

Antecedentes socio-históricos de la opresión política en América

DR. Gildardo Durán Sánchez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
Morelia, México

“1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto, el ‘origen’ de un ‘mito’ de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de ‘en-cubrimiento’ de lo no-europeo” (...)”
”No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito Moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad posmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna”.

E. Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492*.

Para poder dilucidar satisfactoriamente la interrogante que vertebra el presente ensayo: ¿Cómo entender la situación de atraso político de nuestros países americanos?, o con mayor propiedad: ¿desde qué planteamiento teórico se procura justificar la dominación y subdesarrollo de México y Latinoamérica en la opinión de E. Dussel?, es menester remontarse –como este pensador lo hace– al período de la colonización europea en América. Fue con el expansionismo de España y Portugal, inicialmente, que el escenario político de las Indias Occidentales se trastocó substancialmente. A partir del descubrimiento de América (1492) tanto el sentido como el fundamento histórico dieron un giro radical y adverso a los pobladores originarios de este Continente. Es cierto que la asimetría social prevalecía entre los amerindios; en los anales históricos por ejemplo se documenta la injusticia flagrante de las distintas sociedades prehispánicas.¹ Pero la dominación política en el Nuevo Mundo no se ejercía para beneficio de una minoría selecta, en provecho de emperadores y grupos gobernantes, sino en honor a un orden cósmico preestablecido. El origen del universo, y el orden en

¹ B. D. del Castillo, 2009, passim.

él establecido, más que de naturaleza humana se remitía siempre a una voluntad suprahumana.

La diferencia entonces con la modernidad –en el sentido que le concede Dussel a este acontecimiento empírico y filosófico– estriba en que el sometimiento no obedecía a supuestas jerarquías culturales, a proyectos de desarrollo regional erigidos en la negación de los otros o al atraso inexcusable de algunas identidades culturales con respecto a una central hegemónica. La estructura de poder prehispánica alude más bien a cosmogonías teologales, a formas como se concebía ontológicamente constituido el mundo; fundándose por tanto en el mismo orden natural del universo. De ahí que Dussel observe como “El orden sagrado sacerdotal jugaba una importante función de legitimación, ya que el orden político se fundaba en la estructura misma del universo (...) El último nivel de legitimidad, por consiguiente, se fundaba en una ontología-ética, en un cosmopolitismo, que obligaba a todos los miembros a cumplir con un mandato: ‘Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando todo trastorno del mismo.’”²

La sujeción-exclusión así en ninguna medida es imputable a la voluntad humana. En la ideología política amerindia el ámbito de la subjetividad, la responsabilidad moral de los actores políticos, es ajena tanto a la aparición de tales fenómenos como a su posible corrección. Siendo una realidad ínsita a cualquier modo de vida política, no hay juicio ético que valga ni pensamiento crítico que afecte. Por lo mismo, la desigualdad social es concomitante a toda agrupación política, atraviesa a cada tradición histórico-cultural, constituye el signo inconfundible de la vida pública. No es resultado del contacto entre las diversas comunidades, de la relación inmoral intercomunitaria o consecuencia del desarrollo disímil entre ellas. En la concepción antigua de América una sola ley regía el destino de la naturaleza y de la experiencia humana. La identidad era absoluta e inquebrantable.

Fue con el descubrimiento de la Indias Occidentales y el proceso de colonización europea que la visión política anterior se modifica en su basamento y

² E. Dussel, 2007o, págs. 32, 34 y 35.

finalidad. El motivo principal se debe a que el exterminio cultural y físico de numerosas poblaciones americanas y la explotación inmisericorde de los trabajadores y recursos naturales; esto es, el boyante desarrollo material de la metrópoli y la miserabilización de la vida en la colonia eran prácticas políticas que merecían urgente y razonable justificación. Ante todo para la propia conciencia del conquistador. Dussel nos lo recuerda cuando hace notar que la filosofía política moderna “Se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al atlántico; es decir, fue una filosofía hispánica. Por ello no son ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial. La cuestión del Otro y el derecho a la conquista serán los temas iniciales de la filosofía de la primera Modernidad.”³ Desde entonces el pensamiento ilustrado, la filosofía práctica de la metrópoli, se ocupará preferentemente en acreditar la superioridad de la civilización occidental. Toda su argumentación tendrá como cauce demostrar la validez universal de la cultura moderna y su derecho a imponerse planetariamente por los medios que estime convenientes.

A estas conjeturas eurocéntricas –egocéntricas propiamente dicho– contrarias al bien común, intransigentes con el otro; sin duda cómplices de un orden mundial injusto, cuyo desarrollo es incompatible con la pervivencia de la vida terrestre, la filosofía crítica de Villoro y Dussel se antepone para promover una alternativa viable a los no figurados en la Totalidad hegemónica. Para ofrecer una salida ética, verdadera, históricamente posible al mundo actual globalizado; sin futuro promisorio propio a la vista. Pasemos pues a conocer ahora las disquisiciones de estos dos intelectuales americanos sobre la modernidad y sus propuestas correspondientes.

1.1.- E. DUSSEL

1.1.1.- ORIGEN DE LA MODERNIDAD. LA “MODERNIDAD MUNDIAL”

Lo primero que se propone Dussel –en cuanto a la controversia con la modernidad– es destacar su despunte histórico en el descubrimiento de América (1492).

³ E. Dussel, 2007p, pág. 17.

