciaba de la ética y la estética para construir un conocimiento insípido, desabrido, tibio, alexitímico, no-empático, desapasionado, «neutral» y sin límites éticos claros.

Durante los siglos xvii n.e. y xviii n.e. se fue consolidando y extendiendo la convicción de que la razón podía explicarlo todo, cuyo vehículo privilegiado, casi exclusivo, independiente, y aún apartado, de la teología y la filosofía, era la *Scientia* natural, la cual desarrollaba las visiones de la «intencionalidad» de las acciones en función de la ventaja personal que exigía el establecimiento de un pacto social.

La *scientia* natural se dedicó a estudiar la mecánica celeste, definiéndose como aquella empresa que busca formular

leyes naturales universales que se mantienen en todo espacio y tiempo; y delimitó su propio campo estableciendo un léxico con palabras-clave: progreso, descubrimiento, ciencia, unidad, dominio, simplicidad e incluso *universo*. No obstante, la formulación de las leyes naturales parte de una base anti-natural (artificial): aísla todas las condiciones relevantes al inicio para prever el comportamiento futuro de los fenómenos, es decir, que las leyes de la naturaleza se caracterizan por la simplicidad y la regularidad, lo que permite observarlas y medirlas con rigor, y cuyos resultados pueden producirse en cualquier tiempo y lugar, siempre y cuando mantengan las condiciones iniciales (artificiales).

Por su parte, el movimiento enciclopedista ilustrado dieciochesco profundizó el horizonte planteado por la *Scientia* natural al enaltecer a la «técnica» como la unión entre teoría y práctica. Además, reafirmó la condición humana (*stricto sensu*) y el dominio de la naturaleza; consolidó las explicaciones en el sentido de las causas formales aristotélicas, racionales, explicativas y seculares; e interactuó con la filosofía moral (incluyendo los estudios del hombre), con los logros de la filosofía natural newtoniana y los intereses médicos por el cuerpo. El «racionalismo cartesiano» y el «empirismo baco-niano» se condensaron en el «positivismo ochocentista».

La separación de la filosofía natural (*Scientia* natural), la filosofía especulativa y la teología se vivió en medio de agudas polémicas e intensas discusiones. El clímax de esta disputa epistemológica/metodológica duró casi un siglo, entre 1750 y 1850 aproximadamente.

La tradición filosófica clásica llevó a que los filósofos especulativos («humanistas») desarrollaran la perspectiva idiográfica, caracterizada por «la introspección analítica, la sensibilidad hermenéutica o el *Verstehen* empático» (Wallerstein, 2005, p. 81); desde allí acentuaron «la particularidad de los fenómenos sociales, la utilidad limitada de las generalizaciones y la necesidad de empatía para la comprensión del

objeto de estudio» (p. 25), pues, por esta vía, se alcanzaba una verdad *profunda y universal*, donde ocupaban un lugar destacado los valores del bien y la belleza. Mientras que los filósofos naturales («científicos»), crecidos a la sombra de Newton, propusieron la perspectiva nomotética (proveniente de la *Scientia* natural), caracterizada por los métodos empíricos de la física (libre de valores, basados o conducidos por hipótesis verificables que llevan a proponer leyes generales que permiten explicar los fenómenos reales) y centrada «en el paralelismo lógico entre los procesos humanos y los demás procesos materiales» (p. 25).

Los «científicos» reclamaban para sí la legitimidad de la producción del conocimiento y abogaban por un distanciamiento total de los «humanistas», equiparándolos epistemológicamente con los teólogos, pues ambos producían conocimientos especulativos que no podía refutarse y, por lo tanto, no podían representar la verdad. Para profundizar su distancia, plantearon que lo más importante era conocer *lo verdadero* sobre la naturaleza y el mundo humano, de hecho, era lo único que podía conocerse ya que *lo bueno* era imposible; y para ello, solo servía el método empírico-experimental. Así, los «científicos» le ganaron la lucha a los «humanistas» y, por primera vez en la historia humana, se selló definitivamente la división entre la verdad, el bien y la belleza.

El cuerpo-máquina

Silvia Federici (2010) plantea que entre los siglos xv n.e. y xvii n.e., la naciente burguesía desplegó una campaña feroz para disciplinar los cuerpos con el ánimo de formar el nuevo tipo de individuo que necesitaba. La batalla que libró contra el cuerpo fue terrorífica buscando erradicar todo comportamiento que se opusiera. Así pues, el cuerpo se convirtió en «la fuente de todos los males» (p. 208), aparecía como una bestia inerte ante los estímulos de trabajo, un recipiente de

la fuerza de trabajo y un medio de producción; es decir, la máquina primaria del trabajo.

Asumir al cuerpo como máquina, impulsó a que la nueva filosofía mecánica se preocupara por la mecánica del cuerpo, «cuyos elementos constitutivos —desde la circulación de la sangre hasta la dinámica del habla, desde los efectos de las sensaciones hasta los movimientos voluntarios e involuntarios— fueron separados y clasificados en todos sus componentes y posibilidades» (pp. 210-211). Esta nueva curiosidad por el cuerpo tuvo otro signo: se desarrolló la *anatomía* como disciplina científica, después de haber sido relegada durante la oscuridad intelectual medieval.

Esta filosofía concibe el cuerpo-máquina como un material *en bruto*, divorciado totalmente de toda cualidad racional (ni sabe, ni desea, ni siente) y pone un frecuente énfasis en su inercia. No obstante, esta comprensión mecanicista del cuerpo se distancia del ascetismo medieval, porque no lo degrada por su función negativa sino que, imbuida por el espíritu burgués, «calcula, clasifica, hace distinciones y degrada el cuerpo solo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no solo a intensificar su sujeción, sino a maximizar su actividad social» (p. 213). Antes que la máquina de vapor o el reloj, «la primer máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano» (p. 226).

La filosofía mecanicista incrementó el control de la clase dominante sobre la naturaleza, comenzando por la naturaleza humana: el cuerpo, la naturaleza y el universo fueron desencantados y reducidos bajo la misma lógica para conquistarlos, sujetarlos, calcularlos y organizarlos de acuerdo a los intereses de las estructuras de poder. Por esta vía perdieron sus virtudes mágicas, el sentido indivisible de organismo vivo, con partes interconectadas y características peculiares. Fue un lento proceso de envilecimiento que desechó el sustrato mágico y todos los métodos relacionados: la quiromancia, la adivinación y/o los hechizos. Así, la profecía,

que permitía proyectar los deseos populares, fue reemplazada por el cálculo de probabilidades, donde el futuro puede anticiparse si supone la regularidad de un sistema inmutable.

La consolidación del cuerpo-máquina de trabajo permitió ver a las y los seres humanos de una manera distinta: meros recursos naturales que se crían y trabajan para el Estado. Aquí las mujeres se convierten en una máquina de producir nueva mano de obra. En todos los casos se fueron desarrollando mecanismos de autocontrol y control social.

La máquina se convirtió en el «modelo de comportamiento social» (p. 224) y la racionalización científica tomó un curso que se ligaba a los intentos estatales de controlar todas las fuerzas de trabajo que no estaban dispuestas a colaborar. Esta fue la base para el desarrollo de la *aritmética política*, la nueva ciencia que estudiaría, mediante la *estadística* y la *demografía* «cada forma de comportamiento social en términos de *Números, Pesos y Medidas*» (p. 225).

Para René Descartes, quien terminó su formación en la Holanda burguesa, el cuerpo-máquina trabaja gracias al desarrollo de mecanismos propios de control, disciplina y regulación, que se basan en el consentimiento. Entonces, el comportamiento humano no estaba condicionado o influido por factores externos (deidades o estrellas) o por limitaciones corporales. El alma era quien ejercía sobre el cuerpo una ilimitada soberanía.

Descartes tuvo la tarea fundamental de «instituir una divisoria ontológica entre un dominio considerado puramente mental y otro puramente físico» (p. 221), estableciendo al alma como el sello distintivo de la humanidad, que lo separa de los demás animales, es decir, de la brutalidad. Por esta vía, definió como esencia humana el alma inmaterial que, bajo la forma de razón, pensamiento o voluntad individual «regresa al centro de su filosofía dotada de un poder infinito» (p. 228). La relación jerárquica establecida por Descartes entre el alma como ama y señora y el cuerpo-má-

quina como su esclavo sirvió de base para desarrollar las premisas teóricas «para la disciplina del trabajo requerida por el desarrollo de la economía capitalista», ya que «la supremacía de la voluntad permite la interiorización de los mecanismos de poder» (p. 230).

El dualismo cartesiano permitió a la naciente burguesía cristiana defender la inmortalidad del alma y derrotar al ateísmo que estaba implícito en la magia natural, «cargada de implicaciones subversivas». Sin embargo, aunque su teoría del autocontrol *derrotó* el lado activo de la magia natural, también *lo recuperó*, ya que reemplazó el poder impredecible del mago «por un poder mucho más rentable [...] generado solo a partir de la administración y la dominación del propio cuerpo y, por su extensión, de la administración y la dominación de los cuerpos de otros seres» (pp. 231-232).

Por su parte, Thomas Hobbes (1588-1679), el rival inglés de Descartes, usó el estudio de los movimientos y propiedades del cuerpo para investigar las premisas de la gobernabilidad social. En su elaboración, rechazó el dualismo cartesiano planteando un monismo biológico, donde la voluntad humana no puede liberarse «del determinismo corpóreo e instintivo» (p. 232). El comportamiento humano se le revelaba como «un conglomerado de acciones reflejas que seguían leyes naturales y precisas y obligaban al individuo a luchar incesantemente por el poder y la dominación sobre los otros» (p. 233). En este hipotético *estado de naturaleza* había una lucha incesante por el poder y el dominio sobre los demás, y surgía la necesidad «de un poder absoluto que garantizase, a través del miedo y del castigo, la supervivencia del individuo en la sociedad» (p. 233). Su desconfianza en el autocontrol tenía una base histórica: durante la Guerra Civil inglesa, el activismo puritano demostró que el autocontrol se podía transformar con facilidad en una propuesta subversiva hasta el punto de rechazar anárquicamente la auto-ridad establecida.

Con el tiempo, y a pesar de sus diferencias, los postulados de Descartes y Hobbes tuvieron una asimilación recíproca para el nuevo orden construido por la burguesía. Mientras el alma mandaba sobre el cuerpo, el estado gobernaba el cuerpo individual.

El *ego cogito*

El dualismo cartesiano se sintetiza en la manida frase «*cogito, ergo sum*» - «*pienso, luego existo*», que divide al ser humano en dos «cosas» (*res*, en latín): una que piensa (*res cogita*, el alma) y otra que siente o es extensiva (*res extensa*, el cuerpo). Aquí lo más importante es el *ego cogito*, el «Yo-Pienso». El «Yo» cartesiano, presentada en 1636, será el resultado ontológico de un proceso que lo convierte en el «origen absoluto de un discurso solipsista» (Dussel, 1994, p. 53).

Podemos pensar que tal «Yo» profundiza discusiones que aparecieron previamente en la Grecia clásica. Ya Parménides de Elea (siglo v a.n.e.) había planteado la discusión ontológica fundamental: «El *Ser* es, el *no-Ser* no es», lo que en su contexto significa que el *Ser* (lo humano) es lo griego, el centro helénico, y el *no-Ser* (lo no-humano) es lo no-griego, la periferia.

Aristóteles retoma esta discusión dos siglos después planteando que el *Ser* es el hombre [*anthropos*, ἀνθρώπος], es decir, el varón libre de la *polis*, que se constituye en divino, político y eterno. Estructuralmente continúa el dualismo de su maestro Platón, para quien había dos mundos: el material sensible (el cuerpo) y el de las ideas (el espíritu), donde el segundo es el más importante y el que permite la sublimación del *Ser*. Como este elevamiento se daba por medio de la contemplación teórica aislada de la práctica material, Aristóteles plantea que la teoría es «la obra fundamental», desvalorizando la práctica, que ocupa un lugar subalterno, propio de seres inferiores, carente de significación pro-

piamente humana, a la que se considera servil, irracional, indigna, falsa, viciosa y humillante. Entonces, en un orden jerárquico, la teoría-pensamiento (trabajo intelectual) es superior a la práctica-oficio (trabajo manual).

Las oposiciones aludidas —a nivel ontológico entre Ser y No-Ser, y a nivel filosófico entre contemplación y materialidad— son correlativas con la división social griega entre la élite de los «hombres libres» (reyes y filósofos de la *polis*), con auténtica condición humana, y las mayorías de esclavizados, artesanos, sofistas, mujeres o niñeces, y en el plano externo entre el «centro» (minoritario) y las «periferias» (mayoritarias).

Por otra parte, consideramos que el «Yo» cartesiano retoma la idea del «sujeto incorpóreo» propuesto por Agustín de Hipona, que fue desplegado por el ascetismo medieval de Bernardo de Claraval. Se trata de un «sujeto incorpóreo» que somete al «sujeto corporal» a sus designios para moldearlo y perfeccionarlo.

Finalmente, el «Yo» cartesiano está precedido por tres arquetipos desarrollados desde finales del siglo xv n.e.: el Yo-Conquistador (*ego conquiro*), el Yo-Inquisidor (*ego inquisitoris*) y el Yo-Esclavizo (*ego esclavisus*). Así, bajo el *ego cogito* se encuentra un *ego* fálico y agresivo con pretensión de universalidad, que constituye su subjetividad como «Voluntad-de-poder», que anula a los pueblos indígenas, las mujeres y los pueblos africanos.

Consideramos que este *ego* cartesiano es el que se convertirá en el «Sujeto» del binomio epistemológico Sujeto-Objeto de la ciencia moderna, donde se entiende por *Objeto* a todo lo que ha sido excluido: los pueblos descritos, la naturaleza y el universo.

