

Descolonización como transgresión arquetípica de la dominación desde una praxis filosófica, intercultural, crítica y liberadora

Julio César Molina Martínez

Catedrático de Seminario de Filosofía Latinoamericana en Instituto Superior de Estudios Misioneros “Pablo VI”, Guatemala

Palabras clave:

crítica, arquetipo, liberación, civilización, colonialismo, neocolonialismo, epistemicidio, ecocidio, estereotipos, interculturalidad, consciencia utópica, fraternidad.

Resumen

En los planteamientos de la necesidad de “repensar” el pensamiento en Latinoamérica, nos encontramos con la posibilidad de otras formas de llamar a la crítica. Si la enmarcamos dentro de los parámetros de la filosofía de la liberación, en clave descolonizadora, viene a ser la transgresión de los arquetipos que configuran la dominación, una transgresión que implica un empoderamiento de las categorías ancestrales en los aparatos discursivos y el resarcimiento de los vilipendios que han sufrido los símbolos, significantes y significados en la estructuración sociolingüística de los pueblos originarios.

Para evitar caer en el abismo de lo negado por el sistema del mundo capitalista, el quehacer intelectual, tecnológico y cultural se ha mantenido en una asimilación mimética instrumental, aparentemente integrada en el modelo de “sistema-mundo de supervivencia humana por excelencia”. Por ello se hace necesario un contragiro transgresor que desmitifique la negación de posiciones económicas desclasificadas de la cultura universal.

Redescubrir y reconstruir las categorías de un pensar propio, con el cual se pueda tejer la consciencia utópica de la liberación, demanda una regeneración de los estereotipos semánticos, semióticos y lingüísticos de la dominación. Y aunque puede parecer una empresa arriesgada, alienta el posicionamiento de las ausencias y las emergencias del no ser en diálogos capaces de reivindicar los epistemicidios que correlacionan y justifican los genocidios y ecocidios de las fuerzas militares y culturales de dominación neocolonizadoras.

1. La crítica: elemento fundante de la filosofía

1.1. Pseudoconfiguraciones de la teoría crítica en la filosofía occidental

El pensamiento filosófico, como herencia clásica tradicional, en su afán crítico de búsqueda de la verdad, se ha establecido en nuestros días, desde la teoría crítica, sobre todo la que deviene de la escuela de Frankfurt (Adorno, 1962; Horkheimer, 1973; Horkheimer y Adorno, 1998), en sus diferentes generaciones, queriendo ser coherente con su autenticidad. Sin embargo, a la luz del criticismo del sur, se nos plantean serios problemas, los cuales demandan intelectualmente nuevos criterios ante el alcance de una necesaria crítica de dicha teoría crítica (Dussel, 1998a, pp. 326-341).

Ilustración y modernidad no pueden seguir siendo los paradigmas de configuración del pensamiento racional, en un mundo en el que las bases de su cohesión filosófica, científica y técnica están en continua convulsión. Los parámetros de pensamiento griego y occidental se aprestan constantemente a una caótica forma de civilización mal llamada “occidental”, cuyo sistema ecosocial que se pervierte en una economía capitalista ya no da más de sí.

Aunque los círculos viciosos de sus estatutos epistemológicos cohesionan redes académicas y de intelectuales, performativamente se vanaglorian en la introyección del propio proceso de “muerte” racional, desde donde se sobredimensiona una catástrofe cultural.

La identidad de los pueblos originarios, desde la actual postura filosófica del sur, que ya no es solo un sur situado geográficamente, sino pensantemente a la realidad, incluso en anclajes alternativos en el norte, tiende a reafirmarse en las raíces que persisten milenariamente a pesar de la hecatombe colonizadora. La conformación de estructuras estéticas, musicales y organizacionales pueden darnos la pauta para entender la desgracia

del cálculo, cuando en él se creen haber alcanzado los límites de la razón por la simple formulación en las sendas infinitesimales, siendo esto más bien una instrumentalización de la razón.

Desmitificar el logos y la razón matemática, con la razón utópica, que permita soñar y danzar en la búsqueda de las plenitudes vitales que no están ni son controladas por la aritmética ni por la geografía, nos abre a la necesidad de ubicarnos en los nuevos *locus* de enunciación crítica, como nos invita a pensar García Corona (2017, pp. 57-68), proceso que comienza en la filosofía griega, pasando por la filosófica moderna ilustrada, la filosofía crítica de la Escuela de Frankfurt, el marxismo, el pensamiento crítico humanista de Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, llegando a los nuevos anclajes de una filosofía decolonial en los espacios actuales originarios geoculturales.

La posibilidad de la verdad hacia una vida auténtica no es propiedad de ninguna cultura, sino más bien el legado en propio de cada una, de los pueblos que han configurado su realidad histórica en una especie de realización de su memoria colectiva de sus más elementales aspiraciones de sociedad; de ahí que no sea solo el legado cultural griego occidental el único y superior estadio político, sino más bien cada legado comunitario de los diferentes pueblos en su identidad y experiencia cultural el que ha definido en realidad los postulados críticos de una construcción estrictamente filosófica e intelectual.

