

# MEDITACIONES ANTI-CARTESIANAS: SOBRE EL ORIGEN DEL ANTI-DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD<sup>1</sup>

## ANTI-CARTESIAN MEDITATIONS: ABOUT THE ORIGIN OF THE PHILOSOPHICAL ANTI-DISDISCOURSE OF MODERNITY

## MEDITAÇÕES ANTI-CARTESIANAS: SOBRE A ORIGEM DO ANTI-DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE

ENRIQUE DUSSEL<sup>2</sup>

Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México

Universidad Nacional Autónoma de México

dussamb@servidor.unam.mx

Recibido: enero 30 de 2008

Aceptado: junio 23 de 2008

### *Resumen*

Descartes pasa por ser el primer filósofo moderno. Si se interpreta la Modernidad tal como lo hace el pensamiento decolonial o la filosofía de la liberación habría que resituar el siglo XVI, y los filósofos de ese siglo, como el origen de la filosofía moderna y no a Descartes. Además, Descartes fue alumno de los filósofos hispanos del siglo XVI contra los que se opina. El antidiscurso de la Modernidad no surge en la Ilustración sino al inicio del proceso de la conquista. Hay entonces que replantear completamente la historia filosófica de la Modernidad. Por último, la crítica de la Modernidad más radical debe buscarse en aquellos que la sufrieron como Guamán Poma de Ayala en el Perú.

*Palabras clave:* Descartes, antidiscurso de la Modernidad, Guamán Poma de Ayala, filosofía moderna, descolonización.

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la larga investigación del autor en pensamiento y prácticas de la modernidad/colonialidad en América. El texto comenzó siendo una ponencia presentada en el II Congreso de la Asociación Filosófica del Caribe (Puerto Rico, 2005) invitado por su presidente Lewis Gordon. Posteriormente expuse el tema con nuevos contenidos en una conferencia dictada en la X Feria del Libro en Santo Domingo, el 25 de abril de 2007, donde también comenzamos a preparar la celebración del Quinto Centenario del primer grito criticomesiánico en Santo Domingo (en aquel 1511, a la manera de un Tiempo-ahora de Walter Benjamin) contra la injusticia de la naciente Modernidad, del colonialismo que se inauguraba no sólo en el Continente Americano sino en la periferia del Sistema-mundo.

<sup>2</sup> Enrique Dussel es profesor de filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana en Iztapalapa y en la Universidad Autónoma Nacional en Ciudad de México. 1957, Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Cuyo, Mendoza, Argentina). 1959, Doctor en Filosofía (Universidad Central de Madrid). 1965, Licenciado en Estudios de la Religión (Instituto Católico de París). 1967, Doctor en Historia (La Sorbonne, París). 1981, Doctor *Honoris Causa* (Freiburg, Suiza). 1995, Doctor *Honoris Causa* (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia).



**DANGER, PERRO CALLEJERO, 2008**  
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

*Abstract*

Descartes is considered the first modern philosopher. If modernity is interpreted in the way decolonial thought or liberation philosophy interpret it, we would have to redefine the 16th century and the philosophers of that century as the origin of modern philosophy, and not Descartes. Furthermore, Descartes was alum of the 16th century Spanish philosophers, against what is believed. The anti-discourse of modernity does not surge in the illustration, but rather at the beginning of the conquest process. Thus we have to completely reevaluate the philosophical history of modernity. Lastly, the most radical critique of modernity has to be looked for among those that suffered it, such as Guamán Poma de Ayala in Peru.

*Key words:* Descartes, anti-discourse of modernity, Guamán Poma de Ayala, modern philosophy, decolonialization

*Resumo*

Descartes é considerado o primeiro filósofo moderno. Se a Modernidade é interpretada tal como o faz o pensamento decolonial, ou de acordo com a filosofia da libertação, ter-se-ia que re-situar o século XVI, e os filósofos deste século, como a origem da filosofia moderna e não Descartes. Além disso, Descartes foi aluno dos filósofos hispanos do século XVI contra tudo o que tem se dito. O antidiscurso da Modernidade não surge no Iluminismo, senão no começo do processo da Conquista. É preciso, então, repensar completamente a história filosófica da Modernidade. Por fim, a crítica da Modernidade mais radical deve ser buscada naqueles que a sofreram como Guamán Poma de Ayala no Perú.

*Palavras chave:* Descartes, antidiscurso da Modernidade, Guamán Poma de Ayala, Filosofia Moderna, Decolonização.

Este trabajo tiene conciencia de ser explícitamente polémico. Polémico ante el juicio despectivo de la existencia de un «Sur de Europa» (y por ello de Latinoamérica) *construido* epistémicamente por la Ilustración del centro y norte de Europa desde mediados del siglo XVIII. La Ilustración *construyó* (fue un *making* inconscientemente desplegado) tres categorías que ocultaron la «exterioridad» europea: el orientalismo (descrito por Edward Said), el occidentalismo eurocéntrico (fabricado entre otros por Hegel), y la existencia de un «Sur de Europa». Dicho «Sur» *fue* (en el pasado) centro de la historia en torno al Mediterráneo (Grecia, Roma, los imperios de España y Portugal, no haciéndose referencia al mundo árabe del Magreb, ya desacreditado dos siglos antes), pero en ese momento era ya un resto cultural, una periferia cultural, porque para la Europa dieciochesca que efectuaba la Revolución industrial todo el mundo Mediterráneo era un «mundo antiguo». En el decir de Cornelius de Pauw: «en los Pirineos empieza el África», y las Américas Ibéricas, como es evidente, las situaba como colonias de las ya semi-periféricas España y Portugal. Con ello, simplemente Latinoamérica «desapareció del mapa y de la historia» hasta hoy,

comienzo del siglo XXI. Intentar comenzar a reinstalarlas en la geopolítica mundial y en la historia de la filosofía es el intento de este corto trabajo, que ciertamente será criticado por «pretencioso».

## 1. ¿Fue René Descartes el primer filósofo moderno?

Comenzaremos por una indagación de una de las historias europeas de la filosofía de los dos últimos siglos. Las historias no sólo indican el tiempo de los acontecimientos sino igualmente su lugar geopolítico. La Modernidad se origina, según la interpretación corriente que intentaremos refutar, en un «lugar» y en un «tiempo». El «desplazamiento» geopolítico de ese «lugar» y ese «tiempo» significará igualmente un desplazamiento «filosófico», temático, paradigmático.

a. *¿Dónde y cuándo se ha situado tradicionalmente el origen de la Modernidad?*

Stephen Toulmin escribe:

Some people date the origin of modernity to the year 1436<sup>3</sup>, with Gutenberg's adoption of moveable type; some to A.D. 1520, and Luther's rebellion against Church authority; others to 1648, and the end of the Thirty Years' War; others to the American or French Revolution of 1776 or 1789; while modern times start for a few only in 1895 (1992: 5).

[...]

Modern science and technology can thus be seen as the source either of blessings, or of problems, or both. In either case, their intellectual origin makes the 1630s the most plausible starting date for Modernity (1992: 9).

Por lo general, aún para J. Habermas (1989)<sup>4</sup>, el origen de la Modernidad tiene un «movimiento» de Sur a Norte, de Este a Oeste de Europa del siglo XV al XVII que es aproximadamente el siguiente: a) del Renacimiento italiano del *Cuattrocento* (no considerado por Toulmin), b) la Reforma luterana alemana, y c) la Revolución científica del siglo XVII se culmina en d) la Revolución política burguesa inglesa, norteamericana o francesa. Obsérvese la curva del proceso: de

<sup>3</sup> Recordando que los chinos habían descubierto empírica e históricamente la imprenta siglos antes.

<sup>4</sup> Habermas incluye «el descubrimiento del Nuevo Mundo» (Habermas, 1989: 15), pero siguiendo las tesis de Max Weber no puede sacar ninguna consecuencia de esa indicación puramente accidental.

Italia, a Alemania, a Francia hacia Inglaterra y Estados Unidos. Y bien, debemos refutar esta *construcción* histórica «ilustrada» del proceso del origen de la Modernidad, por ser una visión «intra» europea, eurocéntrica, auto-centrada, ideológica y desde la centralidad del Norte de Europa desde el siglo XVIII, y que se ha impuesto hasta nuestros días.

Vislumbrar el origen de la Modernidad con «nuevos ojos» exige situarse *fuera* de la Europa germano-latina y verla como un observador externo («comprometido» evidentemente, pero no desde un «punto cero» de la observación). La llamada Europa *medieval* o *feudal*, que ocupa toda una época usualmente denominada como *la noche oscura*, no es sino el espejismo eurocéntrico que no se auto-descubre desde el siglo VII como una civilización *periférica, secundaria, aislada*, «enclaustrada», «sitiada» por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y el África hasta el 1492. Europa debió relacionarse con las grandes culturas por el Mediterráneo oriental, que desde el 1453 (por la toma de Constantinopla) era definitivamente otomano. Europa estaba «encerrada» desde el indicado siglo VII, lo que le impedía (pese al intento de las Cruzadas) todo contacto con lo más denso de la cultura, la tecnología y la economía del «mundo antiguo» [que hemos llamado el «Estadio III del sistema inter-regional asiático-afro-mediterráneo» (Dussel, 2007b)].

Hemos estudiado esta relación geográfico-ideológica en numerosas obras (Dussel, 1995, 1998, 2001, 2007b). Resumamos el estado de la cuestión. Europa *nunca fue centro de la historia mundial* hasta finales del siglo XVIII (digamos hasta el 1800, hace sólo dos siglos). Será centro como efecto de la Revolución industrial. Pero gracias a un espejismo, como hemos dicho, se le aparece a los ojos obnubilados del eurocentrismo *toda la historia mundial anterior* (la posición de Max Weber) como teniendo a Europa como centro. Esto distorsiona el fenómeno del origen de la Modernidad. Veamos el caso de Hegel<sup>5</sup>.

En todas las *Lecciones universitarias*, Hegel expone sus temas teniendo como horizonte de *fondo* una cierta categorización histórica mundial. En sus *Lecciones de la Filosofía de la Historia* divide la historia en cuatro momentos (Hegel, 1970) «El mundo oriental»<sup>6</sup>, «El mundo griego», «El mundo romano» y el «Mundo germano». Puede verse el sentido esquemático de esta construcción ideológica, completamente

<sup>5</sup> Para los textos de Hegel, el autor utiliza la impresión de la obra de este filósofo en veinte volúmenes, editada por Suhrkamp Verlag. Esta colección es de 1970 por lo cual todas las referencias a la obra de Hegel aparecerán con este año. Cuando el autor cite textualmente a Hegel, entonces, aparecerá, separado por un guión, un número romano que indica el volumen del cual es tomada la cita. Así, por ejemplo, Hegel (1970V: 98) significa que es la página 98 del volumen 5 de la edición anotada. El mismo modelo se sigue en las citas de Bartolomé de Las Casas y en las de Guamán Poma de Ayala [N. de. E.].

<sup>6</sup> Ya afirma la ideología del «orientalismo».

eurocéntrica; es más: germano-céntrico del Norte de Europa (ya se ha producido la negación del «Sur de Europa»). Por otra parte, el «mundo germánico» (no se dice «europeo») se divide en tres momentos: «el mundo germánico-cristiano» (descartándose lo «latino»), «La Edad Media» (sin situarla geopolíticamente en la historia mundial) y «El tiempo moderno». Este último, por su parte, tiene tres momentos: «La Reforma» (fenómeno germánico), «La Reforma en la constitución del Estado moderno», y «La Ilustración y la Revolución».

En las *Lecciones de Filosofía de la religión*, Hegel (1970) divide la historia en tres momentos: a) «La religión natural» (que comprende las religiones «primitivas», china, vedanta, budista, de los Parsos, siríaca); b) «La religión de la individualidad espiritual» (judía, griega, romana), y, como su culminación, c) «La religión absoluta» (el cristianismo). Siempre el Oriente es propedéutico, infantil, da los «primeros pasos». El «mundo germánico» (la Europa del «norte») es el final de la historia.

En las *Lecciones de Estética*, de otra forma, Hegel (1970) considera la historia como el «desarrollo del ideal de las formas particulares de la belleza artística» en tres momentos: a) «Las formas del arte simbólico» (zoroastrismo, brahmánico, egipcio, hindú, mahometano y la mística cristiana); b) «La forma del arte clásica» (los griegos y romanos), y c) «La forma del arte romántico». Este último se divide en tres: a) El del cristianismo primitivo; b) el de «lo caballeresco» en la Edad Media, y c) el de «la autonomía formal de las particularidades individuales» (que, como en los casos anteriores, se da en la Modernidad).

Pero nada mejor para nuestro tema que las *Lecciones de la Historia de la Filosofía*. Hegel (1970) comienza por a) la «Filosofía Oriental» (según el «orientalismo» recientemente construido), con la filosofía china e hindú (vedanta en Sankara, y budista en Gotama y otros); pasa después a b) «La filosofía griega» (sin tratar la filosofía romana); sigue por c) la «Filosofía de la Edad Media» (en dos momentos: i) «Filosofía árabe», incluyendo a los judíos, y la ii) «Filosofía escolástica» que culmina con el Renacimiento y la Reforma luterana<sup>7</sup>); y, por último, d) «La filosofía moderna» (*Neuere Philosophie*). Aquí debemos detenernos. Hegel sospecha algunas cuestiones pero no sabe darle una razonabilidad suficiente. Escribe sobre la Modernidad: «El ser humano adquiere confianza en sí mismo (*Zutrauen zu sich selbst*) [...] Con la invención de la pólvora<sup>8</sup> desaparece en la guerra la enemistad individual [...] El hombre<sup>9</sup> descubre América, sus tesoros y sus pueblos, descubre la naturaleza, se descubre a sí mismo (*sich selbst*)» (Hegel, 1970-XX: 62).

Habiendo dicho esto en cuanto a las condiciones geopolíticas exteriores a Europa, Hegel se encierra en una reflexión puramente centrada sobre Europa. Intenta así en las primeras páginas sobre la Filosofía Moderna explicar la nueva situación del filósofo ante la realidad socio-histórica. Su punto negativo de partida es la

<sup>7</sup> Esto significa que para Hegel el Renacimiento no es parte todavía constitutiva de la Modernidad. En este punto, pero por muy diversas razones, coincidimos con Hegel contra Giovanni Arrighi, por ejemplo. En una visión «eurocéntrica» -como es lo habitual- Hegel indica que: «Aunque ya Wiclef, Hus y Arnaldo de Brescia se habían apartado del camino de la filosofía escolástica [...] es de Lutero de quien arranca el movimiento de la libertad del espíritu» (Hegel, 1970-XX: 50). Si no se hubiera abierto el Atlántico para la Europa del Norte, Lutero hubiera sido un Wiclef o Hus del comienzo del siglo XVI sin significación posterior.

<sup>8</sup> Parece que Hegel no sabe que la pólvora, el papel, la imprenta, la brújula y muchos otros descubrimientos técnicos los había inventado hacia siglos la China. Eurocentrismo infantil de la pura ignorancia.

<sup>9</sup> Como si los indígenas americanos no fueran «humanos» que habían «descubierto» su propio continente hacia muchos milenios. Había que esperar a los europeos para que «el hombre» descubriera América. Ideograma vulgar no digno de un filósofo de renombre.

Edad Media (para mi el «Estadio III del sistema inter-regional»). «En los siglos XVI y XVII es cuando *reaparece* la verdadera filosofía»<sup>10</sup>. En primer lugar, para

<sup>10</sup> «Reaparece» la filosofía de la antigüedad, aunque con diferencias, sin descubrir cabalmente el giro radical geopolítico de la Modernidad –que se sitúa por primera vez en un Sistema-mundo completamente imposible para griegos y romanos.

Hegel esta filosofía nueva se desdobra: a) Hay, por un lado, un *realismo* de la experiencia, que contrapone «el conocimiento y el objeto sobre el que recae» (Hegel, 1970-XX: 68), que tiene una vertiente (a1) como observación de la *naturaleza* física y otra (a2) como análisis *político*

del «mundo espiritual de los Estados» (Hegel, 1970-XX: 67). Por otro lado, b) hay una dirección *idealista*, donde «todo reside en el pensamiento y el Espíritu mismo es todo el contenido».

