

Tolerancia, Diversidad e Imperialismo—Mario Sáenz, Le Moyne College

La cuestión del poder imperial ha recibido bastante atención y en algunos casos ha sido una preocupación central de filósofos latinoamericanos. Esta ha sido parte de importantes reflexiones sobre identidad y subjetividad Latinoamericana, aun cuando hablamos sobre el fin de la identidad y la subjetividad como “instancias centrales de organización”.¹ En este sentido, la filosofía latinoamericana surge como una filosofía de la identidad, puesto que no se puede hablar con coherencia práctica sobre la identidad cultural y la autonomía sin enfrentar el problema de la heteronomía causada por el imperialismo. Ahora, discusiones sobre la identidad son, cuando filosóficas, salvo excepciones, el producto de las reflexiones de clases en el poder o de emergentes clases medias. En un continente donde clasificación racial, el tinte de la piel y conexiones culturales a Europa han sido marcadores significantes de civilización, barbarie o salvajismo en los períodos colonial y poscolonial, reflexiones filosóficas sobre la identidad latinoamericana a menudo parecían copiar (al nivel de conciencia) los últimos desarrollos de las modas europeas intelectuales. Así parecería que nuestra dependencia económica y política en los países del centro (primero los ibéricos y después Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos) llevó a lo que Augusto Salazar Bondy llamó una “cultura de dominación” y a una dependencia ideológica y cultural.²

Ejemplos de esta correlación de dependencias económica y socio-cultural no son difíciles de encontrar entre los más importantes representantes de las clases en el poder, cuyos intereses estaban conectados a las clases dominantes en los países del centro. En el siglo XIX el filósofo argentino Juan Bautista Alberdi se referiría a Latinoamericanos como Europeos transplantados a América.³ Criticaría a su contemporáneo y compatriota Domingo Faustino Sarmiento porque éste criticaba la cultura rural argentina, no por su racismo contra el indio o el negro.⁴ Sarmiento escribiría con escozor sobre los mestizos a quienes se refería como “castas intermedias todavía muy visibles en Perú y Bolivia, pero felizmente no muy visibles en nuestra nación argentina”.⁵ De esta manera comparaba negativamente el a menudo forzado mestizaje que ocurrió en el continente, con la presunta preservación por los anglo-americanos, los franco-americanos y los americanos

holandeses de “razas puras con sus tradiciones de civilización cristiana y europea intactas, con su sed por el progreso y su capacidad para el desarrollo”.⁶

Alberdi por su parte no afirmó la importancia de las culturas de América. Al contrario, él pensó que nuestras mejores esperanzas se radicaban en el lado “europeo” de nuestra civilización. Así debemos continuar la “revolución europea” en América poblando a Latinoamérica con inmigrantes Europeos. Es por sus inmigrantes europeos, dice él, que la otra América, la América anglo-sajona, es superior a la América ibérica:

“Los Estados Unidos es una nación tan avanzada porque están compuestos y siempre se han compuesto de elementos europeos....

“Aún aquí, la inmigración europea ha permanecido en las ciudades de la costa; de allí la superioridad, con respecto a la cultura, de la región litoral de América sobre las ciudades del interior”.⁷

Alberdi asoció, en una relación proporcional directa, la inmigración de europeos a América con el orden económico liberal. Sus ideas sobre un mestizaje desde abajo eran explícitamente negativas. Contrasta por un lado los superiores orden económico liberal e inmigración europea blanca con los inferiores proteccionismo económico y mestizaje, por el otro, todo esto dentro de un contexto sexista. Me parece una afirmación clara que la definición “formal” del estado promovida por el liberalismo era en realidad una preferencia muy “material” por un grupo sobre otros. También nos sugiere que la dependencia ideológica de muchos de los latinoamericanos “románticos” era más que una expresión de apoyo a las ideas producidas en Europa o en los Estados Unidos. También implicaba la opresión activa y la marginalización de la mayoría de los latinoamericanos y sus expresiones culturales. En un pasaje de su libro *El crimen de la guerra*, Alberdi propone libre comercio y lo que hoy llamamos globalización, en una síntesis con ideales sexistas y racistas:

“Si el sector industrial de una nación le pide a su gobierno protección contra la industria de otra nación porque esta antagoniza a aquella por su simple superioridad, entonces está sacando al gobierno de su función propia y está dando prueba de una cobardía vergonzosa.

“El gobierno no ha sido establecido para el bienestar de este o ese gremio, sino para el bien del estado en su totalidad. El gobierno no es el ... protector de los comerciantes o los productores; es solo el guardian de las leyes, las cuales

protegen a todos por igual en la satisfacción de su derecho de vivir baratamente, algo más precioso que producir y vender caro.