Esto nos permite comprender que a finales del siglo xvii n.e., cuando el dominio de sí se convirtió en una prerrogativa burguesa, el *hombre* racional, el *ego cogito* y el *sujeto* episté-

mico aluden a lo mismo: una pequeña élite compuesta por «hombres adultos, blancos y de clase alta» exclusivamente europeos del norte (Federici, 2010, p. 236).

Las ciencias «del hombre» y la «física social»

Aunque la contemplación fue mantenida como superior en la reflexiones renacentistas, se comenzó una tímida reivindicación de la actividad práctica en función de las necesidades de dominación y transformación de la naturaleza mediante el conocimiento humano, que era útil a los intereses de la naciente burguesía.

A fines del siglo XVIII n.e., Francia vivió un conjunto de hambrunas acompañadas de conflictos socio-políticos. Es bien conocida aquella frase adjudicada a María Antonieta, la esposa del rey Luis XVI, dicha luego de ser advertida del sufrimiento popular por la escasez de pan: «Si no tienen pan, que coman pasteles». Estos acontecimientos se condensaron entre 1789 y 1799 en la llamada Revolución Francesa.

Con su triple consigna de «libertad, igualdad, fraternidad», su «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» y su idea republicana, la Revolución francesa completó el triunfo de la burguesía sobre el «antiguo régimen» [*Ancien Régime*] iniciado un siglo antes en Gran Bretaña: primero con la revolución inglesa (1688-1689), llamada «Revolución Gloriosa», que depuso el poder absoluto del monarca Jacobo II, promulgó la Declaración de Derechos y la Ley de Tolerancia que consolidó el poder protestante en Gran Bretaña, y estableció el parlamentarismo inglés; y luego con la primera revolución industrial (iniciada en 1760). Las doctrinas burguesas anglofrancesas del liberalismo, parlamentarismo y republicanismo (de las cuales Montesquieu, Voltaire, Jeremy Bentham, David Hume, John Locke y Adam Smith fungieron como exponentes), se convirtieron en el símbolo de las luchas contra la tiranía y en el horizonte ético del nuevo tiempo; en efecto, estas doctrinas habían enfrentado «a

la monarquía y al poder despótico, a la Iglesia Católica, que cortaba las libertades individuales, y, por último, al control de la economía mercantilista por parte de la monarquía» (Mignolo, 2007, p. 90).

Desde entonces, Francia e Inglaterra (a quienes se sumó Alemania) —tres países noreuropeos con algunas influencias protestantes— alcanzaron la supremacía y encabezaron la arrolladora marcha de la civilización occidental-europea y la colonialidad mundial, tomando la posta dejada por los católicos España y Portugal, y la ortodoxa Rusia. Aunque exigió una nueva clasificación racial de lenguas y saberes, donde «el español y el portugués perdieron su estatus de lenguas imperiales hegemónicas» (Mignolo, 2007, p. 94), la historia intelectual europea, impuesta a escala planetaria, que se reclamó heredera legítima de la cuna grecolatina, se difundió «en las seis lenguas vernáculas imperiales (italiano, español, portugués, francés, alemán e inglés)» (p. 34).

Esto impactó en los territorios que habían sido conquistados y despojados por españoles y portugueses, pues sufrieron una nueva denominación identitaria. Inicialmente llamados «Indias Occidentales» (siglo xv n.e.) pasaron a ser nombrados como «América» (siglo xvi n.e.) y como «Hispanoamérica» y «América Lusitana» (siglos xvii-xviii n.e.); no obstante, en el siglo xix n.e., bajo el influjo del ideal político y cultural francés, con su idea de «latinidad» [*«latinité»*], pasó a nombrarse como «América Latina» en oposición de la norteña «América Sajona». La «latinidad» se constituyó como una identidad transnacional para unir a los países que, por sus lenguas *romances*, se consideraban descendientes/herederos del Imperio romano: Francia, España, Italia y Portugal. Así, el nombre «América Latina» constituye una doble estafa inventada por colonizadores y criollos, en contra de los pueblos indígenas y africanos.

Por otra parte, entre los siglos xviii y xix n.e., el capitalismo estableció una «igualación provechosa de las inconmensura-

bilidades», que se expresó a través de una «reducción homogeneizadora»: las determinaciones *cualitativas/sustantivas* de los seres humanos productivos fueron reducidas homogéneamente a «la condición de *trabajo abstracto cuantitativamente conmensurable*». Convertir lo *inconmensurable cualitativo* en *conmensurabilidad cuantificable* constituye el paso del «trabajo vivo» a la «fuerza de trabajo» («trabajo abstracto/muerto»), de la *sujetividad* a la *cosificación*, de la realidad material concreta a la realidad abstracta universal. Para establecer la *igualdad ficticia* entre personas que ocupan posiciones diferentes y radicalmente opuestas en relación al poder, se ideó un instrumento jurídico, económicamente impuesto, pero formalmente equitativo: el contrato. A través del contrato, capitalistas y trabajadores fueron presentados en igualdad de condiciones como vendedores y compradores. He aquí el espíritu abstracto de los «Derechos del Hombre» promulgados por la Revolución francesa. Pero, como el contrato resultaba insuficiente para asegurar «los beneficiosos intercambios autoexpansionistas de los microcosmos productivos particulares», se construyó un instrumento político: los Estados-nación (Mészáros, 2013, p. 215, 217).

Fue Adam Smith quien percibió claramente la relación inseparable entre la «*igualación provechosa de las inconmensurabilidades*» y la constitución de los Estados-nación. Advirtió que «el injusto sistema de la propiedad de su época solo podía ser sostenido sobre un base perdurable si el gobierno del orden establecido mantenía la defensa de los ricos contra los pobres». Así se dio cuenta que «la base material y el Estado político protector del sistema, que *están de pie juntos*, deben también *caer juntos*» (pp. 220-221).

Los emergentes Estados-nación europeos presentaban diversas urgencias burocráticas y políticas: (1) requerían conocimientos *exactos* en los cuales basar sus decisiones; (2) en Francia y Gran Bretaña, principalmente, necesitaban «organizar y racionalizar el cambio social que ahora parecía

inevitable en un mundo en el que la soberanía del «pueblo» iba rápidamente convirtiéndose en la norma» (Wallerstein, 2006, p. 11); (3) precisaban explicaciones de la diversidad social del mundo, dada su campaña expansiva y colonial desplegada dos siglos antes, y (4) urgían potenciar el horizonte industrial inherente a los intereses capitalistas. Se exigía desarrollar un nuevo campo de conocimientos para dar respuestas.

Roger Smith (1997) señala que pensadores como David Hume (1711-1776) y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) comenzaron a perfilar la idea de una «ciencia del hombre», que plantea la existencia de los seres humanos como parte de la naturaleza, generando un nuevo lenguaje para la moralidad y la actividad económica, relacionando la felicidad con la posición social que cada uno tiene. A estas ideas se opusieron los alemanes Immanuel Kant (1724-1804) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), quienes consideraban que la naturaleza humana no era otra cosa que la historia del espíritu racional, es decir, un orden de fenómenos idealistas, lingüísticos y culturales antes que físicos.¹⁷

Por su parte, Auguste Comte (1798-1857) se propuso aplicar la lógica de la mecánica celeste desarrollada por Newton-Laplace para establecer las reglas de análisis del mundo social y revivió el término de «física social», como una manera de liberarse finalmente de todos los otros modos explicativos de la realidad (metafísicos o teológicos), consolidando así el divorcio entre filosofía y ciencia, y repudiando la metafísica aristotélica. Así, colocó a la física en un pedestal y desechó a la filosofía —siendo recuperadas algunas redefiniciones posteriores como la filosofía analítica del Círculo de Viena, más acordes con la ética científica—. Con

17 De acuerdo con Adolfo Sánchez Vásquez (2003, pp. 77-78), en lo concerniente al conocimiento, Kant opone lo práctico a lo especulativo. La actividad práctica material se le revela impropia del hombre en cuanto ser libre. Admitiendo lo «práctico» solo en el restringido sentido de la moral y en el arte, pues ambas son actividades de la conciencia.

el término «física social», Comte quería expresar claramente su interés político: «salvar a Occidente de la ‘corrupción sistemática’ que había llegado a ser ‘enronizada como instrumento indispensable del gobierno’ debido a la ‘anarquía intelectual’ manifiesta desde la Revolución francesa». La «física social» podría reconciliar el binomio orden-progreso, si la solución de las cuestiones sociales se encomendaba a un grupo pequeño de «inteligencias de élite» educadas apropiadamente (Wallerstein, 2006). Por esto, su «física social» se tradujo en una ciencia social *positiva*.

Mientras Comte hablaba en Francia de la ciencia *positiva*, en Inglaterra, John Stuart Mill (1806-1873) postulaba su idea de ciencia *exacta*, también basada en Newton. Por otra parte, y en correlación con Comte y Mill, Herbert Spencer (1820-1903) planteó su teoría de la sociedad industrial. Entonces, las ideas *positiva* y *exacta* comenzaron a desarrollarse en diversas disciplinas que querían obtener un conocimiento «objetivo» de la «realidad» con base en descubrimientos *empíricos* (no especulativos). Se buscaba «aprender» (aprehender) *la* verdad, en lugar de «intuirla» o «inventarla» (p. 16). En paralelo a estos desarrollos, se desplegaron los intereses y esfuerzos por elaborar «relatos históricos nacionales» en los que pudieran soportarse las nuevas (o potenciales) soberanías, ayudando, de esta manera, a la cohesión social de los nuevos Estados.

En todos los casos, la naciente ciencia social creció bajo el influjo metodológico de la física newtoniana. Sus primeros exponentes dijeron reiteradamente que el objeto de su estudio era «descubrir leyes de alcance universal afines a las formuladas en física» (Wallerstein, 2005, p. 40). De otro lado, fue impactada fuertemente por la teoría evolutiva desarrollada por el naturalista Charles Darwin (1809-1882), principalmente en la idea de la supervivencia del más apto, que influyó en la teorización social y justificó la empresa colonial-imperial (Wallerstein, 2006, p. 33).

La disciplinarización de las ciencias sociales

Por aquellos tiempos de transición entre siglos, se acuñó el concepto de «ciencia» para designar, casi exclusivamente, al conocimiento *cierto* de la ciencia natural. En esta jerarquización de saberes, todo lo demás fue considerado no-ciencia, es decir, un conocimiento imaginado o imaginario que no presentaba resultados «prácticos», y que adoptó diversos nombres: humanidades, filosofía, bellas artes, letras o cultura. Sobre esta divisoria se construyeron dos estructuras independientes, y, en muchos casos, antagónicas, donde la estructura científica fue adquiriendo prestigio a expensas de la filosófica. Fue un tiempo en el que ascendieron las grandes academias reales inglesas y las *grandes écoles* creadas por Napoleón, con el ánimo de desarrollar la producción y reproducción del conocimiento de estas disciplinas.

Casi un siglo (1850-1945) duró el proceso de *disciplinarización* de las ciencias sociales, estableciendo territorios que agrupaban determinados «sectores de saber en términos del objeto de investigación y los métodos que se emplean para estudiar estos objetos» (Wallerstein, 2005, pp. 82-83). Principalmente fueron seis, que «reflejaban tres clivajes subyacentes que parecían plausibles a fines del siglo XIX»:

la división entre pasado (historia) y presente (economía, ciencia política y sociología); la división entre el mundo occidental civilizado (las cuatro disciplinas anteriores) y el resto del mundo (la antropología, dedicada a los pueblos «primitivos», y los estudios orientales, dedicados a las «grandes civilizaciones» no occidentales), y la división, válida solamente para el mundo occidental moderno, entre la lógica del mercado (economía), el Estado (ciencia política) y la sociedad civil (sociología). (p. 26)

La historia fue la primera disciplina en alcanzar una «existencia institucional autónoma», dado su riguroso énfasis en buscar en su *laboratorio* (el archivo) —rechazando la «deducción» y la «especulación»— aquella famosa frase de Leopold Von Ranke: «Lo que ocurrió en realidad» [«*wie es eigentlich gewesen ist*»] (Wallerstein, 2006, p. 18). Por este camino, la historia dejaba de ser un compendio hagiográfico que justificaba a los monarcas y los historiadores pasaron a comprender el pasado, explicar el presente y ofrecer «las bases para una elección sabia del futuro» (p. 12) a los «nuevos soberanos» de las «naciones»: los «pueblos», ayudándolos de manera fundamental (p. 19).

Durante la primera mitad del siglo XIX se desarrolló una disciplina que, por influjo teórico del siglo anterior, tuvo el nombre de «economía política». Sin embargo, en la segunda mitad del mismo siglo, bajo el argumento de que «el estado y el mercado operaban y debían operar según lógicas distintas» (p. 23), se dividió en dos: la «economía», ubicada más a menudo en la facultad de filosofía que la de derecho, que sostenía que «el comportamiento económico era el reflejo de una psicología individual universal, y no de instituciones socialmente construidas, argumento que a continuación podría utilizarse para afirmar la naturalidad de los principios [liberales] de *laissez-faire*» (p. 20); y, la «ciencia política», que surgió más tarde, a pesar del rechazo y oposición de las facultades de Derecho, con el propósito de estudiar científicamente el «espacio político» basándose en la filosofía política y comprender las «lógicas» estatales (p. 23).

Por otra parte, en la mitad del siglo XIX apareció la disciplina sociológica, considerada por Comte como «la reina de las ciencias, una ciencia social integrada y unificada que era ‘positivista’» (pp. 21-22). En ella, Émile Durkheim (1858-1917) planteó su idea de «solidaridad orgánica».