En su planteamiento filosófico, la Era Moderna es un suceso enteramente fáctico y no teórico como lo hemos interpretado hasta ahora,⁴ como Europa lo ha difundido intencionalmente al mundo.⁵ La modernidad en la versión dusseliana, la “Modernidad mundial” como él la denomina, se inaugura con el contacto y sometimiento de otras civilizaciones regionales (Azteca, Inca, Maya, etc.) a la cultura europea. Cuando Europa se convierte en “centro” de la “periferia” americana. En el decir de este investigador “La Modernidad *realmente* puede nacer cuando se dieron las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492, –su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico–. La Modernidad nace *realmente* en el 1492, esa es nuestra tesis.”⁶ O sea, en la reflexión de Dussel el racional-iluminismo se sustenta en un dato histórico y no en un hecho de razón, para él procede de un episodio multicultural más que de un fenómeno occidental.

En lo que coincide Dussel con los filósofos europeos (Kant y Hegel entre otros), la similitud establecida con estos pensadores, es que la modernidad fragua un régimen político de alcance universal. Conviene con todos ellos en que este acontecimiento –por

⁴ Según el pensamiento occidental la modernidad, la “Modernidad eurocéntrica” en términos de Dussel, es un evento desarrollado en Europa, de carácter formal, filosófico en sus fundamentos teóricos, cuyos representantes principales son Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831). Surge en Europa como etapa de su propio desarrollo histórico, cuando la razón sustituye a la superstición y a la creencia ideológica en la legitimación del Estado o formación política dada. Comentando a Descartes, Hegel ya indicaba: “*Cogito ergo sum*, son las primeras palabras de un sistema; y justamente estas palabras expresan lo que diferencia a la filosofía moderna de todas las filosofías precedentes”. G. Hegel, 1983, pág. 173. Después de franquear los períodos premodernos, donde la vida colectiva se ordenaba conforme a las prescripciones divinas o del saber de la identidad cultural, una vez superada la “minoría de edad” o “estado de inmadurez” en la definición de Kant, el hombre ingresa a la fase de madurez, a la edad propiamente ilustrada. Es el momento histórico –la ilustración– donde el individuo comienza a “servirse de su inteligencia sin la guía de otro”. E. Kant, 1985, pág. 25. Lo que significa que para la filosofía moderna el origen de toda creación cultural es la razón, concebida a la vez como fundamento cierto de la práctica humana y la única susceptible de justificar el ordenamiento político. Bajo esta convicción la cultura y las relaciones interhumanas son en esencia hechas de la razón, determinaciones donde se autorrealiza y evoluciona dialécticamente la libertad de la conciencia. La “Modernidad eurocéntrica” por tanto establece de manera argumentativa que los principios democráticos, el Estado en su concepción moderna –por sustentarse en la racionalidad universal, en verdades comunes a la especie humana–, adquiere categoría de universalidad, tiene pretensiones de validez para todos, resulta aplicable a cualquier tipo de sociedad. En la reflexión de Hegel “El Estado, en cuanto espíritu viviente, es solamente como una totalidad organizada y distinguida en actividades particulares, las cuales, procediendo de un concepto único (aunque no sabido como concepto) de la voluntad racional, lo producen perennemente como su resultado (...) Platón concibió el pensamiento de que la verdadera constitución y la verdadera vida del Estado tiene su más profundo fundamento en la idea, en los principios en sí y por sí universales y verdaderos de la justicia eterna”. G. W. F. Hegel, 2004, págs. 344 y 363.

⁵ En esta perspectiva: “La Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después *se expande* a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica. El resto es pre-moderno, atrasado, primitivo, a ser modernizado”. E. Dussel, 2007p, pág. 198.

⁶ E. Dussel, 1994a, pág. 211.

primera vez en la historia– tiene una visión cósmica al pretender implantar un sistema político a escala planetaria. Constituye, por otro lado, el proyecto más propio, más identificable con el período histórico. La discrepancia reside en la manera de concebir el principio generador y fundador del nuevo ordenamiento mundial. Mientras la filosofía ilustrada lo cifra en la conciencia y su capacidad argumentativa, en la legitimidad absoluta de la razón, en su propio autorreconocimiento, el pensador americano lo remite al encuentro empírico de los dos mundos (Europa y América), al choque violento e innovador de las dos civilizaciones, ocurrida en el siglo XV.⁷

La respuesta al por qué Dussel vislumbra el origen de la modernidad en la conquista del Nuevo Mundo justamente la descubrimos en este suceso histórico. En él, la conquista, se gesta propiamente la universalización de la nueva forma de gobierno; suprimiendo toda forma regional de la tradición premoderna. Con el tiempo, al avanzar el expansionismo occidental en la geografía mundial, la estructura de poder colonial regirá en los cinco continentes, fungiendo Europa como opresora y los cuatro restantes la misión de oprimidos, configurándose de dicho modo el sistema mundial de la modernidad. “La ‘Modernidad’ del ‘World-System’ –advierte Dussel– será la primera que intenta valer *para todas las otras culturas*, y esto es una novedad en la historia mundial.”⁸ Por tanto, si la Era Moderna comienza con un sistema político mundial nuevo, ésta tiene afiliación americana, raíces coloniales, antecedentes empíricos en suma.

Aclarando de antemano que el proceso de validación (imposición) pretendido, y reconocido como “novedad en la historia mundial”, requiere también la participación del silogismo, el momento subsecuente de la racionalidad. Por lo mismo, en la perspectiva dusseliana “La ‘Modernidad’ del ‘World-System’... que intenta valer *para todas las otras culturas*” es el referente empírico que da lugar al racional-iluminismo, el antecedente histórico que precisa la aparición de la “Modernidad eurocéntrica”. Él lo

⁷ Mientras en *El Encubrimiento del Indio: 1492...* Dussel registra el nacimiento de la modernidad en el descubrimiento de América (siglo XV), en *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica* precisa la fecha al establecerlo con la conquista del continente (siglo XVI). Aunque convenimos con el autor que la modernidad realmente aparece con Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria (siglo XVI), mantendremos en este capítulo la primera fecha (1492) por estar, en gran parte, basado su desarrollo en el primer texto.