“Limitar o restringir la entrada de bellos productos de afuera para que productos domésticos inferiores puedan ser vendidos a un alto precio es lo mismo que ponerle obstáculos a la entrada de hermosas mujeres extranjeras para que así las mujeres feas nativas se puedan casar mejor; es lo mismo que no permitir hombres rubios al país porque los mulatos, quienes forman el fondo de la nación, serían rechazados por su inferioridad por las mujeres”.⁸

Esta conjunción de liberalismo *laissez faire*, racismo y sexismo podría parecer conjunción arbitraria y accidental de discursos, disciplinas y prejuicios los cuales estamos a unos pocos pasos de trascender en el movimiento contemporáneo hacia la globalización y un renacido liberalismo económico.

Pero yo pienso que Alberdi estableció una conjunción empíricamente verídica. El sexismo, el racismo y el liberalismo económico se nutrieron el uno de los otros en procesos mutuos de legitimación. El liberalismo económico necesitaba en Latinoamérica una ideología deshumanizante que simultáneamente formalizara la igualdad de humanos descarnados mientras que institucionalizase el contenido prejuiciado de sus prácticas contra el indio, el negro y el pobre. Esto se ve en la defensa decimonónica de los derechos individuales—base ideológica de la usurpación de los derechos de las personas indígenas a sus tierras, cultura y sustento en, por ejemplo, el altiplano guatemalteco donde habitaban pueblos sedentarios o las tierras patagónicas por donde se movían pueblos nómadas.

fue el primer filósofo latinoamericano que analizó sistemática y extensivamente esa actitud intelectual de negación enajenada de la realidad “interna” como una tentativa de negar el ser en sí en nombre de la conciencia para otro. Al fin y al cabo, los latinoamericanos eramos, de acuerdo a Alberdi, “Europeos nacidos en América”.⁹ Este proyecto de occidentalización, en vez de sobrepasar el pasado colonial y las circunstancias nacidas de él, estaba destinado a recrearlo de otras maneras como una forma de dependencia en la supuesta filosofía universal, pero en realidad en un pensamiento eurocéntrico.

Zea ha propuesto lo que él llamó un proyecto asuntivo: es decir, una asimilación del pasado y nuestra circunstancia americana como nuestra, en vez de continuar tratando de cortarnos tajante y formalmente de ellos. Basándose en las enseñanzas del español

trasterrado José Gaos, quien había sido estudiante de José Ortega y Gasset antes de la victoria del fascismo en España, el “yo” ideal (el segundo “yo” de la definición Ortegueana, “yo so yo y mi circunstancia”¹⁰) se separa del “yo” circunstancial—un “yo” que no aparece como “yo”, sino mas bien como lo del sujeto—“mi circunstancia”. Como veremos más adelante hay un “yo” escondido en esa circunstancia, que no es sólo el primero, sino un “yo” altero—el zapatista, el chavista, por ejemplo. Bajo esas condiciones, argumenta Zea, la definición de Mayz Vallenilla del latinoamericano como una “entidad en expectativa”¹¹ se mantiene en vigor: El latinoamericano es incapaz de asimilar el pasado en cuanto está proyectado hacia el futuro, es verdad, pero sólo como un ser en expectativa—esperando el desarrollo del futuro pero incapaz de hacerlo propio.¹² Roger Bartra de manera sarcástica compara este análisis de esa forma de ser en expectativa, es decir, en vista a un ideal completamente despegado de la realidad, con el ajolote que madura antes de su transformación metamórfica.¹³

Pero no está claro quién es el “yo” (o el “nosotros” intersubjetivo, ya que Zea está haciendo referencia a la idea de una identidad cultural auténtica) en este proyecto para reclamar nuestra identidad. El latinoamericanismo de Zea, su crítica a la interferencia foránea en los asuntos latinoamericanos, particularmente por los Estados Unidos, es laudable. Fue en el siglo XX una de las afirmaciones más influyentes sobre nuestra identidad que recuperaba elementos importantes de nuestra historia intelectual. Pero topa con su límite cuando los retos a la identidad latinoamericana vienen desde Latinoamérica, específicamente de esos sectores que no forman parte de la historia visible del estado-nación.