Mientras se desarrollaban estas disciplinas en Francia y Gran Bretaña, en la zona germánica se intentó —fallida-

mente— desarrollar un campo científico unificado al que llamaron «ciencias del estado» [*Staatwissenschaften*], en el que mezclaban jurisprudencia, historia económica, economía y sociología. En las primeras décadas del siglo xx, algunos jóvenes entusiastas de las «ciencias del Estado», como Max Weber, fundaron la Sociedad Sociológica Alemana y, para la década de 1920 transformaron a las «ciencias del estado» [*Staatwissenschaften*] en «ciencias sociales» [*Sozialwissenschaften*] (p. 21).

Así mismo, desarrollaron otras tres disciplinas para ocuparse de la diversidad de experiencias humanas, comunitarias y sociales (pueblos y estructuras) presentes en los pueblos no-europeos, con un punto de partida concreto: Europa necesitaba sentirse moral e históricamente superior, reafirmar su diferencial en la relación de poder y justificar su acción imperial. Dado que los europeos no resistían «el sentido de igualdad cultural», su aproximación fue contraria al diálogo intercultural (Wallerstein, 2007, p. 49). Por ello, y por lo general, no necesitaron «asimilar las lenguas y los marcos de conocimiento» de los pueblos que estudiaban (Mignolo, 2007, p. 35). Las tres disciplinas desarrolladas fueron:

1. Antropología, que inició su camino «en gran parte fuera de la universidad como práctica de exploradores, viajeros y funcionarios de los servicios coloniales de las potencias europeas» (Wallerstein, 2006, p. 24) y acotó su trabajo a hacer etnografía de pueblos particulares elegidos entre las colonias (internas o externas) de sus países, desarrollando una metodología concreta que articulaba la investigación empírica (trabajo de campo) con el conocimiento en profundidad (observación participante). Su prioridad se definió como la *necesidad* de «justificar el estudio de la diferencia y de defender la legitimidad moral de no ser europeo» (p. 25).
2. Estudios orientales («orientalismo»), iniciado por frailes y misioneros medievales como ayuda a la campaña

evangelizadora. Estos estudios buscaban *comprender* y *apreciar* los «valores y prácticas» de aquellas sociedades consideradas «altas civilizaciones» (China, India y Persia). No obstante, los orientalistas construyeron un objeto de estudio abstracto, sobre el que descargaron una concepción esencialista: el Oriente, al que asumieron como inmóvil y detenido en el tiempo (pp. 26-28).

3. Estudios clásicos («the classics»), que se ocupaban de aquellos pueblos antiguos mediterráneos considerados antepasados de la Europa moderna: Grecia y Roma. Para ello combinaron literaturas diversas, artes, arqueología e historia (pp. 26-28).

En el siglo XIX, «los historiadores, anticuarios, estudiosos de literaturas universales» (p. 10), fueron los principales impulsores de resucitar una institución clerical medieval desaparecida como centro productor-reproductor del conocimiento, entre los siglos XVI y XVII n.e., y de la cual solo se conservaba el nombre: la universidad. A través de la universidad, estos estudiosos se proponían obtener apoyo económico y social para sus trabajos eruditos, y fueron ellos quienes terminaron atrayendo hacia los claustros a los científicos naturales. Entre 1850 y 1914 (previo al estallido de la Primera Guerra), cinco países acunaron las nacientes ciencias sociales en sus universidades: Francia, Inglaterra, las Alemanias, las Italias y los Estados Unidos (pp. 16-17). Así, la nueva universidad se estableció como el lugar privilegiado de producción y reproducción del conocimiento (Wallerstein, 2007, p. 78).

Ahora bien, a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX, se estableció la «gama epistémico-disciplinar» que rige aún hoy día: en un extremo (*¿superior?*) se encontraban las matemáticas y su episteme nomotética; y en el otro (*¿inferior?*) la filosofía con su episteme idiográfica. En el medio se desarrollaban las diferentes gradaciones. A las matemáticas la seguían las ciencias naturales experimentales: física, química y biología. La filosofía era continuada por las «prácti-

cas artísticas formales» (literatura, pintura, escultura y musicología), la historia de las artes y, finalmente la historia. En el justo medio, con un pie en cada agua, es decir, un pie nomotético y otro idiográfico, se encontraban las ciencias sociales, viviendo una especial y ambigua situación, a pesar de que sus primeros exponentes se pusieran decididamente del lado nomotético.

Entre 1945 y 1970, el sistema universitario vivió un florecimiento, hasta el punto de dejar de ser un terreno exclusivo de las pequeñas élites y convertirse en instituciones verdaderamente públicas. Tres necesidades articuladas explican este florecimiento: *a)* las élites y los gobiernos requerían personal mejor adiestrado y mayor investigación fundamental; *b)* las empresas productoras exigían más avances tecnológicos para explotar, y *c)* la gente común necesitaba un título universitario para la movilidad social ascendente. En esta carrera expansiva, los científicos tomaron la delantera a los humanistas, dada la «centralidad de la nueva tecnología, complicada y costosa, en la operación del moderno sistema-mundo» (Wallerstein, 2007, pp. 79, 82).

De manera progresiva, la modernidad capitalista convirtió a la universidad en lo que es hasta hoy —con sus excepciones— a su imagen y semejanza, esto es, una institución burocrática, con su cuerpo profesoral rentado, diversos tipos de toma centralizada de decisiones sobre aspectos educativos «y una mayoría de estudiantes de tiempo completo». Por otra parte, los programas de estudio dejaron de organizarse en torno a los profesores y pasaron a organizarse «dentro de estructuras departamentales que ofrecen caminos claros para la obtención de grados, que a su vez fungen como créditos sociales» (p. 78).

Al mismo tiempo, se diluyeron las claras fronteras disciplinas y se erosionaron los límites. Las disciplinas se superpusieron de facto y se ampliaron los campos a tal punto que es difícil establecer una taxonomía adecuada. Este camino, producto de las diversas impugnaciones, alcanza hasta nuestros días.

Reflexión final

La *scientia* tal cual la conocemos —sea «natural» o «social»— es una empresa moderna y su institucionalización y hegemonía camina de la mano de la confirmación del dominio planetario europeo, y luego estadounidense. Así pues, reproducir (crítica o acríticamente) este modelo científico equivale a fortalecer el modelo civilizatorio de dominación.

La ciencia moderna se caracteriza por sus pretensiones (unívoca, homesotática, universalista, neutralista, positivista y científicista), principio de racionalidad, monopolio del conocimiento y prioridad teórica. Su modelo descriptivo-predictivo, basado en el mecanicismo newtoniano y el dualismo cartesiano, y con la centralidad de las matemáticas, se erige como controlador de un orden y estabilidad preestablecida e inmutable, donde «conocer» es sinónimo de cuantificar, dividir y clasificar. Desde aquí busca descubrir las leyes «universales» naturales y sociales, replicables independientemente de la posición y el tiempo, para explicar el funcionamiento de las cosas (causa formal aristotélica) mediante una observación sistemática, libre y no-comprometida.

Constitutivamente, entraña un cerramiento lógico cuya tendencia apunta a convertir, por reiteración y repetición, toda verdad en eterna, constatando lo conocido y alejándose de aquello que se distancia de las normas teóricas o categoriales. De aquí se derivan tres consecuencias articuladas:

1. Se quiebra la relación metabólica entre las personas y la naturaleza; y se sustituye «la idea del orden cósmico por una concepción mecánica del mundo». Esto posibilita consolidar y extender el dominio del ser humano sobre la naturaleza profundizando su «voluntad de señorío», que requiere de una ciencia positivizada «que cierre los espacios abiertos de reflexión con el «saber hacer» del técnico», en lugar de una ciencia reflexiva (Fornet-Betancourt, 2017, p. 16)

2. La ciencia natural empírica-experimental adelanta la transformación de la naturaleza mediante la producción, en función de los intereses del capitalismo naciente. De esta manera, se considera la superioridad de la actividad teórico-práctica sobre la mera especulación y se garantiza el dominio de la naturaleza y de las subjetividades por medio de su cosificación.
3. Los principios epistémicos y las reglas metodológicas empírico-experimentales de la *scientia* natural establecen un «modelo totalitario» que niega la racionalidad a todos los conocimientos que no se ciñan a sus criterios (principalmente filosóficos o del sentido común) y termina denunciándolos como verdades apriorísticas sin posibilidad de ser puestas a prueba, tal como ocurría con la teología.

Por otra parte, la ciencia moderna «reificó las distinciones binarias, sobre todo entre universalismo (que según él encarnaban los elementos dominantes) y particularismo (que atribuía a todos los dominados)» (Wallerstein, 2007, p. 66). De allí emergen algunas escisiones fundamentales, como por ejemplo, entre: *a*) cuerpo y alma; *b*) humanidad y naturaleza; *c*) hombre y mujer, bajo la férula heteronormativa, y *d*) universo biótico y abiótico. Las ciencias sociales ampliaron el repertorio de distinciones: incluyendo ser humano-animal, naturaleza-cultura y civilización-barbarie. En términos de la producción de conocimientos, esto se expresa a través de las distancias entre:

- a) *Sujeto y objeto*, distanciando a «quien» investiga (*sujeto*) de «lo que» se investiga (*objeto*) y estableciendo entre ambos una relación asimétrica, de sumisión y dependencia. El *sujeto* (blanco, hombre, europeo, urbano, cristiano, ciudadano, rico, instruido) tiene un rol activo, mientras que el *objeto* (despojado de toda condición de subjetividad, es decir, *cosificado* o *fetichizado*, sea naturaleza u otros seres humanos) se asume como extensión pasiva, eterna y reversible.

- b) *Teoría y práctica*, alejando el saber del hacer, construyendo un conocimiento reflexivo, descriptivo y explicativo que solo se valida como auto-referencia científica, conduciendo, por un lado, a la jerarquización de saberes (donde el saber manual, el saber-hacer ocupa un lugar subalterno), y por el otro lado, a una ultra-especialización alienante.
- c) *Ciencia y creencia o sentimiento*, señalando la primacía del saber científico sobre las formas de conocimiento no-rationales, sensibles, vivenciales o afectivas y declarando una guerra total contra todo tipo de subjetividad en nombre de la razón y la objetividad. Así, se anulan las experiencias, creencias y emociones.
- d) *Saber y poder* o, lo que es lo mismo, entre ciencia y política, negando toda intencionalidad y posicionamiento para construir una neutralidad de valores que hace de la ciencia un dispositivo aséptico y apolítico. El discurso aséptico de la «objetividad» y la «neutralidad» encubre que toda búsqueda de la verdad es situada, se relaciona con determinados intereses sociales y «se ve afectada profundamente por la lucha de clases» (Mészáros, 2013, p. 187), pues la clase dominante controla los medios materiales de producción de bienes y saberes, convirtiendo sus ideas en las ideas dominantes. Esta supuesta neutralidad se constituye en una hipocresía ético-política, por lo cual, puede verse como un «complejo de Pilatos», en el sentido de la «necesidad compulsiva de lavarse las manos ante cualquier complicación» (Silva, 2013, p. 34), por parte de los ideólogos burgueses, mercenarios intelectuales y pistoleros teóricos, o, como gustaba llamarlos a Marx: «espadachines a sueldo».

Kurt Danziger (1979) plantea tres características de una disciplina construida bajo dicho modelo: (1) la noción de «progreso acumulativo del conocimiento» medido por el número de publicaciones de investigación; (2) el anhelo de

«universalidad» que lleva a que sus categorías explicativas sean profundamente ahistóricas y acontextuales, y (3) la rigidez normativa que orienta la actividad científica tendiente a la eternización e inmutabilidad. Por ello, Orlando Fals Borda (2012) considera el modelo como una tautología que sigue su cauce sin mayor reflexión o crítica, transformando en verismos o en acumulaciones simples datos de la realidad, que siempre es cambiante y dinámica, con la pretensión de acomodarlas a las normas, reglas teóricas y categorías del método, y resulta un sostenedor, justificador e impulsor del *statu quo*. En las ciencias sociales, esto se expresó tempranamente en la solidaridad orgánica de Émile Durkheim, los planteamientos históricos de Von Ranke y la sociedad industrial de Herberth Spencer, y se extendió hasta la proposición estructural-funcionalista de Parsons y Merton.

Con el paso de los siglos, la ciencia moderna se convirtió en «una fuerza productiva de primer rango», es decir, en «núcleo» o «corazón» de nuestra cultura cuyo significado resulta decisivo para «todas nuestras «comodidades»» (Fornet-Betancourt, 2017, p. 17), encumbrándose como fuente única de la verdad, vanguardia y esencia del progreso y desarrollo humano. Por medio de la positivización y su consecuente reduccionismo técnico del «saber hacer» (vía método experimental y analítico adoptado) construyó una «cárcel epistemológico-existencial» (Adlbi Sibai, 2016) y estableció un «régimen de la verdad» (Öcalan, 2016) que delimita lo que puede ser dicho (y creíble), cómo puede ser dicho y a quién puede ser dicho, en beneficio de los intereses dominantes, constituyendo la triada hegemónica: Capital-Ciencia-Política.

Una última cuestión que vale la pena señalar es que, aunque teóricamente los científicos promovían un «igualitarismo absoluto» en torno a quién podía formular enunciados válidos y verdaderos, y rechazaban absolutamente la idea de que la verdad fuera validada de manera apriorística por la antigüedad de su enunciación o fundamentada por una au-

toridad, en la práctica desvirtuaban tal *igualitarismo*, pues no todas las personas podían ejercer la verdad, sino solo aquellas con formación especializada, organizadas en comunidades y con autoridades colegiadas. De esta manera, un observador extraterrestre podría considerar «que la diferencia con que se trataba a los científicos en el siglo xx no era muy distinta del trato que recibían los magos, los sacerdotes o las autoridades locales de antaño» (Wallerstein, 2005, p. 39). Por otra parte, construyeron una concepción determinista y contradictoria: por un lado, predicaban el escepticismo y los límites del conocimiento y, por el otro, afirmaban la certidumbre y la posibilidad del conocimiento total.