⁸ E. Dussel, 2003, pág. 116, pie de pág. 39.

enuncia así: “Aún el fenómeno de la racionalización es efecto-causa de una ‘centralidad’ mundial que permite descubrir ‘otros mundos’ a los cuales hay que dominar con criterios ‘universales.’”⁹ La opresión de la “Modernidad mundial” en consecuencia cumple la condición política necesaria y previa, la premisa propicia podemos decir, para el surgimiento del racionalismo¹⁰ centroeuropeo, representa ante todo el trasfondo del “yo” moderno dominador y justificador a la vez.

En substancia, y según las afirmaciones expuestas, la “Modernidad eurocéntrica” es derivativa de la gesta transatlántica verificada hace más de 500 años. En el remirar de Dussel, la aventura expansionista de Europa hacia otros territorios (América primero; África, Asia y Oceanía después) y el plan de basar el progreso propio en el subdesarrollo del otro, suscitan imperiosamente su defensa aprobatoria en la razón. De otro modo corren el peligro del cuestionamiento deslegitimador y la consecuente deconstrucción libertaria. La argumentación racional por tanto es posterior a la situación concreta que se intenta validar –la colonización de las Indias Occidentales y el predominio del invasor–. A falta de ella, sin contenido que justificar, la apología formal es impropcedente; de hecho resulta vacía y estéril. Así que en este planteamiento y en su nivel práctico: “El *ego conquiro* (Yo conquisto) es anterior al *ego cogito* (Yo pienso). *Nunca* Europa o Estados Unidos comenzaron su relación sobre las culturas periféricas... con una pacífica propuesta de argumentos racionales. *Siempre* y únicamente lo hizo por la *violencia de las armas*.”¹¹ Es incontestable en efecto para Enrique Dussel que el racional-iluminismo representa un fenómeno diacrónico de la conquista del Nuevo Mundo. A su juicio, entre la “Modernidad mundial” y la “Modernidad eurocéntrica”

⁹ E. Dussel, 1994d, pág. 27.

¹⁰ La corriente racionalista –en especial la “absoluta” de Hegel– prioriza a la razón; relegando la praxis humana a funciones secundarias y accesorias. Confiere a la racionalidad el fundamento de la vida, el sentido verdadero de la historia. Según esta postura filosófica, a los fenómenos sensibles les concierne por naturaleza ser determinados por las ideas, están condenados incesantemente a la racionalización. Dependen en su contingencia empírica del a priori de la razón, del principio racional universal concebido aquí como realidad en sí, autorreferente y por siempre autónoma.

¹¹ E. Dussel, 2003, pág. 120, 121. Dussel incluye en el proceso de ocupación territorial a Norteamérica en función de que a fines del siglo XIX (1898) este país se adjudicó violentamente Cuba, Puerto Rico, Guam y Filipinas, iniciando así una nueva hegemonía internacional. En el pasaje de una publicación más reciente el mismo autor ratifica lo aseverado: “El ‘yo conquisto’ al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del ‘yo pienso’ *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea”. E. Dussel, 2007o, págs. 193 y 194.

opera necesariamente una relación de causalidad, donde la secuencia toma la forma de acción práctica-validación lógica.

Lo que finalmente nos quiere confesar Dussel es que el sistema político de la “Modernidad mundial” nace con relaciones asimétricas entre las comunidades implicadas, despliega una forma de gobierno colonial con pretensiones de mundializarse. Él lo elucida como sigue: “Sólo la cultura europea *moderna*, desde el 1492 entonces, fue ‘centro’ de un ‘sistema mundial’, de una Historia Mundial, que se confronta de alguna manera...con *todas las otras culturas del planeta Tierra*: culturas que serán militarmente (en primera instancia) dominadas como su periferia.”¹² En efecto, la mundialidad –ya que se constituirá en un sistema colonial cubriendo casi toda la geografía del planeta– y la asimetría –compuesta por Europa en el centro y el resto de los continentes en la periferia– serán los factores que revistan y regulen al nuevo orden internacional, que integren su realidad ínsita más definitoria y fustigada al mismo tiempo. Subordinación mundial, por lo demás, imperante en el neoliberalismo globalizado de nuestra realidad actual. Heredero y custodio escrupuloso de los principios que fundaron y guían desde entonces al sistema mundial hegemónico.

1. 1. 2.- LA “MODERNIDAD EUROCÉNTRICA”

Ante esta posición privilegiada Europa (de manera específica España y Portugal en la primera etapa) adquiere ventaja sobre las distintas civilizaciones americanas. Sin embargo, el dominio que ejerce con infundado despotismo –cuyo efecto inmediato es la explotación laboral de la población aborígen y el exterminio cultural arbitrario y empecinado– requiere sea visto como natural e irreparable. Con prontitud exige validación universal. Hegel es uno de los filósofos más receptivos de la urgencia anotada y a su estilo asume el compromiso: “La autoconciencia de un pueblo particular es portadora del grado del desarrollo que tiene lugar por aquel período, del espíritu universal en su existencia, y es la realidad objetiva en la cual éste pone su voluntad. Contra esta voluntad absoluta, la voluntad de los espíritus de *los demás pueblos*

¹² E. Dussel, 1994d, pág. 24.

particulares no tienen derecho: aquel pueblo es el dominador del mundo...”¹³ Es con Hegel, entre otros, que pasamos del sometimiento efectivo a la dominación conceptual, quien supedita el control político al juicio moral; a la superioridad y voluntad de la conciencia, de la conciencia occidental por supuesto.