En segundo lugar, Hegel detalla los *problemas* centrales de la nueva filosofía (por ejemplo, Dios y su deducción desde el espíritu puro; la concepción del bien y del mal; la cuestión de la libertad y la necesidad). En tercer lugar, se ocupa de dos fases históricas. «a) Primero, se anuncia la conciliación de aquellas contradicciones

<sup>11</sup> Hay que recordar las fechas, ya que en su vejez vivirá hasta el comienzo del siglo XVII, naciendo 70 años después del comienzo de la «invasión» de América por Cristóbal Colón, cuando Bartolomé de las Casas estaba próximo a su muerte (+ 1566).

<sup>12</sup> Tanto Bacon como Boehme nacen en la segunda mitad del siglo XVI.

bajo la forma de unos cuantos intentos [...] aún no suficientemente claros y precisos; aquí tenemos a Bacon [quien nace en Londres en 1561<sup>11</sup>] y Jacobo Boehme» (Hegel, 1970-XX: 70)<sup>12</sup>; «b) La conciliación metafísica. Aquí se inicia la auténtica filosofía de este tiempo: comienza con Cartesio».

En primer lugar, como es evidente, Hegel introduce a Jacobo Boehme (quien nace en Alt-Seidenberg en 1575), un alemán, místico y popular pensador de la «interioridad germánica», siendo su registro en esta historia una nota folklórica simpática y nacionalista, pero nada más. En segundo lugar, aunque intenta hablar de «aspectos histórico-externos de las circunstancias de vida de los filósofos», no va más allá de indicar aspectos sociológicos que hacen del filósofo moderno no un monje sino un hombre común de la calle, que «no se aísla del resto de la sociedad» (Hegel, 1970-XX: 71-72). Para nada imagina en su ignorancia noreuropea el cataclismo geopolítico mundial que se ha producido desde finales del siglo XV en todas las culturas de la Tierra (en el Extremo Oriente, el Sudeste asiático, la India, el África sub-sahariana y Amerindia por la invasión europea al «cuarto continente»).

Es en esta visión eurocéntrica y provinciana que Descartes aparece en el discurso histórico de Hegel (1970-XX: 70) como el que «comienza la auténtica filosofía de la época moderna»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> *Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit an.*

*b. Descartes y los jesuitas*

René Descartes nace en Francia, en La Haye junto a Tours, en 1596 y muere en 1650. Huérfano poco después de su nacimiento es educado por su abuela. Es decir, vive en el comienzo del siglo XVII. En 1606 entra al colegio de La Flèche de los jesuitas. Allí recibirá hasta 1615 su única formación filosófica formal (Gauckroger, 1997; Cottingham, ed., 1995). Es decir, abandona su casa a los diez años. El padre jesuita Chastellier es como su segundo padre. La primera obra filosófica que estudia es la denominada *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, publicada en 1597, un año después del nacimiento de Descartes.

Es sabido que el español vasco Ignacio de Loyola (que nace casi con la Modernidad en 1491, un año antes del «descubrimiento del Atlántico» occidental por Colón, y que muere en 1556, cuarenta años antes del nacimiento de Descartes), estudiante en filosofía en París, fundó colegios para formar filosóficamente a clérigos y jóvenes nobles o de estamentos acomodados burgueses. En 1603 fueron llamados los jesuitas por el rey Enrique (después de haber sido expulsados de Francia en 1591), fundando el colegio de La Flèche en 1604, alojado en un enorme palacio (cuatro hectáreas cuadradas) donado a los padres por el mismo rey. La formación según el Concilio de Trento (el concilio que «moderniza» a la Iglesia Católica racionalizando todos sus aspectos) era completamente «moderna» en su *ratio studiorum*. Cada jesuita constituía una *subjetividad* singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia»<sup>14</sup>. Es decir, el joven Descartes debía cada día<sup>15</sup> en tres oportunidades retirarse en silencio, *reflexionarse* sobre su propia subjetividad, y «examinar» con extrema *claridad* y *auto-conciencia* la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que «el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios» (Loyola, 1952: 161).

<sup>14</sup> Habla San Ignacio de Loyola en su *Autobiografía*, ya en 1538, «del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas» (Loyola, 1952: 109). En un cuaderno se trataba una línea para cada día, donde se indicaban las faltas cometidas contabilizándolas por horas, desde la mañana al levantarse, después del mediodía y a la noche (tres veces cada día). Véase *Ejercicios* (Loyola, 1952: 162).

<sup>15</sup> «Usen el examinar cada día sus conciencias» (Loyola, 1952: 430).

Era una rememoración de los *exercitatio animi* de Agustín de Hipona. Era una práctica cotidiana del *ego cogito*: «Yo tengo auto-conciencia de haber hecho esto y aquello»; todo lo cual disciplinadamente dominaba a la subjetividad (aún antes del calvinismo propuesto por Max Weber como la ética del capitalismo). Los estudios eran extremadamente metódicos. En las *Constituciones de los colegios* de Loyola se dispone que los alumnos

[...] no estudien por compendios las facultades principales ni imperfectamente, antes vayan muy de fundamento en ellas, dando tiempo y estudio competente [...] Las facultades que todos ordinariamente deben aprender son: letras de humanidades, *lógica*, *filosofía natural*, y habiendo

aparejo, algunas *matemáticas* y moral, *metafísica* y teología escolástica [...] Sin este estudio haya cada día una hora para disputar en cualquier facultad que se estudie [...] Haya cada domingo después de comer disputas públicas (Loyola, 1952: 588-590).

Así el joven Descartes, de 1606 a 1611, debió practicar la *lectio, repetitiones, sabbatinae disputationes*, y al fin del mes la *menstruae disputationes*<sup>16</sup>. En esos ejercicios se leía a Erasmo, Melanchton y Sturm, y textos de los «Hermanos de la vida común», aunque el más referido era el jesuita español F. Suárez (que vivía en el momento en que Descartes estudió filosofía y que morirá en 1617, en el momento en que Descartes abandona el colegio). Había entonces comenzado su formación propiamente filosófica por la *Lógica* (aproximadamente en 1610, después de sus estudios clásicos

<sup>16</sup>No es entonces extraordinario que la obra cumbre de F. Suárez llevara por título lo recomendado por la Regla de San Ignacio: *Disputationes Metaphysicae*, y que el propio Descartes escribiera por su parte unas Regles sur la direction de l'esprit (aún la palabra «direction de l'esprit» nos recuerda a los «directores espirituales» de los colegios jesuitas). En el *Discours de la Méthode* sigue hablando de «reglas»: «Principales regles de la méthode», «Quelques regles de la morale». ¿Recuerdos de juventud?

<sup>17</sup>Aunque de origen peninsular, llegó a México a los 18 años y estudió toda su filosofía en la Universidad de México (fundada en 1553). Allí escribió la obra, por ello lleva por nombre *Logica mexicana* (en latín aún el título). Escribió también en México una *Dialecticam* (publicada posteriormente en 1603 en Alcalá), una *Physica* (publicada en Madrid, 1605), un *De Anima* (Alcalá, 1611), y un *In de Caelo et Mundo* (Madrid, 1615). Otros maestros eran igualmente estudiados en el colegio, como el portugués Pedro de Fonseca (profesor de Coimbra, como hemos indicado arriba, desde 1590).

en latín). La estudió en el texto *consagrado* y usado en todos los colegios europeos de la Compañía, por lo que tuvo innumeradas ediciones en todo el viejo continente, desde Italia, España, Holanda o Alemania, y también entonces en Francia. Se trata de la *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (publicada en Köln en 1606, año en el que Descartes entraba al colegio de La Flèche) del filósofo *mexicano* Antonio Rubio (1548-1615)<sup>17</sup>. ¡Quién hubiera pensado que «Cartesio» estudió la *parte dura* de la filosofía, la *Lógica*, la *Dialéctica*, en una obra de un filósofo *mexicano*! Esto constituye una parte de nuestro argumento. En 1612 se introdujo en las matemáticas y en astronomía, parte de la *currícula* como hemos visto. La metafísica (las suarecianas *Disputationes Metaphysicae* es la primera obra que leyó Descartes según su propia confesión, y como ya lo hemos indicado arriba), y la ética le ocuparon los años 1613 y 1614.

Como veremos más adelante, esta obra de Suárez (anticipada por sugerencias en Coimbra de Pedro de Fonseca como explicaremos después) no es ya un comentario de la *Metafísica* de Aristóteles, sino la primera obra *sistemática* del tema (que anticipa todas las ontologías del siglo XVII y XVIII, como las de Baumgarten, Leibniz o Wolff, y a la que ellos recurrieron explícitamente).

En todos los momentos del «argumento cartesiano» pueden observarse influencias de sus estudios con los jesuitas. Desde la reflexión radical de la conciencia sobre sí misma en el *ego cogito*, hasta el «salvataje» del mundo empírico gracias al recurso del Infinito (cuestión tratada con esa denominación en la *Disputatio 28* de la citada obra

de Suárez), demostrando anselmianamente (cuestión tratada en la *Disputatio 29*) su existencia, para desde él reconstruir un mundo real matemáticamente conocido. El *método* (que tomaba a la matemática como ejemplar) era alguno de los temas discutidos apasionadamente en las aulas de los colegios jesuitas. Éstos, como es evidente, proceden del Sur de Europa, de España, del siglo XVI, del Mediterráneo volcado recientemente al Atlántico. ¿No tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿No será Descartes el fruto de una generación *anterior* que preparó el camino? ¿No habrá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes, y que abrieron la problemática de la filosofía moderna?

*c. Descartes y el agustinianismo del ego cogito. El «nuevo paradigma» moderno*

El tema del *ego cogito*<sup>18</sup> tiene sus antecesores occidentales y mediterráneos, aunque esto no le quita nada de su *novedad*. Las referencias a Agustín de Hipona son inocultables, aunque Descartes pretendía a veces aparentar no haberse inspirado en el gran retórico romano del Norte del África. Tampoco admitía influencias de Francisco Sánchez, ni de ningún otro. En su tiempo, Agustín argumentaba contra el escepticismo de los académicos; Descartes contra el escepticismo

<sup>18</sup> Los textos centrales se encuentran en la IV Parte del *Discours de la méthode* y en la «Meditación segunda» de las *Méditations touchant la Première Philosophie* (*Meditaciones de prima philosophia*, que en su primera versión francesa se semejaba más al título de la influyente obra de Suárez: *Méditations métaphysiques*).

de los libertinos. Para ello, recurre a la indubitable existencia del *ego cogito*. El tema retorna siempre a la «conciencia de sí» (o *auto-conciencia*), cuestión filosófica que se refería también a un texto clásico de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (IX, 9, 1170 a. 29-34), en el que se inspirará Agustín.

Hay una facultad por la que sentimos nuestros actos [...]. El que ve *siente* (*aisthánetai*)<sup>19</sup> que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas *sentimos* (*aisthanómenon*) lo que operamos. Por ello podemos *sentir* (*aisthanómeth'*) que *sentimos* (*aisthanómetha*) y conocer (*noómen*) que conocemos. Pero *sentimos* y pensamos porque somos, porque ser (*eínai*) es *sentir* y pensar<sup>20</sup>.

Se trata entonces del fenómeno de la «auto-conciencia», que debe definirse según Antonio Damasio (2003) como un «sentimiento» (*feeling*) ligado neurológicamente a los centros del habla (cf. Edelman, 1992). Por su parte, y de manera análoga, Agustín

<sup>19</sup> Pensar es un acto de la «sensibilidad» para el Estagirita y hoy, igualmente, para A. Damasio, quien recuerda que el *cogito* es un «feeling» (Damasio, 2003).

<sup>20</sup> Esta autoconciencia de los actos humanos era denominada por los estoicos *synásthesis* (Arnim, 1964: 773-911) llamado por Cicerón *tactus interior*. Es toda la cuestión de las «high self consciousness» de Edelman (1992).

había escrito en el *De Trinitate* (X, 10, n. 14): «Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit» y «Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum» (*De Trinitate*, XV, 12, n. 21).

Es por ello que Mersenne, apenas leyó el *Discours* de Descartes, advirtió a su amigo la semejanza de su texto con el de Agustín en el *De civitate Dei*, libro XI, capítulo 26. Descartes le responde que le parece que Agustín «se ha servido del texto con otro sentido del uso que yo le he dado» (Gilson, 1951: 191). Arnauld reacciona de la misma manera, refiriéndose al texto *De Trinitate* ya citado más arriba. Tiempo después Descartes, en su respuestas a las objeciones contra las *Meditaciones*, sugiere todavía otro texto<sup>21</sup>. Se puede decir, entonces, que ciertamente Descartes había leído y se había inspirado en Agustín, lo que no quita el sentido novedoso y profundo de su argumento —que no sólo refuta al escéptico, sino que funda la subjetividad en ella misma, intención completamente ausente en Agustín, que debía fundarla en Dios, y además nunca como subjetividad solipsista en el caso del cartaginés—. Esta nueva fundamentación, intuida en la experiencia ontológica del 1619 junto al río Rin, debe inscribirse de todas maneras en la tradición agustiniana:

<sup>21</sup> «Si non esses, falli omnino non posses»  
(*De libero arbitrio* II, 3, n. 7). Véase la edición de Ch. Adam-P.I Tannery.

El método de Agustín es de la misma naturaleza que el de Descartes.[...] Porque [Descartes], en tanto matemático, decide partir del pensamiento, [y] ya no podrá, en tanto metafísico, partir de otro pensamiento que no sea el suyo. Porque ha decidido ir del pensamiento a la cosa ya no podrá definir su pensamiento de otra manera que por el contenido que dicho pensamiento exhibe a la intuición que lo aprende [...] Una metafísica de la distinción del cuerpo y el alma tenía en Agustín un fuerte apoyo [... lo mismo que] la prueba de la existencia de Dios [... que] San Anselmo había juzgado necesario modificar y simplificar [... siendo] la única salida que se le ofrecía a Descartes (Gilson, 1951: 201).

Descartes tomaba entonces a las matemáticas, en el tercer nivel de abstracción de Francisco Suárez<sup>22</sup>, como el modo prototípico del uso de la razón. Descubría así un *nuevo paradigma filosófico*, que aunque conocido en la filosofía anterior, nunca había sido usado en tal sentido ontológico reductivo. La metafísica del *ego* individual moderno, el *paradigma de la conciencia solipsista* (diría K.-O. Apel), iniciaba su larga historia.

<sup>22</sup> Ya en el *Commentarii Collegii Conimbricensis*, sobre la Física (*In octo libros Physiconum Aristotelis*), se habla de los «tres esse abstracciones...»: la abstracción de la materia sensible (filosofía natural), la abstracción de la materia inteligible (la metafísica), y la abstracción de toda materia (matemáticas). En este libro se habla de la sabiduría originaria, «secunum Aegyptios», cuando no se había caído todavía en un helenocentrismo absoluto, ya que fueron ellos lo que descubrieron que la intelección del universo no se puede alcanzar sin «solitudine, atque silentio» (es la *skholé* que Aristóteles también atribuye a los Egipcios). Mario Santiago de Carvalho (2007) muestra que en este curso de la Física ya tenemos un concepto moderno del tiempo imaginario (que nos hace pensar en Kant).

d. *La ratio mathematica, el racionalismo epistémico y la subjetividad como fundamento de la dominación política de los cuerpos coloniales, de color, femeninos.*

Antropológicamente (lo que significa decir ética y políticamente), Descartes enfrentó una aporía que nunca podrá solucionar. Por una parte, necesitaba que el *ego* del *ego cogito* fuera un alma independiente de toda materialidad, de toda extensión. El alma era para Descartes una *res*, pero «cosa» espiritual, inmortal, substancia separada del cuerpo:

[...] He conocido por ello que yo era una substancia (*substance*) cuya esencia en totalidad o la naturaleza consistía sólo en pensar, y que, para ser, no tenía necesidad de ningún lugar, ni dependía de ninguna cosa material. De suerte que este *yo* (*moi*), es decir mi alma (*âme*), por la que soy lo que soy, era *enteramente* distinta del cuerpo, y aún era más fácil de conocer que él, y que aunque él no fuera ella no dejaría de ser todo lo que es (Descartes, 1953: 148 / 1996: 33).<sup>23</sup>

Después de la aparición en 1637 del *Discours*, y posteriormente de las *Meditations*, Arnauld entendía que Descartes «probaba demasiado» (Gilson, 1951: 246) porque al afirmar rotundamente la substancialidad independiente del «alma» (*res cogitans*) le era imposible después *unirla* a un cuerpo igualmente substancial (*res extensa*). Regius, de manera más clara, indicaba que sólo le quedaba como salida una unidad *accidental* (*per accidens*) del alma y el cuerpo.