EPÍLOGO

LA AVENTURA DE PENSAR EL TIEMPO PRESENTE. ALGUNOS DESAFÍOS PARA EL PENSAMIENTO CRÍTICO¹⁸

A la maestra María Cristina Salazar

Un punto de partida

Entre las décadas de 1950 y 1960, a lo largo y ancho de nuestro continente se institucionalizaron las diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Esto fue posible gracias a la acción decidida de una élite intelectual conformada por aquella generación —fundamentalmente masculina— que se formó en las «naves nodrizas» de Europa y Estados Unidos, y por otras personas que, sin salir de sus lugares de origen, tenían inoculado el virus de la reproducción acrítica del conocimiento norteamericano. Así, la ciencia sembrada floreció a la sombra de los valores, métodos, modelos, paradigmas, perspectivas y horizontes dominantes.

No obstante, aquí y allá, el mundo ardía. Tras el final de la segunda guerra europea se iniciaba la «Guerra Fría»; el llamado «Tercer Mundo»¹⁹ libraba luchas anti-coloniales y

¹⁸ Conferencia dictada en la sala de conferencias «Luis Cuesta» de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Montevideo, Uruguay, 5 de junio de 2023.

¹⁹ Aceptación acuñada por el geógrafo francés Alfred Sauvy.

descolonizadoras en Argelia, China, Vietnam y Cuba; la Conferencia de Bandung originaba el movimiento de No-Alineados; en el corazón del «Primer Mundo» comunidades racializadas y jipis luchaban simultáneamente por los derechos civiles, la liberación sexual y la paz mundial; ¡hasta la Iglesia Católica vivió su *aggiornamento* con el Concilio Vaticano II!

Al mismo tiempo nacían, crecían y se expandían expresiones contra-culturales como el jipismo, el rocancol, el punk y la salsa, y diversas teorías, entre otras, las descolonizadoras (con Franz Fanon a la cabeza); de las representaciones sociales (de Serge Moscovici) o de los imaginarios sociales (de Cornelius Castoriadis), y la Teoría Crítica (de la Escuela de Frankfurt). En buena parte se advertía una cierta hegemonía de la constelación de izquierdas, teniendo un lugar importante el marxismo.

Con el triunfo de la Revolución cubana en 1959, la historia dio un giro radical y se abrió un horizonte de sentido que condujo a un nuevo tiempo en nuestro continente; por ello, pensadores y pensadoras como Óscar Jara Holliday, han señalado a este proceso revolucionario como el principal «giro epistemológico» de nuestro siglo xx.

Como nada pudo volver a ser como antes, nuestra élite intelectual comenzó a debatir la experiencia isleña y las exigencias de aquella era que paría corazones. Las teorías y paradigmas aprendidos fueron confrontados con las dramáticas condiciones de existencia de las mayorías populares, las invasiones mercenarias, los golpes de Estado y las luchas revolucionarias. A partir de estas discusiones, dadas con las ideas y los cuerpos, se fue gestando un pequeño sector sensible y crítico que se orientó a la comprensión, aceptación y/o apoyo a la perspectiva abierta. Este disórgano de la élite (o *anti-élite*) tomó conciencia de la geopolítica del conocimiento, develó los pies de barro del ídolo científico y exigió y se comprometió, profunda y consistentemente, a desarmarlo. Los epítomes de aquella *anti-élite* cayeron muy

pronto: el colombiano Camilo Torres Restrepo en 1966 y el argentino-cubano Ernesto Guevara en 1967.

El álgido debate intelectual generó las primeras grietas en los años sesenta, que se profundizaron en las dos décadas siguientes.²⁰ En estas dos décadas se advierte una suerte de «unidad epocal» —al decir de Paulo Freire—, esto es, la interacción dialéctica del conjunto de cosmovisiones, *ethos*, ideas, esperanzas, desafíos y dudas que conforman «temas históricos» vistos como conjunto, como «universo temático».²¹ El nudo del debate se condensó en 1970, el año «cabalístico» donde la «telepatía intelectual» alumbró cuatro obras claves: en Montevideo se publicó la primera edición castellana de *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire; en Lima, el peruano Gustavo Gutiérrez presentó *Teología de la liberación. Perspectivas*; en Santiago de Chile, Franz Hinkelammert parió *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la*

20 El prólogo de este «giro epistemológico» comenzó en 1966, con la publicación de las *Notas sobre el concepto de marginalidad social* del sociólogo peruano Aníbal Quijano; continuaron en 1967, cuando aparecieron *Subversión y cambio social* (de Orlando Fals Borda) y *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (de Andre Gunder Frank); en 1968, cuando el filósofo peruano Augusto César Salazar Bondy dio a la luz su ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, el pedagogo brasileño Paulo Freire comenzó a circular sus notas en portugués de *Pedagogia do oprimido* y el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda editó su opúsculo *Las revoluciones inconclusas de América Latina, 1809-1968*; y se cerraron en 1969 con la aparición de *Dependencia y desarrollo en América latina* de Enzo Falleto y Fernando H. Cardoso y *Sociología de la explotación* de Pablo González Casanova.

21 Dicho «universo» está presente en sendos trabajos publicados en el primer lustro de la década de 1970: *Sociología y subdesarrollo* de Rodolfo Stavenhagen, *Las venas abiertas de América latina* de Eduardo Galeano y *Por ahí es la cosa* del equipo «La Rosca» en 1971; *El reformismo por dentro en América Latina* de Orlando Fals Borda, *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción* del equipo «La Rosca» en 1972; *América latina: dependencia y liberación* y los dos volúmenes de *Ética de la liberación* de Enrique Dussel en 1973, y *Liberación de la teología* de Juan Luis Segundo en 1975.

historia; y en Bogotá, Orlando Fals Borda lanzó *Ciencia propia y colonialismo intelectual*.

Este clima agenció el surgimiento de diversas manifestaciones culturales: el teatro brechtiano, la canción social (protesta o mensaje), el cine político, el llamado «Boom» literario y diversas expresiones de la plástica (como Osvaldo Guayasamín), la escultura y la gráfica (como la cartelería cubana y el muralismo chileno). Todas estas expresiones hablaban de reenfocar la mirada artística y posar la atención sobre las raíces propias abandonando la costumbre de solo mirar al Norte. En cierto sentido, también había una «toma de posición» frente a la dialéctica opresión-liberación.

La crisis del mundo y el mundo en crisis

Desde aquel cataclismo intelectual hace un poco más de medio siglo, nuestro pensamiento crítico ha florecido en múltiples direcciones y nuestros pueblos, con sus catalizadores intelectuales, han ido delineando y construyendo diversas perspectivas: la Educación Popular, la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, la Ética de la Alteridad, la Investigación Participativa, la Economía para la vida (popular, social y solidaria), piedras angulares del reciente «giro decolonial» y del horizonte *transmoderno*.

Estas perspectivas se interrelacionan y mantienen vasos comunicantes de tal forma que puede advertirse su confluencia en un nuevo paradigma epistemológico, o *constelación de sabidurías*,²² cuyos pilares fundamentales son, entre otros: el principio liberación, el fundamento dialógico-relacional, el horizonte comunitario-participativo, la imaginación creativa, la vocación colectiva y la perspectiva raizal. Este neoparadigma, que nos ha pertenecido desde siempre, y por ello no hemos necesitado nombrarlo para hacernos un

²² Aquí articulo los guiños de Walter Benjamin (*constelaciones*) y Raúl Fornet-Betancourt (*sabidurías*, como oposición/superación a la epistemología).

lugar en el parnaso académico, ha sido sometido recurrentemente a la persecución, el agravio y el ninguneo, a la manipulación y la expropiación.

Este piso común nos facilita un arsenal de teorías y pistas para seguir pensando con cabeza propia y mirar de frente los problemas actuales producidos por las versiones «neo» del positivismo, liberalismo, colonialismo y fascismo, que se articulan en la crisis civilizatoria moderna que, como se sabe, no se trata de una sumatoria de crisis diversas y múltiples, sino de una de tipo estructural, sistémica, integral y multidimensional, que se expresa simultáneamente en los campos económico, minero-energético, alimenticio, ecológico, político, espiritual-ético, sanitario e intelectual.

De esta crisis se ocuparon los dueños del mundo reunidos en enero de este año en el Foro Económico Mundial en Davos (Suiza) cuyo lema fue «Cooperación en un mundo fragmentado». Su pensamiento se centró en los efectos («riesgos sistémicos») y consecuencias («desafíos actuales»). En su análisis, señalaron como principales riesgos para los próximos diez años: (1) la crisis ambiental: cambio climático extremo, desastres naturales, daños irreversibles y a gran escala, escasez de recursos naturales, colapso de ecosistemas y pérdida de la biodiversidad; (2) la crisis geopolítica y geoeconómica: el desarrollo de nuevos conflictos por la hegemonía del mundo en la disputa por el control de los recursos y la profundización del punitivismo, la vigilancia y la guerra, y modelos económicos expulsivos o restrictivos; (3) la crisis humanitaria: problemas económicos a gran escala en el día a día, costo de vida e inflación, falta de cohesión social y polarización, crisis migratoria producto de la economía, el medio ambiente (como el agua y los alimentos), las guerras o una combinación de todas ellas, y (4) la crisis cibernética: inseguridad informática, ciberdelitos: fraudes, robos de data y hackeos, y pérdida de la privacidad.

Para impedir el desarrollo de esta década frágil e incierta sugirieron intentar solucionarlos promoviendo nuevos profesionales y tecnócratas cuya principal habilidad sea gestionar los riesgos de manera integral a fin de evaluar, controlar y predecir los escenarios en un nuevo tiempo donde la nueva normalidad (por lo menos desde la covid-19) es la imprevisibilidad.

La lógica mortal del capitalismo nos ha traído hasta acá a lo largo de los últimos dos siglos. No hay vida en el capitalismo porque su corazón es un abigarramiento de cardos, un florero de cementerio bombardeado. El capitalismo tiene inoculado el gen de la destrucción de la vida, por eso no hay versiones «buena», «verde», «nacional» o «con sensibilidad social».

Ver la crisis con los ojos de los poderosos nos conduce a un diagnóstico limitado y miope y, en cierto punto, fatalista y apocalíptico. Para ellos es más fácil planificar su mudanza a otro planeta, que rescatar este, pues la voracidad y ambición de la tasa de ganancia les impide descartarla como prioridad. El modo de vida capitalista no se hará un *hara kiri* cuando se trate de afectar sus intereses.

Así pues, como cuestionar las consecuencias y no las causas es como querer curar el cáncer con aspirina, necesitamos trascender la lógica capitalista y su modelo explicativo para garantizar la vida toda. Esta es nuestra encrucijada histórica y a la vez el principal desafío porque, como ya nos enseñó Walter Benjamin, es imposible disminuir la velocidad en una vía que conduce al precipicio.

Criterios para una ciencia al servicio de la vida

A nivel intelectual, esto se traduce en la construcción de una ciencia articulada con la técnica y la burocracia: la tecnociencia y la tecnocracia edificadas por los intereses del egoísmo estructural. Los paradigmas científicos dominantes

han establecido una relación indisoluble con la economía capitalista y el modelo político republicano, conformando la triada que creció al amparo de la Modernidad, aquel modo civilizatorio blanco europeo construido hace más de cinco siglos, el que ahora está en crisis.

Raúl Fonet-Betancourt nos enseñó que la ciencia *realmente existente* se ha convertido en el núcleo fundamental de la modernidad, llegando inclusive a una suerte de *colonización*, no solo de la vida social, sino de las relaciones intra e intersubjetivas. Esta ciencia no puede verse aislada del capitalismo que, como se sabe, ha impregnado y se ha apropiado de todas las dimensiones y esferas de nuestra vida, profanando todo lo sagrado, convirtiendo en éter toda la materialidad y trocando en mercancía real o potencial cada rincón de la vida.

Este es el corazón de nuestro enorme desafío: necesitamos construir una ciencia contraria a la modernidad, una ciencia al servicio de la vida. Desde luego que no es una tarea fácil, pues nos exige derribar el andamiaje científico y hacerlo todo de nuevo con nuestras propias herramientas, visión, lógica y necesidades. ¡Razón tenía la feminista negra Audre Lorde cuando sentenció: «No se puede derribar la casa del amo con las herramientas del amo»!

La tarea de construir una nueva ciencia es una aventura de imaginación creativa y no una burocracia de reproducción mimética. Esto ya lo había advertido la generación intelectual anti-elítica. No partimos de la nada. Podemos subirnos al andamio elevado por nuestros propios «clásicos» y volver los ojos a la raíz de nuestros pueblos de base que siguen estando ahí, enfrentándose a la agudización de las condiciones de existencia. El discurso posmoderno puede señalar que se trata de una tarea vetusta y de un reclamo jurásico. Y en eso puede tener razón, porque en el principio, por allá en el paleolítico superior (hace unos 40 mil años) y en el lento tránsito hacia el neolítico (hace unos 12 mil años), el motor

de la humanidad fue la *voluntad-de-vivir*, la preservación, producción y reproducción del principio material de la existencia. Luchar por la vida es el fundamento de la obra humana y, como la ciencia es humana, hecha por humanos y humanas, lo «natural» es que se enfoque en la vida misma.