En un planteamiento general podemos asentar que el racionalismo atribuye al espíritu la generación de los bienes culturales, la procedencia del acervo histórico-cultural, de todo aquello que la vida humana elabora socialmente para sí. El sujeto como ente de razón, para la filosofía racionalista, actúa como instancia formadora y reconfiguradora de su propio mundo, mediante la conciencia organiza la institucionalidad social y económica, formula valores éticos y conocimientos científicos, construye obras de arte y establecimientos políticos, así como su crítica y reformulación correspondiente. A partir de este movimiento filosófico, la razón es el epicentro del fenómeno cultural y por consecuencia su fundamento indiscutible. Ya no son habitantes celestes los responsables del sentido de la existencia, ni la ideología de la tradición quien conduce el destino de los pueblos. La razón, aquí, antecede de manera creativa al proceso de determinaciones históricas como una forma de autorrealización o autoafirmación perenne. En *Las ciencias de la cultura* Ernst Cassirer lo expresa con claridad y sencillez: “La *filosofía*,... debe remontarse hasta la idea, como el verdadero fundamento del mundo de los fenómenos.”¹⁴

Pero el despuntar del racionalismo en el siglo XVII no sólo se interesa por establecer la causa formal de lo existente; en este sentido la causa última y verdadera del ser contingente. Aparte de buscar la esencia de las cosas creadas, cultivadas para beneficio de la especie humana, también investiga los atributos más prominentes del espíritu, sus principios que han de definir el tipo de naturaleza del mundo cultural. Tales propiedades ya se aprecian con “claridad y distinción” en el fundador de esta línea de pensamiento: R. Descartes. El primero de ellos versa sobre el carácter universal de la razón. En la “Primera Parte” del *Discurso del Método* el autor expone: “No conozco más cualidades que sirvan para formar un espíritu perfecto, porque la razón, característica del hombre, en cuanto por ella nos diferenciamos de las bestias, está

¹³ G. W. F., Hegel, 2004, pág. 358. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ E. Cassirer, 2005, pág. 137.

entera en cada ser racional.”¹⁵ En la sentencia la razón “está entera en cada ser racional” el filósofo francés reconoce que todo individuo ostenta la cualidad sin salvedad, de antemano admite que el hombre en cuanto tal es necesariamente un ente de razón, confirmando así la universalidad del atributo. En el supuesto de que algún sujeto en particular –o la especie íntegra– enajenara de sí el distintivo, proscibiría automáticamente la naturaleza humana, de hecho dejaría de ser lo que hasta ese momento fue.

Otra propiedad de la razón (coadyuvante además en la comprensión de la cultura y praxis modernas) la tenemos en la uniformidad y modo de ser única. Al respecto Descartes esgrime: “Por lo general el buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres; por eso la diversidad que en nuestras opiniones se observa, no procede de que unos sean más razonables que los otros, porque, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres.”¹⁶ Descartando de antemano con este pensador que entre los hombres ocurra una desproporción en la capacidad reflexiva o, incluso, coexistan más de un tipo de racionalidad, no queda más que conceder la homogeneidad de la razón. Si en Descartes los sujetos nacen con una conciencia cuantitativa y cualitativamente indistintas, entonces el conocimiento producido tendrá esta misma constitución: ser idéntica o única. “Si os parezco –aprecia el teórico francés– exageradamente vanidoso, tened en cuenta que siendo una, sólo una, la verdad de cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que puede saber.”¹⁷

Para fines de nuestra pesquisa la verdad es el principio racional conclusivo, sin otorgar que con él se agoten los distintivos del espíritu o sean –los aquí descritos– los de mayor relieve. En la filosofía cartesiana la verdad, reconocida por ser “evidente e indubitable”, por consistir en ideas “claras y distintas”, no sólo es algo producido desde el pensamiento sino que encarna la realidad más propia de la razón. Descartes la descubre en el *cogito*: “Enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad: y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podía quebrantar su evidencia,

¹⁵ R. Descartes, 1995, pág. 9.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 17.

la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba.”¹⁸ Para pensar, siguiendo la reflexión cartesiana –aunque se piense desacertadamente–, es un imperativo existir, sin la existencia es imposible la acción del pensamiento, pero únicamente pensando se vuelve “claro y distinto” que existo. Con el pensar sé que existo porque de lo contrario no sería susceptible pensar ni saber que existo. Con base en lo señalado: “pienso, luego existo”, se erige en una verdad evidente, donde no cabe la duda, ya que la misma duda precisa necesariamente el existir.

La verdad pues es lo “evidente e indubitable” a la razón, aquello donde la razón se reconoce a sí misma. En el racionalismo cartesiano (y en cierta medida en toda esta tendencia filosófica) se instaura una especie de identidad entre verdad y razón, una equivalencia donde ambos conceptos son intercambiables. Hegel más tarde lo convalida en la célebre frase que sintetiza claramente su teoría: “Lo real es racional y lo racional es real.” Las reflexiones previas nos llevan en suma –como también indujeron al pensamiento moderno– a afirmar la universalidad, la unicidad y la verdad de lo racional. Con la modernidad advertimos la centralidad de la conciencia en grado sumo, el afán firme de fundamentar racionalmente la creación cultural, la actividad humana en general, en aras de que el proyecto de vida ilustrado pudiera tornarse universal y necesariamente verdadero.¹⁹

Hija del racionalismo filosófico, orgullosa de su beatería moderna, la civilización europea se autoestima desde entonces superior a las comunidades premodernas de otras latitudes. Supone, nos dice Dussel, que “La cultura, civilización, filosofía, subjetividad, etc., *moderno-europea* pasó a ser... la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta)”²⁰ Dueña de la verdad, depositaria de su guía luminosa, concibe tanto a los valores como a los principios del racional-iluminismo universalizables por naturaleza. Todo pueblo digno, a su entender, con un mínimo de clarividencia, debe acogerse voluntariamente a ellos y

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 21.