Zea ha mostrado poca paciencia por una “tolerancia” que simplemente aguante, soporte, así como “uno tolera ... una medicina o un tratamiento”. En vez, el ha llamado por el derecho a ser diferente. “Más que tolerante”, dice Zea, “uno tiene que aceptar como propia la diversidad de otros, de la misma manera que otros aceptan la diferencia propia”.¹⁴ Es decir, propone la solidaridad a cambio de la tolerancia. Pero la solidaridad también tiene sus límites si no se sustancializa. Así, su aceptación de la diferencia llegó a su límite cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional interrumpió en 1994 la celebración neoliberal de la entrada de México al primer mundo con el Tratado de Libre Comercio, retó la en ese entonces sabiduría convencional sobre los beneficios para todos

del sistema capitalista, la privatización y las barreras comerciales al libre flujo del gran capital y demandó la redistribución de la tierra y autonomía política para el indígena.

Zea, quien había propuesto un mestizaje de culturas, de pasado y presente, y abogado incansablemente por una identidad cultural independiente, no pudo ni tolerar ni solidarizarse con este otro mestizaje construido y *dirigido* desde abajo. Lo vio, primero, como una manipulación “paternalista” y “racista” por una izquierda política desilusionada que no quería que México se uniese a las filas de una modernidad incluyente representada por el TLC, el neoliberalismo y, en su economía pero no en su política, el “liberalismo social” del entonces gobierno de Carlos Salinas y su llamado Programa Nacional de Solidaridad. Es notable que Zea en una conferencia que él dio en la Argentina durante el supuesto salto de ese país al “primer mundo” cuando era presidente Menem, repiensa la vieja relación que él había establecido entre igualdad y libertad como una entre solidaridad y libertad.¹⁵

Segundo, los zapatistas eran “un extraño ejército de enmascarados poderosamente armados, seguidos de un grupo grande de gente con sus caras descubiertas pero, por supuesto, mal armados. ¿Estaban obligados a ser mártires por la causa?”,¹⁶ se pregunta Zea. Zea llega hasta el punto de sugerir que los zapatistas estaban en alianza con intereses imperialistas anti-TLC en los Estados Unidos de la misma calaña como esos que apoyaron al pirata estadounidense William Walker en el siglo XIX.¹⁷

Pero, tercero, el resentimiento y deseo de revancha de los zapatistas y quienes los apoyan son ciegos al hecho que el racismo estructural contra el indígena ha, de acuerdo a Zea, desaparecido:

“La mestización, que insisto no es simplemente racial, ha disuelto la lucha del Indio contra el blanco.

“En México el proletariado así como el burgués o el patrón son pura y simplemente mexicanos; el primero ha dejado de ser indígena y el segundo de ser criollo. Con el fin de la fase armada de la Revolución Mexicana, las instituciones que fueron esenciales para la transformación de México han sido animadas por mexicanos. El observador extranjero, y un extranjero tendrá que ser, será capaz de ver solo diferencias raciales, pero estas no corresponden a diferencias sociales, políticas o económicas. Es simplemente una cuestión de las diferencias propias a cualquier nación donde hay pobres y ricos, proletarios y patrones, dominadores y dominados”.¹⁸

Aunque es verdad que hay una clase dominante en México, me parece un error rechazar esos análisis o movimientos sociales que toman en serio la existencia del racismo en países latinoamericanos como México, como si ellos fueran el producto de observadores foráneos. Solo unos pocos años antes del levantamiento zapatista, organizaciones indígenas como el Comité de la Libertad Indígena, el Xi'Nich (que quiere decir "hormiga" en Maya Ch'ol) y conocido en español como la Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas del Norte de Chiapas, o el Comité de Defensa de la Libertad en Amatán, Chiapas, eran organizaciones en el sur de México que protestaban por la libertad de presos políticos y por el respeto de los derechos humanos del indígena mexicano con marchas y plantones, y se organizaban en la lucha por autonomía política indígena.¹⁹

La rebelión zapatista era en un aspecto la culminación de este proceso de lucha contra explotación de clase y racismo estructural que aquejaban y aquejan a México, estos dos últimos quizás tan por debajo de la pantalla de radar de la intelectualidad de la Revolución Mexicana institucionalizada como el sexismo lo ha sido para las izquierdas ortodoxas. El EZLN representaba un nuevo estadio en la lucha. Como dijo uno de los representantes de Xi'Nich, "En ese año de 1994 una pequeña luz empezó a nacer para el indígena que pensaba que él no tenía derechos".²⁰

Los zapatistas representaban filosóficamente un reto a la subjetividad mexicana que manejaba la maquinaria de identidad cultural que había sido construída en oposición a la enajenación del intelectual de su ser latinoamericano.²¹ Políticamente, era un reto al estado-nación que había de organizar el proyecto mexicano pero que, de hecho, amenazaba destruir los viejos retazos del tejido de bienestar social cosido en ese compromiso histórico entre varias clases sociales (bajo el liderazgo de la burguesía) que fue la Revolución Mexicana de 1910-1917; y por tanto, económicamente, retaba los intereses del gran capital.