Descartes necesitaba entonces afirmar la substancialidad del alma, para tener toda las garantías suficientes ante escépticos de la posibilidad de una *mathesis universale*, de una certidumbre sin posibilidad de duda. Pero, para poder integrar el problema de las sensaciones, de la imaginación y las pasiones, debía definir la manera cómo el cuerpo (una *máquina* cuasi-perfecta, consistiendo sólo en *cantidad*) podía hacerse presente en el alma. Además, después de asegurarse la existencia de Dios (por la demostración anselmiana puramente *a priori*), debía ahora igualmente poder acceder a un «mundo exterior», físico, real. El cuerpo era la mediación necesaria. Caía así en un círculo: para abrirse a un *mundo exterior* necesita como presupuesto

<sup>23</sup> En el tomo de 1598 de los *Commentarii Coll. Conimbricensis*, In tres libros de *Animae*, ed. por Antonii Mariz en Coimbra, puede leerse un *Tractatus De Anima Separata* sobre la inmortalidad del alma donde Descartes pudo inspirarse. Véase el artículo de Mario S. de Carvalho (2006: 127) cuando indica que siguiendo a Pomponazzi y Caetanum proponían los Conimbricensis: «La singularité de l'âme ... ne tient uniquement à son indépendance de la matière, mais aussi au fait d'avoir un activité propre», que Descartes tomará como paradigma.

la *unión* del cuerpo y el alma; pero la *unión* del cuerpo y el alma se fundaba en el presupuesto de un *mundo exterior* al que nos abrimos por los sentidos, la imaginación y las pasiones que han sido puestos en cuestión por el *cogito*. Escribe Gilson (1951: 250) que «[d]esde el momento en que Descartes se decide a unir el alma y el cuerpo, se le dificulta el poder [...] distinguirlos. No pudiendo *pensarlos* sino como *dos*, debe sin embargo *sentirlos* como *uno*».

Pensando al cuerpo como una máquina sin cualidad (puramente cuantitativa: objeto de la matemática, de la mecánica), a Descartes se le complica la hipótesis con dos objeciones. La primera es: ¿cómo puede *comunicarse* una máquina física con una substancia inmaterial? La hipótesis de los «espíritus animales» (transportados por la sangre) que en la «glándula pineal» se unen al cuerpo no era convincente. La segunda, a su vez, es: ¿cómo pueden las pasiones *mover* o *retener* al acto cognitivo del alma? Por más que lo intenta nunca puede mostrar que las pasiones, vinculadas al cuerpo, se conectan con el alma y su acto cognitivo moviéndola. Además como el cuerpo es solamente una máquina cuantitativa, y las pasiones necesitarían de un organismo cualitativo, quedan ellas mismas en una ambigüedad total.

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero»<sup>24</sup> de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo).

### **La crisis del «antiguo paradigma» y los primeros filósofos modernos. El *ego conquiro*: Ginés de Sepúlveda**

Pero antes de Descartes había acontecido todo el siglo XVI, que la historia de la filosofía moderna centro-europea y norteamericana pretendió desconocer hasta el presente. En efecto, la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica –colonialidad que es simultánea al origen mismo de la Modernidad y, por ello, novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada («torpeza» que en latín Ginés llamará *turditatem* e I. Kant *unmündigkeit*<sup>25</sup>) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XVI al XXI) lo esgrime con gran maestría y resonancia por primera vez Ginés de Sepúlveda (+1573), alumno

<sup>24</sup> Denomina Santiago Castro-Gómez la «hybris del punto cero», la pretensión *desmesurada* del pensar cartesiano de situarse más allá de toda perspectiva particular. Como el artista renacentista que al trazar la línea del horizonte y el punto de fuga en la perspectiva de todos los objetos que pintará, el artista mismo no aparece en el cuadro, pero siempre es subjetivamente «el que mira y constituye al cuadro» (es el «punto de fuga» a la inversa), y que pasa como el «punto cero» de la perspectiva. Sin embargo, lejos de ser un [punto de mira «sin compromiso», es el punto que constituye todos los compromisos. M. Weber, con su pretensión de una visión objetiva «sin valores» presupuestos es el mejor ejemplo de esa pretensión imposible del «punto cero». El *ego cogito* inaugura en la Modernidad esta pretensión.

<sup>25</sup> Y en la que consistiría lo que hemos llamado una «falacia *desarrollista*», en la creencia que Europa está más «desarrollada» –como «desarrollo» [*Entwicklung*] del *concepto* para Hegel– que las otras culturas [Véase, Apel y Dussel (2005): 107; Dussel, (1995)].

del filósofo renacentista P. Pomponazzi (1462-1524), en el debate de Valladolid de 1550 —que Carlos V (1500-1558) promovió a la manera de los Califas islámicos para «tranquilizar su conciencia»—. Era una disputa «atlántica» (ya no «mediterránea» entre cristianos y «sarracenos»), donde se trataba de entender el estatuto ontológico de los «indios», unos «bárbaros» diferentes a los de Grecia, China o del mundo musulmán, que Montaigne (1967: 208), con profundo sentido crítico, definía como caníbales (o caribes<sup>26</sup>), es decir, a los que «podemos llamar bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón»<sup>27</sup>. Ginés (1967:

<sup>26</sup> Los tainos de las Antillas no pronunciaban la «r», de allí que «caribe» y «canibal» era lo mismo.

<sup>27</sup> Montaigne sabía muy bien que si se situaba desde la perspectiva de esos «llamados» bárbaros los europeos eran dignos que se les llamará por su parte «salvajes» por los actos irracionales y brutales que cometían contra ellos.

85) escribe: «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 por la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud».

Es una relectura de Aristóteles, el filósofo esclavista griego en el Mediterráneo oriental, ahora situado en un horizonte del Océano Atlántico, es decir, con significación mundial:

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 [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades (Sepúlveda, 1967: 87).

Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la Modernidad. Se declara no-humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, como cuando Aristóteles declaraba en la *Política* a los asiáticos y europeos como bárbaros porque «humanos» eran sólo «los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]».

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la «conquista», que a los ojos de Ginés es la necesaria «violencia» que debía ejercerse para que el bárbaro se civilizara, porque si fuera civilizado ya no habría causa de justa guerra: «Cuando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero [...] sería ilícita la guerra» (Sepúlveda, 1967: 117)

La causa de guerra justa no era por ser paganos, sino por ser incivilizados. De manera que las culturas del Imperio azteca, la de los mayas o de los incas no eran para Ginés muestra de alta civilización. Y, por otra parte, el poder encontrar otro pueblo que

adorara «al Dios verdadero» (europeo, cristiano) era una condición absurda. Por ello quedaba tautológicamente justificada la guerra de conquista ante pueblos «atrasados». Pero siempre bajo el argumento que incluye la «falacia desarrollista»:

Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones [aztecas o incas] una prueba de la barbarie ruda e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república, pero nadie posee cosa alguna como propia<sup>28</sup>, ni una casa, ni un campo de que pueda

<sup>28</sup> Adelantándose a J. Locke o Hegel, pone la «propiedad privada» como condición de humanidad.

disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad [...]. Todo esto [...] es señal

ciertísima del ánimo de siervos y sumiso de estos bárbaros (Sepúlveda, 1967: 110-111).

Y concluye de manera cínica indicando que los europeos educan a los indígenas en «la virtud, la humanidad y la verdadera religión [que] son más valiosas que el oro y que la plata»<sup>29</sup> que los europeos extraen brutalmente de las minas americanas.

Una vez probada la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora, emancipadora de la barbarie en la que estaban sumidos, todo el resto (la conquista por

<sup>29</sup> En un viaje a América Latina de Juan Pablo II, un indígena ecuatoriano entregó al Papa una Biblia en gesto de devolverle la religión que habían pretendido enseñarle y le pidió que le devolviera las riquezas extraídas de las Indias occidentales.

la armas, la expoliación del indicado oro y plata, el declarar a los indios «humanos» en abstracto, pero no sus culturas, una organización política donde el poder reside en las instituciones coloniales, la imposición de una religión extranjera de manera dogmática, etc.) queda justificada.

Tiempo antes, el profesor de París, Juan Mayor (1469-1550), escotista escocés, había escrito en su *Comentario a las Sentencias* de 1510 refiriéndose a los indios americanos: «aquel pueblo vive bestialmente (*bestialiter*) [...] por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por *naturaleza esclavos (quia natura sunt servi)*».

Todo el argumento se fundaba políticamente, en último término, en el derecho que tenía el Rey de España para tal dominio colonial. En el libro I, título 1, ley 1 de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1681) se lee: «Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el *Señorio de este mundo* [...]». Esa concesión otorgada por la bula *Inter caetera* de 1493 firmada por el Papa funcionaba como justificación política (o religiosa), pero no filosófica. Por ello, el argumento de Ginés era necesario y complementario.

Hay un último argumento que deseo recordar, y es el siguiente: «La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas [...] y el salvar de grandes injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años» (Sepúlveda, 1967: 155). Es decir, estaba justificada la guerra para rescatar a las víctimas humanas ofrecidas a los dioses, como en México. Veremos la sorprendente respuesta de Bartolomé de las Casas.

### **3. La primera filosofía académico-metafísica moderna temprana: Francisco Suárez**

El impacto de la invasión moderna de América, de la expansión de Europa en el occidente del Atlántico, produjo una crisis en el antiguo paradigma filosófico, pero sin todavía formular otro *enteramente nuevo* –como lo intentará, partiendo de los desarrollos del siglo XVI, René Descartes–. Debe indicarse que la producción filosófica del siglo XVI en España y Portugal estaba diariamente articulada a los acontecimientos atlánticos, con la apertura de Europa al mundo. La Península Ibérica era el territorio europeo que vivía la efervescencia de los descubrimientos inesperados. Llegaban noticias permanentemente de las provincias de ultramar, de América hispana y Filipinas para España; de Brasil, África y Asia para Portugal. Los profesores universitarios de filosofía de Salamanca, Valladolid, Coimbra o Braga (que desde 1581, por la unidad de Portugal y España funcionaban como un solo sistema universitario) tenían alumnos que provenían de esos territorios o partirían a ellos, y los temas relacionados a esos mundos les eran inquietantes y conocidos. Ninguna universidad del norte de los Pirineos tenía en Europa tal *experiencia mundial*. La «segunda escolástica», así llamada, no era un simple repetir lo ya dicho en la Edad Media latina. La irrupción en las universidades de una Orden religiosa completamente *moderna*, –pero no simplemente por estar influenciada por la Modernidad sino por ser *una de las causas intrínsecas de ella misma*–<sup>30</sup>, los jesuitas, impulsa los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa.

Interesa a una historia de la filosofía latinoamericana el pensamiento filosófico de la nueva Orden *moderna* de los Jesuitas, fundada en 1539, llegando a Brasil en 1549 y a Perú 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión el orden establecido. Se ocuparon, en cambio, de las dos razas «puras» del continente: los criollos (hijos de españoles nacidos en América) y los pueblos originarios amerindios. Las razas, como lo ha probado Aníbal Quijano, era el modo habitual clasificatorio social en la Modernidad temprana. El mestizo y la raza africana no tenían la misma dignidad. Por ello, en los colegios y en las haciendas jesuitas había esclavos africanos que trabajaban para lograr beneficios que se invertían en las misiones de indios.

<sup>30</sup> Los jesuitas rápidamente llegan a tener casi el monopolio de la enseñanza de la filosofía en Europa católica porque el protestantismo se inclinaba a dar mayor importancia a la teología.

nueva Orden *moderna* de los Jesuitas, fundada en 1539, llegando a Brasil en 1549 y a Perú 1566, cuando la conquista y la organización institucional colonial de las Indias se había establecido definitivamente. Ellos ya no pusieron en cuestión

Por su parte en la Península ibérica hubo un desarrollo simultáneo porque en los hechos la América ibérica colonial y la España y el Portugal metropolitanos formaban un mundo filosófico que se influenciaban de manera continua y mutuamente. Veamos algunos de esos grandes maestros de la filosofía de la primera Modernidad temprana, que abrirán el camino a la *segunda* Modernidad temprana (la de Ámsterdam de Descartes y Spinoza, este último judío hispano o sefardita aún por su formación filosófica).

No puede dejarse de lado a Pedro de Fonseca (1528-1597), como uno de los creadores en Portugal de la llamada «escolástica barroca» (1550-1660) (Ferrater Mora, 1963)<sup>31</sup>. De 1548 a 1551 estudió en Coimbra, donde comenzó a enseñar desde 1552. Los *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles* (1577)<sup>32</sup> es su obra más famosa. Sus escritos fueron publicados, en repetidas ediciones (hasta 36 veces su comentario a la *Metafísica*), en Lyon, Coimbra, Lisboa, Colonia, Venecia, Maguncia o Estrasburgo.

Aunque no fue obra personal de Fonseca, él formó el equipo de jesuitas (entre ellos

<sup>31</sup> La *segunda escolástica* en su sentido más tradicional se inaugura con la obra de Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicum* (1648), que de todas maneras tiene todavía una claridad y profundidad excepcional, que irá decayendo con el pasar de las décadas.

<sup>32</sup> He consultado la *Commentarium Petri Fonsecae in libro Metaphysicorum Aristotelis*, editado por Franciscum Zanettum, Roma, 1577, con texto griego y traducción latina, y simultáneamente los comentarios.

Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes, Manuel de Góis y otros) que se propuso modificar completamente la exposición de la filosofía, de manera más pedagógica, profunda y moderna, incorporando los descubrimientos recientes, criticando los métodos antiguos e innovando en todas las materias. El curso comenzó a editarse en 1592. Fueron ocho volúmenes que se concluyeron en 1606, bajo el título de *Commentarii*

*Collegii Conimbricensis*, texto imprescindible para los alumnos y profesores de la filosofía en toda Europa (Descartes o Leibniz, por ejemplo, alabaron su consistencia).

Descartes se propone en su famosa obra una reflexión sobre el *método*. Este era el tema preferido de los filósofos conimbricenses del siglo XVI (Pereira, 1967: 280), que se inspiraban en la problemática abierta, entre otros, por R. Agrícola (1442-1485), que influenciará a Pedro Ramo, en los tratados sobre *Dialéctica*, que era donde se estudiaba el método. Luis Vives (1492-1540) será igualmente otro influyente pensador en la cuestión del método. El mismo Fonseca, en su famosa obra *Instituciones Dialécticas* (1564)<sup>33</sup>, identifica el «método» como «el arte de razonar sobre cualquier cuestión probable». Después de novedosas precisiones Fonseca indica

<sup>33</sup> En Coimbra hemos podido consultar la *Institutionum Dialecticarum, Libri Octo*, publicado por Iannis Blavii, 1564. Véase la edición de 1964 de Joaquim Ferreria Gomes de las *Instituições Dialécticas*. Comienza diciendo: «Hanc artem, qui primi invenerunt Dialecticam nominarunt, postrea veteres Peripatetici Logicam appellaverunt» (Fonseca, 1964).

que el «orden metódico tiene tres objetivos: solucionar problemas, revelar lo desconocido y aclarar lo confuso» (Pereira, 1967: 340), teniendo al método matemático como ejemplar, lo que le conduce a un «esencialismo tópico-metafísico» *sui generis*, que de alguna manera anticipa el método cartesiano.

Por su parte Francisco Suárez (1548-1617), de la misma Orden y con el mismo impulso renovador, dio remate a la obra de sus predecesores. Fue profesor en Salamanca desde 1570, y también en Coimbra y Roma. Sus *Disputationes Metaphysicae* (1597) pueden considerarse la primera ontología moderna. Dejó de lado el modo de exposición de los *Comentarios* a Aristóteles y por vez primera expuso un libro sistemático que marcará a todas las ontologías posteriores (ya hemos hablado de Baumgarten, Ch. Wolff –y por su intermedio a Kant-, Leibniz; pero además desde A. Schopenhauer, hasta M. Heidegger o X. Zubiri). Tuvo un ejemplar espíritu de independencia, usó los grandes maestros filósofos pero no se atuvo nunca a uno solo de ellos. Después de Aristóteles y Tomás de Aquino, fue Duns Escoto el que más lo inspira. La obra tiene un orden sistemático. En las 21 primeras *Disputas*, trata de la ontología en general. Desde la 28, como hemos indicado, entra en la cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito». Las *Disputationes Metaphysicae*<sup>34</sup> tuvieron 19 ediciones desde 1597 a 1751, 8 de ellas en Alemania, en donde reemplazaron durante siglo y medios a los manuales de Melanchton.