¹⁹ Con estos principios y propósitos surge la “Modernidad eurocéntrica”, el movimiento filosófico europeo comprometido primordialmente a y por la emancipación racional. En la concepción de Dussel es una posición abstracta referida a “la emancipación como ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico”. E. Dussel, 1994a, pág. 208.

²⁰ E. Dussel, 1994d, pág. 24.

en caso de resistencia, por negligencia o innata rusticidad, es menester imponérselos. No hacerlo se incurriría en un desacato a la ley natural. Citando al respecto a Ginés de Sepúlveda (ideólogo de la incursión española en América) Dussel informa: “Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes (bárbaras) se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud (...) Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara.”²¹

Pero Ginés de Sepúlveda²² no es más que partidario o, en todo caso, un previsor de los grandes sistemas filosóficos elaborados para convalidar el señorío occidental sobre la naturaleza y la cultura no occidental. Un ejemplo explícito lo detectamos en la reflexión cartesiana que sigue: “Se puede encontrar una filosofía eminentemente práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire,... y de todo lo que nos rodea, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, aplicaríamos esos conocimientos a los objetos adecuados y nos constituiríamos en señores y poseedores de la Naturaleza.”²³

La sugerencia del pionero francés en estas lides repercutió con fuerza en el pensamiento de los subsiguientes cultores de la filosofía moderna. Entre ellos destaca visiblemente la figura de Kant quién con claridad confiesa: “Mientras que el género humano se aparta sin freno de su progreso, preescrito por la Naturaleza, en el desenvolvimiento de sus disposiciones hacia el bien; con lo que se hace indigno de vivir, como especie que fue destinada a dominar sobre la tierra y no ha gozar como animal y a servir como esclava”.²⁴ En el caso de Hegel la supremacía europea se verifica también en su autonomía racional alcanzada: “Solamente en occidente tenemos constituciones libres. La felicidad y la infinitud occidentales del individuo son

²¹ E. Dussel, 2007o, págs. 196 y 197.

²² Juan Ginés de Sepúlveda (h. 1490-1573) fue un humanista e historiador español. En vida se dedicó a resolver los problemas jurídicos derivados de la expansión española en las Indias Occidentales. En especial, la licitud de la conquista del Nuevo Mundo bajo el argumento de la superioridad natural del europeo sobre los aborígenes americanos. Por su entrega a convalidar el dominio occidental Dussel lo califica como “el primer filósofo político moderno”. Obviamente en el sentido de la “Modernidad mundial” (pp.13-17).

²³ R. Descartes, 1995, pág. 33.

²⁴ E. Kant, 1985, pág. 84.

determinadas de manera que el individuo persevera en lo sustancial, que no se denigra, no aparece como esclavo y dependiendo de la sustancia, dedicado a la negación (...) Que yo no pueda ser un esclavo constituye mi ser más íntimo, mi existencia, mi categoría; la esclavitud se opone a mi conciencia. En este sentido, tal saber del espíritu acerca de sí constituye su ser, de manera que él produce y logra de este saber la totalidad de sus condiciones.”²⁵

Apelando a semejantes esquemas de pensamientos la cultura occidental cree tener el derecho, el deber inclusive, de implantar su forma de vida y proyecto histórico a las sociedades no occidentales. Amparada en la idea de la emancipación por sí misma, en la posibilidad de servirse de la razón para inducir la liberación verdadera, única y universal, supone que la modernidad está llamada a regir el destino de la humanidad. Por lo mismo, Dussel observa que en la perspectiva del Viejo Mundo sometimiento significa mejoría y evolución: “La llamada conquista, en realidad, es un acto emancipatorio, porque permite salir al bárbaro de su ‘inmadurez’, de su barbarie (...) El que las otras culturas ‘salgan’ de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas.”²⁶

Además, Enrique Dussel percibe que la propuesta de los filósofos modernos está imbuida por lo que él llama una “falacia desarrollista”: “Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el ‘desarrollo’ (= desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilíneamente por toda otra cultura. Por ello, la ‘falacia del desarrollo’ (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el ‘movimiento necesario’ del Ser, para Hegel; su ‘desarrollo’ inevitable. El ‘eurocentrismo’ cae en la ‘falacia desarrollista’ (son dos aspectos de ‘lo Mismo’).”²⁷ La “falacia desarrollista” en consecuencia prescribe un movimiento necesario, imposible de soslayar o suspender, en el tránsito de la premodernidad a la modernidad. Por lo cual la civilización moderna reviste absolutamente el colofón histórico de toda sociedad humana, su condición congénita

²⁵ G. Hegel, 1983, págs. 157 y 158.

²⁶ E. Dussel, 1994a, págs. 88 y 89.

²⁷ *Op. cit.*, págs. 19 y 20, pie de pág. 1.

más presente y perfecta. Así que por necesidad de la ley natural algún día y de algún modo todos nos pintaremos de Europa, de modernidad y de desarrollo racional.