A continuación, quiero plantear seis criterios que, a la manera de bitácora u «hoja de ruta», orienten nuestra marcha. No son prescriptivos ni pretenden ser únicos, definitivos o mejores, y el orden de presentación no es jerárquico; más bien, se trata de provocaciones para el debate y la reflexión colectiva.

1. Pensar con cabeza propia

Necesitamos romper las amarras de la dominación epistemológica y quebrar el molde de las tautologías universitarias que solemos reproducir acríticamente y que guían nuestras acciones académicas. Se trata de un problema de colonialismo intelectual de raigambre epistemológica y no meramente metodológica.

En nuestro continente, el problema del colonialismo intelectual se descubrió entre las décadas de 1950 y 1960, cuando se implantaron las ideologías del desarrollo y el progreso, que impusieron una noción lineal y vacía del tiempo, y convirtieron en objetos de uso fetichista al trabajo humano y sus productos. Esto se convirtió en una trampa, obstáculo o piedra epistemológica que obtura la interculturalidad porque trae implícita la convicción de dos polos: uno benefactor-donante y otro beneficiario-receptor, donde el segundo se asume como pobre, carente o miserable, ignorante, pequeño e incapacitado para sostenerse por sí mismo. Así, se trata de la ya cacareada relación sujeto-objeto que implanta en la subjetividad popular y en el sentido común estructuras jerárquicas y normalizadoras contrarias a la realidad, que es diversa, heterogénea, informe y caleidoscópica.

El colonialismo intelectual tiene dos expresiones complementarias: la primera, conformada por aquellas personas formadas en los centros de dominación mundial (el Norte geopolítico), que traen consigo y reproducen los modelos, teorías y paradigmas aprendidos; y, la segunda, una «estructura arborescente» o «ramificada», al decir de Pablo González Casanova, de centros y subcentros, nodos y subnodos, en los que se articulan los centros de poder norteños y sus equivalentes sureños (universidades, fundaciones y organismos internacionales). Este colonialismo conforma una suerte de ventriloquía o sucursalerismo, que reproduce de manera acrítica las cosmovisiones, *ethos*, cultura, conceptos, teorías, corrientes disciplinarias y/o modas académicas propias o tributarias de los centros norteños hegemónicos, alejándose del diálogo necesario con las mayorías populares y de las raíces propias, lo cual profundiza el cúmulo de silenciamientos y opresiones.

Dado que en la actualidad vivimos procesos de recolonización intelectual, que convierte nuestras ideas en materias primas que van al norte y regresan como producto manufacturado, en el marco de lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha llamado «economía política del conocimiento», necesitamos pensar con cabeza propia, lo que significa adelantar, de manera permanente y consistente, un «giro anticolonial y descolonizador». Este «giro» se caracteriza por dos movimientos simultáneos: uno *endógeno*, hacia adentro, y otro *exógeno*, hacia afuera.

El movimiento *endógeno* nos conduce a reafirmar lo auténtico y lo propio, abrazando nuestras raíces. Esto implica, al menos tres tareas: (1) recuperar los saberes, conceptos, cosmogonías, epistemes y sabidurías cósmicas y ancestrales presentes en nuestras culturas originarias y en el nervio popular; (2) (re)construir nuestras propias genealogías del pensamiento, cuyo núcleo está en las «Atenas» y «Babilonias» acrisoladas por pueblos indígenas, africanos venidos en condición de esclavización y latinos pobres y antiseñoriales

subidos a las carabelas, y (3) reafirmar las tradiciones, ecosistemas y lenguas vernáculas (chibcha, quechua, guaraní, mapundungun), y no solo hablar inglés, francés o alemán. En este último punto, conviene considerar que la diversidad cultural y política de nuestros territorios ha promovido una diversidad cultural en las comunidades de tal manera que en regiones como el Vaupés colombiano, como nos ha enseñado el arqueólogo Carl Langebaek, los pueblos indígenas siguen practicando una *exogamia lingüística* que les conduce al poliglotismo y la interculturalidad.

Por su parte, el movimiento *exógeno* nos invita a dialogar con los marcos categoriales y mitos fundantes producidos en otras regiones del mundo. Para el caso de lo que llamamos «Occidente», conviene atender a la tradición semítica-judía, dada la extendida tradición judeocristiana arraigada con fuerza en nuestras clases populares; y a tradiciones africanas (como el *ubuntu*) y orientales.

Los dos movimientos del «giro anticolonial y descolonizador» favorecen un conocimiento vinculado fuertemente con la naturaleza, la otredad y la divinidad. Un conocimiento anclado a la trascendencia y la inmanencia de la vida, cuya condición dialógica Sur-Sur y Sur-Norte promueve la heterodoxia y la interculturalidad.

Pensar con cabeza propia apunta a la autonomía intelectual, asumiendo como condición la coexistencia de las diferencias que vienen desde el pasado y en cuya relación pueden antagonizarse o complementarse. No hay rechazo o negación xenófoba de los aportes norteños, sino un compromiso para superar la pretensión de universalidad abstracta, la subordinación cognitiva y la condición de ser ovejas fieles de cualquier rebaño, mediante la reinterpretación, intervención, modificación, resituación y/o actualización de aquellos aportes.

Así pues, el «giro anticolonial y descolonizador» nos conduce a la construcción de una ciencia *manchada, abigarrada* o

impura, que va más allá de las fronteras de los polos originales y que puede expresarse mediante diferentes nociones: «hedienta» de Rodolfo Kusch, «anfibia» de Orlando Fals Borja, «barroca» de Bolívar Echeverría o «Ch'ixi» de Silvia Rivera Cusicanqui.

Ahora bien, como lo más obvio suele escapar a nuestra vista, por la vía de la naturalización, y por obvio dejamos de nombrarlo, necesitamos actuar con la agudeza del detective Auguste Dupin, el célebre personaje de Édgar Allan Poe en su historia «La carta robada». Si recordamos el relato, luego de los exhaustivos e infructuosos allanamientos adelantados por el prefecto en la casa del implicado, ¡nada menos que un ministro!, Dupin encontró la carta en el lugar menos esperado: un tarjetero que estaba a la vista de todos los ojos y que, por obvio, nadie atendió.

Esta alusión literaria me permite decir lo obvio: el «giro anticolonial y descolonizador» no alcanza para construir una ciencia al servicio de la vida. Desde luego que es fundamental soltarnos el cabestro *norteño*, pero es insuficiente. Este «giro» debe acompañarse de otros y hacerlo de manera simultánea y consciente.

Uno de ellos es bastante obvio y solo necesitamos levantar la mirada todos los días en los movimientos sociales, las escuelas primarias y secundarias, las aulas de clase de las facultades, para encontrarnos con un rostro de mujer. Y si bajamos inmediatamente la vista a cualquier bibliografía de curso, nos daremos cuenta de que, por arte de birlibirloque, sus nombres no aparecen en las portadas de los libros o en los encabezados de los artículos académicos, y la forma como están escritos los textos, cuyo articulaje masculino sigue imponiéndose «neutro» o «general», y sigue excluyéndolas. ¿Ellas no están porque no escriben, investigan o reflexionan o hay algo más que activa el mecanismo de silenciamiento, inhibición y negación? Es una pregunta retóri-

ca pues ya sabemos la respuesta, en parte por autoras como Silvia Federici y su célebre *Caliban y la bruja*.

También hay otro muy obvio, pero no por presencia sino por ausencia, pues al levantar la mirada, directamente no vemos los rostros de las disidencias, la constelación LGBTQ+, y mucho menos está en nuestras lecturas recomendadas.

Así pues, si queremos construir una ciencia al servicio de la vida que sea auténtica y profunda debemos trabajar conscientemente para derrumbar los fundamentos de silenciamiento e invisibilidad sobre los que se ha erigido la ciencia tradicional: eurocéntrica, racionalista, androcéntrica y heteropatriarcal. Es una tarea difícil y urgente, a la que no podemos escapar. Acudimos a los autores con celeridad y automatismo, porque son los que aprendimos, nos enseñan en la escuela, se consideran totémicos y sus textos están siempre disponibles. Descartamos a las mujeres y las disidencias, porque no son tan famosas, sus materiales no tienen la misma divulgación e impacto o directamente no se conocen. De hecho, mientras escribo esto, advierto que en la bibliografía de referencia usada, la presencia de autoras ronda apenas el 16-17 % y las disidencias brillan por su ausencia, así que, aprovecho este espacio público para pedir sugerencias.

Hay un enorme campo de trabajo en este punto, para descubrir nuevas-viejas lecturas y adelantar *arqueologías del saber* que nos permitan hallar aportes y voces sepultadas o desconocidas. Para nuestra fortuna contamos con el paradigma interseccional que articula la interrelación y mutua implicación de las condiciones geopolíticas, socio-económicas, sexo-genéricas y de racialización; este paradigma nos permitirá hacer de la justicia cognitiva y epistémica uno de los pilares de la ciencia al servicio de la vida.

2. Fugarnos de la cárcel moderna

La feminista musulmana Sirin Adlbi Sibai y el líder kurdo Abdullah Öcalan han denunciado a la Modernidad como

una «cárcel epistemológica-existencial» que construye un auténtico «régimen de la verdad», pues este modelo civilizatorio definió a la humanidad en términos exclusivos del progreso científico-técnico funcional a los intereses del mercado total, premisas que atraviesan y condicionan la producción de conocimiento. Una ciencia propia al servicio de la vida nos exige fugarnos de la cárcel de la modernidad y avanzar en tres caminos complementarios.

El primero consiste en cocer lo que rompió la modernidad. Desde finales del siglo xvi hasta nuestros días, el discurso científico moderno ha construido y consolidado un modelo dicotómico de binarismos a gran escala, tal como lo sugiere la filósofa argentina Diana Maffia. Así, se escinden la teoría de la práctica, la ciencia de la política (y aún de la ética), la racionalidad de la afectividad y la espiritualidad, el conocimiento teórico del conocimiento práctico y vivencial, la acción científica de las experiencias populares, y las novedades y avances técnico-científicos de las tradiciones ancestrales. En este sentido, el primer camino que debemos allanar para fugarnos de la cárcel moderna consiste en cocer y tejer estas roturas y dar cuenta de la experiencia humana compleja, hacedora de la ciencia.

El segundo camino, es romper las fronteras disciplinares. Si la ciencia está al servicio de la vida debemos trabajar incansablemente en superar la fragmentación comprensiva. Esto nos exige replantear la tradicional estructura universitaria, imitativa del modelo decimonónico alemán, que construye, promueve y aún sostiene feudos disciplinares estancos, jerárquicos y profesionalizantes. Debemos discernir qué tanto hay de intereses creados, de epistemología y de estructura propia de los paradigmas dominantes, cerrados, dogmáticos y solipsistas.

El tercer camino, es volver sobre el principio y fin último del conocimiento: los problemas reales y vivenciales, a los que deben referirse y atarse los problemas formales. Hace ya un

tiempo, el maestro Franz Hinkelammert señaló con agudeza que la paradoja central de las ciencias empíricas es que en su centro no hay conceptos empíricos, lo cual es muy evidente en la física clásica, donde algunos de sus conceptos (caída libre, planicie infinita, movimiento de un cuerpo sin fricciones o péndulo matemático) son *constructos* no-empíricos y, por tanto sin existencia real, o correlato con la realidad, desde los que se formulan y construyen las leyes científicas. Para estas construcciones racionales-ideales, la realidad es imperfecta, una «desviación» del modelo ideal.

Tenemos que oponernos a la tautología y el dogmatismo, cuya rigidez metodológica exige a la realidad acomodarse a la norma y rechaza todo lo observado que no se acomode al marco referencial propuesto. En ningún modo, la teoría puede atribuirse la pretensión de «darle el visto bueno» a la realidad. En este sentido, conviene descartar la relación sádica entre la teoría y la realidad, sobre todo si es un «modelo ideal» herradumbrado. No podemos *acostar* la realidad en la *cama* categorial y actuar como lo hiciera Procusto, aquel mítico posadero de Ática, que ofrecía su cama de hierro a quienes viajaban y necesitaban descansar y, a la noche, cuando dormían, los amordazaba y ataba para ajustarlos al tamaño del lecho: si la persona era más larga que la cama, y sobresalía alguna parte, entonces cortaba; y, si, por el contrario, eran de menor tamaño, les quebraba las coyunturas con un martillo hasta estirlarlos.

Fugarnos de la cárcel moderna, zurciendo lo roto, rompiendo las fronteras disciplinares y priorizando la realidad, nos conduce a tres desafíos que han sido planteados hace ya mucho tiempo. El primer desafío es que necesitamos seguir estimulando las redes y relaciones, desarrollar proyectos de enseñanza y promover investigaciones e intervenciones extensionistas desde un punto de vista común, integral e integrador. Nos corresponde continuar impulsando los puntos de contacto, cursos y bibliografías comunes. En otras palabras, nos urge «desalambrar» las disciplinas y profundizar

de manera decidida en la indisciplina, la interdisciplina y la transdisciplina. Hablamos mucho de esto, pero nuestros modelos universitarios siguen atados a los compartimientos estancos.

Hay que retomar la perspectiva fundacional de las ciencias sociales y recuperar las premisas que están en sus raíces, pues, en mucho, desde el comienzo se esforzaron por dar cuenta de la complejidad humana, social e histórico-cultural. Me refiero a la noción de «economía política» de la primera mitad del siglo xix —que no separaba la economía (el mercado) de la política (el Estado)— o a las «ciencias del estado», aquel fallido campo científico propuesto en la segunda mitad del siglo xix alemán que intentaba articular jurisprudencia, historia económica, economía y sociología y que, a comienzos del siglo xx, jóvenes entusiastas como Max Weber transformaron en «ciencias sociales». En cierta medida y con diferentes variables, este espíritu complejo se mantuvo hasta mediados del siglo xx para luego avanzar en un camino de división marcado por la ultra-especialización disciplinar. El ejercicio articulado de indisciplina, interdisciplina y transdisciplina debe conducirnos no solo a «abrir las ciencias sociales», como sugiere Immanuel Wallerstein, sino a trascender la noción misma de «epistemología» y abrazar la visión de «sabidurías», avanzando del conocimiento al co-nacimiento, como lo propone Raúl Fornet-Betancourt.