Por su influencia posible sobre R. Descartes, y por su originalidad, habría que nombrar

<sup>34</sup> He consultado la *Metaphysicarum disputationem*, publicada por Koannem et Andream Renaut, Salamanca, 1597, cuyo vol. I incluye las 27 primeras *Disputationem*, y el vol. 2 el resto hasta la 54. La cuestión del «Ser Infinito» y el «ser finito» se trata desde la *Disp.* 28, sect. 2, vol. 2, pp. 6 ss., desde la «opinio Scoti expenditur» (lo cual es perfectamente coherente, ya que fue Duns Scotto el que planteó de esta manera la cuestión del absoluto). En la sect. 3, trata el problema de la «analogía». A su *Dialéctica* debe agregarse el *Isagoge filosófica*, publicada en 1591 tuvo igualmente 18 ediciones hasta 1623 (la edición crítica de Joaquín Ferreria Gomez se publica en 1965).

a Francisco Sánchez (1551-1623), pensador portugués, que escribió una obra innovadora *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*), aparecida en Lyon en 1581, reeditada en Frankfurt en 1628, de donde quizá Descartes pudo tomar algunas ideas para su obra cumbre. Se proponía llegar por la duda a una certeza fundamental. La ciencia fundamental es la que puede probar que *nihil scimus* (nada sabemos): «Quod magis cogito, magis dubito» (cuando más pienso, más dudo). El desarrollo posterior de una tal ciencia debía ser, primero, *Methodus sciende* (El método de conocer); después, *Examen rerum* (la

observación de las cosas); en tercer lugar, *De essentia rerum* (la esencia de las cosas). Por ello, aunque «scientia est rei perfecta cognitio» (la ciencia es el conocimiento perfecto de la cosa), en realidad nunca se alcanza.

De la misma manera, Gómez Pereira, judío sefardita converso nacido en Medina del Campo, escribió una obra científico autobiográfica (como *El discurso del método*), siendo famoso médico y filósofo que estudió en Salamanca, que tiene el extraño título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis...*, donde leemos, después de poner en duda como los nominalistas todas las certezas, aquello de: «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum» (Conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy) (Bueno, 2005: 328). En el ambiente filosófico del siglo XVI un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la Modernidad del siglo XVII.

La influencia de estos autores del Sur en la Europa central y en los Países Bajos fue determinante al comienzo del siglo XVII. Ellos rompieron la estructura del antiguo paradigma (árabe-latino del medioevo).

#### **4. El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad *Temprana*. La crítica a la Europa del imperio-mundo: Bartolomé De Las Casas (1514-1566)**

Aunque anterior a los otros pensadores expuestos, hemos dejado la posición filosófica de Bartolomé de las Casas (1484-1566) en último lugar para mostrar con mayor claridad la diferencia con las otras posiciones. Bartolomé es el *primer crítico frontal de la Modernidad*, dos decenios posterior al tiempo mismo de su nacimiento. Pero su originalidad no se sitúa en la *Lógica* o la *Metafísica*, sino en la *Ética*, la *Política* y en la *Historia*. Todo comienza en un domingo de noviembre de 1511 cuando Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba lanzaron en la ciudad de Santo Domingo la primera crítica contra el colonialismo inaugurado por la Modernidad. A partir de textos semitas (de *Isaías* y de *Juan 1, 23*) exclamaron: «*Ego vox clamantis in deserto* [...] *Yo soy una voz* [...] *en el desierto de esta isla* [...] todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con esas inocentes víctimas» (Las Casas, 1957-II: 176)<sup>35</sup>. Es un *ego clamo* acusativo, que critica el nuevo orden establecido; un *yo crítico* ante el *ego conquiro* originario de la Modernidad:

¿No son hombres [los indios]? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...] ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? (Las Casas, 1957-II: 176).

Toda la Modernidad, durante cinco siglos, quedará en ese estado de una *conciencia ético-política* en situación «letárgica», como «dormida», sin «sensibilidad»<sup>36</sup> ante el dolor del mundo periférico del Sur.

Sólo tres años después, y no sin relación con esta irrupción crítica en Santo Domingo, ahora en 1514 en Cuba, en la aldea Sancti Spiritus, tres años antes de que M. Lutero expusiera sus tesis en Erfurt o que Maquiavelo publicara *Il Principe*, Bartolomé de las Casas comprende claramente la razón de esta crítica. Cuando Europa no se había despertado aún del choque que le había causado el *descubrimiento* (para ella) de todo un Mundo Nuevo, Bartolomé iniciaba ya su *crítica* ante los efectos negativos de ese proceso civilizatorio moderno.

<sup>35</sup> Para la citación utilizada, ver anotación al pie de la página 5 [N. del E.]

<sup>36</sup> Montesinos pregunta: «¿Esto no [lo] sentís!». Las páginas siguientes de la *Historia de las Indias* son dignas de ser leídas meditadamente. Es el momento en que la Modernidad pudo haber cambiado su rumbo. No lo hizo y la ruta se fijó inflexible hasta el siglo XXI. Era tal el asombro de los conquistadores de que todo lo que hacían era injusticia y falta moral contra los indios, que no pudieron creerlo. Se discutió largamente. Los dominicos tenían los argumentos filosóficos; los colonos sus costumbres tiránicas e injustas. Al final prevalecieron para siempre las segundas, y sobre ellas se fundó la Filosofía Moderna europea. Desde el siglo XVII nunca más se discutirá el derecho de los modernos europeos (y en el siglo XX de los norteamericanos) a conquistar el Planeta.

De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta, a) la pretensión de superioridad de la cultura occidental, de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b) con una posición filosófica sumamente creativa define la clara diferencia entre (b1) otorgar al Otro (al indio) pretensión universal de su verdad y (b2) sin dejar de afirmar honestamente la propia posibilidad de una pretensión universal de validez en su propuesta a favor del Evangelio; y, por último, c) demuestra la falsedad de la última causa posible de fundamentación de la violencia de la Conquista, en cuanto a salvar las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contra el derecho natural y de todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente y en medio de fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el Otro de la Modernidad naciente.

La vida de las Casas puede dividirse en etapas que permiten descubrir su desarrollo teórico-filosófico. Desde su llegada al Caribe hasta el día de la ruptura con una vida de complicidad con los conquistadores (1502-1514). De joven soldado de Velázquez en Cuba, hasta sacerdote católico (ordenado en Roma en 1510), y como cura encomendero en Sancti Spiritus, hasta abril de 1514 cuando lee el texto del *Ben Sira* (34, 20-22), en una celebración litúrgica pedida por el gobernador Velásquez, que dice: «Es inmolar al hijo en presencia de su padre ofrecer en sacrificio lo robado a los pobres. El pan es la vida del pobre, quien se lo quita comete un asesinato. Es matar al prójimo sustraerle su alimento; es derramar su sangre privarlo del salario debido»<sup>37</sup>. Y en texto autobiográfico escribió, Bartolomé escribió: «Comenzó digo a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. [...] Aplicando lo uno [el texto semita] a lo otro [la realidad del Caribe] determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas India se cometía» (Las Casas, 1957-III: 356).

<sup>37</sup> Véase mi comentario en Dussel (2007b: 179-193).

Y aquel filósofo de la primera hora refiere todavía:

En *confirmación* de lo cual todo cuanto leía hallaba favorable y solía decir e afirmar, que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o razón o auctoridad para *probar* y *corroborar* la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños (Las Casas, 1957-III: 357).

De 1514 a 1523 son años de viajes a España, consejos con Cisneros (regente del Reino), con el rey, de preparación a la fundación de una comunidad pacífica de campesinos españoles que habrían de compartir la vida con los indios en

Cumaná (el primer proyecto de colonización pacífica), el posterior fracaso y su retiro en Santo Domingo (Dussel, 1977: 142). La nueva etapa (1523-1539) serán largos años de estudio, el comienzo en 1527 de la *Historia de las Indias*, libro que debe ser leído bajo la óptica de una filosofía de la historia nueva, y la monumental *Apologética historia de las Indias*, donde comienza la descripción del desarrollo ejemplar y el tipo ético de vida de las civilizaciones amerindias, contra las críticas de su barbarie:

Han publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para *demonstración* de la verdad que es en contrario, se traen y copilan en este libro [innúmeros ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...] (Las Casas, 1957-III: 3-4).

En otro lugar, Bartolomé escribe:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo (Las Casas, 1957-V: 136).

Prueba entonces que en muchos aspectos eran superiores a los europeos, y ciertamente desde un punto de vista ético en cumplimiento estricto a sus propios valores. Por ello no puede soportar, y estalla en inmensa cólera, la brutalidad violenta con la que los modernos europeos han destruidos estas «infinitas gentes»:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, *que se llaman cristianos* [y no lo son en los hechos], en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad<sup>38</sup>,

<sup>38</sup> Véase que Bartolomé está describiendo al «dialéctica del señor y del esclavo». Además muestra que la «pacificación» de las Indias pudo efectuarse «después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad». Bartolomé tiene una clara visión anticipada de la violencia del colonialismo.

o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres), oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera

servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas (Las Casas, 1957-V: 137).

En 1537 –un siglo antes de *El discurso del método* de Descartes<sup>39</sup>– escribe en latín *De unico modo* (*Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*), con la cual emprendió la predicación pacífica entre los pueblos indígenas que recibirán el nombre de Vera Paz en Guatemala. Lo que más llama la atención de la parte del libro que nos ha llegado (sólo los capítulos quinto al séptimo)<sup>40</sup> es la potencia teórica del escritor, el entusiasmo por el tema, la enorme bibliografía que debía contar en la ciudad de Guatemala en ese momento.

<sup>39</sup> Descartes fundamentará la ontología moderna en el abstracto y solipsista *ego cogito*. Bartolomé en cambio fundamenta la crítica ética-política de dicha ontología desde la responsabilidad por el Otro, al que debe argumentos para demostrar la propia pretensión de verdad. Es un paradigma instaurado desde la Alteridad.

<sup>40</sup> Que completan 478 páginas en la edición mexicana de 1942.

Es una impresionante obra intelectual. Con precisa lógica, con increíble conocimiento de textos semitas, de la tradición griega y latina de los Padres de la Iglesia y de la filosofía latino-medieval, con imperturbable sentido de las distinciones, va agotando los argumentos con profusa cantidad de citas, que aún hoy en día serían de envidiar por un prolijo y prolífero

escritor. Tenía Bartolomé 53 años, una población de conquistadores en contra, y un mundo indígena maya que desconocía en concreto, pero que respetaba como iguales. Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político, y de crítica certera y por anticipado a todas las «guerras justas» (como la justificada por John Locke) de la Modernidad (desde la conquista de América Latina, que se prolonga después con la conquista puritana de Nueva Inglaterra, del África y del Asia, de las guerras coloniales hasta la guerra del Golfo Pérsico, de Afganistán o de Irak en nuestros días). Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esta obra cumbre en el mismo inicio crítico del pensamiento moderno.

El argumento central está filosóficamente formulado de la siguiente manera:

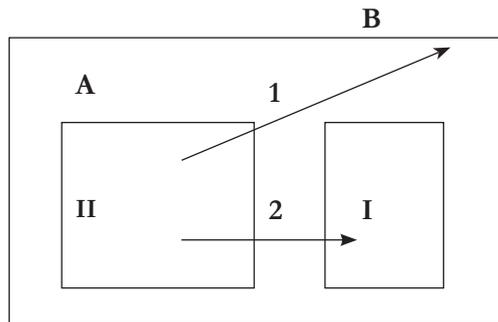
El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otra desconocida por medio del discurso de la razón (Las Casas, 1942: 81).

Aceptar como verdadero lo que dice el Otro significa un acto práctico, *un acto de fe* en el Otro que pretende decir algo verdadero, y esto «porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende» (Las Casas, 1942: 82). Habiéndose adelantado en siglos a la ética del discurso recomendó por ello «estudiar la naturaleza y principios de la retórica» (Las Casas, 1942: 94). Es decir, el *único modo* de atraer a los miembros de una cultura extraña a una doctrina para ellos desconocida es, aplicando el arte de convencer (por «un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y suavemente atractivo en relación

con la voluntad» (Las Casas, 1942: 303-304), contar con la libre voluntad del oyente para que sin coacción pueda aceptar la razones racionalmente. Es evidente que el temor, el castigo, el uso de las armas y la guerra son los medios más alejados de una tal posible aceptación de una argumentación.

Bartolomé tiene claridad de que la imposición de una teoría al Otro por la fuerza, por las armas, era la mera expansión de «lo Mismo» como «lo mismo». Era la inclusión dialéctica del Otro en un mundo extraño y como instrumento, como alienado (cf. Dussel, 1983).

*Movimiento violento de expansión de la Modernidad*



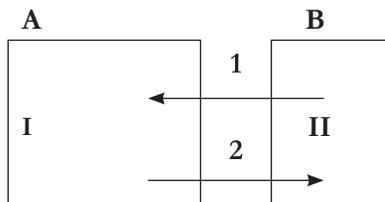
*Aclaraciones al esquema:* I. Mundo indígena. II. Mundo moderno europeo. A. Horizonte ontológico europeo. B. Horizonte de la inclusión del Otro en el proyecto del Imperio-mundo colonial moderno. 1. Acto violento de la expansión moderna (la conquista, que sitúa al mundo indígena I como un *ente*, un *objectum dominatum*)<sup>41</sup>. 2. Acto de dominación del moderno sobre el mundo periférico.

Por el contrario, Las Casas se propone un doble acto de fe: a) en el Otro como

<sup>41</sup> En Descartes o Husserl el *ego cogitum* construye al Otro (en este caso colonial) como *cogitatum*, pero antes el *ego conquiro* lo constituyó como "conquistado" (*dominatum*). En latín *conquiro* significa: buscar con diligencia, inquirir con cuidado, reunir. Por ello *conquisitum* es lo buscado con diligencia. Pero en la Reconquista española contra los musulmanes, la palabra cobró el sentido de dominar, someter, en salir a recuperar territorios para los cristianos. En este nuevo sentido queremos ahora usarlo ontológicamente.

otro (porque si no se afirma la igual dignidad del Otro y se cree en su interpelación no hay posibilidad de acuerdo racional ético), y b) en la pretensión de la aceptación por el Otro de la propuesta de una nueva doctrina, lo que exige por parte del Otro también un acto de fe. Para ello es necesario que el otro sea libre, que acepte *voluntariamente* las razones que se que le proponen.

*Movimiento de la fe en la palabra del Otro como responsabilidad por el Otro*



*Aclaraciones al esquema:* Primeramente: I. Mundo del cristiano (Las Casas). II. Mundo indígena. A. Horizonte ontológico del cristiano. B. Alteridad del Otro. 1. Interpelación del Otro a la justicia (del indígena). 2. Fe de Bartolomé en su palabra (la revelación de su cultura otra). En segundo lugar, si se invierte ahora la situación, I sería el mundo indígena, y 1 la interpelación razonada de Bartolomé de las Casas. Esa interpelación debía ser seguida de una argumentación, las cuales *razones* y por la “suave moción de la voluntad”<sup>42</sup>, permitiría al Otro (al indígena) (flecha 2) aceptar las propuestas de los que no usaban armas para proponer el cristianismo (Bartolomé de las Casas).

<sup>42</sup> *Ibid.*, cal. 5, 1; p.65.

Habiendo practicado en Vera Paz el método pacífico de adoctrinar a los mayas, parte a España, donde gracias a muchas luchas logra la promulgación de las *Leyes Nuevas* de 1542, las que suprimían paulatinamente las «encomiendas» en todas las Indias. Son épocas de muchos escritos argumentativos en defensa del indio: el Otro de la Modernidad. Es nombrado obispo de Chiapas, pero debe renunciar poco después ante la violencia de los conquistadores (no sólo contra los mayas, sino igualmente contra el obispo).