Sin embargo, la filosofía moderna no sólo acredita la superioridad del Viejo Mundo; en la cual basa la “falacia desarrollista” o el imperativo de asumir los demás mundos el desarrollo histórico trazado por Europa, también absuelve la violencia que pudiese desplegar el proceso de redimir a los rezagados. La creencia de una Europa vanguardista –que decreta unilateralmente y de manera tajante la “Modernidad eurocéntrica”– responsable de combatir la ignorancia y perversión, comprometida con la aventura de convertir al bárbaro en moderno, implica sin duda una actitud coercitiva en todas sus formas hacia los otros. De manera que, deplora Dussel, “La dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, ‘utilidad’, ‘bien’ del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o ‘moderniza’. (...) La Modernidad, como mito, justificará siempre la violencia civilizadora –en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera.”²⁸

Es de suponerse en la lógica de esta reflexión que el emancipador europeo es inocente del agravio infundido a los otros. En dicho modelo teórico más bien los aborígenes son dos veces inculcados: primero por su condición de inmadurez,²⁹ y al resistir a la modernidad que busca eximirlos de su minoría de edad, también son responsables de su sacrificio.³⁰ Puesto que el proyecto ideado para redimir a los pueblos atrasados e inferiores conlleva una serie de víctimas, engendra afectados de muy diversa índole, la conciencia civilizadora los considera el precio de su redención, el sacrificio necesario de su rescate. Dussel comenta al respecto: “Las víctimas conquistadas son

²⁸ *Ibidem*, pág. 86 y 98.

²⁹ Para Kant, por ejemplo, esta condición “es culpable por que su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado!”. E. Kant, 1985, pág. 25.

³⁰ En esto consiste, aprecia Dussel, “el ‘mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario”. E. Dussel, 1994a, pág. 96. Recuperando sobre el tema a Ginés de Sepúlveda Dussel abunda, “...Y si rehusan nuestro imperio podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, *justa* por ley natural (...)”. E. Dussel, 1994a, pág. 89, pie de pág. 15.

‘culpables’ también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron ‘salir’ de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebelan contra esa acción emancipadora-conquistadora”.³¹ Por lo descrito y comentado, la “Modernidad eurocéntrica” no sólo se inviste teóricamente como vanguardista, redentora, ilustrada; también se presenta como inocente del desfiguro ocasionado por el movimiento modernizador. Pretende aparecer a los ojos de todos como la mano salvadora que promete etapas sucesivas de prosperidad auténtica y de convivencia armónica creciente.

1.1.3.- LA TRANSMODERNIDAD

La aporética concepción moderna, en la versión occidental, “eurocéntrica”, formal-ontológica, provoca una tanda de reacciones histórico-filosóficas en Dussel. La primera ofrece observaciones críticas desde América (a partir de la cultura de los pueblos autóctonos y del grado de racionalidad alcanzado por ellos) y la segunda se propone plantear una opción verosímil a los momentos ilustrados que corren: la “transmodernidad”. En cuanto a la primera Dussel fustiga al racional-iluminismo por revestir una teoría abstracta, falsa y marcadamente mítica. Abstracta por desestimar el hecho histórico (descubrimiento de América) como génesis de la modernidad. “El 1492 –precisa Dussel– fue el inicio de la Modernidad; de la mundialidad como ‘centro’ de Europa; de la constitución como ‘periferia’ de América Latina, África y Asia. Ese acontecimiento histórico (1492) fue sin embargo interpretado de manera no-europea en los mundos periféricos.”³² Resulta para Dussel abstracta por establecer que la razón, la racionalidad europea de manera específica, es la fuente del Estado moderno, la raíz de la comunidad política universalmente legítima. La tesis es impugnable –desde el punto de vista del filósofo mexicano– al puntualizar que la historia ético-política primero se piensa y luego los pueblos del mundo la hacen suya de alguna manera, por sustentar en última instancia la anterioridad o aseidad del espíritu y la permisividad de la experiencia concreta.

³¹ *Op. cit.*, pág. 90.

³² *Ibidem*, pág. 202, 203.

Además, desde el momento de erigir al silogismo moderno en razón universal, cuando la reflexión occidental se asume con validez total, completa o unánime, para Dussel se falsea de inmediato sus proporciones y campo de aplicación. Y ante tal desmesura se propone prevenirnos de no caer “En el optimismo fácil del universalismo racionalista abstracto (que puede confundir universalidad con eurocentrismo y desarrollismo modernizador).”³³ La falsedad consiste, por tanto, en el discernimiento de Dussel, en querer identificar la racionalidad europea con la del otro, el sometido; en convertir su razón particular en razón general o mundial, con el propósito evidente de privilegiar la visión y proyecto ilustrado.

Y ambos distintivos, la abstracción e impostura de la teoría que venimos analizando, conducen –de acuerdo a nuestro pensador– a su caracterización mítica. Al conceptualizar el progreso ético-político mundial de manera uniforme, obligado a trazar el desarrollo delineado por Europa, convierte al avance de los pueblos “inferiores”, no educados, en una “falacia desarrollista”, en un “mito de la Modernidad.” “Mal puede ese ‘pueblo’ –declara Dussel– realizar la Modernidad de la que ha sido siempre la parte explotada, oprimida; la ‘otra cara’ que ha pagado con su muerte la acumulación del capital originario, el desarrollo de los países centrales. Se trata en nombre del núcleo racional y emancipador de la Modernidad (como ‘salida’ de la inmadurez, pero no culpable), de negar el ‘mito sacrificial’ eurocéntrico y desarrollista de la misma Modernidad. Por ello, el proyecto liberador... es al mismo tiempo un intento de superación de la Modernidad, un proyecto de liberación y ‘trans-modernidad’.”³⁴ Con el componente mítico de la ideología en cuestión se aspira pues a legitimar racionalmente la práctica colonialista; procurando la aceptación general del liderazgo occidental.

Una vez planteadas las observaciones descritas Dussel pasa al momento de la propuesta viable, de la alternativa seria a la modernidad hegemónica, colonialista, violenta, eurocéntrica; actualmente vigente en la crisis alimentaria, energética y climática. Para ello recurre al conocimiento del otro, a la situación vivida por el rudo, el incivilizado, desde donde calcula es posible contraargumentar y contrarrestar la

³³ *Ibidem*, pág. 203.

³⁴ *Ibidem*, pág. 202.

irracionalidad del Viejo Mundo, la “falacia desarrollista”, la “guerra justa” y la “inocencia del daño causado”. En *El Encubrimiento del Indio: 1492...*, Dussel toma como ejemplo a los Tupi-Guaraní,³⁵ una comunidad no destacada culturalmente dentro de los parámetros occidentales. Sin embargo con el apoyo de eximios estudios³⁶ de la vida y educación de este grupo social, nuestro autor se propone demostrar el alto grado de racionalidad alcanzado por ellos en su organización social, en las manifestaciones culturales y, en especial, en las vivencias político-religiosas. Por medio de la palabra (logos, razón, para la gente del siglo XXI) los guaraníes, atestigua Dussel, llenaron de canto, de poesía, de conocimiento, su “mundo de la vida”³⁷ (Lebenswelt). Pero la palabra en los guaraníes, y en toda formación social, no se confina al ámbito de la cultura; trasciende siempre sus fronteras, la palabra es humana, comunitaria y económica³⁸ en consecuencia.

Lo que la historia oficial registra como una tribu en amplia medida nómada, supuestamente iletrada y primitiva por vocación, –después de examinar con cuidado y objetividad su experiencia cultural– Dussel la califica como “un ‘pleno’ de

³⁵ Los Tupi-Guaraní se distinguieron por ser un pueblo nómada, prehispánico, cuya jurisdicción territorial abarcaba de las selvas del Amazonas al Paraguay. No desarrollaron una cultura a nivel de la registrada en la civilización Maya, Inca o Azteca, y ante el discernimiento del conquistador español más que seres humanos parecían fieras salvajes. Junto con el investigador León Cadogan, Dussel se refiere a los guaraníes así: “El guaraní pertenece a la selva (...). Vida rápida, fugaz, desesperada. Lucha constante por la luz y por la materia nutricia en un mundo anegado”...”Los guaraníes dejan en los museos o para los arqueólogos muy pocos objetos. Son extremadamente pobres en sus expresiones técnicas, edificaciones, textiles, de alfarería, etc.”. E. Dussel, 1994a, pág. 120, pie de pág. 43.

³⁶ Principalmente recupera la información de León Cadogan, *La literatura de los guaraníes*, Joaquín Mortiz, México, 1970 y Bartomeu Meliá, *El Guaraní, experiencia religiosa*, Biblioteca paraguaya de Antropología, Asunción, 1991.

³⁷ Basta mencionar que “Toda la existencia guaraní era un culto místico, profundamente racional, a la ‘palabra’: palabra como divinidad, palabra como ‘núcleo inicial de la persona (ayvu o ñe’e), como porción divina por participación’; ‘palabra-alma’ como la esencia del ser humano; palabra que se descubre en el sueño, que se interpreta, que se expresa en el ‘canto ritual’ que se festeja. La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el ‘nombre’ –momento originario de la vida-, y en realidad su biografía no es sino el ‘desarrollo’ de su palabra: ‘aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir’. La existencia humana se ‘funda’, se ‘pone-en-pie’ desde la palabra eterna de ‘Nuestro Padre Ñamandú’, expresada cuando se nace (cuando se ‘abre-en-flor’, cuando es creado), y que guía el ‘modo-de-ser’ de cada guaraní: el *teko*.” E. Dussel, 1994a, págs. 121, 122.

³⁸ Citando a Bartomeu Meliá, Dussel reseña: “La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la *metáfora concreta* de una economía de reciprocidad vivida (...). El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados”. E. Dussel, 1994a, pág. 123.

humanización, historia, sentido”.³⁹ Concluye su investigación este filósofo americano, y americanista también, reconociendo la razón de los Guaraníes (la razón del otro), su civilidad, su desarrollo humano (Tekoha), confirmando además que “La historia del Guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que se escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará, rezará, la palabra que en su muerte todavía *es* la palabra que *fue*: *gyvukue*’... Aquellos ‘indígenas’, bárbaros... eran cultores insignes de la ‘Palabra’ eterna, sagrada, histórica, en medio de las selvas tropicales. Para conocer su ‘mundo’ hubiera sido necesario conocer su ‘lengua’ (su ‘palabra’), haber ‘vivido’... Para ‘dialogar’ con ellos hubiera sido necesario vivir su propio ‘mundo’, desde su *tekoha* tan bella, tan profunda, tan racional, tan ecológica, tan ‘desarrollada’, tan humana. Para establecer una ‘conversación’ hubiera sido necesario ‘des-cubrir’ el ‘mundo’ del Otro, establecer antes las condiciones de posibilidad de ella. En ese caso la ‘comprensión’, el ‘acuerdo’ no sería inconmensurable, aunque siempre difícil. Pero, al mismo tiempo, sin dichas condiciones, en el eurocentrismo de los conquistadores..., ni la ‘conversación’ es posible (mucho menos una argumentación en la ‘comunidad real de comunicación’). Históricamente, por desgracia, todo esto quedó ‘en-cubierto’ desde los tiempos del ‘des-cubrimiento’ de América por los europeos. Aquel mítico 1492 se fue proyectando diacrónicamente sobre todo el continente con un manto de olvido, de barbarización, de ‘modernización’.”⁴⁰

En el capítulo sobre los Tupi-Guaraní Dussel proporciona convincentes testimonios de la madurez y civilidad profesadas por los amerindios, de la racionalidad impregnada en todas sus formas de vida cotidiana.⁴¹ Y una vez dilucidada la dignidad y admitida la igualdad del otro (de raza, cultura, lengua, etc.), nuestro autor considera estar en condiciones de refutar el “mito civilizatorio” (la razón emancipatoria) y la inocencia de la violencia redentora. Con la prueba de que los colonizados no eran menores de edad, ni culpables de nada, Dussel fustiga la mendacidad de la filosofía centroeuropea y juzga a la “Modernidad” como culpable de la guerra colonial