La forma de estructuración desde la cultura griega hegemónica del pensamiento y la organización metodológica y sistemática de los saberes de las diferentes geografías del planeta fueron condensadas en el pensamiento filosófico helénico, convirtiéndose en la caracterización de lo que pudo hacer el *cogito, ergo sum* del gran pensador moderno René Descartes y determinó la supremacía individual y exclusiva del “occidente pensante”.

Todos estos postulados filosóficos llevados a su máxima expresión, como la época del

despegue de una automatizada filosofía moderna, de claustros y academicismos, vivieron su mayor esplendor en la Escuela de Frankfurt. Aún en lo positivo de sus argucias, guiadas por todos los procesos libertarios y desideologizadores de los condicionamientos europeos de la mal llamada “cultura universal” y, en el peor de los casos, “alta cultura”, han significado la atrofia del proceso natural de explicitación racional y, sin embargo, condenada a la maldición de Sísifo del eterno retorno.

Los marcos conceptuales no se pueden delimitar a una forma de pensamiento, ni a una cultura o pueblo determinado. Es en el centro de la experiencia de cada ámbito de humanidad donde se gestan los núcleos biogenéticos y los arquetipos¹ de situacionalidad sapiencial.

1.2. Arquetípica de la dominación

Lo que hemos considerado históricamente como cultura universal no representa sino el uno por ciento de las vastas herencias sociológicas, políticas y espirituales de la complejidad geocultural planetaria, en cuya pretensión enfermiza de ser centro-poder, Occidente ha procurado la construcción de arquetipos dominantes que han conducido falazmente a la subsunción de la estereotipos subyacentes y connaturales a las diferentes manifestaciones culturales humanas, subyugando y, en el peor de los casos, exterminando la sociogéica constitutiva y ecológica.

La estructuración universal, griega y occidental de la polis, su visión única de progreso lineal y control de los diferentes aparatos sociales, económicos, lúdicos, religiosos, etc. ha favorecido la imposición de la inteligencia racional y ha coartado las manifestaciones crítico-lógicas de la inteligencia sentiente, ya planteada por el filósofo vasco Xavier Zubiri (1984), propia de la sabiduría interrelacional humano-cosmológica.

Competencia, individualidad, egolatría se vuelven los principios fundantes de la cultura que se presenta, en ellos, como en sus fuentes y modelos esenciales, automanifestándose como los garantes civilizatorios del progreso universal.

1.3. Episteme y teleología civilizatoria occidental

Los alcances planetarios de las corrientes liberales de nuevo cuño han generado una especie de arrogancia civilizatoria, la cual centra sus artilugios en la promoción de un mimetismo, relegando y reduciendo los más elementales e históricos esfuerzos de las grandes civilizaciones e imperios del mundo a vulgares etnocentrismos. Les atribuyen el estatuto propio de una edad a la que han determinado en asumir como atraso tribal y las cuales son únicamente superadas por el cientificismo tecnológico, que viene a representar la madurez de la humanidad, atrinchando el autoengaño de potencia cultural.

Lo que occidente ha llamado en toda su filosofía la madurez civilizatoria es más bien la repetición de una etapa que la humanidad ya ha superado como expresión crítica en el mismo corazón de la modernidad y la colonización, cuyas consecuencias pueden palpase en la aniquilación de los pueblos originarios realizada en la conquista de las “Indias occidentales”², las cuales fueron disputadas por España, Portugal, Inglaterra, etc., en afán de colonización imperialista. Engarzados en saquear no solo el oro metálico, sino toda la riqueza como la sabiduría ancestral y milenaria, se empeñaron en el convencional choque e imposición en su cruzada civilizatoria.

Las imposiciones de la modernidad colonial, sin el menor respeto a las grandes culturas milenarias, nos permiten contrastar los vacíos de identidad y cultura, como también las variopintas categorías críticas

1 En cuanto a los modelos de racionalidad occidentalizados y occidentalizantes.

2 Error cartográfico de Cristóbal Colón en el inicio de la invasión en 1492, que ha querido ser subsanado con la denominación de Nuevo Mundo, que de nuevo solo tenía la ambición desmedida de explotación y conquista.

dentro del mismo sistema que se imponía, las cuales se vuelven en repetidas ocasiones contra él mismo, desde un humanismo natural que da de sí en cada momento histórico.

Los mimetismos de la conquista fueron permitiendo implantar modelos clásicos de dominación y eliminar los asideros lingüísticos e intelectuales, por lo cual todavía persisten. A pesar de las formas de silenciamiento en las sabidurías de los pequeños y grandes grupos sociales originarios y que siguen deambulando como extraños por su tierra, es manifiesta la resistencia a desaparecer.

La fagocitación descrita por Kush (1999), entendida como depredación colonialista y neocolonialista de las culturas, tiene un efecto contraindicador en su mecánica de autovulnerabilización, pues disgrega las fuerzas de los supuestos superpoderes humanos de los que se revisten sus implacables imaginarios y que terminan favoreciendo su autodestrucción, pero que al mismo tiempo potencia y refuerza la libertad humana, como creativa y liberadora resistencia del universo natural y social originario.