Desde 1547 se instala en España, atravesando todavía varias veces el Océano. Es allí que redacta la mayor parte de sus obras maduras. En 1550 se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid: *el primer debate público y central filosófico de la Modernidad*. La perenne pregunta ante la Modernidad será: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias? Una vez resuelto el tema (que filosóficamente refuta convincentemente Las Casas, pero que fracasa rotundamente en la praxis colonial moderna de las monarquías absolutas y del sistema capitalista como sistema-mundo) la Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la naturaleza de las cosas* y *estará debajo* de toda la filosofía moderna. Es decir, la filosofía moderna posterior al siglo XVI se desarrollará teniendo como presupuesto obvio y oculto la no necesidad *racional* (porque es imposible e irracional) de fundamentar ética y políticamente la expansión europea, lo que no se opone a que se imponga dicha dominación como el *hecho* incontrovertible de haber construido un sistema mundial sobre la continua explotación de la periferia. La *primera filosofía moderna de la Modernidad temprana* tenía todavía conciencia intranquila de la injusticia cometida, y refutó su legitimidad.

Queremos por ello volver sobre dos argumentos racionales que prueban la injusticia de la expansión colonial de la Modernidad. Refutando que la falsedad de sus ídolos pudiera ser causa de guerra para exterminarlos, Bartolomé argumenta así:

Dado que ellos [los indios] se complacen en mantener [...] que, al adorar sus ídolos, *adoran al verdadero Dios* [...] y a pesar de la suposición de que ellos tienen una errónea conciencia, hasta que no se les predique el verdadero Dios *con mejores y más creíbles y convincentes argumentos*, sobre todo con los ejemplos de su conducta cristiana, ellos están, sin duda, *obligados a defender el culto a sus dioses y a su religión y a salir con sus fuerzas armadas* contra todo aquel que intente privarles de tal culto [...]; están así *obligados a luchar contra éstos, matarlos, capturarlos y ejercer todo los derechos que son corolario de una justa guerra*, de acuerdo con el derecho de gentes (Las Casas, 1989: 168).

Este texto muestra muchos niveles filosóficos por analizar. Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva «adoran al verdadero Dios»), lo que no quiere decir que el mismo Las Casas no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es «errónea conciencia»). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido «creíbles y convincentes argumentos». Y como no los han recibido tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Si aplicamos tan clara doctrina al caso de la conquista de Nueva Inglaterra, y de allí en adelante hasta en la actual Guerra de Irak podrá entenderse que los patriotas que defienden su tierra están justificado por el argumento lascasiano. Véase Dussel (2007a: 299).

Es decir, se invierte la prueba de Ginés. No es que su «barbarie» o sus falsos dioses justifiquen que se les haga una guerra justa, sino que, muy por el contrario, por tener «dioses verdaderos» (mientras no se pruebe lo contrario), son ellos los que tienen motivos para hacer una guerra justa contra los europeos invasores.

El argumento llega al paroxismo al enfrentar la objeción más difícil para un cristiano y que propone Ginés de Sepúlveda, quién justifica la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas. Las Casas razona de la siguiente manera:

[Los] hombres, por derecho natural, están obligados a honrar a Dios con los mejores medios a su alcance y a ofrecerle en sacrificio las mejores cosas [...] Ahora bien, corresponde a la ley humana y a la legislación positiva determinar que cosas deban ser ofrecidas a Dios; esto último se confía ya a la comunidad entera [...]. La propia naturaleza dicta y enseña [...] que a falta de una ley positiva que ordene lo contrario *deben* inmolarse incluso víctimas humanas al Dios, verdadero o falso, *considerado como verdadero*, de manera que al ofrecerle la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos (Las Casas, 1989: 155-160).

De nuevo puede verse, como siempre, que al otorgar al Otro la *pretensión de verdad* («falso, considerado [por ellos, mientras no se pruebe lo contrario,] como verdadero»). Llega Bartolomé así a lo que podríamos llamar «el máximo de conciencia *crítica* posible para un europeo en Indias» —que no es todavía la conciencia *crítica* del mismo indio oprimido—, y es tan original el argumento, que confiesa después que «tuve y probé muchas conclusiones que antes de mi *nunca hombre osó tocar o escribir*, y una de ellas fue no ser contra la ley ni razón natural [...] ofrecer hombres a Dios, falso o verdadero (teniendo al falso por verdadero) en sacrificio» (Las Casas, 1957-V: 471). Con esto concluye que la pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora «guerra justa», contra los españoles.

En Filosofía Política, además, un siglo antes que T. Hobbes o B. Spinoza, define su posición en favor del derecho del pueblo (en este caso pueblo indio) ante las instituciones vigentes, inclusive el mismo rey, cuando no se cumplen las condiciones de la legitimidad ni se respeta la libertad de los miembros de la república. En ocasión de que los encomenderos del Perú deseaban pagar un tributo al rey para apropiarse (prácticamente) para siempre de los servicios de los indios, Bartolomé escribió *De regia potestate*, que debe relacionarse a *De thesauris* y al *Tratado de las doce dudas*. En la primera de dichas obras nos dice:

Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república, en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensu*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho [...] Nadie puede legítimamente (*legitime*) [...] inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*libertati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*) serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre puede tener (Las Casas, 1969: 47-49).

Esto atentaba contra la pretensión del rey de ejercer un poder absoluto. Las Casas tiene claro que la sede del poder reside en el pueblo, entre los súbditos (no sólo entre los *Reynos* que firmaban el pacto con el rey o la reina de Castilla), y por ello la legitimidad de las decisiones políticas se fundaban en el previo consenso del pueblo. Estamos en el primer siglo de la Modernidad *temprana*, antes de que se consolide como obvio y universal el mito de la Modernidad europea como civilización que ejerce el poder con derecho universal sobre las colonias y el globo (el *ius gentium europeum* de Carl Schmitt) definitivamente fetichizado en la *Filosofía del derecho* de Hegel (cf. Dussel, 2007b). Explica Bartolomé de Las Casas:

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señorías. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (Las Casas, 1957-V: 492).

Ante el pontífice romano o los reyes hispánicos quienes bajo la obligación de «la predicación del evangelio» se otorgaban un «derecho sobre la cosas (*iure in re*)» (Las Casas, 1954: 101) —sobre los indios—, Bartolomé nuevamente anota que dicho derecho sólo operaba *in potentia* mientras no mediara un consenso por parte de los indígenas (como «derecho a la cosas» [*ius ad rem*]) para operar *in actu*, y como no ha existido tal consentimiento la conquista es ilegítima. Por lo que concluye de manera certera: «Es obligado pues el rey, nuestro señor, so pena de no salvarse, a restituir aquellos reinos al rey Tito [así era llamado un Inca todavía en vida], sucesor o heredero de Gayna Cápac y de los demás Incas, y poner en ello todas sus fuerzas y poder» (Las Casas, 1954: 218). Se trata de la obra más argumentada racionalmente del comienzo de la Modernidad, de la primera filosofía *moderna*, que refutaba minuciosamente las pruebas que se enunciaban en favor de una justificación de la expansión colonial de la Europa moderna. Se trata, como hemos intentado probar, del *primer anti-discurso de la Modernidad* (anti-discurso que también es filosófico y moderno), dentro de cuya tradición habrá siempre representantes en toda la historia de la filosofía latinoamericana a través de los cinco siglos siguientes.

El anti-discurso filosófico crítico de Las Casas será usado por los rebeldes de los Países Bajos para emanciparse de España a comienzo del siglo XVII; nuevamente será releído en la revolución norteamericana, en la independencia de las colonias latinoamericanas en el 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente.

### **5. La crítica a la Modernidad desde la «exterioridad radical». El anti-discurso crítico de Felipe Guamán Poma de Ayala**

Pero *el máximo de conciencia posible universalmente*, es la conciencia crítica del mismo indígena que sufre la dominación colonial moderna, cuyo cuerpo recibe frontalmente el traumatismo del *ego conquiro* moderno.

Nada mejor que el relato conmovedor, el anti-discurso propiamente dicho contra la Modernidad de Guamán Poma de Ayala. Es la víctima misma quien profiere la crítica. Intentemos rastrear los argumentos que erigió Guamán Poma contra la primera Modernidad temprana.

Hubo entonces tres momentos en los que las comunidades indígenas sufrieron de manera creciente el proceso de la dominación colonial moderna. En el primero, los indígenas sufrieron los horrores de la conquista y las comunidades indígenas

que lograron sobrevivir fueron encuadradas en el sistema de la *encomienda* y de la *mita* en las minas; instituciones que fueron objeto de la crítica frontal de Bartolomé de Las Casas. En el segundo, a partir de la denominada «Junta Magna» que Felipe II convoca para unificar la política colonial, que es encabezada por el virrey de Perú Francisco de Toledo, las utopías mesiánicas franciscanas y de los luchadores a favor de las comunidades indígenas reciben el choque frontal de un nuevo proyecto colonizador en 1569. Se decide entonces una nueva estrategia directamente anti-lascasiana. El contra-argumento dentro de la racionalidad moderna se orquestó durante el gobierno del nombrado Virrey, eurocéntrico decidido, quién encomendó (según parece) a su primo García de Toledo escribir el

<sup>44</sup> Así se muestra en el texto fechado el 15 de marzo de 1571 que está publicado en la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* de 1842 en el tomo 13 entre las páginas 425-469.

<sup>45</sup> Wachtel (1971: 184) muestra que en los tiempos del Inca, el *ayllu* (comunidad básica) pagaba tributos en trabajos y productos a los *curacas* (caciques) y al Inca; el *curaca* pagaba tributos al Inca y daba servicios al *ayllu*; el Inca daba servicios al *curaca* y al *ayllu*. La riqueza quedaba en un circuito cerrado, en el Imperio inca. Con la conquista el *ayllu* paga tributos en plata (que hay que venderse por salario para conseguirlo) al *curaca* y al español; el *curaca* paga tributos al español y servicios al *ayllu*; pero el español no da ningún servicio al *ayllu* ni al *curaca*. Además la riqueza del español sale del circuito peruano y parte hacia Europa. Extracción colonial de riqueza que tiene 500 años y en el que consiste el sistema colonial hoy globalizado -cambiando mecanismos pero no su sentido profundo de transferencia de «valor-trabajo»-.

*Parecer de Yucay*<sup>44</sup>, en el que se intenta demostrar que los Incas eran ilegítimos y tiránicos por lo que los europeos tuvieron justificación de efectuar la conquista y el «repartimiento» de indios, para emanciparlos de una tal opresión. La posición de Juan Ginés de Sepúlveda había sido modificada, pero de todas maneras, en los hechos, se impondrá como la argumentación hegemónica. De la reciprocidad económico-comunitaria de las grandes culturas indígenas se ha pasado al despotismo; ha habido una hecatombe demográfica (en ciertas regiones sólo subsistieron la tercera parte de la población), los indígenas abandonan las comunidades y vagan por el *virreynato* (son los *yanas*, de donde procede el nombre de *yanaconas*), entre otras causas para no pagar el tributo que se exige ahora en monedas de plata<sup>45</sup>.

En el tercer momento, bajo los regímenes de la hacienda, la organización de la explotación minera de la *mita*, el pago de tributos en plata y las «reducciones» (de muy diversos tipos), quedan los pueblos indígenas subsumidos de manera definitiva en la estructura de dominación de la sociedad colonial. Deseamos entonces situar la *crítica* de Guamán en este tercer momento.

Nos detendremos en un relato dramático, una protesta crítica contra el colonialismo naciente moderno, un último intento de salvar lo que se pudiera del *antiguo orden* que reinaba bajo los Incas: la impresionante obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* [a partir de experiencias colectadas probablemente entre 1583 y 1612, pero redactada de manera definitiva hasta 1616 (Adorno, 1980)] es un «testimonio» de la *interpelación crítica* del Otro de la

Modernidad, perspectiva única en su género, ya que nos permite descubrir la hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca, escrita y dibujada con una espléndida capacidad semiótica, con una inimitable maestría.

Guamán Poma, más aun que en el caso del inca Garcilaso de la Vega, por ser un indígena que domina la lengua quechua y las tradiciones de su pueblo dominado, muestra aspectos desconocidos de la vida cotidiana de la comunidad indígena anterior a la conquista y bajo la dominación moderno colonial (cf. Subirats, 1994; Wachtel, 1971). En efecto, Guamán Poma produce una síntesis interpretativa, una narración crítica que contiene una ética y una política desde una «localización» (*localization*) de su visión que sitúa en una perspectiva central tanto en el tiempo y el espacio sumamente creativa. En primer lugar expresa:

Conzederá<sup>46</sup> de los yndios del tiempo de los Yngas ydultraron como gentiles y adoraron al sol su padre del Ynca y a la luna su madre y a las

<sup>46</sup> Por lo general dejaremos la ortografía originaria del castellano de Guamán (para hacer «gustar» ese híbrido lingüístico particular), aunque en algunos casos para hacer más fácil la lectura la actualizamos.

<sup>47</sup> Para la citación utilizada, ver anotación al pie de la página 5 [N. del E.]

estrellas sus hermanos [...] Con todo eso guardaron los mandamientos y buenas obras de misericordia de Dios en este rreyno, lo qual no lo guarda agora los cristianos (Guamán Poma, 1980-III: 854)<sup>47</sup>.

Se adopta entonces la perspectiva cristiano moderna que se criticará, como parte de una estratégica retórica que hace más aceptable sus propuestas. Desde ella se bosqueja el *pasado*, era idolátrico, es verdad, pero cumplían con exigencias éticas semejantes a «los mandamientos» cristianos. La única diferencia es que los indios sí cumplían dichas exigencias y los modernos conquistadores europeos no. Es decir, Guamán demostrará con razones la *contradicción* en la que vive la Modernidad. Se critica entonces la praxis de dominación de los mismos cristianos españoles partiendo de su propio texto sagrado: la Biblia. Es una argumentación cerrada que muestra la contradicción performativa de la Modernidad en su totalidad. Queremos dejar claro, entonces, que Felipe Guamán distingue entre la creencia que pudiéramos llamar teórica (o «cosmovisión») y la práctica o ética propiamente dicha. En tiempo de los Incas, éstos «idolatraron» en su cosmovisión (desde la dogmática cristiana), pero «guardaron los

<sup>48</sup> Claro que hay excepciones: «Conzederá cómo los sabios [...] santos doctores alumbrados por el Espíritu Santo [...] como fray Luys de Granada [...] como el rebrendo fray Domingo [de Santo Tomás...] muchos santos doctores y leenciados, maystros, bachelleres [...] Otros [en cambio] que no an escrito el comienso de las letras a, b, c, se quieren llamarse leenciados, asno, de farsante y se firma como don Beviendo y doña Calabaza», escribe con sumo humor, ironía, sarcasmo (Guamán Poma, 1980-III: 855).

mandamientos» en su comportamiento ético, «lo qual no guarda agora los cristianos» europeos. Es decir, los indígenas fueron, prácticamente, aún antes de la conquista, mejores «cristianos», por sus prácticas, que los cristianos españoles de «agora». Toda la «Corónica» es un alegato contra de la Modernidad que aportaban los españoles conquistadores en nombre del mismo cristianismo que ellos predicán<sup>48</sup>. Como

los criollos, el indio Felipe Guamán ya cristiano, opina que el cristianismo no lo han traído los españoles<sup>49</sup> y esto se lo permite una comprensión híbrida del tiempo y el espacio propia de su narrativa sincrética. Unifica en un «gran relato»

<sup>49</sup> En el proceso de la emancipación a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX (como en el caso de Fray Servando de Mier en México), el no deber a los españoles «ni el cristianismo», era causa de poder negar otros beneficios que pudieron haber traído a América junto a la conquista y la organización colonial.

(que no es meramente fragmentario como el postmoderno) la visión inca y cristiana desde la existencia oprimida de los indios, «los pobres de Jesucristo». Se manifiesta, por ello mismo, que tiene una visión propia (india, americana, desde los pobres y los oprimidos, periféricos, coloniales) del propio cristianismo:

Digo verdaderamente que Dios se hizo hombre y Dios verdadero y *pobre*, que si la majestad y luz que trajera no hubiera quién se allegaría, pues que el sol que crió no se puede ver<sup>50</sup> [...] Y así ordenó traer *la pobreza para que los pobres y pecadores se allegasen y le hablasen*. Y así lo dejó mandado a los apóstoles y santos que fuesen *pobre y humildes* y caritativos [...] Digo cierto, contando de mi pobreza, metiéndome como pobre entre tantos

<sup>50</sup> Entre los incas nadie debía mirar al sol (Inti), ni siquiera el Inca.

animales que comen pobres, me comían también a mí como a ellos (Guamán Poma, 1980-II: 845-846).