Si usáramos el término tolerancia en uno de sus sentidos "técnicos" (además del sentido ideológico de una "comunidad de comunicación formal", usando así los términos del debate Dussel-Apel, abierta a todos una vez que sus diferencias reales han sido abstraídas), podríamos quizás decir que los zapatistas representaban una desviación inaceptable de la tolerancia permitida por el sistema de producción ideológica.

La enajenación de sus circunstancias americanas que Zea notó en los intelectuales del siglo XIX, de tal manera que el sujeto se encontraba dirimido entre un “yo” ideal y el “yo” circunstancial, surge de nuevo pero en un sentido más radical. Porque el “yo” que habla no es, en y para sí, el “yo” circunstancial—es decir, el horizonte pragmático *mío*. Es un “yo” circunstancial sólo para el “yo” ideal, eurocéntrico. Ésto introduce un elemento de tensión, una lucha por el reconocimiento no prevista por Hegel, para quien fue una lucha entre iguales la que llevó a la desigualdad (la dialéctica de amo y esclavo). En vez de eso, nos encontramos con una lucha por el reconocimiento entre desiguales, una lucha asimétrica en la cual o se preserva el *status quo* o se le transforma incluyendo la diferencia suprimida, en este caso en el diálogo nacional, de acuerdo a los términos definidos por esa diferencia (por ejemplo, en nuestro caso, satisfaciendo las demandas radicales de los grupos indígenas por autonomía) y alcanzando igualdad material (no simple la igualdad formal del mercado y el día de las elecciones). Pero así como el “diálogo nacional” no puede aceptar al oprimido como interlocutor en condición de igual a igual, hay también poca tolerancia por parte de la máquina capitalista por la igualdad material, ya que eso requeriría un fin a las privatizaciones y una reconstrucción del estado para garantizar educación, salud y vida digna para todos.

Si observamos lo que la ideología dominante nos enseña a tolerar desde la conquista de América por naciones europeas hasta la presente conquista del mundo por los Estados Unidos, notamos una yuxtaposición de relaciones contradictorias de inclusión y exclusión, libertad y opresión, desarrollo y dependencia. Aprendemos entonces a vivir en el intersticio abierto por un orden opresor en nombre de una libertad ideal en la cual al oprimido no se le acepta como igual en su “humanidad concreta” como dice Zea.

Hay por supuesto un mundo de diferencia entre la invasión española y el ejercicio estadounidense de poder supremacista. Pero las obvias diferencias no deben borrar el hecho que el mundo moderno nace ideológicamente con la primera conquista: Un sistema-mundo con un centro primero en Europa y después la OTAN con un papel cada vez más determinante para los Estados Unidos y una periferia de la cual América fue la primera, como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel y otros han mostrado. La conquista de América fue catastrófica desde todo punto de vista, excepto el más cínico, sobre lo que quiere decir progresar y desarrollarse. De acuerdo a Enrique Dussel, las justificaciones

que se usaron para esta conquista y colonización son en muchos aspectos procedimentalmente similares a las usadas hoy por los Estados Unidos en sus propias conquistas.²² Así por ejemplo, dice Dussel que Ginés de Sepúlveda, humanista español, justificó a mediados del siglo XVI la conquista de América por, primero, la supuesta civilización superior de Europa, segundo, el proceso llamado civilizatorio iniciado por la conquista (el cual podría ser frenado sólo con terribles consecuencias para el conquistado), tercero, la justificación de esta guerra como una admirable defensa de los indios inocentes quienes habían estado siendo asesinados por sus propios gobernantes, pero también, cuarto, la culpabilidad no del conquistador, sino del conquistado por la violencia de aquel sobre este. Era una “violencia necesaria” que le enseñaría al Indio a ser civilizado.²³

Las fuerzas de la necesidad y la educación iban pues juntas, como de costumbre. El sacrificio de millones (y fueron millones, bájese uno en los números bajos de Rosenblat de 3, 4 millones de muertes en 130 años, o 25 % de la población total para este autor, o los números altos de 100 millones en 160 años de acuerdo a Dobyns, o 60 millones de 65 millones de habitantes cuando comenzó la conquista en los cálculos de Lucena), quienes murieron, nos dice Gustavo Gutiérrez por la desnutrición y el hambre, nuevas enfermedades, guerras de conquista, trabajos brutales, suicidio, separaciones sexuales forzadas y violaciones, así como “la pérdida del apetito por la vida,” fue justificado por el bien de los sobrevivientes y sus descendientes.²⁴