³⁹ Compulsando la teoría de la igualdad entre los hombres, Dussel acude ingeniosamente a los vestigios del desarrollo humano: “Desde el *homo habilis*, hace unos cuatro millones de años, hasta los guaraníes se había realizado lo esencial del ‘desarrollo’ humano; la diferencia con el hombre ‘moderno’ es realmente insignificante (en cuanto a la lengua, el sentido ético, el aprecio a la dignidad y el sentido de la vida, etc.)”. E. Dussel, 1994a, pág. 125, pie de pág. 60. Véase también E. Dussel, 2007o, pág. 18.

⁴⁰ *Ibidem*, págs. 124, 125.

⁴¹ Véase *ibidem*, pp. 101-129.

infundada, del exterminio cultural hasta ahora emprendido. Asimismo, con el reconocimiento del otro americano, del distinto al occidental, se desmiente al “eurocentrismo” y su “falacia desarrollista” –la obligatoriedad insalvable de adoptar el desarrollo moderno que priva y prima en Europa–. Se destruye así, en la visión del filósofo mexicano, “el ‘núcleo’ del mito de la Modernidad. Es más, no sólo no son culpables los ‘inmaduros’, sino que los únicos culpables son los pretendidamente inocentes, los héroes civilizadores, los europeos; especialmente sus líderes.”⁴²

Ante el acopio de recriminaciones a la modernidad, endosándole –entre otras imputaciones– la responsabilidad del sacrificio indígena, Dussel desaprueba que la liberación de éste pueda vincularse al proyecto moderno fundado en la razón occidental. Para este intelectual la desopresión de la víctima debe tener como condición el reconocimiento de su razón otra y la extrañeza de su proyecto. Según él, el progreso general sólo puede cimentarse en la equidad y no en la asimetría intercomunitaria. Tampoco cree en el poder de la tradición premoderna; sea teologal (con la voluntad absoluta de Dios) o secular (y la autoridad irrecusable del rey) para reivindicar al hombre colonizado. Toda liberación requiere –nos dice Dussel– renovación, racionalidad y un proceso inacabable atingentemente fundado. La antimodernidad, por otro lado, con su terrorismo basado en la ley del más fuerte representa lo más antitético a la evolución y perfeccionamiento humano. La emancipación del oprimido más bien apremia en la concepción dusseliana tolerancia, respeto y acuerdos. Inviabilidad también para el filósofo latinoamericano es el planteamiento posmoderno de corte nihilista, irracionalista, que repulsa toda clase de racionalidad; incluso la “razón del otro.” Para él la reconfiguración de la realidad precisa un proyecto común, discutido, argumentado y convenido por todas las alteridades.

A juicio de Dussel la abolición de la “Modernidad eurocéntrica” está dada por el proyecto de liberación mundial denominado “Transmodernidad”. Los componentes imprescindibles del proyecto son la racionalidad de Europa y la razón del otro mundial; más propiamente la pluralidad de alteridades históricas. El proyecto transmoderno, declara Dussel, “Es una co-realización de lo imposible para la sola modernidad; es

⁴² *Ibidem*, pág. 99.

decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analogía sincrética, híbrida o ‘mestiza’) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases. Humanidad/Tierra, Cultura Occidental/Culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad...Debe ser un proyecto ‘trans-moderno’ (y sería entonces una ‘Trans-Modernidad’) por subsunción *real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’ que la Modernidad)”.⁴³

En la transmodernidad el argumento más consistente, por supuesto congruente a toda prueba, será el que fundamente el plan común, universalmente admitido, capaz de revocar la “falacia desarrollista”, la ‘represión salvadora’ y la “inocencia del perjuicio ocasionado.” No podemos olvidar, por último, que la consistencia y congruencia del argumento, así como del pensamiento ético y político transmoderno de Dussel, dependen de la aplicación adecuada de los seis principios propuestos en la teoría: principio político-material o Principio-Vida, principio político-formal o de legitimidad política, principio político de factibilidad o de libertad política, principio político crítico-material, principio político crítico de validez y principio político crítico de factibilidad o principio-liberación. Aclarando no obstante que la descripción pormenorizada de ellos, satisfactoria al menos, merece consagrarle un capítulo especial en este trabajo de investigación (pp. 62-111).

BIBLIOGRAFÍA

- 1.- Cassirer, E., 2005, *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, D. F.
- 2.- Descartes, R., 1995, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la Dirección del Espíritu. Principios de la Filosofía*, Porrúa, México, D. F.
- 3.- Díaz del Castillo, B., 2009, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa México, D. F.
- 4.- Dussel, E., 1994a, *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, Cambio XXI-CNCPAP, México, D. F.
- 5.- — 1994d, “Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación”, en *Signos*, Anuario de humanidades, T. III, Año 7, UAM-I, México, D. F., pp. 15-60.

⁴³ *Ibidem*, pág. 210, 211.

- 6.- — 2003, “La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación”, en Raúl Fonet-Betancourt (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, España, pp. 109-138.
- 7.- — 2007o, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, España.
- 8.- — 2007p, *Materiales para una política de la liberación*, UANL-Plaza y Valdés, México, D. F.
- 9.- Hegel, G. W. F., 1983, *Introducción a la historia de la filosofía*, Sarpe, No. 13, Madrid, España.
- 10.- — 2004, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Porrúa, México, D. F.
- 11.- Kant, E., 1985, *Filosofía de la historia*, FCE, México, D. F.