Cuando nos planteamos aquí una descolonización del pensamiento, estamos hablando radicalmente de una potenciación de las plurales epistemes originarias, al estilo de las perspectivas de Rivera Cusicanqui (2010), donde proyecta que, al encontrarse en y con otras, las epistemes decoloniales, en el choque, saquen más chispas (otras epistemes) y surja una nueva forma de episteme, un pensamiento en el que las epistemologías del sur, en términos de De Sousa Santos (2009), sean capaces de ponerse de igual peso en la balanza con y a pesar de la incoherencia retórica demagógica de las epistemologías teológicas del norte.

2. La nueva crítica: descolonización como transgresión arquetípica de la dominación

2.1. Filosofías de la liberación, posibilidad de una crítica contextualizada

A la sombra de las ambigüedades del colonialismo identitario, es importante encontrar el arraigo para una filosofía de la descolonización; esto solo es posible desde una perspectiva integral estética. Arriesgarse en los linderos del arte y la sensibilidad a derribar los anclajes preconceptuales y conceptuales que han dilapidado el vivero y las posibilidades germinales de los aspectos originarios que dimanan de la sororal trascendencia comunitaria.

Hay planteamientos en diferentes autores, como Aguer (2017, pp. 111-124), que desde las posiciones de Dussel (1998a y 1998b), Quijano (2000) y Wallerstein (1979), entre otros, nos acercan a la necesaria descolonización de los mitos de la razón moderna con respecto a la conquista del tiempo del espacio y de las gentes, que dan lugar al “sistema-mundo” de hegemonía del capital colonial.

De aquí que asistimos a una verdadera conmoción del quehacer filosófico. En las perspectivas como la coetaneidad histórica y la “invención” de América, se abre un horizonte de cuestionamientos al sometimiento y a la coacción de la libertad, como también a la autodeterminación de los diferentes pueblos en la generación de plurales acervos teóricos.

Al caer en la cuenta de que muchos pueblos han sido obligados a asumir los límites y las predisposiciones prerracionales de interpretación de sus experiencias, lo cual constituye una verdadera barbarie y fagocitación en los términos de un conocimiento invertido, por la fuerza de dominación a la que es sometido, se vuelve temeroso y dócil, no solo en las interacciones que establece con el dominador, sino convirtiéndose en sí mismo y para sí mismo en su peor opresor.

El cierre de las posibilidades hermenéuticas propias es la condena a la autodestrucción del conocimiento, haciendo que las culturas y los pueblos se engarzen en una monolección de la historia y la realidad, de modo que se sientan encadenados a una audición epistémica de la vida, obligándoles a procesos de domesticación racional, como si la vida fuese resolver un teorema matemático de corte occidental. De esta manera, el racionalismo moderno se convierte en un nuevo axioma colonial: solo es verdadero si es posible automatizarlo.

Este cuestionamiento nos lleva a reconocer la imposibilidad crítica en una primera lectura, a partir de los estudios filosóficos, históricos e incluso del pensamiento o las ideas de los pueblos oprimidos. Por ello es importante la relectura crítica de los imaginarios implantados por la dominación, a riesgo de perpetuarlos.

Para recuperar lo perdido, en una especie de falacia crítica o una simple estimulación a la emulación mediática de los sentidos, en los límites de la razón crítica eurocentrada, es necesaria una crítica de la crítica. Si bien es cierto las filosofías de la liberación nos han lanzado a la puesta en escena de todas las raíces psicológicas y cognitivas, de los enclaves socioculturales originarios, contextualizados, son latentes las ambigüedades de la dualista subjetividad (Quijano, 2000, pp. 242-286) que obstaculiza el acto libertario.

2.2. El contragiro decolonial

En la realidad, los aspectos raciales determinan en gran medida la vida social, sobre todo en países que se definen como no racistas, porque consideran que el racismo en su interior ya ha sido vencido, autoafirmando performativamente que el proceso de blanqueamiento epistémico ya fue realizado y la modernidad se ha convertido en sinónimo de clase media civilizada a la occidental; esto sobre todo en los países pobres que han perdido su identidad o ya están navegando en ese dilema.

Los procesos de colonización han traído implícita la moral de los vencedores, imponiendo una inevitable sumisión e imitación que advierte del indudable subdesarrollo, el cual constituye el nuevo *apartheid*³, es decir, el gueto de algo así como de los 144,000 salvados del Apocalipsis⁴, que en este caso serían los burgueses y pequeños burgueses que sacralizan el imperio y humillan a sus propios connacionales, sobre todo cuando estos conservan los rasgos de las poblaciones originarias que, sometidas al desprecio, han sido quienes les han parido con la sangre y el sudor de sus antepasados.

Desde el análisis que realiza Maldonado Torres (2008), vale la pena preguntarnos por los gritos de espanto ante la colonización, de los masacrados y de los que incluso en pleno siglo XXI son humillados y relegados por su color de piel, lengua y demás rasgos originarios o posiciones económicas desclasificadas.