Hoy muchos sufren una suerte parecida. En Irak, los Estados Unidos desplazan un sentido similar de superioridad civilizatoria; los miles de irakíes muertos han muerto por su propio bien *como* irakíes (aunque no *como* humanos); al conquistador se le debe igualmente alabar por su conquista. Pero no solo Irak está recibiendo una lección pedagógica en las maneras imperiales. Los países latinoamericanos han también experimentado ese sentido de aparente misión “civilizatoria” con la cual las clases dominantes venden sus campañas militares, el derrocamiento de gobiernos, sus conquistas de las tierras de otros pueblos, el robo de los recursos económicos de otras gentes, la explotación del trabajo de los que de verdad trabajan. Cuando los Estados Unidos han saqueado, robado, invadido y anexo, la protección de la democracia y la tolerancia por los derechos humanos más básicos no fueron o son el denominador común

en esos ataques. Porque hubo varios casos en los cuales los Estados Unidos estaban derrocando regímenes democráticamente elegidos, tales como el de Arbenz en Guatemala, Goulart en Brasil, Bosch en la República Dominicana, Allende en Chile. No era ese denominador común tampoco la guerra fría. La guerra de los Estados Unidos contra México, las invasiones de Cuba y Puerto Rico, así como la de Nicaragua, ocurrieron antes de la “Guerra Fría”. Sería difícil demostrar en mi opinión que la Guerra Fría era, por ejemplo, el aliciente verdadero del derrocamiento de Arbenz en Guatemala, guiado en ese entonces por el Secretario de Estado John Foster Dulles, para quien el principal riesgo en ese asunto tenía mucho que ver con su posición de accionista y representante legal en la United Fruit, preocupada por las leyes aprobadas por Arévalo y Arbenz que le daban derechos sindicales a los trabajadores de dicha compañía. Sospecho que la Guerra Fría fue más excusa que motivación en este caso como los eventos posteriores al golpe parecen demostrar.

De cualquier manera, hubieron de acuerdo al Departamento de Estado de los Estados Unidos, 103 intervenciones militares estadounidenses en otros países alrededor del mundo entre 1798 y 1895, claramente no casos de mentalidad de la Guerra Fría. De acuerdo a Howard Zinn, esta cuenta de intervenciones militares fue presentada por el Secretario de Estado de la Administración Kennedy ante el Congreso en 1962 para justificar un ataque militar contra Cuba.²⁵

El número elevado de estos incidentes no hacen de los Estados Unidos un imperio accidental, un amante de la democracia o un campeón de la tolerancia. Asumiendo, en mi opinión sin bases sólidas, que los Estados Unidos nacieron libres a pesar del asesinato de indígenas, el robo de sus tierras, la imposición de esclavitud sobre Africanos y Afro-Americanos, el linchamiento de Afro-Americanos e Hispanos y la segregación (todas estas durante tres cuartas partes de su existencia como estado-nación), estas invasiones y ocupaciones fueron a menudo representadas en términos otros que las alocuciones retóricas de la democracia. En 1898, el Washington Post escribió en uno de sus editoriales:

“Una nueva conciencia parece habernos sobrevenido—la conciencia de la fuerza—y con ella un nuevo apetito y el deseo de mostrar nuestra fuerza.... Ambición, interés, hambre de tierra, orgullo, el simple gozo de pelear,

cualesquiera que fuere, nos sentimos animados por una nueva sensación. Estamos cara a cara con un extraño destino. El sabor de Imperio está en la boca del pueblo de la misma manera que el sabor de la sangre está en la jungla....”²⁶

Pero esta voluntad de poder y *jouissance* en la violencia deben ser vistas dentro del contexto económico en el cual un excedente de productos, como dijo el Presidente de ese entonces William McKinley, necesitaba mercados. No obstante, no sólo se buscaban nuevos mercados. Los Estados Unidos también estaban hambrientos por trabajadores, materias primas y su transformación en capital, en suma, por una plusvalía que pudiese ser transformada en ganancias. La relación de dominación establecida entre los Estados Unidos y sus colonias continuó viejas relaciones de dependencia entre las regiones del centro y aquellas de la periferia.

De allí el inmenso reto que los movimientos indígenas y otros movimientos de grupos materialmente excluidos representan en la Latinoamérica de hoy—un reto que las élites están tratando de gestionar hacia la inexistencia reduciendo esas voces de resistencia a una mera circunstancia o situación que debe ser enfrentada. En México, ese “yo” circunstancial es el “yo” de los zapatistas, el “yo” indígena organizado quien habla por otra clase de mestizaje. En Guatemala ha sido el “yo” público de Rigoberta Menchú pero también el de muchas otras mujeres indígenas quienes hablan por un tipo diferente de colectividad y pluralidad que el que fue impuesto hace 500 años cuando Alvarado derrotó a los K’iche’ y después otras naciones mayas y Diego de Landa ordenó quemar sus libros, o la impuesta por el liberalismo que robó sus tierras, o la impuesta por tradiciones extremadamente machistas y patriarcales en las comunidades o en el seno de la izquierda ortodoxa. El mismo “yo” que se rebela a ser la “circunstancia” de unos pocos se ha manifestado recientemente en Ecuador, Bolivia y Venezuela contra las burguesías locales pero también y necesariamente contra una superpotencia que se ha dedicado a destruir revoluciones en nombre de una civilización global caracterizada por el crecimiento de la desigualdad económica y la generalización de la pobreza (2,500 millones) y la pobreza extrema (1,200 millones).

Bajo estas condiciones, es importante afirmar un liberarse de dependencia y dominación externa, como se hace en concepciones historicistas de la identidad latinoamericana (la posición de Zea), pero al mismo tiempo también cuestionar el

significado de esa identidad en relación a la colonización interna y la desigualdad económica. En la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* por Enrique Dussel se representa una liberación de marginados o explotados desde una afirmación originaria de sus vidas formalmente excluidas y materialmente negadas por sistemas de dominación. Es por eso que la afirmación de las vidas negadas por sistemas contemporáneos de dominación requieren la reconstrucción económica y política desde las víctimas de esos sistemas pero como constructores de nuevas comunidades y prácticas de liberación. Filosóficamente, la afirmación que Dussel hace de lo negado por sistemas de dominación pasa por tanto de ser una filosofía de la identidad a una de la alteridad.

Desarrollos recientes en la filosofía latinoamericana han incorporado una crítica anti-capitalista o altermundialista de la globalización con una afirmación de la diferencia para así tratar de buscar, de acuerdo a Mónica Re, los puntos comunes de dos tipos de paradigmas—un paradigma de la igualdad y otro de respeto a las diferencias por razón de género, orientación sexual y etnicidad.²⁷ Notablemente, precisamente por esa tentativa de articular estos dos paradigmas sintéticamente pero con fluidez, una abertura hacia comunidades de comunicación no-hegemónicas y contra-hegemónicas se ha desarrollado. Este me parece que ha sido el caso con el pensamiento filosófico de Dussel desde los 80, el cual ha asimilado el historicismo latinoamericano pero al mismo tiempo ha criticado el tipo de historicismo que sobrevalúa las producciones culturales e ideológicas que no cuestionan el clasismo y el racismo contemporáneos. Trata de empezar no desde el punto zero,²⁸ sino desde “los rostros” de los oprimidos y marginados²⁹ los cuales también tienen su historia. Para hacer esto se deben elaborar los aspectos críticos de la racionalidad pre-originaria y material:

“El juicio ético de la razón crítica negativa es trans-sistémico y si el sistema de la ‘comprensión del Ser’ (en el sentido Heideggeriano) es ontológico, sería entonces pre- o trans-ontológico: Es un juicio que procede de la realidad negada de las víctimas en referencia a la totalidad ontológica de un sistema ético dado. En este sentido... más allá del “ser” (si el “ser” es el fundamento del sistema), existe la posibilidad ... de la afirmación de la *realidad* las víctimas”.³⁰

Me parece a mí un error, por lo tanto, entender la filosofía “analéctica” de liberación como anti-histórica. Lo que Dussel critica no es tanto la historicidad sino la

historia de exclusión y opresión. Al mismo tiempo se busca recuperar la *realidad* encubierta por discursos hegemónicos: En su *El encubrimiento del Indio*, Dussel se refiere a los momentos de “conquista” y “colonización” y cómo éstas excluyeron de “la comunidad hegemónica de comunicación” a sujetos históricos quienes, como tales, han en ciertas coyunturas formado “el bloque social del oprimido” y hecho revoluciones políticas.³¹

Estas transformaciones políticas son eventos históricos dramatizados por aquellos cuya historicidad ha sido negada por el sistema. Pero la negación de su historicidad no es en sí verídica puesto que no corresponde con la realidad de las diferentes maneras con las cuales han resistido, incluyendo esas discontinuidades o rompimientos característicos de las revoluciones. Estas “transformaciones”, para usar la terminología de Dussel,³² no son un recomenzar desde un zero histórico, pero sí momentos de crisis los cuales si son exitosos llevan al “Otro” al poder, aunque hasta ahora también siempre han llevado a nuevas contradicciones sistémicas. La reflexión teórica sobre la praxis de estos sujetos históricos no es tampoco un filosofar desde un punto zero histórico, sino que puede ser la afirmación metodológica del momento analéctico de la dialéctica: Es decir, la afirmación de lo que es negado por el sistema. Existencialmente, es la validación de la vida del oprimido, una tolerancia subversiva si se quiere decir de esa manera.³³

Hay de esta manera un corte transversal en el análisis del sistema social cuestionado para revelar discursos y subjetividades sumergidas. La metáfora de la espacialidad puede aplicarse como lo hizo Ofelia Schutte en un ensayo de hace varios años cuando comparaba las filosofías de la liberación de Zea y Dussel.³⁴ Pero de la metáfora de la espacialidad no se puede deducir que hay un abandono de la temporalidad o la historicidad en el pensamiento de Dussel. Se puede argumentar, por el contrario, que hay una yuxtaposición *quiásmica* de la temporalidad y la espacialidad, en el sentido que se preserva el ir y venir contrarios de ese par de conceptos: No sólo se va de la historia al espacio creado por esa historia (con la consecuente sumersión de otras historias), sino que también se va desde las vidas en exterioridad hacia sus historias (con el consecuente rompimiento de las barreras creadas para sí por las clases dominantes). Por lo tanto, la pulsión analéctica que anima la afirmación de lo que es negado por el sistema como el momento necesario que precede lógicamente a la negación de la negación es

precisamente el momento de una construcción alternativa de la historicidad en términos de un pasado encubierto, el presente negado (*qua* presencia del oprimido como oprimido) y el futuro imaginado como horizonte utópico. Mientras que Dussel está de acuerdo con la crítica que hace Zea a la razón formalista que usa al formalismo y la construcción de cultura y género como algo meramente accidental,(44)³⁵ Dussel se mueve hacia la articulación de una racionalidad materialista en la cual prácticas discursivas y sus reglas de validez forman parte de una arquitectónica que echa raíces en la afirmación de la vida del sujeto humano en comunidad, lo cual es hoy parte del horizonte utópico desde el cual se critica la sistémica negación del Otro/la Otra en su exterioridad.

La figura de tolerancia que emergería de esta construcción del Otro/la Otra es fundamentalmente distinta de una que toma la totalidad existente como algo dado. No es una cuestión de una más fácil o difícil tolerancia, pero de un paradigma diferente. No es una cuestión de aceptar como iguales a aquellos con los cuales se dice que se compite por recursos limitados; al contrario, es buscar más allá de la mera tolerancia, pero también de este lado de la caridad, las formas de empoderar como iguales y distintos a aquellos excluidos y oprimidos por el sistema. En este caso se comenzaría con una tolerancia construida sobre las bases de un disenso originario en la crítica a comunidades de comunicación basadas en la exclusión sustancial de las pobres y los excluidos. Se va más allá de la tolerancia técnica, aquella que gestiona la aceptación del Otro/la Otra y se busca encauzar el proceso hacia una armonía de intereses en base a intereses negados en búsqueda de nuevas prácticas y teorías colectivas, en camino hacia la solidaridad la cual, como los cubanos han demostrado, es efectiva solamente desde abajo.

¹ Los términos de Santiago Castro Gómez en referencia al estado moderno. Ver Santiago Castro Gómez, "No Longer Broad but Still Alien is the World: The End of Modernity and the Transformation of Culture in the Times of Globalization," en Mario Sáenz, ed., *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2002), 33.

² Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI Editores, 1968), 86.

-
- ³, *The Latin American Mind*, James Abbott and Lowell Dunham, trads. (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), 47; Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Editorial Ariel, 1976, 3^a edición), 102.
- ⁴ Juan Bautista Alberdi, *Proceso a Sarmiento* (Buenos Aires: Ediciones Caldén, 1967), 33; publicado también como Juan Bautista Alberdi, *La barbarie histórica de Sarmiento* (Buenos Aires: Ediciones Pampa y Cielo, 1964), 26-27).
- ⁵ Domingo Faustino Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, en Domingo Faustino Sarmiento, *El pensamiento vivo de Sarmiento*, Ricardo Rojas, ed. (Buenos Aires: Editorial Losada, 1944, 2^a edición), 174.
- ⁶ Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, 214.
- ⁷ Juan Bautista Alberdi, “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,” en *El ensayo en hispanoamérica*, Alberto M. Vázquez, ed. (Mexico and New Orleans: Ediciones El Colibrí, 1972), 54.
- ⁸ Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra* (Buenos Aires: Rodolfo Alonso Editor, 1975), 70-1.
- ⁹ Juan Bautista Alberdi, *Acción de la Europa en América*. Citado en Zea, *The Latin American Mind*, 47 y en Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 103.
- ¹⁰ Ver José Ortega y Gasset, *Man and People*, William R. Trask, trad. (New York: The Norton Library, 1963), 62ss.
- ¹¹ Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América* (Caracas: Editorial Universidad Central de Venezuela, 1959); passage in *¿Qué es eso de ... filosofía latinoamericana?* Germán Marquínez Argote, ed. (Santafé de Bogotá: Editorial el Buho, 1983, 2^a edición), 77-83.
- ¹² Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 22-23. Ver mi análisis acerca de la apropiación que Zea hace de la concepción de Ortega y Gasset sobre el “yo” como “yo y mi circunstancia”, en Mario Sáenz, *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of* (Lanham, MD: Lexington Books, 1999), 72-106.
- ¹³ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía* (México: Editorial Grijalbo, 1987)
- ¹⁴ Leopoldo Zea, “Derecho a la diferencia: Más allá de la tolerancia,” en *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 48 y 54.
- ¹⁵ Zea, “El fantasma de los marginados”, en *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* 30-31.

¹⁶ Zea, “Chiapas, Yunque de México para Latinoamérica,” en *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* 105.

¹⁷ Zea, “Chiapas, Yunque de México para Latinoamérica,” en *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* 108.

¹⁸ Zea, “Chiapas, Yunque de México para Latinoamérica,” en *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* 99.

¹⁹ Ver los testimonios reunidos por Jesús Roldán en su *Amatán y Xi’Nich. La lucha no violenta continúa por la paz con justicia* (México: SERPAJ, 1996).

²⁰ Testimonio de Francisco González Gutiérrez, en Roldán, *Amatán y Xi’Nich*, 90.

²¹ Ver Roger Bartra’s *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, 20ss.

²² Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad* (México: Editorial Cambio XXI, 1994, 2ª edición), n. 32, 59.

²³ Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, 87ss.

²⁴ Gustavo Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 19), “Appendix.”

²⁵ Howard Zinn, *A People’s History of the United States: 1492 to the Present* (New York: Perennial Classic, HarperCollins, 2001), 298. Howard Zinn menciona algunas: 1852-1853 en Argentina (los marines invadieron); 1853 en Nicaragua, 1853-1854 en Japan cuando el notorio Commodore Perry forzó a Japón a abrir sus puertos al comercio estadounidense y de nuevo por Perry contra las islas Ryukyu Bonin “mientras esperaba una respuesta de Japón”; 1854 en Nicaragua; 1855 en Uruguay; 1860 en Angola; 1894 en Nicaragua.

²⁶ Citado en Zinn, *A People’s History of the United States*, 299.

²⁷ Mónica Re, “Mujeres, medio ambiente y desarrollo sustentable,” en *Libertad, Solidaridad, Liberación*, Dorando J. Michelini *et al.*, eds. (Río Cuarto, Argentina: Ediciones del Icala, 2003), 365.

²⁸ , “Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy of Liberation,” *The Philosophical Forum*, 20 (Fall-Winter, 1988-1989): 43-61, 49: “Aún cuando ella [i.e., la filosofía analéctica—MS] niega la formulación explícitamente, se cree a sí misma comenzar desde un cierto cero cuando rechaza la historia de la filosofía latinoamericana como filosofía puramente imitative y repetitiva, como una mera justificación de dominación ‘Eurocéntrica’”.

²⁹ Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, 181ss.

³⁰ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 300.

³¹ Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, 181.

³² Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 533.

³³ Enrique Dussel, “Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación” (1980), en Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* [Bogotá: Editorial Nueva América, 1994, 2nd edition (1983)], 35. Hay un importante cambio en el énfasis con respecto a la relación entre analéctica y dialéctica en el pensamiento de Dussel. En 1972 la disjunción entre ambas era exclusiva, aunque el contraste era algo suavizado por referencias al pensamiento de Feuerbach. Para Feuerbach, nos recuerda Dussel, había una dialéctica “verdadera” y otra “falsa”; la primera tenía apoyo analéctico, de acuerdo Dussel (un “movimiento ana-dia--léctico”, dice él) por su punto de partida dialógico (186).

³⁴ Ofelia Schutte, “Crisis de identidad occidental y reconstrucción latinoamericana,” *Nuestra América*, IV, 11 (Mayo-Agosto 1984), 61-68: 66.

³⁵ Zea, *Fin de siglo xx. ¿Centuria perdida?* 84ss.