Todo el relato interrelativo está construido, normativamente, desde el horizonte de la dialéctica que se establece entre a) la «*pobreza, humildad y feliz equilibrio de la satisfacción de las necesidades primarias*» de todos en la comunidad del pasado inca, contra b) la «*riqueza, soberbia y anhelo infinito e insatisfecho*» de oro y plata, el ídolo de la Modernidad naciente. Es una crítica rotunda de la Modernidad desde el mundo anterior a la Modernidad; desde una utopía ecológica de justicia ético-comunitaria, donde había «buen gobierno» y no violencia, robo, suciedad, fealdad, violación sexual, desmedida, brutalidad, sufrimiento, cobardía, mentira, «soberbia», muerte.

La obra se divide en tres partes. En la primera parte se muestra –con muchas novedades informativas y en lengua quechua– el orden político-cultural anterior a la conquista. Es la utopía *ex quo*. En la segunda parte se describen las atrocidades del dominio Moderno colonial sobre la gran cultura inca, comparable en su esplendor a las del imperio romano, chino u otros tenidos por ejemplares por los modernos europeos. En la tercera parte, que siempre comienza con el: «conzedérese» (considérese, medítese, analícese, tómese en consideración desde la conciencia ética), se establece un cara-a-cara con el rey Felipe III de España, para explicarle posibles soluciones ante el desastre del desorden colonial indiano. La obra de Guamán se escribió un siglo después de la clásica obra *Il principe* de Maquiavelo (escrito en 1517 para un *condottiero* italiano) pero tiene un sentido mundial no ya italiano provinciano, y unos cuarenta años antes de *Ming-i tai-fang lu* (*La espera de la aurora*) de Huang Tsung-hsi (1610-1695), escrito político chino del 1663 que da recomendaciones a un joven príncipe Manchú.

En la primera parte, Guamán Poma manifiesta una *sui generis* integración de las tradiciones histórico cronológicas moderna e incaica, pero bajo la lógica dominante de las «cinco edades» clásicas del mundo azteca, maya o inca. Se parte entonces del Antiguo y Nuevo Testamento judeo-cristiano y de una visión histórica europea, pero se va articulando de manera inesperada a la cronología histórica de los incas. El «Primer mundo» (como el primer sol de los aztecas y mayas) es el de Adán y Eva (Guamán Poma, 1980-I: 16); el «Segundo mundo» de Noé; el «Tercer mundo» de Abraham; la «Cuarta Edad del mundo» desde el «rey David» (Guamán Poma, 1980-I: 23); la «Quinta Edad del mundo», que es para la cosmovisión indígena el orden actual, se inicia «desde el nacimiento de Jesucristo» (Guamán Poma, 1980-I: 25). Después le siguen la historia de los «papas» San Pedro, Dámaso, Juan y León.

En este momento de la narrativa, hasta ahora puramente europea, se interrumpe el relato con un dibujo ejemplar: «Pontifical mundo/ las Indias del Pirú en lo alto de España/ Cuzco/ Castilla en lo avajo de las Indias/ Castilla» (Guamán Poma, 1980-I: 35). En el imaginario espacial de Guamán Poma «arriba», con las montañas como horizonte y en el cielo el sol (*Inti*), estaba el Perú. Cuzco al centro con los «cuatro» *siyos* (cuatro regiones según los cuatro puntos cardinales). «Abajo» estaba Castilla, en el centro, «cuatro» regiones igualmente. La lógica espacial inca organiza el mundo moderno europeo.

Acto seguido aparece Almagro y Pizarro, con sus barcos, que llegando de Europa sitúan ahora el relato en el Perú (Guamán Poma, 1980-I: 39). Localizado ya por el acto de la «irrupción» de la Modernidad en el Perú el relato *en las Indias*, paradójicamente, sólo ahora, y por primera vez —y sin descripción incaica sobre el origen del cosmos, lo que delata una cierta influencia moderna en el indígena «cristianizado»—, comienza la narrativa de las «cinco edades» o «generaciones» de los mitos amerindios (Guamán Poma, 1980-I: 41 y ss.) y con ello se expresa todo un discurso de gran complejidad, que indica la manera particular de estructurar híbridamente Guamán Poma su «cosmovisión». En efecto, el relato tiene diversos niveles de profundidad, bipolaridades propias, estructuras significativas de gran riqueza.

En primer lugar, todo comienza de nuevo con las «cinco generaciones» de indígenas (iniciándose con las «cuatro generaciones» desde *Uari Vira Cocha Ruma* hasta *Auca Ruma*)<sup>51</sup>. Siendo la «quinta» el Imperio inca (Guamán Poma, 1980-I: 63 y ss.), se

<sup>51</sup> Para Guamán, perteneciente probablemente a una aristocracia pre-inca provinciana, idealiza el tiempo anterior a los Incas, colocando a estos como «idólatras». Quizá con ello refuta el argumento de Francisco de Toledo, el Virrey, aceptando ciertas críticas contra los Incas, pero no contra la cultura del Tawantinsuyo en su totalidad.

efectúa entonces la descripción de los doce incas, desde *Capac Ynga*. Pero es interesante anotar que en el reinado del segundo Inca, Cinche Roca Ynga, se articulan los dos relatos (el moderno y el incario, equiparando a los Incas con los emperadores romanos). Guamán sitúa en dicho tiempo el nacimiento de

«Jesucristo en Belén» (Guamán Poma, 1980-I: 70)<sup>52</sup>. Poco después San Bartolomé

<sup>52</sup> «Nació en tiempo y rreynó Cinche Roca Ynga quando fue de edad de ochenta años. Y, en tiempo de Cinche Roca Ynga, padeció mártir y fue crucificado» (Guamán Poma, 1980-I: 70). El nacimiento de Jesucristo iniciaba la «quinta edad» de la cronología europeo-cristiana, pero ahora se articulaba con la «quinta edad» incaria a la altura del segundo Inca. Como indicaba el relato novotestamentario: En tiempo del «emperador Tiberio...» (Lucas, 3,1). Guamán Poma esta expresando metafóricamente: «En tiempo del emperador Cinche Roca Ynga...».

<sup>53</sup> Hubo en esos tiempos grandes cataclismos, por ello se llama esta época del *pachacuti* (el que transforma la tierra) o *pacha ticra* (el que la pone cabeza abajo) (Guamán Poma, 1980-I: 74).

apóstol se hizo presente en el Perú instalando la «cruz de Carabuco», en la provincia del Collao, testimoniando la tradición de la predicación del cristianismo en época de los apóstoles (Guamán Poma, 1980-I: 72)<sup>53</sup>. Esta manera de unir cronologías (la de la cultura occidental moderna con la de los incas) nos muestra un modo propio de relato histórico, del «sentido de la historia», ejemplares, que nos enseña a intentar efectuar comparaciones en el *kebrono-topos* centro-periferia, donde la periferia esta «arriba» y no «abajo», y donde el Sur es el punto de «localización» del discurso, el *locus enuntiationis* (cf. Mignolo, 1995, 2000).

Después describe los hechos, desde el principio *dual* (de todas las cosmovisiones desde Alaska hasta Tierra del Fuego en América), ya que después de describir a los incas, ahora le toca a las doce «reinas y señoras coyas», esposas de los Incas (Guamán Poma, 1980-I: 99); a los quince «capitanes» del Imperio (Guamán Poma, 1980-I: 122); a las cuatro primeras «reinas señoras» de las cuatro partes del

<sup>54</sup> Hay listas de las otras «reinas» de cada región del Imperio.

Imperio (Guamán Poma, 1980-I: 154)<sup>54</sup>. Puede observarse que tanto las «coyas incas» como las «reinas» de las cuatro regiones manifiestan

una presencia clara de la mujer dentro de la cosmovisión andina: siempre junto al varón (el Sol) está la mujer (la Luna).

Terminada la larga lista de principales, Guamán describe un desconocido conjunto de ordenanzas, mandatos o leyes promulgadas por los Incas (Guamán Poma, 1980-I: 159-167)<sup>55</sup> (como un «Codigo de Hammurabi» peruano, pero mucho más completo que el mesopotámico, al menos por su temática más variada). Las autoridades del Imperio «mandan y ordenan» desde Cuzco a las diversas regiones, provincias, pueblos, comunidades, las diversas estructuras de gobierno, de contaduría, de administración, militares, de construcción de acueductos y caminos, de templos,

<sup>55</sup> Se llega a ordenar: «Mandamos que a los perezosos y sucios puercos les penaba que la suciedad de la *chacana* [sementera] o de la casa o de los platos con que comen o de la cabeza y de las manos o pies les lavaban y se las daban a beber de fuerza en un *mate*, por la pena y castigo en todo el rreyno» (Guamán Poma, 1980-I: 164). La higiene, la limpieza era una exigencia tan importante como el triple mandamiento del: «¡No mentirás; no dejarás de trabajar; no robarás!».

palacios y casas; de sacerdotes principales y secundarios, de auxiliares, de fiestas, ritos, cultos, tradiciones, dioses (*huacas*); todo el modo de organizar el trabajo de agricultores, recolectores, tributarios, reparto de tierras; así como códigos éticos de la familia, del matrimonio, de la educación, de los jueces y los juicios, de los testimonios, que manifiestan la complejidad política de la civilización inca.

Después describe las obligaciones de los varones por edades (que llama «calles») (Guamán Poma, 1980-I: 169)<sup>56</sup>. Se explica acerca de los enfermos e impedidos (llamados *uncoc runa*) a hacer trabajos:

Le casaban al ciego con otro ciego, al cojo con otra coja, al mudo con otra muda, al enano con enana, al corcovado con corcovada, al nariz hendido contra de nariz hendida [...]. Y éstos tenían sus sementeras, casas, heredades y ayuda de su servicio y así no había menester hospital<sup>57</sup> ni limosna con esta orden santa y policía deste rreyno, como ningún rreyno de la cristiandad ni infieles no lo ha tenido ni lo puede tenerla por más cristiano [que sea] (Guamán Poma, 1980-I: 177)<sup>58</sup>.

En efecto, cuando nacía un niño en el Imperio inca se le atribuía una parcela de tierra, que si no pudiera trabajar lo haría otro en su lugar para su «alimento y sustento». Al morir ese terreno era redistribuido. Por derecho de nacimiento no se le daba al niño ni un certificado ni un documento, sino *la mediación para reproducir su vida hasta su muerte*. Este tipo de instituciones son a las que Guamán se refiere como no encontradas en el sistema civilizatorio moderno.

También se describen de la misma manera las edades («calles») de las mujeres (Guamán Poma, 1980-I: 190 y ss.). Las actividades o trabajos se explican igualmente mes por mes<sup>59</sup>. Se muestran cuales fueron los dioses («ídolos»), ritos, sacrificios (Guamán Poma, 1980-I: 219 y ss.)<sup>60</sup>, ceremonias de hechiceros, ayunos, penitencias, entierros; de las «monjas coyas» (vírgenes vestales del Sol) (Guamán Poma, 1980-I: 272).

A todo esto le sigue un «Capítulo de la Justicia» (Guamán Poma, 1980-I: 275 y ss.), que contiene los «castigos» que aplicaba el Inca a los que no cumplían sus ordenanzas. Había cuevas (*zancay*) donde animales ponzoñosos se comían vivo al enemigo (*auca*), traidor (*yscay songo*), ladrón (*snuu*), adúltero (*uachoc*), brujo (*hanpioc*), murmurador contra el Inca (*ynca cipicac*), etc. Había cárceles menores, azotes, lapidación, horca, colgar a los culpables de los cabellos hasta morir, etc.

<sup>56</sup> De los guerreros desde la edad de 33 años (aunque los había de 25 hasta 50 años); «de los viejos que caminan» (desde 60 años); de los de 80 años; de los enfermos y liciados; jóvenes de 18 años; de 12 años; de 9; de 4; niño que gatéa; niño de un mes. Cada edad tenía sus derechos al comienzo, y después también deberes.

<sup>57</sup> A Michel Foucault le hubiera interesado esta institución incaria.

<sup>58</sup> De igual manera «las mujeres y enfermas, cojas y ciegas, viudas, corcovadas, enanas, las cuales tenían tierras y sementeras y casas y pastos de donde se sustentaban y comían y así no tenían necesidad de limosna» (Guamán Poma, 1980-I: 197).

<sup>59</sup> Al final de la obra hay una muy valiosa descripción de los «trabajos» propiamente dichos del pueblo campesino (Guamán Poma, 1980-III: 1027), donde corrige un tanto su primera descripción hecha desde «arriba», desde las fiestas del Inca.

<sup>60</sup> Ciertamente sacrificios humanos, desde «criaturas de cinco años» (Guamán Poma, 1980-I: 241), otros de doce años o adultos.

Había igualmente grandes fiestas (Guamán Poma, 1980-I: 288 y ss.), sagradas y profanas, «canciones de amor» (*haray barauí*) (Guamán Poma, 1980-I: 288 y ss.)<sup>61</sup>, con hermosas músicas, bailes, danzas según las regiones del imperio. Se describen todavía los grandes palacios (siempre con dibujos de gran valor) según las ciudades, los grandes depósitos de mercancías, las estatuas, las andas del Inca, los tipos de regalos. Por último se exponen algunas funciones políticas (Guamán Poma, 1980-I: 312 y ss.): el virrey (*Yncap rantin*), el alcalde de corte, alguacil mayor, corregidor (*tocricoc*), administrador (*suyucoc*), mensajeros (*chasqui*), «amojonadores» (*sayua cchecha suyoyoc*) —que confirmaban los terrenos de cada uno, del Inca, de la comunidad—. Además se extiende sobre los caminos reales<sup>62</sup>, los puentes colgantes, etc. Y concluye hablando de los secretarios del Inca, del contador y tesorero (con su *quipoc*: texto escrito en nudos de cuerdas, donde efectuaban sus mediciones, memorizaban sus números, tributos, deudas, etc.) (Guamán Poma, 1980-I: 332-333), del visitador, del concejo real.

<sup>61</sup> De las que esta obra ha dejado testimonios desconocidos en cualquier otra fuente en quechua (Guamán Poma, 1980-I: 288 y ss.).

<sup>62</sup> Recuerdo en mi juventud ascendiendo montañas de 6500 metros de altura en Uspallata, en un largo valle, donde de pronto cruzamos un camino absolutamente recto, hasta el horizonte (quizá unos 30 Km.). Se nos dijo: es el camino del Inca, a unos 4.000 Km. de Cuzco. En efecto, dice Guamán: «Con su legua y medida amojonado y señalado, cada camino de ancho quatro varas y por los dos lados puesto piedras que va derecho, que no ha hecho en todo el mundo los rreys como el Ynga» (Guamán Poma, 1980-I: 327). En el Mediterráneo he visto los caminos de piedras del Imperio romano, desde el norte de Africa hasta Palestina, Italia o España. Ninguno era tan «derecho» como el del Inca.

Nuestro testimonio concluye la primera parte con un texto interpelante:

Cristiano lector, ves aquí toda la ley cristiana<sup>63</sup>. No he hallado que sean tan cuidadosos en oro ni plata los yndios, ni he hallado quien deba cien pesos ni mentiroso ni jugador ni peresoso ni puta ni puto [...] Desís que habéis de restituir; no veo que lo restituís en vida ni en muerte. Parésemi a mi, cristiano<sup>64</sup>, todos vosotros os condenáis al infierno [...] En saliendo

<sup>63</sup> Quiere decir: en las costumbres de los Incas puede observarse ya toda la belleza y valor de lo mejor de la ética cristiana moderna, que ellos predicaban... pero no cumplen.

<sup>64</sup> Es el reproche de un indio «cristiano».

en tierra, luego es contra los yndios pobres de Jesucristo [...] Cómo los españoles tubieron ydolos como escribió el rrevrendo padre fray Luys de Granada [...], los yndios como bárbaros y gentiles lloraban de sus ydolos quando se los quebraron en tiempo de la conquista. Y vosotros tenéis ydolos en vuestras haciendas y plata de todo el mundo (Guamán Poma, 1980-I: 339).

Es una feroz crítica al nuevo fetichismo del capitalismo moderno, que inmolará a la humanidad del Sur y a la naturaleza al nuevo dios: el aumento de la tasa de ganancia (el capital). Guamán lo ve y lo describe claramente.