Solo quien se ha sentido desplazado en las falsas condiciones del desarrollismo puede validar las categorías descolonizadoras; los estudiosos, en este sentido, tendrían que partir de una metodología de la proximidad a estas realidades que gritan en un silencio mordaz y que perviven como una especie de zombies, los mismos que en la miseria se adecúan servilmente a producir ganancias de este sistema-mundo en su afán perverso de dominación. Como hacedores y testigos, estos grandes grupos marginados contemplan el lento perecer de los desposeídos, que fallecen recorriendo la distancia infinita entre la colonización aniquiladora de identidades y su epistémica teleología civilizatoria. Es importante hacer que irrumpa la conciencia crítica, como transgresión de lo teórico tradicional, desde la proximidad originaria e histórica como lo anterior a toda anterioridad, la inmediatez configuradora de los arquetipos vitales y teleológicos, que permitan las significaciones analógicas, de modo que se desinhiba la realización de lo humano y lo haga manifestarse en su realidad más auténtica.

3 Sistema de segregación racial en África y Namibia, vigente hasta 1992.

4 Ap. 14, 1-3.

Acercarse, aproximarse al origen originario, anterior al sistema, al mundo o al sistema-mundo, es en lo que en palabras de Dussel nos haría avanzar *hacia la arqueología misma del discurso, pero más aún histórico, político* (Dussel, 1996, p. 31). Su método analéctico despierta motivaciones literarias, filosóficas, teológicas, sociológicas, etc. que permiten situarse, y en muchos aspectos ser situados, en una forma de utopía que solo es apreciada en las bases conscientes o inconscientes de los militantes de la pobreza y la solidaridad. Son vastos los referentes del conocimiento intelectual, que irrumpe en nuevos horizontes crítico-descolonizadores, generando una nueva consciencia, aunque este proceso sea difícil medirlo, sobre todo cuando los intelectuales forman parte de un *mundillo guético*, buscando desde su condición el refinamiento intelectual y a lo mejor hasta elitista del pensamiento. Esta situación que puede medirse, en el influjo occidental academicista, sigue siendo un muy alto y de pesado lastre.

Aunque hay una inusitada vuelta a la libertad, sin embargo, esta puede llevar a asumir posturas inquisitorias intelectualmente y, por ello, quizá a deja un sabor de abstraccionismo escéptico, el cual no por ello queda al margen de la posibilidad científica que puede dinamizarse con una proximidad, en la cercanía a la exterioridad del Otro. Esta solo es posible en un cara a cara con la realidad y un carácter descolonizador que comprometa las posiciones “competitivas intelectuales”, por lo que muchas veces se teme dar este paso, como un miedo a caer en el abismo de lo negado por el sistema-mundo. La filosofía de la liberación de Enrique Dussel acompaña la construcción de una filosofía como reflexión, antecedida en la acción, la cual anticipa la concreción teórica de los postulados transformadores.

Por qué no pensar en un marco práxico, antes que un marco teórico, en los trabajos intelectuales académicos. Partiendo del ser humano de carne y hueso, el que realmente actúa y quien con su vida real puede hacemos

descubrir los reflejos ideológicos, de esos procesos de vida. No seguir marcando el camino de la descolonización liberadora es condenar a la humanidad al círculo vicioso de la subordinación, negación o relegación de identidades.

Son amplios los espacios también abiertos a un filosofar a la medida de nuestras raíces culturales: Dussel, Salazar Bondy, Mignolo, Quijano y puede extenderse la lista. A la postre, la persistencia de los guetos de un pensar delineado por los occidentalismos amañados por los automatismos racionalistas de cuño dominador siguen siendo los que prevalecen a la hora de plantear un pensar, y si no te encuadras no entras a formar parte de “la academia”.

Transgredir de manera fehaciente la colonialidad implica, en primer lugar, una especie de quiebre interior, o, por lo menos, cuestionamiento, en cuanto a exactitudes gramaticales, argumentaciones falaces de una verdad manipulada, la preocupación por agradar a las altas “autoridades filosóficas” con el perfil pequeño burgués que “lea dignamente” la supremacía del colonizador. Se estereotipa hasta la forma de vestir, así como también la exigencia del conocimiento de las lenguas del poder. Expresiones como “no hay que vulgarizar la filosofía” y “no debe convertirse la filosofía en un panfleto político” nos desafían a repensar qué es filosofar si la verdad queda encubierta en la sustantividad de un lenguaje, estructurado para el dominador, que dicta qué hay que decir, cómo decirlo y cómo escribirlo.

De aquí, pues, que, en segundo lugar, sea necesario permitir la tensión que permita la trasgresión exterior, al plantearnos la tarea descolonizadora. ¿Cómo significar el latinoamericanismo profundo?, ¿aquel que subyace oprimido, negado, subalternizado? ¿Cómo desinhibir las raíces originarias? ¿Cómo darles voz y pensamiento a las reservas culturales originarias?