El segundo desafío es que tenemos que superar la pretensión de certidumbre que ofrecen los cerramientos lógicos de la ciencia moderna. Hace cien años, la física cuántica tumbó los andamios del paradigma cartesiano, rompió las barreras explicativas que se habían puesto entre las ciencias naturales y las sociales, se asumió la dimensión contextual y aparecieron nuevas reglas sobre el rigor, la validez, la objetividad y la neutralidad valorativa. La introducción del principio antrópico de Niels Bohr y el de la incertidumbre de Werner Heisenberg abrieron un camino donde apreciar lo factual e imaginativo es tan científico como describir y medir. Lo

regular, estable, predecible y cierto, comenzó a compartir la mesa con lo fractal, lo irregular, lo coyuntural, lo inesperado y aún lo incierto.

A lo largo de este último siglo han aparecido distintas teorías y perspectivas que nos allanan el camino: la sistémica, la compleja, la caótica, la holística, la crítica marxista, los estudios culturales, la gran familia participativa y el conjunto del pensamiento indo-afro-latinoamericano que guía estas reflexiones. Todas ellas niegan las concepciones deterministas, el principio de certidumbre, linealidad y equilibrio y la posibilidad del conocimiento total. Todas proponen que el mundo es complejo, indeterminado, incierto, plural y diverso, y por tanto, que todas las verdades y explicaciones son parciales y contextuales.

El tercer y último desafío es que hay que avanzar de manera decidida hacia una nueva era de la humanidad, que no puede ser moderna, ni en su constitución ni en su continuidad. Necesitamos trascender los límites propios de la Modernidad, desarmar sus presupuestos, superar su lógica y no simplemente quejarnos de sus consecuencias, excesos o desviaciones.

Ir «más allá» de la Modernidad y la posmodernidad nos conduce a la Transmodernidad. Esta proposición de la filosofía de la liberación, indica la irrupción de lo siempre distinto: las culturas universales no europeo-estadounidenses que asumen los desafíos modernos desde sus propias experiencias culturales situadas. Lo *transmoderno* es todo aquello que está «más allá», e incluso «antes», de las estructuras valoradas por la cultura «norteña», y que siguen vigentes y avanzan hacia una utopía pluriversa e intercultural, a pesar de todos los intentos de borramiento y desaparición. La transmodernidad nos invita a localizarnos y partir de nuestra propia cultura y dialogar con las otras culturas universales en el sentido Sur-Sur y Sur-Norte, construyendo un conocimiento *fronterizo* o *anfíbio* entre las culturas.

3. Poner los pies en el barro

La transmodernidad nos invita a localizarnos en nuestra propia cultura, es decir, asumir nuestro universo simbólico, sentipensante y experiencial como *lugar de enunciación*. Esto nos exige reconocer y revalorizar nuestra realidad particular, atravesada por la historia, la geografía, las cosmovisiones, las lenguas, las idiosincrasias, los horizontes de esperanza y la genealogía intelectual, para aterrizar y contextualizar las ideas, teorías y conceptos foráneos, haciendo lo que nos proponía José Martí: injertar en nuestro tronco el «mundo», sin perder de vista que es nuestro tronco y raíces ancestrales. De esta manera, podemos superar las palabras ficcionales y las nociones no-dichas que encubren y velan en lugar de designar y nombrar las realidades, y avanzar en la tarea de la transformación social, la restitución de la justicia, el revertimiento de los agravios históricos.

Una ciencia al servicio de la vida requiere la convicción y compromiso de construir conocimientos situados, elaborados desde adentro de realidades concretas, tiempos históricos concretos, desarrollos culturales concretos y subjetidades concretas. Es todo lo contrario de un saber atemporal, abstracto, no-contingente, individualista, de subjetividad incorpórea... en fin: liberal, extractivista y cientificista, por más pretensiones «críticas» que tenga o más empatía que quiera demostrar con las epistemes sureñas. Una ciencia al servicio de la vida debe abordar la simultaneidad de tres dimensiones: territorial, *raizal* (o «desde abajo») y geopolítica.

La dimensión territorial alude a la necesidad de partir de un territorio. Paulo Freire nos insistió en aquella premisa básica que reza: «la cabeza piensa donde pisan los pies». En nuestro caso, los pies deben pisar nuestro propio barro y desde allí formular las preguntas necesarias. Cuando hablamos de una ciencia situada tenemos que preguntarnos desde qué territorio específico construimos nuestras preguntas, qué comunidades nos habitan y hablan con y a través nuestro,

qué problemas reales toman formas categoriales y qué categorías revemos, descartamos, modificamos. Sin embargo, en ningún modo se trata de la vieja dicotomía de «alpargatas sí, libros no», porque esto no sería más que una demagogia o una caricatura. Más bien, hablamos de «alpargatas sí y libros también» y de la necesidad de llenar el escritorio de territorio.

La dimensión *raizal* (o «desde abajo») remite a la necesidad de partir desde las raíces mismas de nuestras experiencias, aludiendo, a su vez, a un proceso que se desarrolla desde el interior de los propios fenómenos, con la participación de sus actores y actrices protagónicas. Como nos ha enseñado Isabel Rauber, se trata de una *nueva lógica de pensamiento, acción y concepción de las relaciones socio-políticas (y epistémicas)*. Solo podremos construir una ciencia al servicio de la vida si conocemos y comprendemos la raíz misma de la lógica de muerte, entramos en el sótano donde está el cuarto de máquinas, y lo hacemos de la mano de sus víctimas directas.

Finalmente, la dimensión geopolítica da cuenta de la comprensión que vivimos, respiramos, amamos, soñamos, sentipensamos y luchamos desde el Sur Global. Desde aquí, tenemos que asumir el desafío planteado por Silvia Rivera Cusicanqui: «desmontar la artificialidad histórica del mapa» y recuperar nuestro lugar fundante en la historia mundial, abandonando el sitio inmaduro o inferior que nos asignó Hegel. Solo entonces, quizás, podremos comprender que nuestras culturas no son occidentales sino propias del *extremo oriente del extremo oriente* y que, visto el mapa desde nuestro continente, nuestro occidente es China y no Europa, por lo cual, no podemos seguir asumiéndonos como su sucursal.

4. Acudir a la imaginación

La ciencia moderna se ha convertido en una auténtica arma letal, un arma de destrucción masiva, constituida por un conjunto de premisas, reglas, normas y dogmas preestablecidos, más cercana a la teología y al individualismo iluminado de lo que parece, y más parecida a un calabozo gris y húmedo, separado de la vida real y la experiencia colectiva. Una tautología sin vivencia, que tiene por corazón un reloj cuyo mecanismo hace «tic tac». La ciencia que nos rige no está diseñada para alterar el rumbo civilizatorio y, como señaló el físico argentino Óscar Varsavsky: «Adiós revolución si tiene que esperar el visto bueno de los ‘sabios’».

Una ciencia al servicio de la vida debe construirse desde otros referentes. Dado que los paradigmas, modelos y patrones científicos modernos tienen inoculado el gen mortal, está compelida a ir más allá y crear nuevas referencias. Así, asume su condición de aventura poética colectiva, acercándose a la filosofía, el arte, la lúdica y la literatura, y recordando siempre, como condición, aquella frase que Karl Marx dedicó a su admirado Johann Wolfgang von Goethe: «Gris es la Teoría, pero verde es el árbol de la vida». Pero, al mismo tiempo, debe creer que es necesario hacerlo y es posible alcanzarlo.

Esta articulación de creencia (fe) y creación (poeisis) necesita recuperar la imaginación como piedra de toque para una ciencia distinta, una imaginación osada que es, a su vez, una osadía imaginativa. La imaginación es parte de la lúdica, inventiva y creatividad popular; y está en el corazón mismo de nuestra realidad, que a veces es bastante inferior. La imaginación nos habita. Gabriel García Márquez, una de las personas que comprendió de manera más aguda nuestra mágica realidad, dijo en un discurso en La Habana, en noviembre de 1985, que nuestra cultura de la vida cotidiana «se expresa en la imaginación de la cocina, del modo de vestir, de la superstición creativa, de las liturgias íntimas del

amor». Esta cultura festiva, misteriosa y trasgresora, «rompe la camisa de fuerza de la realidad y reconcilia por fin el raciocinio y la imaginación, la palabra y el gesto, y demuestra de hecho que no hay concepto que tarde o temprano no sea rebasado por la vida». La imaginación está en el corazón de la sabiduría de nuestros pueblos, aunque no conozcan los desarrollos técnico-científicos, los últimos descubrimientos o los nombres más destacados de las disciplinas.

Incorporar la imaginación significa incorporar la vivencia humana, lo que sirve de antídoto para la pretensión autorreferente y el corsé académico dieciochesco y decimonónico dominante. La imaginación permite complementar la visión y explicación científica, estimula nuevas búsquedas y evita la caída en definiciones absolutas. No obstante, no se trata de un uso indiscriminado, sino de acuerdo a ciertos parámetros culturales y basándose en probabilidades. Imaginar no es sinónimo de invención fantasiosa y hay algunos ejemplos históricos que dan cuenta de ello en la astrofísica, donde se usó para concebir los *cuásar* y la explosión primigenia del mundo, en la genética, donde se aplicó al descubrimiento de la estructura interna del ADN y en la arqueología, donde ayudó a reconstruir antiguas y desaparecidas ciudades como Nínive o Persépolis.

En las ciencias sociales contemporáneas, la imaginación fue revalorada por la Investigación-Acción Participativa (IAP) de Orlando Fals Borda, quien acudió a ella como piedra angular para resolver la cuadratura circular de la comunicación y devolución del conocimiento, promoviénola desde el arte y la literatura. Esta le permitió llenar vacíos y huecos, ir allá de los límites de la estructura categorial y adelantar un acercamiento empático con las comunidades, entrando por el corazón, la intuición y el simbolismo más que por el cerebro, el cálculo y la argumentación.

Incorporar el sentido imaginativo a la devolución del conocimiento permite dar *sabor, vibración y estilo* ameno,

agradable, aceptable y sencillo a la escritura o a los diversos formatos a los que se acudan. Se trata de una suerte de popularización con respeto y calidad, que «congela» los códigos especializados y sofisticados de la academia (la jerga especializada, que encubre y aún justifica la soberbia ilustrada, la jerarquía cognitiva y el monopolio del conocimiento) y se acerca a códigos comunitarios y populares, poblados de metáforas, fábulas, comparaciones, colores e imágenes; así, se avanza en la quiebra de la relación tradicional Sujeto-Objeto.

En síntesis, la imaginación nos conduce a la originalidad y nos exige tener disposición para enfrentar los embates que insistan medirnos con varas extrañas, las mismas que han servido de vigas de amarre de la tecnocracia, la experticia y la burocracia académica.

Por otra parte, debemos recordar que en nuestro continente la imaginación tiene la misma base que los sentimientos y el sentido lúdico del humor: la espiritualidad o religiosidad popular. Por lo tanto, con la incorporación de la imaginación, la ciencia al servicio de la vida tiene una implicación utópica. Esto no es otra cosa distinta que recrear la esperanza, entendida como *esperanzar*, una acción y no una espera pasiva.

La utopía de la que hablo es una «visualización» (en el sentido que le dan nuestros pueblos indígenas) de la sociedad que queremos, no como un abstracto «modelo ideal» sino más bien como una prefiguración. Aquí hay una doble tarea: primera, rechazar la perorata posmoderna que niega y tira por la borda toda existencia de sistemas, estructuras y grandes relatos; y, segunda, establecer un diálogo intercultural e intercivilizatorio con los pensamientos ancestrales y originarios, que se fundamentan en la reproducción de la vida y en la defensa de la naturaleza y la comunidad.

5. Construir un conocimiento empático

La tradicional relación epistemológica Sujeto-Objeto establece un binarismo dicotómico donde el «Sujeto» es *alguien* que investiga y el «Objeto» es el *algo* sobre lo que se investiga. Se trata de una relación antagónica, asimétrica, vertical y opresiva, pues el «Sujeto» decide e impone, de forma arbitraria, autónoma e independiente sus deseos y acciones sobre el «Objeto» pasivo, inerte, inanimado, carente de iniciativa que es plausible de manipulación, medición, cuantificación y/o explotación. Así, la ciencia es una acción de conocimiento que *alguien* ejerce sobre *algo*.

¿Qué pasa si ese «algo» es la vida misma, llámese naturaleza, animales, plantas, ecosistemas, agua potable, pueblos indígenas, colectivas de mujeres, poblaciones disidentes, barriadas populares, movimientos sociales, agrupaciones migrantes, países del Sur Global?

Una ciencia al servicio de la vida no puede eludir esta pregunta, pues está en el corazón de lógica de producción y reproducción del conocimiento. Por lo tanto, está obligada a adelantar el doble movimiento del método *ana-dialéctico* (también llamado *analéctico*) propuesto por la ética de la liberación: primero negar la negación y después afirmar la afirmación; es decir, negar la *objetivación* de la *sujetidad*, que la convierte de «alguien» en «algo», para luego afirmar la *sujetidad*, dejando de ser «algo» para volver a ser «alguien».

Partir de la *negatividad* (la otredad negada y objetivada) incide necesariamente en la elección de temas-problemas que emergen de las realidades de las gentes en sus vidas cotidianas y responden a sus propias necesidades, por más abstracto que parezca el asunto teórico. Desde luego, que comprendo que «la realidad» no es una sustancia única, indivisible y claramente identificable, es mucho más complejo que eso, pero aquí la convoco para distanciarme de los temas-problemas propios de los círculos de artificios cons-

truidos por la academia para su reproducción fetichista o en beneficio de la acumulación capitalista.

Así pues, la ética es la primera condición para construir un conocimiento empático, propio de una ciencia al servicio de la vida, pues implica el reconocimiento pleno de la subjetividad de la otredad, es decir, de ese *alguien* que es distinto pero igual, estableciéndose una nueva relación epistemológica, no entre un «Sujeto» y un «Objeto», entre *alguien* y *algo*, sino entre dos subjetividades (dos *alguien*) que se reconocen en pie de igualdad y en condiciones de dignidad, confiando y creyendo en su mutua capacidad de construir, producir y reflexionar sobre sus experiencias y saberes, revalorizando así su mutua potencia vital y política. La relación ya no puede ser de simple verticalidad, sino que avanza en un sentido de horizontalidad, lo cual entraña solidaridad, interdependencia e indisolubilidad de los lazos vinculares. Para Orlando Fals Borda, descubrir esta relación en las ciencias sociales equivale a la fisión del átomo en la física.

Esta nueva relación exige crear un espacio común donde ambas subjetividades puedan decir su palabra, presentar sus ideas-acción, despojarse y retroalimentarse: el diálogo. El diálogo es un acto creador que entraña implicación y reconocimiento. Como solo se dialoga entre *pares*, es imposible que se desarrolle en las relaciones entre amo y esclavo, y entre sujeto y objeto, y se convierte en un aliciente de la radicalidad, en antídoto de todo autoritarismo, dogmatismo, imposición o conquista; además, su resultado es inesperado y no pertenece a ninguna persona en particular sino a todas las que participen de él. El diálogo es lo contrario del monólogo del saber-poder de dominación, que se esconde detrás del mero ritmo de voces y silencios, donde a veces una persona habla y luego se calla para que otra hable. El diálogo es la puesta en juego de la intersubjetividad, una compleja trama intercultural, territorial y socio-históricamente situada.

Paulo Freire, el paladín del diálogo, propuso seis condiciones para que el diálogo sea posible: (1) amar profundamente a las personas y al mundo, que parte del reconocimiento ético aludido; (2) cultivar profundamente la humildad, para alejarnos de cualquier pretensión autorreferente o autosuficiente, porque la arrogancia o el egocentrismo contrarían el reconocimiento de la otredad; (3) creer intensamente en las personas, en su poder de hacer y rehacer, de crear y recrear; (4) confiar en la otredad, tomar en serio su palabra, porque nos la dice y porque en ella se traslucen sus motivaciones básicas, y su testimonio, porque allí ensaya la coherencia entre el decir y el hacer; (5) anidar la esperanza, entendida como una vocación humana activa para transformar y cambiar: el esperanzar, y (6) pensar crítico, que es *praxis*, pues comprende las realidades como procesos que devienen, se transforman y son transformables.

La condición dialógica del conocimiento empático nos convoca a adoptar técnicas coherentes de tipo participativo, que agencien relaciones lo más simétricas posibles, donde puedan decirse y reconocerse las cosmovisiones, saberes, experiencias, sensibilidades, espiritualidades y racionalidades. En este camino, no solo se descubren o construyen nuevos saberes colectivos, sino que las personas se descubren a sí mismas en «situación» y se problematizan su situacionalidad, pues la realidad deja de parecerles natural, neblina espesa, callejón sin salida o destino manifiesto e inevitable, y pueden captar el significado del momento histórico. De esta manera, se avanza en el doble camino de horadar el monopolio del saber que está en manos «expertas» y profundizar los caminos de concientización y autoconstitución subjetiva.

Por último, el conocimiento empático es vivencial, pues com-parte la realidad y experiencia colectivas, y con-vive con ellas. El conocimiento que asume la vivencia como punto de partida se aleja de toda pretensión de solipsisimo institucional y ensancha los límites imaginados en cuanto

a la selección de temas, invención de metodologías, autorías y praxis colectivas, en la docencia, la investigación y la extensión. De otro lado, la condición vivencial nos exige posicionarnos afectivamente: hacer lo que hacemos con amor y por amor, y hacer lo que amamos, teniendo en cuenta que el amor no puede desarrollarse mediante el narcisista aislamiento solitario.

Mediante las tres condiciones señaladas (ética, dialógica y vivencial), la ciencia al servicio de la vida puede construir un conocimiento empático, que no es simplemente un revestimiento de simpatía o una mascarada demagógica. Este conocimiento desafía las vigentes (e insostenibles) estructuras universitarias con sus «comunidades científicas», porque, en mucho, socava sus fundamentos, lo que habilita la creación de zonas de contacto jaspeadas.

Gracias al conocimiento empático, la ciencia al servicio de la vida contraría el camino de la ciencia mercantil, que produce bajo las lógicas empresariales, desde el capital humano, la eficiencia, la maximización de la tasa de ganancia, la lógica de los créditos y de la competencia, que es regida por la ley del valor. Ya lo dijo hace dos siglos el hijo de un humilde carpintero palestino en Nazaret: no se puede servir a dos señores al mismo tiempo.

6. Asumir el compromiso y la parcialidad

El conocimiento no es solo un asunto lógico-matemático o racional-abstracto; es una obra humana y, por tanto, sometida a los embates y exigencias propias de la humanidad (las emociones, los afectos, la espiritualidad) y a las contingencias contextuales (ecosistemas, seres bióticos y abióticos, modos de producción y explotación) y comunitarias (sistemas identitarios, cosmovisiones, personas vivas y trascendidas, presentes y ancestrales). Estos elementos condicionan la producción de conocimiento haciendo que su resultado sea «parcial».

Ahora, dado que lo «parcial» puede entenderse en dos sentidos: como algo transitivo e incompleto, una parte del «todo», o como algo posicionado, contrario a lo «imparcial», en esta reflexión me centro en la segunda acepción. Una ciencia al servicio de la vida promueve un conocimiento «parcial», que toma partido, rompiendo el discurso manido de la neutralidad valorativa o asepsia científica que sostiene la equivalencia ficcional de la «ciencia normal» entre «imparcialidad»-«rigurosidad» y «neutralidad»-«objetividad». Aunque suene a cancionero gastado debemos insistir en el estribillo: no hay ciencia «neutral» y frente a situaciones de injusticias, opresiones o silenciamientos, proponer tal «neutralidad» del conocimiento resulta una velada aceptación del mantenimiento del *statu quo*. Dicho sea de paso, esto también vale para cierto tipo de discursos políticos de «centro» o de «no polarización».

Esto es posible, porque el conocimiento asume la pregunta teleológica fundamental: ¿Para qué se quiere conocer? O sea, ¿cuál es el propósito o finalidad que motiva u orienta la construcción del conocimiento?, ¿a qué intereses responde tal conocimiento?, ¿quienes participan y/o se benefician de los hallazgos? Se trata, pues, de una pregunta totalmente relacionada con la ética y que antecede lo metodológico. Ahora, si la respuesta es que se orienta a lograr fines concretos que defiendan, promociónen, afirmen, produzcan y reproduzcan la vida de la natura-humanidad, el conocimiento producido es necesariamente un conocimiento comprometido.

No obstante, el *compromiso* no es monolítico y se presenta, por lo menos, de dos maneras distintas: el compromiso-pacto y el compromiso-acción. El primero más dispuesto a la negociación y la transacción, cercano a la homeostasis, y el segundo más decidido a la acción transformadora y la ruptura del *statu quo*.

La ciencia al servicio de la vida asume el compromiso-acción pues parte del criterio ético vida-muerte y renuncia a la

posición aparente de neutralidad y simple observación, porque resulta una ilusión irresponsable de cara a la crisis civilizatoria que atravesamos. Así, el compromiso-acción alude a la dimensión política de la práctica científica. Aquí se entiende la política como la acción colectiva en función de la preservación, producción y reproducción de la vida de la comunidad, y no se reduce a una acción concreta del campo político (aunque no la excluye).

Al asumir la *parcialidad* y el *compromiso-acción*, la ciencia al servicio de la vida renuncia a la hipocresía de la apoliticidad del conocimiento. Como todo saber entraña una exigencia política, apuesta por la promoción de un saber-poder popular, colectivo y transformador, no-reformista y liberador, que, posicionado «desde abajo», denuncia la lógica dominante de muerte y anuncia los horizontes vitalistas de un nuevo paradigma civilizatorio.

En este proceso, el saber-poder construido debe desarrollar una capacidad *traductora* y *articuladora* de las múltiples necesidades sectoriales, locales y regionales, así como de los diversos conocimientos, culturas, espiritualidades, identidades y experiencias, con el propósito de construir el «otro mundo posible donde quepan todos los mundos» del que tanto hablan el zapatismo y el horizonte originario del Foro Social Mundial.

Palabras finales

Necesitamos una ciencia distinta para un mundo diferente; que deje de servir al dinero y rompa el celofán ideológico, simbólico y cultural con el que está envuelto. Siguiendo el argumento de Franz Hinkelammert, esto significa cambiar el criterio de validación y definición que rige la ciencia: en lugar de apelar al criterio medio-fin, propio de la ética de la banda de ladrones, debemos acudir al comunitarista criterio vida-muerte.

Solo así podremos construir una ciencia al servicio de la vida, que se oponga a la lógica mortal. Para ello, la *constelación de sabidurías* producidas en nuestro continente nos proporciona los seis criterios aludidos. Una ciencia al servicio de la vida ha de ser solidaria, dialógica e intercultural, construyendo un saber-poder popular y comunitario, que es profético, poiético, auténtico, telético, fronético y amoroso. Sin dilaciones, se trata de una ciencia anti- y trans- moderna, capitalista, imperialista y patriarcal. Propuestas y experiencias han existido en nuestro continente, como lo sugieren algunos visos de las reformas universitarias de Córdoba (Argentina) en 1918 y de aquí mismo, en 2007, con la llamada «Segunda Reforma Universitaria».

Una ciencia al servicio de la vida debe promover nuevos conocimientos empáticos y sentipensantes. Por esta vía se supera, niega o rechaza los cuatro asesinatos-extermios que la modernidad ha adelantado simultáneamente desde sus orígenes: *a)* el *genocidio*, con sus muchas máscaras fóbicas ante el «pobretariado» y el «precariado», las mujeres y las disidencias, las extranjerías y las migraciones, y los pueblos originarios de todos los continentes; *b)* el *eco-terricidio*, que arrasa ecosistemas y territorios a causa de la voracidad y rapiña capitalista, que prioriza el cálculo de utilidad usando transgénicos, pesticidas, monocultivos, extractivismos y acumulación por desposesión; *c)* el *epistemicidio*, mediante la esclavización, subalternización, subsunción, negación o encubrimiento de saberes y sabores ancestrales, como en el caso de las mujeres al interior de Europa, las víctimas de los «universales nordatlánticos» (indígenas y afros) y los pueblos asiáticos; que se extiende en nuestros días hasta los sectores populares, por la vía del monopolio del conocimiento, la expropiación, la injusticia epistémica y el extractivismo cognitivo, y *d)* *ethos-espiritualicidio*, anulando las éticas y espiritualidades vinculadas con lo colectivo y comunitario, abogando por un espiritualismo individual-consumista y una ética del mercado, matriz del «espíritu» imperial,

y construyendo la onnipotente religión secular del libre mercado sacrificial.

Las personas intelectuales se mueven buscando la verdad, el bien y la belleza, o unificando la verdad, el bien y la belleza. No se trata de la disyuntiva de unas u otras, sino de una zona entreverada y jaspeada, de un estuario donde todas las aguas se interpenetran.

Por ello, una ciencia al servicio de la vida debe entrelazar la teoría y la práctica, el adentro y el afuera, el norte y el sur, la razón instrumental y la razón vivencial, las realidades cotidiana y libresca, la sujetidad personal y comunitaria. Además, nos exige comprender y asumir que la pelea adentro del campo de conocimiento, aunque es importante, no es la central, pero no podemos abandonarla porque es una pelea por la vida, el agua, los sueños y la belleza. Por otro lado, también nos exige asumir que la ciencia no es solo un asunto de la «comunidad científica» — como la poesía no lo es de los círculos poéticos— y, por tanto, debemos convocar y articular voluntades, y desalambrar los límites tradicionales.

Debemos luchar para romper la lógica mercantil que se ha apropiado del quehacer académico y ha convertido a la universidad en un templo de la ignorancia. En tiempos de crisis civilizatoria, necesitamos realizar concienzudamente la tarea. La vida planetaria está en juego y estamos exigidas, exigidos y exigidos a desarmar la ciencia tal como la conocemos y a reinventar y reencantar el mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ediciones Akal.
- Algava, M. (2022). *El abrazo caracol. Vínculo, grupo y comunalidad en la educación popular*. Ediciones Ciccus.
- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo, crítica de una ideología* (1.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Amin, S. (2009). *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o del capitalismo en crisis* (1.ª ed.). El Viejo Topo.
- Bauman, Z. (2012). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (1 virtual). Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2006). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (B. Echeverría, Ed.). Editorial Itaca-UNAM.
- Bloch, E. (1968). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Editorial Ciencia Nueva.
- Borón, A. (2009). *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* Editora de Ciencias Sociales.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (1.ª ed.). Editorial Anagrama.
- Brand, U. y Wissen, M. (2021). *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo* (1.ª ed.). Tinta Limón Ediciones.
- Danziger, K. (1979). Los orígenes sociales de la psicología moderna. En A. R. Buss (Ed.), *Psychology in social context*. Irvington Publishers. [Klappenbach, H. A. (Trad).].
- Dri, R. (2020). *Ethos, ética y sociedad*. Editorial Biblos.
- Duch, L. (2001). Thomas Müntzer: El hombre y su tiempo. En L. Duch (Ed.), *Thomas Müntzer. Tratados y sermones* (pp. 9-78). Editorial Trotta.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Eudeba.

- Dussel, E. (1973). *Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética*. Latinoamérica Libros.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores-UMSA.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Clacso.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación* (2.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2013). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica (Vol. 1)*. Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2016a). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico* (1.ª ed.). Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2016b). *Filosofías del sur*. Ediciones Akal.
- Dussel, E. (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad* (1.ª ed.). CLACSO.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia, 1*, 51-86.
- Fals Borda, O. (1970a). *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1.ª ed.). Tercer Mundo editores.
- Fals Borda, O. (1970b). Subversión y desarrollo: El caso de América Latina. *Undécima conferencia anual del Foyer John Knox*.
- Fals Borda, O. (2008). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia* (4.ª ed.). Fica-Cepa.
- Fals Borda, O. (2010). La investigación-acción participativa: Política y epistemología. En J. M. Rojas Guerra (Ed.), *Antología. Orlando Fals Borda* (pp. 205-214). Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O. (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (N. A. Herrera Farfán & L. López Guzmán, Eds.; 1.ª ed.). Editorial El Colectivo.
- Fals Borda, O. y Mora-Osejo, L. E. (2012). La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical. En L. López Guzmán & N. A. Herrera Farfán (Eds.), *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 93-101). Editorial El Colectivo.

- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Fernández Nadal, E. y Silnik, G. D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CICCUS-CLACSO.
- Foladori, G. y Melazzi, G. (2009). *La economía de la sociedad capitalista y sus crisis recurrentes* (1.ª ed.). Extensión Libros.
- Fornet-Betancourt, R. (2016). *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (Vol. 68). Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. Vol. I La voluntad de saber* (30.a ed.). Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1970). *La concientización*. Instituto Agrario Nacional - Imprenta Nacional.
- Freire, P. (2005). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (2015). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- García Márquez, G. (2010). *Yo no vengo a decir un discurso*. Sudamericana.
- Gergen, K. J. (1998). La Psicología Social Como Historia. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, 177, 39-49.
- González Casanova, P. (2006). *Sociología de la explotación*. CLACSO.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Revista Tabula Rasa*, 14, 341-355.
- Grosfoguel, R. (Ed.). (2016). *Feminismos islámicos*. Fundación editorial El Perro y la Rana.
- Grupo de investigación «Teología de la praxis». (s.f.). *Solo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación. Hacia una teología popular*. Dimensión Educativa.
- Guba, E. y Lincoln, Y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. En C. Denman & J. A. Haro (Eds.), *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social* (pp. 113-145). El Colegio de Sonora.

- Herrera Farfán, N. A. (2019a). Ética y acción práctica en el desarrollo del saber. *Incorporar miradas diversas. Epistemologías críticas para deconstruir las prácticas universitarias*, 11.
- Herrera Farfán, N. A. (2019b). Reflexiones sobre la educación popular. *Revista Poliedro [Universidad de San Isidro San Isidro, Argentina]*, 2(8), Article 8.
- Herrera Farfán, N. A. (2019c). Tres hipótesis sobre la relación entre la universidad y el cambio social. *Hariak. Recreando la educación emancipadora*, 8, 4-11.
- Herrera Farfán, N. A. (2021). Cuando el barco se hunde. Los desafíos de la crisis civilizatoria a la extensión universitaria. *Revista Encuentro de Saberes*, 10, 108-122.
- Herrera Farfán, N. A. y Torres Carrillo, A. (2023). *Orlando Fals Borda y la Investigación Participativa* (1.ª ed.). Editorial Laboratorio Educativo.
- Hinkelammert, F. (1991). *La fe de Abraham y el edipo occidental*. Editorial DEI.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. Editorial DEI.
- Hinkelammert, F. (1999). *Ensayos*. Editorial Caminos.
- Hinkelammert, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (2.ª ed.). Editorial Caminos.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.
- Hooks, B. (2000). *Todo sobre el amor. Una nueva manera de pensar el amor* (1.ª ed.). Ediciones B.
- Houtart, F. (2008). *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. Ruth Casa Editorial.
- Houtart, F. (2014). Camilo Torres, un luchador de nuestro tiempo. En *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo. (Aportes para el debate)* (pp. 15-37). Ediciones Desde Abajo-Periferia Fondo Editorial.
- Kusch, R. (2007). América Profunda. En R. Kusch (Ed.), *Obras completas. Tomo II* (pp. 2-254). Editorial Fundación Ross.

- Langebaek, C. H. (2021). *Antes de Colombia. Los primeros 14 000 años*. Editorial Debate.
- Löwy, M. (1985). *Ideologías e Ciência Social. Elementos para uma análise marxista* (19.ª ed.). Cortez Editora. https://cloudflare-ipfs.com/ipfs/bafykbzacebtyafbc2wo4nbyp7euvgy-3vuwi5xkosirchrtxhxqaaai6nh4t2g?filename=Michael%20L%3%B6wy%20-%20Ideologias%20e%20ci%C3%AAncia%20social_%20elementos%20para%20uma%20an%C3%A1lise%20marxista-Cortez%20%282010%29.pdf
- Löwy, M. (2019). *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. El Viejo Topo.
- MacCausland, E. (Director). (2012, octubre 10). *Gabo habla del Caribe*.
- Maffia, D. (2008). *Contra las dicotomías. Feminismo y epistemología crítica* (p. 9). Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires. <http://dianamaffia.com.ar/archivos/Contra-las-dicotom%C3%ADas.-Feminismo-y-epistemolog%C3%ADa-cr%C3%ADtica.pdf>
- Marcos, M. (2009). Qué es un hereje. Herejes en la historia. En M. Marcos (Ed.), *Herejes en la historia* (pp. 9-24). Editorial Trotta.
- Mariátegui, J. C. (1927). Heterodoxia de la tradición. *Revista Mundial*, (25 de noviembre).
- Martí, J. (2007). Nuestra América. En *Obras escogidas en tres tomos [Tomo II]* (pp. 497-504). Editorial de Ciencias Sociales - Centro de Estudios Martianos.
- Martín-Baró, I. (1987). El latino indolente. En M. Montero (Ed.), *Psicología política latinoamericana* (pp. 135-162). Editorial Panapo.
- Martínez Andrade, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Herder Editorial.
- Marx, K. (1981). *El Capital. Crítica de la Economía Política (Vol. I)* (2.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Mate, R. y Zamora, J. A. (2018). Sentido y actualidad de la crítica marxiana. En R. Mate & J. A. Zamora (Eds.), *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía* (pp. 11-89). Editorial Trotta.
- Maturana Roserin, H. y Verden-Zöllner, G. (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Instituto de Terapia Cognitiva.

- Mészáros, I. (2009). *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*. Ediciones Desde Abajo - Pasado y Presente 21.
- Mészáros, I. (2013). *Estructura social y formas de conciencia. La dialéctica de la estructura y la historia* (1.ª ed., Vol. 2). Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (1.ª ed.). Editorial Gedisa.
- Molina Velásquez, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. UCA Editores.
- Öcalan, A. (2016). *Orígenes de la civilización: Libro primero de Manifiesto por una Civilización Democrática*. Editorial Sudestada.
- Ouviña, H. (2019). *Rosa Luxemburgo y la reinención de la política. Una lectura desde América Latina*. Editorial El Colectivo.
- Pollack, R. (2019). *Los setenta y ocho grados de sabiduría del Tarot. Arcanos Mayores*. Vintage.
- Rauber, I. (2018). *Descolonizar la subjetividad. Hacia una nueva razón utópica indo-afro-latinoamericana. [En diálogo con Lidia Fragale]*. (Digital). Instituto de Filosofía.
- Rauber, I. (2020). *Epistemologías desde abajo. Pistas para un pensamiento crítico situado, con pertenencia de clase*. http://isabelrauber.blogspot.com/2020/02/epistemologias-desde-abajo.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed:+CdigoRauber+
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón Ediciones.
- Rojas, J. M. (2011). *La estrategia del terror en la guerra de conquista, 1492-1552*. Hombre Nuevo Editores.
- Sánchez Vásquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis* (2ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Sánchez Vásquez, A. (2007). *Ética y política*. UNAM - FCE.
- Silva, L. (2011). *El estilo literario de Marx*. Fundación para la Cultura y las Artes.

- Silva, L. (2013). *Contracultura* (1.ª ed.). Fundación para la Cultura y las Artes.
- Smith, R. (1997). *La historia de las ciencias humanas* (A. M. (Trad.) Talak, Ed.). W. W. Norton. www.elseminario.com.ar
- Torres Restrepo, C. (1970). *Cristianismo y revolución* (G. Olivieri, Ó. Maldonado y G. Zabala, Eds.). Ediciones Era.
- Trouillot, M.-R. (2011). Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tábula Rasa*, 14, 79-97.
- Varsavsky, Ó. (2007). *Ciencia, política y científicismo* (2.ª ed.). Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Vega Cantor, R. (2007). *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar. Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las ciencias sociales* (1.ª ed., Vol. 1). Universidad Pedagógica Nacional.
- Vega Cantor, R. (2015). *La universidad de la ignorancia. Capitalismo académico y mercantilización de la educación superior*. Ocean Sur.
- Vega Cantor, R. (2019). *El capitaloceno. Crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales* (1.ª ed.). Teoría y Praxis.
- Villegas M., F. G. y Weber, M. (2012). Introducción del editor. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1 electrónica, pp. 9-35). Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Editorial Gedisa.
- Wallerstein, I. (Ed.). (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (9.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo: El discurso del poder* (1.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud* (1.ª ed.). Traficantes de Sueños.

SOBRE EL AUTOR

Nicolás Armando Herrera Farfán, nació el 24 de abril de 1983 en Neiva (Huila, Colombia). Es hijo de Jaime y Susana, hermano de Héctor Andrés, Diego Darío y Claudia del Pilar, y tío de María Alejandra, Alicia y Anaví. Sus raíces están entre los muiscas, los pijaos, los yalcones y los uyumbes. En el Zodiaco tiene el sol en Tauro, en el calendario maya su kin es el Dragón Lunar Rojo y en la Ayurveda está fuertemente influido por el dosha Kapha.

Es psicólogo de la Universidad Surcolombiana de Neiva, diplomado universitario en Filosofía de la Liberación de la Universidad Nacional de Jujuy, magíster en Psicología Social Comunitaria de la Universidad de Buenos Aires y doctorando en Ciencias Sociales de esta misma casa de estudios.

Ha sido profesor universitario de grado y posgrado y conferencista en diversos países. Actualmente es profesor de la Licenciatura en Trabajo Social en la Universidad de San Isidro (Argentina), investigador en formación del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Universidad de Buenos Aires (IEALC-UBA), investigador-fundador del Colectivo Frente Unido-Investigación Independiente (CFU) e integrante del Consejo de Educación Propia de la Comunidad Myska CONA. Además, participa de procesos de formación de movimientos sociales, sindicatos y otros espacios de educación popular del continente.

Sus temas principales de investigación son: epistemología de las ciencias sociales, pensamiento crítico continental, psicología social comunitaria, Psicología de la Liberación, historia y memoria, movimientos sociales, investigación Participativa y educación popular, y el pensamiento-acción de Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo.

Sobre estos temas ha publicado artículos de opinión, entrevistas, textos de divulgación, artículos académicos y capítulos en diversos portales digitales, revistas arbitradas y libros en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Euskal Herria, México, Uruguay y Venezuela.

Ha escrito, editado y publicado los siguientes libros en solitario o en compañía: *El profeta a(r)mado. Camilo Torres Restrepo. Biografía mínima* (Colombia, 2023); *Orlando Fals Borda y la Investigación Participativa* [con Alfonso Torres Carrillo] (Colombia, 2023); *Saber colectivo y poder popular. Tentativas sobre Orlando Fals Borda* (Colombia, 2019; Argentina, 2018); *Camilo Torres Restrepo. Polifonías del amor eficaz* [con Luz Ángela Rojas Barragán] (Cuba, 2022; Argentina, 2018); *El revolucionario sonriente. Camilo Torres Restrepo* [con Lorena López Guzmán] (Colombia, 2016); - *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación* [con Lorena López Guzmán] (Argentina, 2016); *Ciencia, compromiso y cambio social. Antología de Orlando Fals Borda* [con Lorena López Guzmán] (Venezuela, 2015; Uruguay, 2014; Argentina, 2012); *Camilo Torres. El amor eficaz* [con Claudia Korol y Kelly Peña] (Argentina, 2010).



La colección *Cuadernos de Pensamiento Crítico* recoge los aportes del Ciclo de Pensamiento Crítico 2023 realizado en Montevideo y en Litoral Norte. El ciclo se estructuró en cuatro módulos, que contaron con la presencia de Nicolás Herrera Farfán, Ana María Masi, Bernardo Manzano y Alfredo Falero.

En Montevideo, el Ciclo 2023 se desarrolló en el marco del Programa APEX y del Programa Integral Metropolitano (PIM) de las Unidades de Extensión de las Facultades de Ciencias Sociales y de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Escuela Nacional de Formación de la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (Fucvam), del Observatorio de la Cuestión Agraria en Uruguay (OCAU). En el Litoral Norte fue coordinado por el Centro Universitario Regional Litoral Norte (CENURLN) con participación central de la Unidad Regional de Extensión del CENURLN.



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



ISBN: 978-9915-9624-0-5



9 789915 962405