En la segunda parte de su magna obra comienza a mostrar la contradicción entre el cristianismo predicado y la praxis perversa de la Modernidad temprana. Es la más despiadada, irónica y brutal descripción de la violencia de la primera expansión de la cultura occidental moderna. Comienza el relato con la pregunta que el inca Guaina Capac hace a Candía, el primer español que llegó al Perú: «Y preguntó al español qué es lo que comía; responde en lengua de español y por señas que le apuntaba que comía oro y plata. Y ancina dio mucho oro en polvo y plata y bajillas de oro» (Guamán Poma, 1980-II: 342).

De ahí en más todo es buscar ansiosamente «oro y plata»: «Todos decían: Indios, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú». Hasta los músicos cantaban el romance *Indias, oro y plata* (Guamán Poma, 1980-II: 342): «Y por el oro y plata quedan ya despoblados parte deste rreyno los pueblos de los pobres yndios por oro y plata<sup>65</sup>» (Guamán Poma, 1980-II: 342). «Así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el

<sup>65</sup> El «despoblamiento» se ha debido a la violencia de la conquista, a la desestructuración del sistema agrícola inca (p. e., los Incas mantenían los acueductos, hasta de 400 Km. de largo en perfectas condiciones, en medio de montañas, con puentes de piedra, etc.; el mundo colonial europeo dejó que se destruyera todo el sistema hidráulico construido durante más de 1.000 años); y en especial por enfermedades desconocidas por la raza indígena.

interés de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno» (Guamán Poma, 1980-II: 347). «De cómo los yndios andaban perdidos de sus dioses y *aucas* y de sus rreys, de sus señores grandes y capitanes. En este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rrey de España ni había justicia» (Guamán Poma, 1980-II: 361).

La acumulación originaria del capital de la Modernidad había comenzado su destructora expansión como sistema-mundo depredador. Después del caos y la violencia inicial comienza «el buen gobierno» –escrito con ironía– desde el Virrey Mendoza, ya que se escribe:

[...] Tontos y encapaces y pusilánimes pobres de los españoles, soberbios como Lucifer. De Luzbel se hizo Lucifer, el gran diablo. Así soys vosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza y quartesaros<sup>66</sup> y ahorcaros como Judas y echaros al ynfierno. Lo que Dios manda, queréys ser más. Si no soys rrey, ¿por qué queréys ser rrey? Si no soys príncipe ni duque ni conde ni marqués ni caballero, ¿por qué lo quereys serlo? Si soys pichero, zapatero, sastre o judío o moro, no os alséys con la tierra, sino paga lo que debéis (Guamán Poma, 1980-II: 405).

<sup>66</sup> Léase: «descuartizaros».

Guamán descubre el proceso que pasa del *ego conquiro*, subjetividad creciente, auto-centrada, desafortada en superar todos los límites en su soberbia, hasta que culmine en el *ego cogito* fundado en Dios mismo, como su propia mediación para reconstituir el mundo a su dominio, a su servicio, para su explotación, y entre ellos las poblaciones del Sur.

Y Guamán va describiendo, una por una, las funciones públicas y el modo como *oprimen, roban, castigan, violan a los indios e indias*, por lo que «se perderá la tierra y quedará solitario y despoblado todo el rreyno y quedará muy pobre el rrey» (Guamán Poma, 1980-II: 413). Y después de los primeros tiempos de los presidentes y oidores de las Audiencias, «cristianísimos<sup>67</sup>, jamás se ha hallado que haya venido a favor de los pobres indios. Que antes todos vienen a cargar en más a los indios y a favorecer a los vecinos y ricos y a los mineros» (Guamán Poma, 1980-II: 453). Le escandaliza particularmente a Guamán la manera como las autoridades, hasta los españoles y esclavos, usan a las mujeres de los indios, ya que «andan rrobando sus haciendas y fornican a las casadas y a las doncellas las desvirgan. Y así andan perdidas y se hacen putas y paren muchos mesticillos<sup>68</sup> y no multiplican los yndios» (Guamán Poma, 1980-II: 468)<sup>69</sup>. Los españoles, en especial el «*cristiano* (sic) encomendero de yndios deste reyno» (Guamán Poma, 1980-II: 519), son criticados por sus acciones que manifiestan un sadismo especial, ya que «castiga a los pobres de Jesucristo en todo el reyno» (Guamán Poma, 1980-II: 523)<sup>70</sup>. Guamán desmantela así una a una las injusticias de todo el orden político y económico colonial de la Modernidad. La Iglesia tampoco se salva de su certera, irónica y aguda crítica (Guamán Poma, 1980-II: 533)<sup>71</sup>. Colecciona todavía algunos documentos sobre «tratos» y «sentencias», para dar ejemplos de la opresión injusta que se ejerce sobre los indios (Guamán Poma, 1980-II: 670-687).

En cuanto a los indios que colaboran con los conquistadores, «mandoncillos» le llama, que frecuentemente sin ser de familias de incas se hacen pasar por nobles por el solo hecho de mandar en nombre de los españoles. Había incas, señores

<sup>67</sup> Véase siempre la ironía: «Se llaman cristianos» decía Bartolomé de Las Casas, lo mismo aquí Guamán: «cristianos de boca para afuera», verdadero «demonios de boca para adentro», como la propuesta de expandir la «democracia» en Irak de George W. Bush. La Modernidad es siempre idéntica a sí misma.

<sup>68</sup> Guamán menosprecia particularmente a los «mestizos», a los que denomina «mesticillos».

<sup>69</sup> Una de las obsesiones de Guamán es que «antes se acabarán los yndios deste rreyno» (Guamán Poma, 1980-II: 483), dado que las indias son arrebatadas a sus esposos naturales. Entre los mineros los españoles les toman «las hijas de los yndios [...] por] la fuerza y lo quitan [al esposo] y la desvirgan ellos y sus mayordomos y les fuerzas a sus mujeres, enviando a sus maridos a las minas de noche o le envían a alguna parte muy lejos» (Guamán Poma, 1980-II: 489). De paso, es inimaginable el sufrimiento de los indios en las minas, en los tambos (Guamán Poma, 1980-II: 488-505). Caracteriza además a los españoles y las españolas de baja estatura, gordos, perezosos, soberbios, sádicos en el trato de los indios domésticos (pp.506-515): «Antes soys contra los pobres de Jesucristo» (Guamán Poma, 1980-II: 515).

<sup>70</sup> «Y asimismo a las mujeres porque se amanseban y reservan de la taza y de servicios personales [...] Y a las solteras y viudas les fornica» (Guamán Poma, 1980-II: 526).

<sup>71</sup> «Las yndias hacen grandes putas y no ay remedio. Y así no se quieren casar porque va tras del padre o del español. Y así no multiplica yndios en este rreyno, sino mestizos y mestizas y no ay rremedio» (Guamán Poma, 1980-II: 534). La crítica contra la Iglesia y los clérigos llega hasta la página 663, una de las instituciones que le ocupa de manera particular. En algo los franciscanos y en especial los Padres de la Compañía de Jesús son los únicos que salen bien parados. Esto muestra una hipótesis de fondo en la historia ideológica de Latinoamérica. (Guamán Poma, 1980-II: 603) «¡Si fueran los clérigos y dominicos, mercedarios, agostinos como estos dichos padres de la Compañía de Jesús, que no quiere yr a Castilla rrico ni quiere tener hacienda, sino su riqueza es ánimas!» (Guamán Poma, 1980-II: 447).

«principales», que tenían bajo sus órdenes mil indios tributarios (*guranga curaca*), o quinientos, o «mandón mayor» sobre cien, o «mandoncillo de cincuenta yndios», de diez y de cinco (Guamán Poma, 1980-II: 688). Son también los *curacas* que dirigen las minas y obrajes. Los había explotadores, ladrones, «borrachos», mentirosos, «fingidores», salteadores de camino, «que se llevan la hacienda de los pobres yndios» (Guamán Poma, 1980-II: 736)<sup>72</sup>. Como siempre le sigue la lista de «señoras, rreynas u coyas», las mujeres de los «mandocillos», que se les llama «doña» (Guamán Poma, 1980-II: 707). Para colmo, los indios cristianos puestos por los españoles, colaboracionistas, para impartir «justicia» (Guamán Poma, 1980-II: 739) dada la corrupción generalizada (que no era permitida en los tiempos de los Incas) no siempre cumplen sus funciones.

Por último Guamán se enfrenta a los mismos indios, los del pueblo pobre: «Si

<sup>72</sup> Guamán pertenecía a una familia de los Yarovilcas, señores locales anteriores a los Incas (1980-III: 949). Unos *curacas* impostores, colaboracionistas de los españoles le despojaron de sus tierras. Guamán desprecia por ello a estos «mandoncillos», *curacas* que no eran nobles pero «lo aparentaban». Por parte de madre pudiera estar ligado a algún linaje secundario de los Incas.

lo dejara los padres, curas de las dotrinas y los dichos corregidores y encomenderos y españoles, hubiera sanctos y grandes letrados y cristianísimos. Todo lo estorba los dichos con sus tratos» (Guamán Poma, 1980-II: 764). Que los indios sean todavía buenos y «políticos» más lo deben al recuerdo de sus antiguas costumbres y a pesar de todas las extorsiones que los conquistadores ejercen

sobre ellos. La Modernidad, en este caso, es causa de corrupción y destrucción. Ahora Guamán describe las creencias, «desde abajo», desde los indígenas (como antes había descrito los dioses y las *uacas* del tiempo de los Incas): desde el Cristo crucificado, la Trinidad, Santa María, los santos, el purgatorio, las devociones, el bautizo, la limosna. A pesar de tantas verdades, ahora los pueblos estaban llenos de pobres que pedían limosna (no había posibilidad de limosneros, como hemos visto, en tiempo de los Incas): «Desto tienen la culpa los dichos vecitadores de la santa madre iglesia de no becitar a los pobres, enfermos, tullidos, cojos y mancos y viejos y ciegos, huérfanos de cada pueblo» (Guamán Poma, 1980-II: 791). Esto nos manifiesta una gran miseria entre los indios. Miseria que era imposible en tiempo del Inca. La situación del indio había empeorado visiblemente con la presencia de la Modernidad. Así aparecieron los «criollos y criollas yndios, yndios nacidos en esta vida del tiempo de cristianos» que se corrompen fácilmente porque han perdido su comunidad; se transforman en *yanaconas* (Guamán Poma, 1980-II: 803), en borrachos, «coqueros», y «el más cristiano, aunque sepa leer y escribir, trayendo rosario y vestido como español, cuello, paresee santo, [pero] en la borrachera habla con los demonios y reverencia a las *guacas*» (Guamán Poma, 1980-II: 809). Por ello ya son pocos «dos yndios filósofos, astrólogos que saben las horas y domingos y días y meses, años, para sembrar y recoger las comidas de cada año [...]» (Guamán Poma, 1980-II: 830). Nuestro crítico termina la descripción del lamentable estado

de las Indias indicando que «anduvo en el mundo pobre el autor con los demás pobres yndios para ver el mundo y alcanzar y escribir este libro y corónica, para servicio de Dios y de su Majestad y el bien de los pobres yndios de este rreyno» (Guamán Poma, 1980-II: 845).

En la tercera parte, desde la utopía del pasado<sup>73</sup> y la negatividad del nefasto presente, Guamán imagina ahora un proyecto futuro de «buen gobierno», desde el horizonte utópico futuro de la «*Ciudad del cielo* para los buenos pecadores» (Guamán Poma, 1980-III: 880)<sup>74</sup> y de la «*Ciudad del Infierno*<sup>75</sup> [...] para] el rico avariento, engrato, luxuria, soberbia, castigo de los soberbiosos pecadores y ricos que no temen a Dios» (Guamán Poma, 1980-III: 882)<sup>76</sup>. El alegato ocupa la primera parte («Conzederación del cristiano del mundo que ay Dios»<sup>77</sup>). Entiéndase que la Modernidad es metida «en el infierno».

Le sigue el «capítulo de la pregunta»<sup>78</sup>, donde argumenta dentro de una lógica política de alta densidad racional ante un lector crítico acerca de los problemas más graves que se han ido descubriendo en el mundo colonial de la Modernidad, narrados en su *Corónica*. Pone en boca del rey de España «preguntas» lanzadas al «autor» (Guamán), que merecerían ser tratadas en particular, pero por motivo de la extensión de este trabajo no podemos comentarlas.

Describe por último con tristeza «el mundo [al que] vuelve el autor», su pobre punto de partida, el pueblo «de los pobres de Jesucristo», después que han pasado más de treinta años, tiempo en el que ha recorrido pobre todo el Perú, para informar al rey de España y proponerle corrección ante tanto desorden.

Esas «correcciones» posible se denominan «Consideraciones». Como toda su obra esas propuestas se encuadran desde un horizonte que obtiene su sentido de una profunda sabiduría cósmica, partiendo desde el comienzo: «Crió Dios el cielo y

<sup>73</sup> Hay todavía, pareciera, un doble pasado. El del Inca, que es tomado frecuentemente como punto de referencia. Pero a veces se nota una cierta crítica a la dominación inca vista desde las regiones alejadas de Cuzco (a la que pertenecía Guamán), y por ello se lee: «El cuarto *Auca Runa*, fueron gente de poco saber pero no fueron ydúlatras. Y los españoles fueron de poco saber pero desde primero fueron ydúlatras gentiles, como los yndios desde el tiempo del *Ynga* fueron ydúlatras» (Guamán Poma, 1980-III: 854). Pareciera que el mayor desarrollo civilizatorio incluye para Guamán la idolatría, no así los pueblos más simples, sin mutua dominación, como las civilizaciones previas al imperio Inca. «Miraban al cielo los antiguos yndios hasta el cuarto edad del mundo llamado *Auca Runa* [...] Los yndios del tiempo de los *Yngas* ydulatraron como gentiles y adoraron al sol su padre del *Ynga*» (Guamán Poma, 1980-III: 854).

<sup>74</sup> Se escribe: «La ciudad de Dios y de los pobres hombres que guardaron su palabra». En esta ciudad entran muy pocos españoles y todos los indios oprimidos, los «pobres de Jesucristo».

<sup>75</sup> Es interesante que usa las categorías histórico políticas de Agustín de Hipona. Véase Dussel (2007b: 44-45).

<sup>76</sup> Comenta nuestro autor: «Conzederera que cómo lleva tanta pacencia los yndios y las yndias en esta vida de tantos males de españoles, padres, corregidores y mestizos y mulatos, negros, *yanaconas* y *chinchonas* que les sacan la vida y las entrañas de los yndios. Conzederera».

<sup>77</sup> Así titula el tema en la «Tabla» final (Guamán Poma, 1980-III: 1067). El tema es tratado en Guamán Poma (1980-III:852).

<sup>78</sup> Que inicia en Guamán Poma (1980-III: 896).

todo el mundo y lo que ay en ella» (Guamán Poma, 1980-III: 852). Ahora divide el tiempo en diez edades, teniendo como eje al «Perú» —no ya a la Modernidad ni al judeo-cristianismo—. Las cuatro edades ya conocidas (desde el Uari Vira Cocha hasta el Auca Runa); la quinta de los Incas; la sexta del *Pachacuti Ruma* (la edad en que se puso todo «cabeza para arriba», todo fue puesto «al revés»: se trata de una revolución cósmica previa a la conquista); la séptima de la misma «conquista cristiano *runa*»; la octava de las guerras entre conquistadores en el Perú; la novena de «la justicia cristiana, el bienestar» (léase esta expresión en sentido irónico), de la primera época colonial; la décima, el orden colonial impuesto.

Guamán comienza, desde el marco del origen y el proceso del «universo» (*pacha*), con una «consideración»: el servicio a los «pobres enfermos y pelegrinos», que cumple con «la ley antigua y la ley de Dios» (Guamán Poma, 1980-III: 852), con el *corpachanqui* («¡Debes hospedarlos!»). Las «obras de misericordia» son el criterio final del alegato de Guamán, la compasión ante el débil, el enfermo, el pobre. En esta exigencia ética y política coinciden la «ley antigua» del Perú y lo mejor del cristianismo reinterpretado por nuestro «autor». En efecto, Guamán tenía una interpretación mesiánica del cristianismo, una *Teología de la Liberación* explícita anticipada: «Murió Jesucristo por el mundo y los hombres. Pasó tormentos y mártir [...]. En esta vida anduvo *pobre, perseguido*. Y después del día del juicio vendrá [...] para *pagar a los pobres menospreciados*» (Guamán Poma, 1980-III: 876).

El primer sacerdote del mundo fue Dios y hombre vivo, Jesucristo, sacerdote que vino del cielo *pobre* y amó más al pobre que ser rico. Fue Jesucristo Dios vivo que vino a sacar las ánimas que no plata del mundo [...] San Pedro [...] todo lo dejó a los pobres [...] Y todos [los apóstoles] fueron pobres y no pedieron salario ni renta ni buscaban hacienda (Guamán Poma, 1980-III: 899).

En resumen: «*Quien defiende a los pobres de Jesucristo sirve a Dios*. Que es palabra de Dios en su evangelio y defendiendo a los yndios de vuestra Majestad sirve a vuestra corono real» (Guamán Poma, 1980-III: 906). Además, recomendaba el ordenar las instituciones con una cierta unidad, ya que antiguamente todo se entendía, porque estaba bajo el poder paterno de *un solo Inca*, mientras que en el desorden de la Modernidad colonial «ay muchos *Yngas*: corregidor *Ynga*, doze tinientes son *Ynga*, hermano o hijo del corregidor y muger y escribano son *Ynga* [...]» (Guamán Poma, 1980-III: 857). También era necesario que se tenga conciencia que con la presencia de los europeos todo ha empeorado para los indios: «conzedera que los yndios tienen [ahora] tanto pleyto en esta vida. *En tiempo de los Yngas no lo tenía*» (Guamán Poma, 1980-III: 857).

Pero el gran argumento político para el «buen gobierno» consistía en la «restitución del poder» a los Incas:

Que habéis de conzederar que todo el mundo es de Dios y ansí Castilla de los españoles y las Indias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley [...] Y los yndios son propetarios naturales deste rreyno, y los españoles naturales de España. Acá en este rreyno son estrangeros, *mitimays* (Guamán Poma, 1980-III: 857-858).

A partir de la comprensión inca de la espacialidad geopolítica mundial, Guamán intenta justificar su proyecto contando estratégicamente con el apoyo del rey de España. Así como de antiguo el Imperio inca había sido el «centro» del universo (*Pacha*), como su «Ombligo» (*Cuzco*), desde donde se extendían las «cuatro partes» del mundo (en dirección de los cuatro puntos cardinales, como en la China o entre los Aztecas en el «altepetl»<sup>79</sup>) (cf. Lockhart, 1992), conformando una «cruz cósmica»; así ahora proponía, extrapolando esas estructuras geopolíticas imaginarias en un mundo más global, y colocando en el «centro» al Rey Felipe de España,

<sup>79</sup>Sobre la organización «dual» y en «cuatro» regiones del imperio inca y la cultura en general del altiplano cf. Pärssinen (1992).

<sup>80</sup> «Avés de conzederar qué tan gran majestad que tenía el *Ynga Topa Inga Yupanqui*, rrey del Pirú [...] como la que tienen] los rreys y príncipes, emperadores del mundo, ací cristianos como del Gran Turco y del rrey chino, emperadores de Roma y de toda la cristiandad y de judíos y del rrey de Guenea» (Guamán Poma, 1980-III: 888). El Inca era un rey del mismo nivel del que nos relatan las historias de otras culturas, y además el «*Ynga* tenía quatro rreys de los quatro partes deste rreyno» (Guamán Poma, 1980-III: 888). Nuestro autor ahora propone un proyecto nuevo: «A de ser monarca el rrey don Phelipe [...] Bajo él habrá quatro reyes menores:] El primero, ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de *Topa Ingá Yupangi* [de esta manera reproducía un tanto el proyecto de *La Monarquía Indiana* de Torquemada...]. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el tercero, del rrey de los cristianos de Roma [...]; el quarto, el rrey de los moros de Gran Turco, los quatro coronados con su septro y tuzones» (Guamán Poma, 1980-III: 889).

con sus «cuatro partes» o reinos (los Incas, que retomaban el poder en América toda; los cristianos en torno a Roma, los africanos de Guinea, y los Turcos hasta la Gran China)<sup>80</sup>. Un «monarca del mundo» con «cuatro» reinos eran una proyección globalizada del Imperio inca, pero al mismo tiempo se proponía la restitución, como opinaba Bartolomé de Las Casas, de la autonomía de los Incas, aunque fuera «debajo de su *mano mundo*» (Guamán Poma, 1980-III: 889) del Rey de España: «Porque es *Ynga* y rrey, que otro español ni padre no tiene que entrar porque el *Ynga* era propetario y lexítimo rrey» (Guamán Poma, 1980-III: 858). Se vislumbra entonces claramente un proyecto de liberación política futura —nuestra actual «segunda emancipación»: la primera se cumplió parcialmente en 1810 y la segunda incluye la emancipación de los pueblos originarios, anunciada por Evo Morales en Bolivia, aymara y no quechua como Guamán—.

De no ser posible esta «restitución» era necesario pensar en una multitud de medidas, en todos los niveles de la estructura administrativa, política, eclesial, militar, sexual, educativa, etc., que Guamán con infinita paciencia se ocupa de describir en estas «consideraciones». Como ejemplo, una última cita:

Conzederá de esto que el corregidor entra diciendo: «Que yo te haré justicia», y rroba. Y el padre [el sacerdote] entra: «Yo te haré cristiano. Bautizaré y casaré y doctinaré», y rroba y desuella y quita mujer e hija. El encomendero y los demás españoles dicen: «Justicia, que sirva al rrey porque soy su vasallo». Y rroba y hurta quanto tiene. Y peor los caciques [indios] y mandones; les desuella del todo a los pobres desventurados indios (Guamán Poma, 1980-III: 893).

Adorno y Horkheimer en San Diego no expresaron con tanta claridad la cara más oscura de la Modernidad, ni en su *Dialéctica de la Modernidad*. Por ello, después de estas dramáticas «consideraciones» Guamán pasa al segundo punto organizado con base en quince preguntas que el «autor» pone en boca del rey Felipe. Dice la segunda de ellas:

«Dime, don Felipe Ayala, en aquel tiempo, ¿cómo hubo tantos yndios en tiempos del *Ynga*?» Digo a vuestra Majestad que en aquel tiempo era sólo el *Ynga* rrey [...] Pero vivíase en la ley y mandamientos de los *Yngas*. Y como tenía un rrey, servían descansadamente en este rreyno y multiplicaban y tenía hacienda y de comer, hijos y mugeres suyas (Guamán Poma, 1980-III: 896).<sup>81</sup>

En la quinta pregunta el rey inquiera: «“Dime, autor, ¿cómo se hará rico los yndios?” A de saber vuestra Majestad que han de tener hacienda en comunidad que ellos les llaman *sapci*, de sementeras de mays y trigo, papas, agí, *magno*, algodón, viña, obrage, teñiría, *coca*, frutales» (Guamán Poma, 1980-III: 898). El «buen gobierno» consistiría, por parte de los miembros de la Modernidad, y en ello todo podría resumirse, en «que todos los españoles vivan como cristianos» (Guamán Poma, 1980-III: 902). Pero si esto aconteciera la Modernidad como tal se vendría abajo, no habría acumulación de riqueza en el centro. Vemos entonces que Guamán, como Karl Marx, organiza su estrategia argumentativa siguiendo el mismo principio que el crítico de Trier: poner al que pretende ser cristiano en una evidente contradicción performativa entre sus actos perversos y los éticos dictados del mismo cristianismo<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> «Dime autor, ¿cómo agora no multiplica los yndios y se hacen pobres?» Diré a vuestra Majestad: Lo primero, que no multiplica porque todo lo mejor de las mugeres y doncellas lo toman los padres doctrinantes, encomenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tenientes, oficiales criados de ellos. Y así ay tantos mesticillos y mesticillas en este rreyno. Con dolor de decirle manebando le toma y quita a las mugeres a sus haciendas de los pobres [... El indio] quiere morir en vez que no verse en tanto daño» (Guamán Poma, 1980-III: 897-898).

<sup>82</sup> El texto de Marx al que nos referimos dice lo siguiente: «Al Estado [luterano alemán] que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la Biblia como su Carta, hay que oponerle las Palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra [para los luteranos]. Este Estado [...] cae en la dolorosa contradicción, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar» (Marx, 1956: 359-360).

¿Qué mundo encontró el «autor» al volver a su pueblo?:

Treynta años estando sirviendo a su Majestad, halló todo en el suelo, entrándole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos e hijas desnudos, sirviendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan viejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso (Guamán Poma, 1980-III: 1008).

Y no es todo, ya que su obra, su *Corónica*, quedará sepultada en una biblioteca europea de Conpenhague hasta 1908. El mundo de los pobres «índios», los «pobres de Jesucristo» en plena Modernidad, esperarán todavía siglos para que se haga justicia...

### Conclusiones

Todavía podríamos considerar el pensamiento de la sabiduría de los pueblos originarios americanos mismos, que no fueron impactados por el cristianismo (como acontecía con Guamán Poma). Ellos significan una «reserva de futuro» crítica por su exterioridad radical. Pero dejamos aquí el relato para no extendernos más.

Parece que en 1616 Felipe Guamán Poma de Ayala concluyó su *Corónica*. El año anterior, el joven René Descartes abandonaba después de casi 20 años sus estudios en el colegio jesuita de La Flèche. Nada sabía ni pudo saber el novel filósofo de todo un mundo periférico y colonial que la Modernidad había instaurado. Su futuro *ego cogito* constituiría un *cogitatum* que, entre otros *entes* a su disposición, situaría a la corporalidad de los sujetos coloniales como máquinas explotables, de los indios en la encomienda, la mita o la hacienda latino-americana, o de los esclavos africanos en la «casa grande» de las plantaciones del Brasil, el Caribe o Nueva Inglaterra. A *las espaldas* de la Modernidad se les quitaría a los sujetos coloniales para siempre su «ser humano», hasta hoy.

Si la sospecha que hemos querido introducir fuera verdadera derramaría mucha luz sobre nuevas investigaciones sobre el sentido de la Modernidad filosófica. Si la Modernidad no comienza filosóficamente con Descartes, y éste debe ser situado como el gran pensador del *segundo momento* de la Modernidad *temprana* cuando ya se ha producido irreversiblemente el ocultamiento, no del «ser» heideggeriano sino del «ser *coloniab*», todo un proceso de *decolonización filosófica* debería iniciarse. La Holanda en torno al Ámsterdam del siglo XVII, la de la Compañía de las Indias Orientales, sería un mundo surgido posteriormente a la crisis de la España de los Reyes hispanos del siglo XV y del Imperio de Carlos V (el Impero-mundo de I. Wallerstein) que abrieron a Europa al ancho horizonte del primer sistema-mundo, colonialista, capitalista, eurocéntrico, moderno. El 1637 de *Le Discours*

de la *Méthode* publicado en los Países Bajos, desde un orden dominado ya por la burguesía triunfante, no sería el origen de la Modernidad sino su *segundo momento*. El paradigma solipsista de la conciencia, del *ego cogito*, inaugura su desarrollo arrollador, desbastador, durante toda la Modernidad europea posterior y llegará muchas veces modificado hasta Hume, Kant, Hegel, J. P. Sastre o P. Ricoeur. En el siglo XX, será criticado radicalmente por I. Levinas, que partiendo de la quinta

<sup>83</sup> Valdría aquí una lectura apretada de esta quinta meditación sobre la «Descripción de la esfera trascendental del ser como intersubjetividad monológica» (Husserl, 1963: 121 y ss.), en la que el filósofo de Freiburg intenta ir más allá del *ego cogito*, cuando trata la cuestión «del Otro», desde el «común mundo de la vida» (*der gemeinsamen Lebenswelt*) (Husserl, 1963: 162), partiendo de que debe «admitirse que es en mí que los otros se constituyen en tanto que otros» (Husserl, 1963: 156). Por su parte, Sartre no podrá superar del todo la aporía constatada en «la mirada» (1943: 310 y ss.), por la que constituye «al Otro» como objeto irremediablemente. El Otro, por su parte, igualmente me constituye como objeto: «La personne est présente à la consciente en tant qu'elle est objet pour autrui» (1943: 318).

meditación de las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl<sup>83</sup>, intenta abrirse al Otro, también al Otro de la Modernidad europea, pero todavía en Europa. El holocausto judío será, de todas maneras, un desastre irracional intra-europeo fruto lejano de la Ilustración –como lo exponen Adorno y Horkheimer–. Sin embargo, el mismo Levinas, y toda la Escuela de Frankfurt en sus tres generaciones, no logran superar a la Modernidad por no haber advertido la colonialidad del ejercicio del poder occidental. Levinas permanece inevitablemente eurocéntrico, aunque descubre la irracionalidad de la totalización de la subjetividad moderna, pero no puede situarse en la exterioridad de la Europa metropolitana, imperial, capitalista.

## Referencias

Adorno, Rolena. 1980. «La redacción y enmendación del autógrafo de la Nueva corónica y buen gobierno», en John V. Murra y Rolena Adorno eds., *El primer nueva corónica y buen gobierno. Tomo 1*. xxxii-xlvi. México DF: Siglo Veintiuno.

Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel. 2005. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Arnim, J. V. 1964. *Stoicorum veterum Fragmenta*. Stuttgart.

Bueno, Francisco. 2005. *Los judíos de Sefarad*. Granada: Ediciones Miguel Sánchez.

Cottingham, John, ed. 1995. *Descartes*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Damasio, Antonio. 2003. *Looking for Spinoza. Joy, Sorron, and the Feeling Brain*. Orlando-London: Harcourt Inc.

De Carvahlo, Mario. 2006. «Intellect et Imagination», en *Rencontres de Philosophie Médiévale* 11: 119-158.

- De Carvahlo, Mario. 2007. «Aos hombros de Aristóteles (Sobre o nao-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra) », en *Revista filosófica de Coimbra* 32: 291-308.
- Descartes, René. 1953. *Oeuvres et letters de Descartes*. Paris: La Pléiade, Gallimard
- Descartes, René. 1996. *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam-P. Tannery, ed. 11 volúmenes. Paris: J. Vrin.
- Dussel, Enrique. 1977. *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1983. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca, Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1995. *The invention of the Americas*. New York: Continuum.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Dussel, Enrique. 2007a. *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- Dussel, Enrique. 2007b. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Edelman, G. M. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*. New York: Basic Books.
- Ferrater Mora, José. 1963. «Suárez et la philosophie moderne», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13 (2): 155-248.
- Gaukroger, Stephen. 1997. *Descartes. An intellectual biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Gilson, Etienne. 1951. *Études sur le rôle de la pensée Médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: J. Vrin.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1980. *El primer nueva corónica y buen gobierno. 3 tomos*. John V. Murra y Rolena Adorno eds. México DF: Siglo Veintiuno.
- Habermas, Jurgen. 1989. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Hegel, G.W.F. 1970. *Werke in zwanzig Bände*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Husserl, Edmund. 1963. *Cartesianische Meditationen*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Lockhart, James. 1999. *Los nabuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México DF: FCE
- Loyola, Ignacio de. 1952. *Obras completas*. Madrid: BAC.
- Las Casas, Bartolomé de. 1942, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE.
- Las Casas, Bartolomé de. 1954. *De Thesauris*. Madrid: CSIC.
- Las Casas, Bartolomé de. 1957. *Obras escogidas. 5 Volúmenes*. Madrid: BAE.

- Las Casas, Bartolomé de. 1969. *De regia Potestate*. Madrid: CSIC.
- Las Casas, Bartolomé de. 1989. *Apología*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl. 1956. «Sobre la cuestión judía», en *Marx Engels Werke (MEW)*. Volumen 1. Berlín. Dietz Verlag.
- Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of de Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter. 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Montaigne, Michel de. 1967. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard-Pléiade.
- Pärssinen, Martti. 1992. *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- Pedro de Fonseca. 1964. *Instituições Dialécticas. 2 Volúmenes*. Coimbra: Universidad de Coimbra.
- Pedro de Fonseca. 1965. *Isagoge filosófica*. Coimbra: Universidad de Coimbra.
- Pereira, Miguel B. 1967. *Pedro da Fonseca. O Método da Filosofia*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Sartre, Jean Paul. 1943. *L'êtr e et le neant*. Paris: Gallimard.
- Sepúlveda, Ginés de. 1967. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México DF: FCE.
- Suárez, Francisco. 1597. *Metaphysicarum disputationem*. Salamanca: Ioannem et Andream Renaut.
- Subirats, Eduardo. 1994. *El continente vacío: La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. México DF: Siglo XXI.
- Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmópolis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wachtel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Gallimard.