3. Interculturalidad crítica y liberación

La filosofía de la liberación nos permitió ver cómo la filosofía tradicional estructuró, ideológicamente, sus especulaciones metafísicas desde el sujeto y el objeto; un sujeto susceptible a lo racional y un objeto material asequible a lo que puede ser racionalizado, como elementos en contraposición, que vehiculan y definen la esencia del ser; indagaciones que presuponen a un supersujeto que las controla y domina: el filósofo.

Enrique Dussel, filósofo excepcional, no solo por sus elaboraciones teóricas, sino por su calidad humana y su capacidad de apropiación de sus mismos planteamiento liberadores, en evolución continua, nos hace caer en la cuenta de que el filósofo no es tal, sino es reconciliado en su onticidad y ontologización con la proximidad a la exterioridad del Otro, ese Otro que no aparece como “algo” (fenomenología), sino que se revela (epifanía) como un alguien en completitud, haciéndose, complementándose. Es en la proximidad a esa completitud sincrónica acronical donde comenzará a asumir su mundo arquetípico y escatológico de sentido. Lo que Dussel describe contundentemente, en la relación con la madre a la hora del parto, esa cercanía y proximidad tal de exterioridades y anterioridades, no es una cosa más del mundo natural, es un alguien que lo hace alguien, es un comienzo personal.

Antes de ser filósofo se es humano: me aproximan (en el parto con la madre) (Dussel, 1998a, pp. 29-30), me aproximo al Otro que se me manifiesta (epifanía). Luego me revelo al sistema cultural y económico, como previa anterioridad, a toda sistémica y dogmática estructura que aparezca, sobre todo cuando son fenómenos que cosifican o instrumentalizan racionalmente al ser humano (pobre, víctima, oprimido, excluido, etc.).

Así, también, las propuestas que hace De Sousa Santos (2006), en cuanto a darle la primacía a los diálogos, entre las ausencias y emergencias del no ser. Más allá de considerar que sea de limitada importancia para el

conocimiento, es más bien la posibilidad de aprovechar las formas más genuinas y únicas de generarse, en las interrelaciones dialógicas, dejando a un lado el afán prometeico del occidentalismo que, plagado de colonialismo, patriarcalismo, racismo, etc., se impone con una superioridad enfermiza.

Es necesario un afán teórico contextualizador y crítico que cristalice las convicciones liberadoras y las traduzca en categorías filosóficas, incluso repensando los mismos postulados de la teoría crítica occidental, desde las perspectivas de pensamientos otros y contrarrestar el adiestramiento que subyuga, avasalla y enajena a los oprimidos del sistema de categorías y aparatos del sistema-mundo neoliberal, capitalista mundial.

Este adiestramiento pasa por la eliminación de los saberes, llámense símbolos, textos, arquitectura gramatical, etc., el cual evidencia la acción epistemicida en la construcción del conocimiento bajo normatividades imperiales que sacrifican la ecología de saberes. Los entramados propios de las identidades y las culturas de vastas regiones geográficas, que son sacrificados en esta forma cruel y perversa de eliminación y sometimiento, son considerados como pueblos bárbaros o simplemente reducidos a una especie de incipiente “ser” o, en el peor de los casos, “no ser”.

De aquí, pues, la necesidad del reconocimiento de un en sí, de un desuyo, del pensamiento en la diversidad cultural del “ser”, en los términos categoriales, que nos refiere muy bien Grosfoguel (2012) al analizar a De Sousa Santos, en el debate que establece con los posicionamientos de Fanon. De este modo, las categorías gramaticales y pedagógicas que determinan una cultura literaria universal y los encuadres teóricos de dicha cultura superan el academicismo o la imitación mimética convencional que solo abona un dogmatismo deleznable y servil.

3.1. De la consciencia utópica a la construcción social crítica intercultural

La reconstitución de subjetividades en la aldea global, con perspectivas hermenéuticas interculturales descolonizadoras, nos plantea la necesidad de una epistemología del sur, como horizonte utópico de libertad, en los tejidos interconscientes, indígenas, afro y populares, que van siendo cada vez de mayor urgencia. En el misterio de la montaña, el cerro, el valle, la cueva, el río, etc., se manifiesta un espíritu vivo, cuya relación espiritual con lo humano está determinada por un intenso sentido de fraternidad que estimula un afán de comprensión e introspección de la vida, la cual es cada vez menos compleja, en la consciencia de los vínculos e interrelaciones íntimamente sororales.

Las concepciones de historia, al igual que sus contenidos, cuando se plantean desde las raíces originarias, a pesar de haber sido invisibilizadas desde la mirada hegemónica, como bien lo manifiesta Rivera Cusicanqui (2010), nos muestran que sus expresiones están latentes y con un esfuerzo hermenéutico diatópico, como plantea De Sousa Santos o desde una hermenéutica de la alteridad, como lo afirma Fornet-Betancourt (2004), podemos establecer los correlatos críticos de sentido.

La fuerza de las subjetividades originarias, más las plausibilidades metodológicas desmascaradoras y liberadoras, desinhiben el reto de viabilizar el despertar de la anestesia monocultural y dominadora que ha impuesto Occidente, como categoría instrumental del poder y como estigma del desarrollismo acompasado del capitalismo.

¿Cómo deshilar las lógicas perversas del occidentalismo, sabiendo que las características coloniales que lo configuran se mueven desde una monocultura del saber y del rigor del saber, basada en un tiempo y una teleología lineales, clasificaciones sociales, con prevalencia de las clases situadas en la escala dominante, una lógica productivista capitalista, etc.? El sueño humano intercultural ha sido vedado por una homologación univer-

salista que está llevando a la humanidad a punto de cierre, en una especie de ensimismamiento mortal.

La dirección de este dinamismo, con connotaciones demagógicas de racionalidad, es contraproducente, pues coloca a la humanidad a la espera activa de un ilusorio progreso, que no es otra cosa que la correlación ciega a una catástrofe de magnitud mundial. Y lo que podría parecer la gran curiosidad del desarrollismo del sistema mundo es la contribución a un *big bang* como expresión científica idealizada. De ahí que de no revertir estos procesos, todas las sinergias y correlaciones humanas conspiran inconscientemente hacia un suicidio planetario anticipado y consensuado.

De aquí, el valor de replantearse un capitalismo sin colonialismo interno, desde la interculturalidad económica, de una mundialidad sin capitalismo global; es decir, un pensamiento alternativo crítico de nuevas alternativas, que despierte la necesidad de un pensamiento alternativo crítico que sea la matriz para nuevas alternativas.

3.2. La nueva filosofía crítica en la construcción sociopolítica de un nuevo suelo económico mundial

Plantearse la contundencia que podrían tener la filosofía, las ciencias sociales, la literatura y demás ciencias humanas como luz que irradian, con los más altos amperajes de un pensar liberador, tiene necesariamente que llevarnos a caer en la cuenta de la fuerza del sistema-mundo moderno y el eurocentrismo en que está sustentado, el cual es muy bien descrito por Wallerstein (1979), y transgredir críticamente las categorías con las que han controlado la razón universal.

Este complejo sistema ha determinado los modos de saber, generando unos antagonismos que, impuestos unilateralmente desde su posición hegemónica, aparecen como contraposición racional ante todas las posibilidades periféricas de sabidurías. Estas posibilidades, sin embargo, accionan por defecto y

de manera natural, deshilvanando el tejido de la dominación.

La fuerza de estos plurales modos de saber no radica en la superficialidad de un hermetismo sintético agudo, que conservadoramente e incluso en un afán de libertad, reprime y subyuga los holísticos modos del sentir y el entender, sino en la presencia de los legados ancestrales, los cuales se colectivizan y refuerzan en el carácter liberador de su resistencia. Como bien asegura Wallerstein (2001, p. 98): “[N]o va a ser fácil matar al monstruo inmediatamente. De hecho si no tenemos cuidado, bajo la apariencia del intento de combatirlo, podemos criticar el eurocentrismo utilizando premisas eurocéntricas y, de ese modo, reforzar su influencia en las comunidades de estudiosos”.

Aunque es de alabar cómo la fuerza de las revoluciones sociales latinoamericanas, en medio de las azarosas y múltiples experiencias, va formulando filosóficamente su praxis, la búsqueda de las fuentes vuelve a irrumpir en los límites de una necesaria reestructuración mundial ante las evidentes debacles, y la filosofía vuelve a interpelarse desde su centro constitutivo: ¿para qué?

La razón crítica-filosófica tiene que trascender la irracionalidad del imperialismo capitalista el cual se monta en la fractura de su mismo sistema, aun sabiendo que este ya no da más de sí. Se quiere alimentar, de intereses sobre intereses, un sobregiro que le revierte su propio quiebre. Y, al mismo tiempo establecer una nueva crítica que desmitifique los postulados coloniales que hacen que los pueblos pobres de todas las latitudes avancen en la desolación y el descreimiento como metodología de sobrevivencia que minimiza los costos de vivir.

La razón instrumental evidencia en el consciente popular la racionalidad del resentimiento no como fenómeno psicológico, sino más bien sociológico, en una exterioridad que en el ejercicio de aproximación dusseliano está generando una reacción recapituladora, a pesar del sometimiento y el dolor de su

historia. Nuestras culturas marcadas por una tendencia natural a la sacralización contribuyen a la misma aparición constante y cíclica de poderes sagrados, sean estos religiosos, políticos, económicos, militares, académico-intelectuales y hasta civiles populares, que se configuran a imagen y semejanza de un dios de rituales consacratorios milenarios y tradicionales.

Se acrecientan los fundamentalismos religiosos, que establecen sus bases en doctrinas escritas o prácticas esotéricas, que encuentran refugio en la mediación moderna y colonial de un espíritu racional divinizado, el cual al mismo tiempo acompaña el sesgo de totalidad y plenitud que añora la finitud humana, automatizando consiguientemente la dominación.

Esta alienante pero bien fundamentada fetichización hace imposible una reivindicación de lo popular liberador, si no es por la fuerza crítica de la filosofía, la cual implica contundentemente la transformación de la masa en un colectivo consciente, lo cual al mismo tiempo significaría la necesaria constricción de las élites que han cooptado las propiedades culturales universales. Esta forma religiosa que han asumido las estructuras sociológicas de dominación han propiciado convencionalmente la clericalización del laicado y la militarización de la sociedad civil han producido el empeoramiento de las condiciones de los procesos de liberación y están matando la gran utopía libertaria.

De manera más interesada aún, este fundamentalismo ecléctico, monocivilizatorio, está minando la grande y esperada parusía emancipadora. Mientras no haya una conversión de los modos de vida sociofamiliares, tribales y societales, desde los arquetipos de vida comunitarios ancestrales, no se podrá contar con una definición certera del espíritu liberador que yace en sus identidades culturales.

Las relaciones interculturales, con toda la contundencia de la irrupción de sus raíces y fuentes identitarias, son el camino a seguir para dirimir los derroteros de la colonialidad

y las ambiciones colonizadoras de los ampulosos centros de dominación que fenecen ciegamente en su frenesí tecnológico y modernista. De lo contrario, los pueblos subyugados seguirán siendo las víctimas expiatorias del sacrosanto imperio global y neoliberal.

El imperativo es, pues, transgredir arquetípicamente los mecanismos de la dominación para una nueva consciencia crítica-filosófica que libere. Si bien es cierto que la relación que se abrió en el esclarecimiento de la dependencia y la opresión de los pueblos subyugados ha ido dando paso a una descentralización del discurso filosófico, permitiendo el posicionamiento de los excluidos en la recuperación de lo que le significa identidad y cultura, raíces, etc., sigue siendo latente la continuidad de las herencias coloniales. En el resurgir de los detonantes originarios que rehabilitan el empoderamiento de las causas emancipadoras, las cuales se han visto desclasificadas ideológicamente por la dominación y la represión, nos damos cuenta de que están vivas en la mente de quien las lleva desuyo.

Para desgracia de las élites privilegiadas del sistema mundo capitalista, las capacidades de apropiación del saber no son un reducto de la racionalidad instrumental que las inhibe y patenta comercialmente, devolviéndolas en “marcas” que no son accesibles a todas las personas, por lo que no todas son enajenadas con ese consumo del conocimiento.

El despertar crítico e inquieto de un filosofar, abierto a los procesos desestructuradores del capitalismo modernista y neomodernista, dan la pauta del despliegue arquetípico cultural de los movimientos sociales que desencadenan un nuevo modo de discurso intelectual más allá de la frontera eurocéntrica y norteamericana.

Desde los sesgos europeizantes de la filosofía, con carácter incluso crítico, nace e insurge un pensar para trascender y traspasar, como lo señala Bloch (2004), e interrogar desde la praxis oprimida para liberar, de Fanon y Freire (Yedaide, 2014), desde el

lugar del pobre, la opresión, la marginación y la exclusión.

Las configuraciones políticas a nivel planetario con carácter de dominación están llegando a un límite como al que llegaron antes los planteamientos filosóficos y científicos de que la tierra era redonda o plana, en su momento. Por lo tanto, es un tiempo importante para nuevos referentes críticos, geoculturales y geopolíticos, los cuales, vistos desde los diversos y múltiples horizontes-mundo, puede ser el inicio de inusitadas transformaciones.

Las expresiones sociológicas a nivel ecoplanetario evidencian un desprendimiento de la racionalidad de los pueblos originarios, y nos demuestran que a pesar de los antagonismos creados o inventados, incluso con artilugios teológicos que les han permitido ser miméticamente adaptados, pueden ser superados (Nak-Chung, 2015, pp. 71-86).

Pasar de una cultura universal única a una diversidad de culturas está significando la posibilidad de desnaturalizar y desestereotipar los fetiches de la dominación. Este proyecto nace de la toma de conciencia de la función del intelectual, con un pensamiento auténtico y original desde los diferentes contextos culturales, transgrediendo el círculo de la dominación europea, abriendo el espacio a la potente presencia intercultural para una nueva configuración académica mundial.

En la actualidad, las coordenadas del pensamiento son variopintas, muchos esfuerzos están encaminados a desarmar los engranajes de las epistemologías dominantes y están revalorizando los puntos intuitivos sensibles del inteligir en los diversos mundos y horizontes culturales. Asumir esta pasividad intercultural del saber es el primer paso necesario en un proceso descolonizador al interior de los mismos esquemas de la dominación del saber.

Si la filosofía sobrevivió a la revolución teológica, a la revolución de la razón, a la revolución industrial, a la revolución científica, también sobrevivirá a la revolución

tecnológica. Los canales de la revolución filosófica, al no ser rentables económicamente se cierran, pero al mismo tiempo la tecnología advierte su ingente autodestrucción. Es una panacea de objetos desechables que atemperan el límite de los procedimientos autómatas, robóticos y digitales de la nueva era los que ponen lo humano en perspectiva filosófica de transgresión arquetípica, ante la inminencia del imperativo antagónico crítico. O se libera de estos enclaustramientos virtuales o da paso a la reducción de la humanidad a cenizas cósmicas.

4. Conclusiones. Tejiendo la conciencia utópica de la liberación

Cuando imaginamos como proyección intuitiva o construimos un imaginario diferente, redundamos en la utopía, aquello que nos gustaría idealmente llegar a obtener: mayor justicia, igualdad, es decir, un poco más de fraternidad como imaginario social. Podemos pensar que son palabras ya consignadas a lo largo de la historia en los discursos colonizadores, liberales e incluso liberadores. Sin embargo, hoy nos damos cuenta de cuánto pesan estas palabras en la subjetividad de los pueblos, en sus relaciones objetivas de la vida cotidiana.

Quizá la fuerza radical de la fraternidad no ha sido medida consecuentemente, y los alcances de su aplicación local no son perceptibles a nivel global, sobre todo, por el entorpecimiento de los éxitos cortoplacistas de una interrelación amistosa, sea política, religiosa o cultural. Si se dimensionaran o ponderaran las trascendencias de una convivencia fraternal intercultural, seguramente le apostaríamos más a ella que a la búsqueda de la mejor forma económica de interacción monetaria.

Si bien la comunidad humana puede adquirir diversas formas, de acuerdo con los principios que han motivado su organización, cuando nos planteamos la fraternidad como posibilidad humanizadora de esta comunidad o comunidades, quizá tengamos que plantearnos dónde radica su fuerza motriz, como

dirá Lizárraga (2016), más allá del sentido romántico que pueda connotar, asumirla como elemento configurador de relaciones de igualdad-libertad.

Se trata, pues, de abolir toda desigualdad con la que se desclasifica a los que tienen menos, como afirma Lizárraga citando a Bidet (2016), y que nos ayuda a comprender profundamente el tema de las diferencias como aspectos referenciales de fraternidad y cómo estas pueden coadyuvar no solo en el planteamiento de un orden comunitario más justo, sino en su configuración racional multiestructural sapiencial.

Sñar la comunidad en igualdad y libertad es un ideal que debe partir de la praxis crítico-filosófica que se atreva transgredir incluso la fraternidad y la justicia, como conceptos arquetípicos occidentales inapelables. Es decir, encaminar las prácticas necesariamente justas a las configuradoras de un *ethos*, congruente y tendente a consolidar la justicia de las instituciones y estructuras comunitarias, haciéndolas capaces de emanciparse justamente en las particularidades de las diferencias de una comunidad mundial intercultural.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Aguer, B. (2017). América Latina y el origen de la modernidad: introducción a la cronopolítica de la alteridad desde la filosofía de la liberación de Dussel y la perspectiva descolonial (pp. 111-127), en Roda, F. & Heredia, N. (Comps.) *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. San Salvador de Jujuy: Universidad de Jujuy.
- Bloch, E. (2004). *Principio esperanza*. Vol. I. Madrid: Trotta.

- De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 13-41.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1998a). *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1998b). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*. Madrid: Trotta.
- García Corona, O. (2017). Apuntes para una crítica a la primera escuela de Frankfurt desde una teoría crítica decolonial latinoamericana (pp. 57-68), en Roda, F. & Heredia, N. (Comps.) *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. San Salvador de Jujuy: Universidad de Jujuy.
- Grosfoguel, R. (29 de agosto de 2012). La descolonización del conocimiento. Diálogo crítico entre Frantz Fanon y Boaventura de Sousa Santos. *El Correo de la Diáspora Latinoamericana*. <http://www.elcorreo.eu.org/La-descolonizacion-del-conocimiento-Dialogo-critico-entre-Frantz-Fanon-y-Boaventura-de-Sousa-Santos?lang=fr>
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of reason*. Nueva York: Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Kush, R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- Lizárraga, F. (2016). De la fraternidad a la propiedad y viceversa. Reflexiones en torno a la *igualibertad* de Étienne Balibar (pp. 123-140), en Ortiz Lereaux, S. (Coord.). *Las formas de la fraternidad*. México: Ediciones Coyoacán.
- Lizárraga, F. (2014). Los límites del igualitarismo liberal de John Rawls. *Revista de la Facultad. Estudios Sociales*, 21 (19/20), pp. 201-230. https://www.academia.edu/12113565/Los_1%C3%ADmites_del_igualitarismo_liberal_de_John_Rawls
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, pp. 61-72. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>
- Nak-Chung, P. (2015). El doble proyecto de la modernidad. *New Left Review*, 95, pp. 71-86. <https://newleftreview.es/issues/95/articles/paik-nak-chung-el-doble-proyecto-de-la-modernidad.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, VI (2), pp. 342-386. <http://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quijsano.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón.

Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo-europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (2000). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social. *New Left Review*, 0, pp. 97-113. <https://newleftreview.es/issues/0/articles/immanuel-wallerstein-el-eurocentrismo-y-sus-avatares-los-dilemas-de-las-ciencias-sociales.pdf>

Yedaide, M. M. (2014). Fanon, Freire y las posibilidades concretas de una pedagogía descolonial. Entrevista a Inés Fernández Mouján. *Revista Entramados. Educación y Sociedad*, 1 (1), pp. 33-40. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/entramados/article/view/1076/1128>

Zubiri, X. (1984). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza.