



FILHA



El cóndor y el altiplano, óleo sobre lona, 120x120cm. Autor: Rogelio Aguilar



FILHA

Solano Vázquez, Eduardo. (2026). Crítica a la racionalidad moderna y la apertura de la razón. *Revista digital FILHA. julio-diciembre. Número 35. Publicación semestral. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: <http://www.filha.com.mx>. ISSN: 2594-0449.*

Primera ronda.

Fecha de recepción: 5-diciembre-2025. Fecha de aceptación: 9-junio-2026.

2



Eduardo Solano Vázquez. Mexicano. Institución de procedencia: Universidad de Guadalajara/ Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos. Dr. en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Mis estudios se han enfocado a la filosofía y la historia de las ideas: educación, política, cultura. He tratado el asunto de la interculturalidad, la educación, el sujeto y la modernidad. **Correo electrónico:** pumalibro@hotmail.com **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-3038-0142>

CRÍTICA A LA RACIONALIDAD MODERNA Y LA APERTURA DE LA RAZÓN

Critique of modern rationality and the opening of reason

“El porvenir queda abierto todavía no ha sido vivido”

(Samir Amin. El eurocentrismo. Crítica de una ideología)

Resumen: La temática de la razón ha sido abordada para pensar su apertura, en el entendido de que junto con ella es posible una transformación civilizatoria en cuanto clausurar la práctica de la negación y violencia hacia el otro, porque la razón moderna en tanto arquitectónica e instrumental no ha hecho más que reducir e inferiorizar al otro sólo porque no se asemeja a su ideal civilizatorio y humanista. Ahora bien, el abordaje temático se sostiene en una perspectiva hermenéutica-crítica a través de la lectura en torno a obras que critican la formalización e ideologización de la racionalidad moderna, también se vislumbra la transformación civilizatoria en torno a la modernidad mediante la noción de resistencia. Asimismo, pensar a propósito de la apertura de la razón es una prueba de que los determinismos propios del poder en cuanto dominación no han cancelado la vigencia de la crítica, misma que no asume de tajo que este mundo es el mejor de los posibles, esa postura es solidaria con el otro en cuanto negado e inferiorizado.

Palabras clave: razón moderna, eurocentrismo, ideología, crítica, resistencia.

Abstract: The theme of reason has been addressed to explore its potential for openness, with the understanding that alongside it, a civilizational transformation is possible by putting an end to the practice of denial and violence toward the other. Modern reason, insofar as it is architectural and instrumental, has done nothing but reduce and demean the other simply because they do not conform to its civilizational and humanist ideal. This thematic approach is grounded in a hermeneutic-critical perspective, drawing on works that critique the formalization and ideologization of modern rationality. It also envisions a civilizational transformation in relation to modernity through the notion of resistance. Furthermore, reflecting on the openness of reason demonstrates that the determinisms inherent in power as a means of domination have not negated the relevance of critique. This critique does not simply assume that this world is the best of all possible worlds; rather, it expresses solidarity with the other insofar as they are denied and demeaned.

Keywords: modern reason, Eurocentrism, ideology, critique, resistance.

Introducción

La crítica tiene un componente creativo, esto es, desarma para entender y proponer mejoras y alternativas, si en un primer momento la crítica es denuncia, no es loable que se quede allí, porque el hartazgo deviene *nihilismo*. Además, la crítica hacia la racionalidad moderna en lo que aquí respecta tampoco le hace un guiño al irracionalismo, por el contrario, apunta hacia la pluralidad de formas de pensar en cuanto que a partir de ellas se puede gestar una transformación civilizatoria en donde las otredades dejen de ser excluidas y violentadas.

El texto está conformado por cuatro aspectos, el primero trata de la crítica hacia la razón moderna en cuanto arquitectónica e instrumental, ésta en su afán por ser *omnicomprensiva* ha sido incapaz de pensar las diferencias, porque procede a partir de una lógica de las semejanzas, lo cual ha repercutido en el mundo de la vida, por ejemplo, a través de los totalitarismos del siglo XX. El segundo aspecto no sólo se fija en el carácter totalizador de la racionalidad moderna, sino también en su veta ideológica con la cual subordina modos de ser. El tercer aspecto aborda otras formas de pensar el mundo, a partir de ahí se observa la viabilidad para transformar el estado de cosas, en ese sentido el último aspecto se avoca a reflexionar la importancia de las resistencias.

La crítica hacia la racionalidad moderna no sale de los escollos si únicamente se conforma con la apertura hacia el pensar plural del mundo, es necesario que se aproveche el cisma de la Razón y la apertura para poder virar el estado de cosas, porque el ser humano en su finitud tiene que vivir bien aquí y ahora, lo cual es imposible si se sigue reproduciendo la exclusión y violencia en sus cuerpos e historias, de ahí que la apertura hacia la pluralidad del pensar debe propiciar la convivencia de las otredades y romper con la atomización y masificación propiciadas por la racionalidad arquitectónica e instrumental de la modernidad que ha impedido una vida plural y en común, porque tampoco se trata de defender la diferencia y apostar por la incomunicabilidad y el extrañamiento.

Crítica de las luces

La ilustración al comenzar entusiasmó a la humanidad, posteriormente fue criticada en tanto que su racionalidad arquitectónica pretendió regular la realidad. Además, la ilustración no sólo liberó al ser humano y le permitió salir de su minoría de edad, con su carácter arquitectónico y regulador también propició exclusiones hacia el otro porque su manera de pensar no se ciñó a los parámetros ilustrados:

¿No es entonces acaso cuando, en nombre de estas racionalidades heterogéneas, de su especificidad y de su porvenir, de su historia, de sus "luces", hay que poner en cuestión la autoridad dominadora y dominante de la arquitectónica y, por consiguiente, de un determinado "mundo", de una unidad de la Idea reguladora de mundo que de antemano lo permite? (Derrida, 2005, p. 148).

El filósofo Jacques Derrida deconstruye la racionalidad ilustrada en cuanto buscadora de lo Uno, pero no se suma al abandono de la razón, por el contrario, apunta hacia una racionalidad que dé cabida a la diferencia. En este sentido, es pertinente dejar de ver el mundo de forma unidimensional para pensar a partir de lo plural, lo probable, el quizá. Ahora bien, no se abandona la rigurosidad, sino la

pretensión de exactitud. Asimismo, el mundo requiere ser dicho lo más racionalmente posible, pero sin determinismos que esencializan la realidad. [i]

El relativismo y la laxitud propician el absurdo y dejan a la deriva al ser que se interroga por el mundo. Por otro lado, es pertinente superar el binarismo, es decir, ni lo Uno en cuanto irrefutable ni tampoco el ilusionismo que deja de mentar la realidad y dice de ella sinsentidos y ficciones, porque esa forma de afrontar el mundo sólo beneficia a la racionalidad arquitectónica y reguladora en cuanto es la única que ofrece una explicación racional, el desafío es fomentar la apertura de la razón para no simplificarla. La razón heterogénea dice desde distintos flancos el mundo, es creativa e inventiva, además rigurosa y crítica en tanto que desmitifica el dominio de lo Uno.

Las luces han contribuido a expandir imperios que llevan su lengua consigo, ésta es impuesta al colonizado, además se torna en la que regula la sociedad, no desaparecen las otras lenguas, pero no regulan costumbres ni instituciones. El Uno tiene que ser salvaguardado, no debe exponerse la heterogeneidad, así que es imperante inculcar la lengua capaz de mencionar lo Uno, sus costumbres e instituciones. Que se hable en lengua francesa, inglesa y española, no por una cuestión filosófica, científica y estética, sino política. Es decir, la racionalidad arquitectónica no sólo quiere explicar el mundo, sino convertirse en la verdadera explicación del mundo e imponerse sobre los otros:

La lengua no es un bien natural, por eso mismo, históricamente puede a través de la violación de una usurpación cultural- vale decir, siempre de esencia colonial-, fingir que se apropia de ella para imponerla como la “suya” [...] ¿Y si valiera más la pena salvar a unos hombres que a su idioma, allí donde, ¡hay!, hubiera que elegir? (Derrida, 1997, p. 38-48).

Que se pierda la lengua dominante, pero que los seres humanos encuentren su razón de ser en el mundo y lo interroguen constantemente, esa es la sugerencia que hace Derrida. Ahora bien, es pertinente ir más allá de la salvación, de ahí que hay cierta confianza en la resistencia ante el poder y la responsabilidad ante sí mismo y los demás. En este sentido, el fin de la racionalidad arquitectónica y reguladora pasa necesariamente por una crítica epistémica o de los saberes, pero si no abreva en la política, el mundo seguirá siendo explicado de forma unidimensional y se continuará hablando socialmente la lengua de los amos: franceses, ingleses, españoles. [ii]

La crítica de las luces en tanto fundamento de lo Uno: el hombre, la nación, el partido, el capitalismo. Pero sí al *sapere aude* y la autonomía, para erradicar el imperio de lo Uno y decir-experimentar el mundo en su heterogeneidad de forma rigurosa, porque la laxitud y el ilusionismo tampoco contribuyen a comprender el mundo y vislumbrar sus sentidos. La comprensión del mundo es total para

cuestionarlo y resistir ante los poderes que se despliegan permanentemente, porque el que manda no se va a retirar levantando el pañuelo blanco y declarando la paz perpetua.

El dominio de lo Uno hace que el filósofo francés Jean Luc-Nancy piense a propósito de una ontología o fundamentación del mundo a partir de lo singular-plural, Nancy considera posible vivir con los otros, el con es primordial porque a la vez que es factible compartir, también es viable distinguir la singularidad, es decir, estar con los demás en el mundo no implica necesariamente subordinar el modo de ser. La ontología del singular-plural derruye el dominio de lo Uno y su propensión a subordinar modos de ser:

El ser no puede ser más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando en el con y como el con de esta co-existencia singularmente plural [...] Si el mundo no "tiene" origen "fuera de sí", si el mundo es su origen, o el origen "mismo", el origen del mundo está en cada punto del mundo. Es el "cada vez" del ser, y su régimen es el ser-con de cada vez con todas las veces. El origen es por y para lo singular plural de todos los orígenes posibles (Nancy, 2006, p. 19-99).

Estar con los otros permite superar, por ejemplo, la instrumentalización de la razón arquitectónica que *por doquier* ve medios y no fines (incluido al ser humano), además el estar con los otros es una ruptura con la atomización y masificación de la sociedad moderna y tecnificada que hace imposible las relaciones comunes y plurales, porque su valoración del mundo es dable a partir de los binarismos y disyuntivas, lo cual repercute en su concepción del ser humano en cuanto que lo considera un animal gregario o de rebaño. [iii]

Los extremos en los que transita la razón arquitectónica, instrumental y binarista han influido sobremanera en las condiciones históricas, sociales y políticas ante las cuales el ser humano se ve enfrentado quíeralo o no, por un lado es posible que considere que con su yo basta para afrontar el mundo, por el otro también puede considerar que es suficiente con seguir ordenes, en ambos casos hay una pérdida del sentido del mundo, porque en la historia no ha habido una voluntad que sea capaz de crearlo y decidido todo por sí misma. Asimismo, dejar que alguien más decida absolutamente respecto a lo que ha de suceder es fatídico en cuanto se apropia del mundo y hace de los demás meros imitadores.

La racionalidad moderna en su afán por ser *omnicomprensiva* incubó a los totalitarismos del siglo XX, las guerras acaecidas en Europa durante esa centuria permitieron que el europeo se diera cuenta de los errores y horrores ocasionados por la racionalidad ilustrada y *tecnocientífica* que no es capaz de razonar y dialogar fuera de su lógica, por tanto, tiende a subordinar la pluralidad y las diferencias. Ahora bien, ante el dominio de la razón arquitectónica e instrumental, el filósofo

alemán Jürgen Habermas apela por una razón práctica que a su entender permitiría la comunicación intersubjetiva, y así, ya no sería la voz del Uno: la nación, el partido, el pueblo, la que decidiría en el mundo, sino la de la comunidad de ciudadanos que mediante un diálogo racional en el ámbito político acordarían lo que es mejor para estar en lo que él denomina el mundo de la vida:

El trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia [...] El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión no niveladora no confiscadora del otro en su alteridad [...] El paradigma de la política, concebida en el sentido de una práctica de autodeterminación ciudadana, no es el mercado, sino el diálogo (Habermas, 1999, p. 72-237).

El diálogo es deseable en cuanto que da cabida a la palabra de cada uno. Sin embargo, hay situaciones de injusticia que requieren ser resueltas a través de una acción que puede partir de la comunicación, pero que va más allá de ella en tanto que por más que se exponga razonablemente lo que impide vivir dignamente en el mundo de la vida, el poder hace oídos sordos y la situación no mejora, en ese caso el diálogo ya no es la vía política, porque se ha mostrado insuficiente para transformar el estado de cosas, entonces, los excluidos y negados del mundo de la vida se ven en la necesidad de crear alternativas que les permitan conseguir la vida digna aquí y ahora, por ejemplo: las insurgencias, las comunidades autónomas. El diálogo intersubjetivo es necesario, pero no suficiente, además en sociedades y economías con desarrollo desigual (como la latinoamericana) no todos han recibido la misma instrucción, también las minorías que con frecuencia son las excluidas del Estado no hablan la lengua nacional o dominante. [iv]

Desmitificación de la universalidad

El filósofo Emmanuel Chukwudi hace un desplazamiento en la lectura de la obra de Immanuel Kant, es decir, el canon académico reitera que el filósofo alemán es un pensador de las formas puras y del deber ser. Sin embargo, Chukwudi centra su lectura en las opiniones raciales que Kant emite en sus textos antropológicos, éstos colocan a Europa como el modelo de la humanidad, de ahí que frecuentemente los que se hallan fuera del territorio europeo son considerados incapaces de pensamiento y moralidad:

La posición de Kant manifiesta una desarticulada adhesión a un sistema de pensamiento que asume que aquello es lo diferente, especialmente lo que “es negro”, es malo, inferior o una negación moral de lo “blanco”, lumínico y bueno. Entonces la estructura teórica-antropológica de Kant, además de sus variadas funciones y utilidades ideológicas tanto

conscientes como inconscientes, habría asumido acríticamente que la particularidad de la experiencia europea es tanto lo “empírico”, como el modelo de humanidad (ideal), de la humanidad universal; de forma tal que los otros son más o menos humanos o civilizados (“educable” o “educado”) en tanto se van aproximando al ideal europeo (Chukwudi, 2014, p. 226).

El pensamiento y las acciones morales no son propias del europeo. El negro, la mujer y el niño también piensan y realizan el bien o el mal según sea el caso, aunque el pensar puro no sea capaz de involucrarse y dar cuenta de las diferencias en tanto que rompen con la explicación racional y progresiva del mundo. Ahora bien, Emmanuel Chukwudi acierta al considerar el aspecto ideológico que atraviesa al pensamiento sea puro o pragmático ¿cómo superar la ideología? Las costumbres y los prejuicios que condicionan el pensamiento sólo pueden ser mediados y superados a través de un diálogo crítico con otros pensamientos, pero mientras se crea que la humanidad debe seguir el modelo europeo de civilidad, el diálogo crítico entre pensamientos seguirá formando parte de lo que debería ser el mundo y el reparo de la injusticia hacia el diferente no puede esperar, tiene que ser resarcido, de ahí las protestas e impugnaciones respecto a la razón, la técnica y el progreso. [V]

El eurocentrismo no sólo requiere de la racialización, sino también de la desigualdad. En este sentido, el economista Samir Amin de modo similar a Emmanuel Chukwudi devela el factor ideológico del pensamiento eurocéntrico que se jacta de ser universal, para Samir Amin el eurocentrismo es anti universalista en cuanto que para explicar el mundo es incapaz de usar otras categorías y considerar el viraje en las condiciones históricas del capitalismo más allá de Europa:

En su expansión mundial polarizadora, el capitalismo propone una homogenización del mundo que no puede realizar [...] Convertida en capitalista y conquistadora, Europa se concedió el derecho de representar a los demás- particularmente al “Oriente”- y hasta de juzgarlos (Amin, 1989, p. 77-97).

El pensamiento eurocéntrico no explica al mundo tal y como es, sino como se lo representa. Además, su ideal de humanidad y civilidad lo quiere inculcar e imponer porque requiere el dominio material del mundo, los otros han de pensar y actuar como el hombre blanco, racional y civilizado, para los otros es necesaria la imitación porque los dueños del capital sí son capaces de pensar y actuar moralmente, además de crear riqueza y tecnologías. Sin embargo, el eurocentrismo al entender de Samir Amin, no es propio de los dueños del capital, ya que en su deriva ideológica el eurocentrismo también influye en el pensamiento crítico, por ejemplo, el marxismo ortodoxo es incapaz de dar cuenta del desenvolvimiento del capital en las periferias, por tanto, no concibe otro sujeto de acción más que el proletariado.

El racismo también contribuye al robustecimiento del capitalismo y a la hegemonía del pensamiento eurocéntrico. Asimismo, la desigualdad del desarrollo también repercute en pueblos y no sólo en la clase social, por tanto, es necesaria una teoría crítica que sea capaz de dar cuenta de esos fenómenos que el pensamiento eurocéntrico por más crítico que sea es incapaz de dilucidar en tanto que rompe con sus esquemas y su propósito de ser una racionalidad transparente e impoluta. Ahora bien, la crítica al eurocentrismo no quiere cancelar los razonamientos y las explicaciones teóricas del mundo, sólo pone límites a la presunta universalidad del pensamiento europeo en cuanto justifica la dominación hacia los otros. [vi]

El pensador poscolonial Homi Bhabha en su disposición a pensar críticamente a la modernidad histórica y desplazar su *episteme* que repercute en la configuración del sujeto a través de la cultura, va a proponer un pensamiento híbrido, ya que a su entender sólo mediante él se puede disolver a la modernidad histórica en tanto que se pensaría sin los binarismos, éstos configuran al pensamiento eurocéntrico:

El idioma de la crítica es efectivo no porque mantenga por siempre separados los términos del amo y el esclavo, el mercantilista y el marxista, sino en la medida en que supera los campos dados de la oposición y abre un espacio de traducción: un lugar de hibridez (Bhabha, 2002, p. 45).

La traducción es importante en tanto que requiere un sujeto cognoscente siempre activo e involucrado en la conformación del mundo y sus *epistemes*. Asimismo, se evita una práctica frecuente del pensamiento binario y eurocéntrico: hacer del otro un objeto discursivo, esto es, denominarlo negro, marginal, irracional. Ahora bien, el pensar puro se va a oponer formalmente a la hibridez e incluso a la traducción, puesto que se jacta de ser *omnicompreensivo* en sí mismo y a través de sus disciplinas, no hay traducción para lo autorreferencial en cuanto se basta a sí mismo. Sin embargo, el pensamiento crítico que no sólo busca pensar de otra manera el mundo, sino experimentarlo tiene que hacer suya la traducción e hibridez, aunque no como dogma, sino únicamente en cuanto método para desmitificar a la modernidad histórica y su eurocentrismo.

La inferiorización del otro, hacer de él una diferencia jerarquizada que lo coloca por fuera e incluso por debajo de la humanidad, eso es lo que el pensamiento crítico quiere subvertir. En este sentido, no hay nostalgia por el pasado y tampoco añoranza por las luces, lo que conforma al pensamiento crítico son las propuestas y posibilidades de otros mundos, tal vez más justos y democráticos, donde el negro deje de ser tal, la mujer deje de ser servicial y la economía funcione sin el desarrollo desigual que pauperiza pueblos e historias por todo el orbe. Así pues, que el pensamiento no se escinda de la política, que se traduzca y se despliegue en la hibridez como lo sugiere Bhabha, porque no sólo es necesaria una crítica de la *episteme* eurocéntrica, sino de la cultura que la hace posible. [vii]

Europa se expandió, pero como sugiere el historiador Achille Mbembe se encerró en sí misma y fue incapaz de tener una apertura en su pensar, desde esa cerrazón se relacionó con los otros, de ahí que la violencia y el conflicto en las relaciones de Europa con los otros han estado a la orden del día. Un pensamiento encerrado en sí mismo no va a escuchar ni aprender de otras formas de pensar y decir el mundo, no se necesita dialogar y traducir pensamientos cuando se puede ejercer la violencia para instalarse en un territorio y hacerlo a imagen y semejanza del ocupante:

En la forma de pensar, clasificar e imaginar mundos lejanos, tanto el discurso europeo erudito como el popular apelaron a procesos de fabulación. Al presentar como reales, ciertos y exactos hechos a menudo inventados, el discurso europeo esquivó la "cosa" que pretendía comprender y mantuvo con ésta un vínculo fundamentalmente imaginario [...] Para que dure en el tiempo, toda dominación debe inscribirse no sólo en el cuerpo de los sujetos, sino también dejar marcas en el espacio que habitan, así como huellas indelebles en su imaginario (Mbembe, 2016, p. 42-208).

10

El ocupante *in situ* no estuvo ajeno a la fabulación, se encontró con el otro, pero lo cosificó, hizo de él un objeto de discurso. En este sentido, la fabulación e invención de los otros es propia de la violencia de la modernidad eurocentrada, así se constata la imposibilidad de un pensamiento puro o racionalidad impoluta, lo cual no quiere decir que se tiene que renunciar a la razón, eso sería el acabose para el pensamiento crítico en tanto que no sólo intenta desmontar particularismos e ideologías, sino también subvertir el estado de cosas. [viii]

Europa no es la única capaz de pensar, no es el color de piel el que determina la inteligencia ni la mejora de las condiciones materiales del mundo. Lo que se piensa depende de los contextos, sus problemas y acontecimientos, la situación del pensamiento por decirlo así, no implica necesariamente la incomunicabilidad entre saberes y experiencias. Ahora bien, es necesario dejar de añorar una razón pura y transparente, y así, aceptar que se puede aprender de los otros y con ellos, la mezcla o la hibridez no hace menos razonable una explicación del mundo.

La apertura de la razón

El filósofo uruguayo-mexicano Carlos Pereda enfatiza en torno al riesgo de la absolutización, porque abre la posibilidad a la arrogancia y cerrazón. Es decir, al considerar que sólo lo que uno conoce, piensa y expresa es valioso para describir y explicar el mundo se cancelan las posibilidades para conversar respecto a otras perspectivas o aspectos, y así, comprender de mejor manera el mundo. Ahora bien, Pereda acierta al considerar que la absolutización de la razón tiene varios grados y

en ese sentido incurrimos en ella, por lo cual la tarea consiste en ejercer la autocrítica para no hacer de la absolutización un *modus vivendi*:

Evitemos la arrogancia de lo general-de las perspectivas más abstractas- creyendo que las discusiones más o menos abarcadoras todo lo resuelven "para siempre" y, a la vez, la arrogancia de lo particular-de las miradas bien situadas y locales-y su creencia de que cada situación es tan específica, tan cerrada sobre sí misma, que nada podemos aprender de otras análogas o de puntos de vista generales (Pereda, 1999, p. 78).

La arrogancia a nivel individual es nociva, pero no totalizadora. Sin embargo, la arrogancia en términos culturales-civilizatorios, por ejemplo, la modernidad es totalizadora de suyo, se impone y prescinde del diálogo, además considera fatuo aprender de otras particularidades y generalidades. El eurocentrismo es una ideología que no se considera a sí misma en cuanto tal porque está inmersa en la arrogancia, quiere que fuera de sí acepten a su Dios y su *ethos*, porque el primero es verdadero y el segundo correcto. Empero, omite que su modo de ser es posibilitado por una tradición y condiciones materiales que no se replican en ningún tiempo ni lugar. [ix]

La autocrítica es la prevención contra la arrogancia, pero eso va en contrasentido de la modernidad existente, porque su concepción del tiempo lineal y en perpetuo ascenso le impide detenerse y preguntarse a sí misma por los estragos que deja tras de sí, no le importa lo sido, sino lo que quiere ser, de ahí que "el fin justifica los medios", es el pretexto idóneo para la cerrazón y violencia que se esparce por el orbe, pero no todo está dicho, si la autocrítica del proyecto moderno no transforma el estado de cosas, la crítica desde la exterioridad sí.

La arrogancia de la razón moderna estriba en hacer de su particularidad un universalismo (eurocentrismo), la universalidad es deseable en tanto que permitiría el diálogo a partir de lo que Pereda denomina razón aspectal o Enrique Dussel tipos de racionalidad (mítica, conceptual). En este sentido, el filósofo argentino-mexicano apunta hacia una filosofía de carácter mundial que parta de una región o circunstancia, pero que no se agote en ella, para Dussel es crucial salir de la modernidad en tanto eurocéntrica, colonialista y capitalista:

La crítica de la "razón moderna" no le permite a la Filosofía de la Liberación confundirla con la crítica de la razón como tal, y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.) (Dussel, 2016, p. 48).

La modernidad y su eurocentrismo le han negado la capacidad de raciocinio a lo nacido en América. Sin embargo, los pensadores de esta latitud le recuerdan su carácter arrogante y provinciano, a la vez que la convidan a ser autocrítica y entablar un diálogo con otras tradiciones filosóficas para hacer de la filosofía una cuestión mundial, porque hay problemas que atraviesan al ser humano allende su circunstancia: irracionalidad, violencia, desigualdad, soledad. La crítica a la modernidad y su eurocentrismo es inoperante si por el fastidio en torno a la racionalidad moderna le da por abdicar de la razón. [x]

La razón aspectral de Pereda en cuanto antídoto contra la arrogancia en general y el eurocentrismo en particular, la racionalidad diferencial de Dussel en cuanto crítica de la razón moderna son prueba de la capacidad de raciocinio en América, aquí no se niega el mundo, se le quiere clarificar a partir de explicarlo desde la complejidad, y así, zanjear el reduccionismo, porque el mundo no sólo es como lo ve la racionalidad moderna, aunado a que el ser humano o el animal parlante que lo habita y significa es algo más que egoísta, emprendedor, aventurero y conquistador, también sufre la imposición y violencia de la aventura y la conquista.

En América se razona, hace tiempo que los grilletes han caído, desde aquí se dicen otras cosas del mundo, porque la naturaleza y la cultura son diferentes, no se puede ser un liberal a la inglesa, pero no se rehúye a la libertad. En este sentido, el pensador mexicano Edmundo O'Gorman hace un llamado por la responsabilidad, hacerse cargo de lo que sucede, en vez de preocuparse por la metahistoria y las esencias, este escollo es propio de las élites criollas que se hicieron cargo de las naciones en la región a partir de las independencias, aunque el problema afecta también a los de abajo en cuanto son negados otra vez:

La inmensa ingenuidad de creer que, con adoptar las instituciones políticas de una nación extraña, todo lo apetecible de ella se dará por añadidura [...] Al llegar a la coyuntura en que la tendencia liberal debió enfrentarse a la realidad histórica, se presentó de nuevo, con su engañosa promesa de salvación, el caballero del metafísico gabán para inducir a una segunda huida de la temerosa aventura que es la historia (O'Gorman, 2002, p. 57-71).

La libertad sin responsabilidad se diluye, hacerse cargo de la historia individual y colectiva es indicio inequívoco de que se quiere el ser en vez de la nada, pero es necesario romper con las esencias y los imaginarios para que la realidad no desilusione ahí en donde cueste avanzar, es posible proyectar el futuro, pero sin abandonar el presente. Ahora bien, los proyectos políticos no son exclusivos de la élite, es preciso escuchar a los de abajo para avanzar hacia sociedades realmente libres, donde se expongan las razones y no se imponga la Razón. [xi]

La comunidad política no es una totalidad homogénea, los representantes y dirigentes no pueden adjudicarse el derecho de hablar por todos sin antes consultar

las necesidades y aspiraciones (ese procedimiento es propio de la dominación, pero no de la libertad). En este sentido, Edmundo O'Gorman acierta en su llamado por hacerse responsable de la historia, pero ella no sólo es hecha por las élites, sería un grave error considerar que los de abajo no pueden ser partícipes de la historia, es preciso prescindir de la arrogancia, practicar la autocrítica y aprender de las perspectivas y diferencias.

El filósofo peruano Augusto Salazar Bondy comenta que, el pueblo que sufre también habla, la historia *per se* no es una tragedia, pero el poder en cuanto dominante propicia el sufrimiento y la negación, ésta permite al poder dominante decir que los de abajo no hablan, por tanto, deben ser en el mejor de los casos conducidos por la élite, ésta se inventa identidades, y así, perpetua la negación y el sufrimiento de los de abajo, porque al considerarlos no aptos para la invención, se les tilda de inferiores y se les priva de derechos:

El don del pensamiento no es privilegio de los blancos. Ernesto tiene argumentos que conviene atender para pacificar tu gobernación [...] La cosificación, la alienación, eso es lo peor, ¡es trágico! Eso representa la conquista para nosotros [...] La liberación, para las mujeres como para los siervos y para los negros esclavos, exige la transformación de todas las relaciones sociales que los desfavorecen (Salazar, 1977, p. 19-23-53).

El poder en cuanto dominante es arrogante, no considera las diferencias, no hay otra experiencia y explicación del mundo más que la suya. En este sentido, los de abajo no hablan, son incapaces de raciocinio y experiencia, de ahí que para que haya un diálogo respecto a los distintos aspectos del mundo y los tipos de racionalidad que lo abordan es preciso que los de abajo se rebelen y conquisten sus derechos, en suma, que se hagan responsables de su historia, sólo así estarán en condiciones de ser escuchados y no sólo representados por las élites.

Abjurar de la razón es contraproducente y no sólo por el bien de la verdad, sino porque los de abajo le estarían dando la potestad del mundo a las élites en tanto que solventarían su ideología que considera incapaces de pensar a los dominados: el indio, el esclavo, la mujer, el niño. Así pues, es cardinal que los dominados protesten y hablen, que develen la violencia del proyecto moderno; hacer patente otra forma de describir y explicar el mundo tiene un objetivo político *sensu stricto*, no hay neutralidad, se quiere romper con los binarismos, la mismidad y la representación, ya que de esa manera se puede posibilitar la apertura hacia la pluralidad de experiencias y pensamientos, con lo cual idóneamente se derruiría el poder en cuanto dominación. [xii]

La resistencia al eurocentrismo

El eurocentrismo en tanto ideología despliega el poder para dominar. No obstante, ante la dominación se recurre a la resistencia, porque todavía no se ha conseguido hacer del ser humano una máquina, de ahí que aún tiene la capacidad de impugnar el estado de cosas y decir no a las injusticias, éstas se presentan porque se considera que el otro es merecedor de lo peor en tanto que no representa el ideal de lo civilizado. La civilización trae dentro de sí la barbarie, en ese sentido no es inoportuna la crítica al proyecto moderno-eurocéntrico en cuanto que requiere la destrucción y violencia para persistir:

Después de la opresión colonial en nombre de la civilización; luego de dos carnicerías mundiales bajo el lema de la libertad; después de la degradación de la naturaleza por obra de la tecnología, ¿quién puede pronunciar sin un dejo de ironía, la palabra "progreso"? (Villoro, 2005, p. 19).

14

El filósofo Luis Villoro es un pensador que critica el carácter excluyente de la modernidad. Por otro lado, no sólo hay ironía al pronunciar la palabra progreso, también hay cuestionamiento ¿para qué y para quién es el progreso? Hay modos de ser que han sido excluidos por el progreso, éste les ha prohibido la comida y también les ha arrebatado la tierra, pero no dejan de resistirse ante sus embates, ya que están convencidos de que otro mundo es posible: uno en donde no haya exclusión y la violencia no sea el *modus operandi* de la sociedad. [xiii]

La denuncia del carácter monolítico e ideológico de la modernidad eurocentrada es una manera de resistir y decir no a la injusticia y exclusión. En este sentido, no sólo se desmantela el discurso de la modernidad, sino que se pugna por transformar la sociedad en cuanto se proponen otras formas de convivencia, mismas que recurren a la ética para proponer el respeto por la pluralidad y las diferencias. No es el desencanto respecto a la modernidad eurocentrada, sino su superación lo que prevalece en el discurso crítico y la resistencia, en el entendido de que se quiere un mundo en donde cada historia y experiencia tengan cabida, además del cese de la violencia y exclusión; no se pide lo imposible, sino una vida digna de ser vivida aquí y ahora.

Homi Bhabha no sólo propone un pensar híbrido, también se ocupa del campo político en tanto que confía en la ética para zanjar la fragmentación social del capitalismo global, Bhabha considera posible una ética de la vecindad o un ver y convivir con el otro, porque también es un sujeto ético y de derechos. La ética de la vecindad se contrapone a la fragmentación del capitalismo global que desconecta de hecho a hombres y mujeres e impide lo común, y así, contrarresta las resistencias que denuncian su carácter violento y excluyente:

La propiedad del ser humano es la construcción colectiva o transindividual de su autonomía como individuo, y el valor de la agencia humana emana del hecho de que nadie puede ser liberado por otros, a pesar de que nadie pueda liberarse a sí mismo sin los otros [...] Antes que en el mero reconocimiento de una "identidad" -reside la posibilidad de identificarse también con el inconsciente del otro, y avanzar en dirección hacia lo legible de la voluntad del prójimo y lo ilegible de su deseo (Bhabha, 2013, p. 78-87).

Considerar al otro como alguien capaz de hacer el bien y el mal, además de tener la pericia para ejercer su libertad y proyectarse hacia el futuro, es dejar de menospreciarlo, excluirlo y violentarlo. Por otro lado, la ética de la vecindad forma parte de lo que Bhabha denomina estrategias de emancipación, éstas son importantes porque la modernidad eurocentrada no deja de desplegar el poder en tanto dominación y quiere seguir imponiéndose sobre los otros, aunque prescinda de técnicas coercitivas y recurra a conformar la subjetividad a través de la escolaridad y los *mass media*. [xiv]

La emancipación no es una cuestión desfasada, siempre estará presente en tanto que es fácticamente imposible construir sociedades perfectas. Ahora bien, la emancipación se historiza o se torna específica, es decir, si antaño eran las élites criollas las que querían romper con la metrópoli, el proletariado deseaba tomar los medios de producción y transformar la sociedad; ahora son las minorías las que quieren derruir al poder dominante de la modernidad eurocentrada, ya que, por ejemplo, las mujeres siguen siendo negadas y excluidas de la sociedad que las trata permanentemente de manera injusta.

La especificidad de la resistencia y emancipación corre el riesgo de fragmentar a las y los afectados por el poder dominante, y así, en vez de desarmarlo coadyuvar a su perpetuación, de ahí que es importante aceptar que a pesar del carácter específico de las resistencias y emancipaciones de las minorías en algún momento requieren articularse o hacer un frente en común para culminar con la dominación de la modernidad eurocentrada:

Este aislamiento tanto físico como emocional de las demás personas, que se ve intensificado por la comunicación a través de computadoras y teléfonos celulares, es la esencia y la nueva forma de cooperación capitalista [...] El capitalismo nació de apartar a la gente de la tierra y su primera tarea fue hacer que el trabajo fuera independiente de las estaciones, prolongando la jornada laboral más allá del límite de nuestras fuerzas (Federici, 2022, p. 166-175).

La filósofa Silvia Federici piensa y actúa políticamente en pro de la resistencia y emancipación de las mujeres a través del feminismo, le da relevancia a la especificidad de la resistencia y emancipación de las mujeres frente a la modernidad

eurocentrada, capitalista y excluyente de las otredades, pero previene de los aislamientos físicos y políticos en tanto que impiden construir relaciones intersubjetivas y hacer un frente en común para desarmar al poder dominante, éste se desenvuelve plácidamente en la fragmentación social, pero se debilita cuando los afectados por la dominación son capaces de articular proyectos en común. [xv]

Las minorías quieren transformar el estado de cosas, ese objetivo en común puede propiciar estrategias de emancipación en común sin perder su especificidad, convivir en la diferencia no sólo es lógicamente posible, sino fácticamente también, porque no se necesita pensar y desear lo mismo para vivir con los otros, la cohesión y el orden son propios del pensamiento dominante, pero no del crítico y resistente que ve en la pluralidad la posibilidad de afincar una sociedad que no tenga como fundamento la violencia y exclusión. Una comunidad plural donde cada historia y experiencia tengan cabida y no sean subsumidas por la lógica de lo Mismo, hacer comunidad en la diferencia es un modo de desafiar al poder dominante.

Las alternativas renuevan la sociedad. En este sentido, frente al individualismo y la fragmentación propia de la modernidad eurocentrada y capitalista, la ética de la vecindad y la articulación de las emancipaciones de las minorías violentadas y excluidas son alternativas que se resisten y cuestionan al poder dominante, además de proponer otras formas de convivencia. Ahora bien, no se trata de esencializar y anquilosar las alternativas porque en el afán de querer que se cumplan tal cual se proponen se corre el riesgo de posponer la vida digna aquí y ahora:

Una resistencia organizada puede no seguir doctrinas preconcebidas, sólo dice no a la dominación que se ejerce en el sistema. Una resistencia organizada no es una revolución. Está abierta al porvenir. Abre entonces la posibilidad de otra sociedad diferente [...] Frente a la modernidad occidental, el “nosotros comunitario”. Respetar la vida comunitaria. Aceptar la pluralidad (Villoro, 2015, p. 42-43-48).

La resistencia y la alternativa saben que no se puede hacer ninguna concesión a la dominación. Así pues, es preciso decir no a la dominación que se ejerce sobre el otro por cuestiones de etnia, raza, género, clase social, de ahí que Luis Villoro acierta en decir que la dominación es de carácter sistémico en tanto se despliega de distintas formas, con el objetivo de violentar y excluir a las otredades que al entender del poder dominante están *cuasi* destinadas a la obediencia. Por ejemplo, las élites del Estado nacional en América latina consideran que el indígena no puede hablar por sí mismo y se le niega tanto su capacidad de hacer y reflexionar como sus derechos, el patriarcado considera que la mujer debe estar ligada al ámbito íntimo y doméstico pero sin voz ni voto, el capitalismo desecha a los cuerpos que no producen valor de cambio y son incapaces de consumir en el mundo de las mercancías, en ese sentido sólo si hay obediencia se es útil, en caso contrario se tilda al desobediente de inadaptado, de ahí que no es casual la denigración y el

desprestigio que el poder dominante emprende contra las minorías que se resisten y proponen proyectos emancipatorios, porque no se ciñen a la obediencia e impugnan el estado de cosas, así que hay que ridiculizarlos para que no se les haga caso. [xvi]

Conclusión

La racionalidad moderna es criticada no sólo por su insuficiencia para comprender el mundo y realizarse en él, sino también por sus repercusiones políticas en tanto que el progreso técnico y económico obtenido ha repercutido en el ser humano, preponderantemente si no tiene parecido con el ideal de humanidad que propone la racionalidad arquitectónica e instrumental. Ahora bien, la alternativa no es la renuncia de la razón, sino su apertura hacia la pluralidad de formas de pensar en cuanto que eso posibilitaría el despliegue de las otredades en el mundo de la vida sin tener que subordinarse a lo Uno y la Mismidad.

La apertura de la razón hacia un pensar plural no sólo es otra forma de racionalismo, porque eso sería negar la voluntad, la imaginación y el deseo que también sirven para aproximarse y experimentar el mundo. En este sentido, la apertura de la razón implica una transformación civilizatoria, porque ahí en donde la capacidad de pensar no es exclusiva, la instrumentalización y nulificación son susceptibles de cesar, y así, el ámbito social y político puede dejar de considerar el poder en tanto dominación y violencia, para afincarse un ámbito sociopolítico común, plural y diferente.

La apertura de la razón y la pluralidad de formas de pensar el mundo no pueden escindir las ideas de lo *factico*. Es decir, no se trata únicamente de la confluencia de perspectivas y el debate de las ideas regulado por la tolerancia, esto es, no basta con otra forma de racionalización del mundo, de ahí que es toral no escindir las ideas de lo *factico*, en el sentido de que la transformación del pensar o la superación de la racionalidad arquitectónica e instrumental repercute en el mundo de la vida. La pluralidad de formas de pensar solicita una convivencia social y política que no sólo tolere al otro, sino que lo acepte, en esa medida será valorado en tanto par, se le va a dar y exigir desde la simetría y la dignidad, no a partir del tutelaje y la caridad. Pensar y convivir en la pluralidad y diferencia también es romper con la atomización y masificación de la sociedad, porque el yo no es *omnipotente*, sin embargo, tiene que resistir para no desintegrarse en la masa y estar expuesto a la dominación, eso ya ha dado muestras de aniquilar el mundo de la vida.

Bibliografía

- Aguirre, J-C y Jaramillo L-G. (2006). El otro en Levinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. *Revista latinoamericana de ciencias sociales*, 4 (2), 1-17.
- Almarcha, A. (2023). Memoria y resistencia en América latina: historia de una derrota. *Revista horizonte independiente*, 4, 30-33.
- Amin, S. (1989). El eurocentrismo. Crítica de una ideología. México: Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2002). El lugar de la cultura. Argentina: Manantial.
- Bhabha, H. (2013). Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Argentina: Siglo XXI.
- Chukwudi Eze, E. (2014). El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant en El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial. Argentina: Del signo.
- De León, M-E. (2023). El eurocentrismo: la ideología del sistema-mundo capitalista. *Revista panameña de ciencias sociales*, (6), 138-147.
- Derrida, J. (2005). Canallas. Dos ensayos sobre la razón. España: Trotta.
- Derrida, J. (1997). El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen Argentina: Manantial.
- Dussel, E. (2016). Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad. México: AKAL.
- Federici, S. (2022). Más allá de la periferia de la piel. Repensar, reconstruir y recuperar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo. España: Traficantes de sueños.
- Garduño, E. (2010). La conquista de América: El problema del otro. *Culturales*, 6 (12), 181-197.
- González, C. (2013). La política subalterna y los movimientos sociales: una aproximación conceptual, 1-17 recuperado de <https://alacip.org/cong13/982-gonzalez-7c.pdf> consultado el día 26 de noviembre del 2025 a las 08:50 am.
- Habermas, J. (1999). La inclusión del otro. Estudios de teoría política. España: Paidós.
- Jerade, M. (2015). El monolingüismo del huésped. *ISEGORIA Revista de filosofía moral y política*, 53, 661-677.
- Marambio, A y Bosoalto, E. (2023). Los comunes y lo comunitario. Discusiones a partir de un Banco del Tiempo en Chile. *Campos en ciencias sociales*, 11 (1), 1-23.

- Márquez, A. (2005). Desconstrucción del logofonocentrismo y des-representación del sujeto cognoscente en la cultura posmoderna. *Revista venezolana de información, tecnología y conocimiento*, 2 (1), 31-45.
- Mbembe, A. (2016). Crítica de la razón negra. Argentina: Futuro Anterior ediciones.
- Moya, A. (2019). Hegel y la idea de Europa. *Cuadernos europeos de Deusto*, 2, 55-72.
- Morales, P. (2023). Jürgen Habermas: Algunas puntualizaciones desde América Latina. *Revista de sociología*, 38 (1), 52-65.
- Muñoz, A y Bensús, V. (2009). Quijano o la liberación como (im) posibilidad. *La colmena*, (2), 12-15.
- Nancy, J-L. (2006). Ser singular plural. España: Arena.
- O'Gorman, E. (2002). México. El trauma de su historia. México: CONACULTA.
- Orellana, C. (2005). Concepciones eurocéntricas: negación del otro y exclusión social como imposibilidad de desarrollo. *Sociedad hoy*, 8 (9), 87-94.
- Pereda, C. (1999). Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles. México: Taurus.
- Pérez, S. (2004). Comunidad y nación. El problema de la identidad en Charles Taylor. *REDUR*, 2, 65-77.
- Retamal, C. (2008). Consideraciones sobre poder y dominación en la formación de la subjetividad moderna. *Universum. Revista de humanidades y ciencias sociales*, 2 (23), 166-183.
- Ripamonti, P-C y Yori, P. (2018). Modos críticos de construcción de la teoría. Reflexiones desde Arturo Roig y Homi Bhabha. *Hermenéutica intercultural Revista de filosofía*, 30, 111-131.
- Salazar, A. (1977). Bartolomé o de la dominación. Perú: PEISA.
- Sarzuri, M y Viaña, J. (2010). Pensar una ética para la emancipación. *Integra educativa*, 3 (3), 39-61.
- Villoro, L. (2005). De la libertad a la comunidad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2015). La alternativa. Perspectiva y posibilidades de cambio. México: Fondo de Cultura Económica.

Notas

[i] En su artículo intitulado: “Desconstrucción del logofonocentrismo y des-representación del sujeto cognoscente en la cultura posmoderna”, Álvaro Márquez dice que la realidad es mucho más transversal y compleja, por tanto, es pertinente pensar más allá de la racionalidad científica (positivista-estructural) que determina lo que ha de ser la realidad: “La realidad no es substantiva, pudiera ser en caso tal, un momento de apertura y continuo retorno que nos permite inferir el sentido de la acción de los sujetos en la manifestación de los significados que se producen a través del lenguaje” (Márquez, 2005, p. 35). Deconstruir la realidad substantiva no sólo trae consigo un cambio cualitativo en el ámbito epistémico para el sujeto, también incide en la presencia de la libertad y la pluralidad humanas o las formas de ser. Cabe enfatizar que no se niega la realidad, por el contrario, se le piensa y asume de manera compleja.

[ii] Se concuerda con la lectura de Miriam Jerade en torno al texto de Derrida Intitulado: “El monolingüismo del otro”, para Jerade el filósofo hace en su libro una reflexión política sobre la lengua, lo anterior debido a que Derrida dice que habla (hablamos) una lengua que no es completamente nuestra, pero que la modernidad en su veta imperial y etno-nacionalista impone en cuanto forma de identificación y pertenencia. La lengua materna en espacios históricos condicionados por la colonización es siempre la de ellos, es decir, los que llegan y se imponen a través de la violencia disfrazada de proyecto civilizador: “El monolingüismo del otro sería en primer lugar esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la Ley” (Jerade, 2015, p. 666). Los que no se adscriben al monolingüismo quedan fuera, la expulsión de lo diferente para que la soberanía de lo Mismo no detenga su marcha triunfal.

[iii] El ser humano es en comunidad, entendiendo por ella no una entidad cerrada, sino capaz de regularse y satisfacer a sus miembros. El liberalismo desvincula al individuo del contexto social para aislarlo y masificarlo, al desvincularlo de sus pares y del contexto en donde se realiza, lo vuelve presa fácil del poder en cuanto dominación porque lo obliga a librar los problemas sociales y éticos en soledad, o más radicalmente, perdido en la masa no se percata de lo que afecta su existencia. En este sentido, Sergio Pérez al comienzo de su artículo intitulado: “Comunidad y nación. El problema de la identidad en Charles Taylor”, dirá que el comunitarismo es una crítica al Yo del liberalismo: “La crítica comunitarista al liberalismo se concreta en la crítica a los siguientes presupuestos de la teoría política liberal: crítica a la concepción de la persona como un yo sin ataduras, sin horizontes; rechazo de la prioridad del derecho sobre el bien; crítica al individualismo asocial, al universalismo y al pluralismo razonable; refutación del antiperfeccionismo y la neutralidad estatal; crítica al subjetivismo moral ;y afirmación de la diferencia frente a la homogeneidad liberal” (Pérez, 2004, p. 67). La comunidad no impide al ser humano realizarse en la historia como lo piensa la lógica instrumental de la modernidad en su aspecto político liberal, por el contrario, es asumiendo su ser en comunidad como puede afirmarse aquí y ahora.

[iv] Reconociendo los aportes del pensamiento habermasiano, Paulina Morales en su artículo intitulado: “Jürgen Habermas: Algunas puntualizaciones desde América Latina”, se pregunta: ¿Cómo se despliega una democracia radical frente a la tensión entre los imperativos sistémicos y los del mundo vital?, o ¿cómo se configura el desenvolvimiento ciudadano por parte de unos sujetos de derechos que oscilan entre una actitud objetivante y una realizativa? (Morales, 2023, p. 56). Las preguntas de Morales son pertinentes porque detectan la limitación de la propuesta habermasiana en contextos de violencia permanente y desarrollo desigual como el latinoamericano. Ahora bien, no se trata de tirar por la borda la crítica de Habermas a la razón instrumental, ni su propuesta para afrontar de otra manera el mundo de la vida para evitar los totalitarismos, la violencia y las exclusiones. Sin embargo, es oportuno evitar la absolutización del pensar, para proceder a pensar y proponer a partir de los contextos, con lo cual se resignifica una noción habermasiana, en el sentido de dejarse interpelar por el mundo de la vida y usar el diálogo para resolver los desafíos que se presentan.

[v] En la introducción de su artículo intitulado: “El otro en Levinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales”, Juan Carlos Aguirre y Luis Guillermo Jaramillo dicen que: “La modernidad, fallidamente, ha intentado universalizar a los sujetos en individuos mediante una razón universal, una experiencia-objetiva y un tiempo absoluto; meta-relatos totalizadores que contienen la subjetividad a través de categorías formales o teóricas” (Aguirre y Jaramillo, 2006, p. 3). Lo fallido no significa el fracaso de la modernidad histórica, el yerro consiste en que la universalización y el tiempo absoluto llevan a omitir lo que Aguirre y Jaramillo llaman experiencia vivida y conocimientos contextualizados, al no considerar esos factores la modernidad histórica le niega al otro su humanidad y realización en la historia. La modernidad histórica a través de su lógica instrumental y su política de violencia y exclusión le borra el rostro al otro, al privarlo de humanidad lo puede destruir sin miramientos.

[vi] Dice Mario Enrique De León en su artículo intitulado: “El eurocentrismo: la ideología del sistema-mundo capitalista”, que la acumulación original de Europa: “Operó no solamente sobre un mecanismo de explotación (el trabajo gratuito), sino sobre dos formas de dominación -la clasificación por raza y género- en un sólo movimiento. Estas dos formas de dominación son estrictamente ideológicas y no condiciones biológicas” (De León, 2023, p. 141-142). La ideología le es indispensable a la modernidad por más que proceda arquitectónicamente para pensar el mundo, sin la ideología su dominio aparecería al desnudo y dejaría de fungir como modelo de futuro, es decir, aquello que los otros deben imitar para lograr civilizarse. La razón europea por decirlo así, se afirma en la historia a través de la trampa, por ejemplo, mientras proclama su amor por el hombre, se impone violentamente sobre el africano, el asiático, el indígena. La humanidad, esto es, la forma en la que hombres y mujeres viven en sociedad y proyectan el futuro es diversa en cuanto que los contextos condicionan las acciones y los sueños.

[vii] Paula Cristina Ripamonti y Patricia Yori en su artículo intitulado: “Modos críticos de construcción de la teoría. Reflexiones desde Arturo Roig y Homi Bhabha”, dicen en torno a Bhabha: “Su pensamiento articula la trama heterogénea de la configuración identitaria para rescatar la posibilidad en el tiempo espacio de la historia, en términos relacionales de hibridez, traducción y negociación” (Ripamonti y Yori, 2018, p. 116). El supuesto fin de la historia no *obnubila* a Homi, sólo que en vez de pensarla teleológicamente como lo hace la modernidad histórica, va a dilucidarla a partir de la hibridez y las relaciones, porque es necesario romper con los binarismos que no permiten un tercer punto de vista, éste puede ser un punto de partida para que el otro deje de ser producido por el poder dominante y pueda expresarse desde sí mismo sin incurrir en esencializaciones, sino asumiendo que aunque parte de un contexto histórico y de enunciación, su realización plena en cuanto sujeto histórico es posible a través del contacto con los demás, en otras palabras, se aprende con los otros, el pensar *omnicomprensivo* es una formalización.

[viii] En la reseña intitulada: “La conquista de América: El problema del otro”, Everardo Garduño recupera un apunte de Todorov que permite entender porque la relación (cognoscitiva-existencial) del europeo con el otro, sea este habitante de América, Asia, África está falseada en cuanto que el europeo parte de una postura etnocéntrica para acercarse al otro, de ahí que con frecuencia lo reduce y cosifica. El otro será siempre un extraño y no se hace un esfuerzo por comprenderlo, lo que se quiere de él es la subordinación para que sus territorios puedan ser ocupados: “Para Colón no hacía falta conocer a los indígenas; era suficiente con inventarlos desde la perspectiva de sus preconcepciones religiosas o novelísticas, como nobles salvajes, como los mejores seres en el mundo, o como los más crueles, hostiles y cobardes, cuya esclavitud se justificaba por sus criminales prácticas caníbales” (Garduño, 2010, p. 184).

[ix] Albert Moya Ruiz en la introducción de su artículo intitulado: “Hegel y la idea de Europa”, dice que a partir de la modernidad es cuando el continente se empieza a pensar filosóficamente, sin embargo, también se suscita un impulso de expansión y dominio, lo cual repercute en la relación que Europa mantendrá con otros espacios histórico-culturales a los cuales minimizará para imponerse sobre

ellos. Ahora bien, tanto a Moya como a Hegel les importa pensar Europa, aunque desde distintos enfoques en cuanto el tiempo-espacio en el que piensan no es el mismo, así Moya reconociendo el eurocentrismo de la reflexión hegeliana no renuncia a pensar la unidad en la diversidad: “Europa no se da por satisfecha con una respuesta simple enmarcada en una realidad social y cultural particular. Su pretensión es mucho más amplia y ambiciosa: universalidad en la particularidad, diversidad en la unidad” (Moya, 2019, p.66).

[x] Hay formas de razonar y conocer que no son eurocéntricas, las cuales son marginadas en tanto que el eurocentrismo impone su particularidad como un universal gracias al poder económico-político-cultural. La marginalidad de esas otras formas de razonar y conocer no se debe a su impertinencia reflexiva y epistémica, sino a la hegemonía europea. Ahora bien, ante la hegemonía eurocéntrica no todo está perdido, porque desde la marginalidad se puede dar la liberación, en eso se concuerda con el apunte respecto a Aníbal Quijano que hacen Alfonso Muñoz y Viktor Bensús en su artículo intitulado: “Quijano o la liberación como (im) posibilidad”, aunque para los autores Quijano no logra salir del eurocentrismo (Muñoz y Bensús, 2009, p. 13), asumiendo que eso sea así, no se puede desestimar el componente crítico en torno al eurocentrismo al enmarcarlo como un razonar entre otros, pero que dado el poder sea impuesto y ha situado en la marginación otras formas de razonar, las cuales pueden liberarse y mostrar su potencia reflexiva y epistémica

[xi] Los movimientos sociales llevan a cabo una política subalterna o por fuera de la institución, ésta no es capaz de satisfacer las demandas y necesidades de los de abajo, de ahí que surgen las protestas. Así pues, la institución o el orden sufren una crisis que los pone en jaque en cuanto que es suscitada fuera de la lógica de la representación política y se manifiesta a través de la intervención del sujeto y los movimientos sociales. En este sentido, aunque los movimientos sociales no han logrado revolucionar el tiempo histórico, si han conseguido objetivos que permiten la protección y el desarrollo de la vida a través de la sociedad y la política: “Los movimientos sociales como actores colectivos han sido fundamentales en procesos de ciudadanización y por tanto de democratización del sistema político moderno [...] Los movimientos sociales como modalidad específica y diferenciada, se estructura horizontal e informalmente, asemejándose a una red de grupos o núcleos críticos; su discurso es trasversal” (González, 2013, p. 9-10).

[xii] El poder en cuanto dominación requiere de un Yo heroico, es decir, capaz de reinventarse y hasta de sacrificarse para salvaguardar la Historia (Retamal, 2008, p. 168). La subjetividad de la modernidad se presenta como autorreferencial, fuera de ella sólo hay cosas-objetos y en situaciones extremas la nada. Sin embargo, la historia no necesita de héroes, sino de sujetos capaces de experimentarla y superarla. En este sentido, para los que han sido reducidos a la cosificación por parte de la razón arquitectónica es oportuno superar la forma histórica-política de la modernidad, porque el yo en su deriva liberal no puede ser cumplido en todo tiempo y lugar, lo cual no quiere decir que los cosificados por la razón arquitectónica renuncien a la historia.

[xiii] Ayelen Almarcha en su artículo intitulado: “Memoria y resistencia en América latina: historia de una derrota”, dice que uno de los sentidos que adopta la memoria histórica es el de la resistencia (Almarcha, 2023, p. 30), se resiste ante la hegemonía y su pretensión de homogenizar el espacio histórico y social, porque le estorba la diversidad en tanto que resquebraja su representación del mundo y sobre todo su dominio. La resistencia en eso que se denomina América Latina se presentó desde el primer momento en que Colón y los suyos hicieron del otro un inferior y alguien que debía parecerse al ocupante, se resiste porque se considera que este no es el mejor de los mundos posibles ¿quién va a aceptar la violencia sobre sí? El proyecto moderno se monta sobre la violencia, así por más que promete el progreso, no puede ocultar la desigualdad social que desmitifica la promesa de la abundancia a través de la razón arquitectónica y las tecnologías que de ella se derivan.

[xiv] Marcelo Sarzuri y Jorge Viaña en su artículo intitulado: “Pensar una ética para la emancipación”, dicen que la ética debe ser una afirmación de la vida, con esa idea se oponen al razonar formal de

la modernidad y a su modo de producción, o sea, el capitalismo que *por doquier* propicia violencia y desigualdad. Además, se concuerda con Sarzuri y Viaña en su análisis de la modernidad respecto a que los hombres de razón se presentan como los elegidos para conducir a los otros (los irracionales), la conducción presupone que los otros no pueden decidir cómo han de vivir, sin embargo, eso no es así, los otros también pueden vivir sólo que necesitan emanciparse para realizarse en la historia: “Debemos enfocar que cualquier idea de libertad y emancipación no sólo debe ser una lucha frontal contra un capitalismo, sino también contra la modernidad y la forma como la razón (universal) moderna se ha formalizado, que es a partir del Estado moderno, su soberanía y su representatividad” (Sarzuri y Viaña, 2010 p. 54). El Estado le es necesario a la modernidad y al capitalismo, porque a través de la escuela produce subjetividad y además disgrega las emancipaciones.

[xv] El bien común rompe con la propiedad privada, además requiere de la gestión en colectivo, con lo cual también hay un distanciamiento respecto al individuo en su acepción liberal. Lo comunitario prescinde del mercado y el Estado, porque su forma de economizar el tiempo- espacio no pasa por el lucro y la eficiencia. En su artículo intitulado: “Los comunes y lo comunitario. Discusiones a partir de un Banco del Tiempo en Chile”, Alejandro Marambio y Estefanía Bosoalto apuntan hacia lo que ellos denominan comunalizar las experiencias cotidianas (Marambio y Bosoalto, 2023, p. 3). El apunte es reflexivo y estratégico en cuanto anhela la creación de comunidad, lo cual es disruptivo frente a la modernidad histórica en cuanto que hace del ser humano un individualista o un masificado, en ambos casos lo desvincula de la realidad social, histórica y política; lo comunitario pretende lo contrario, ya que busca hacer vínculos, más no contratos que hacen endeble las relaciones sociales y afectivas.

[xvi] Al comienzo de su artículo intitulado: “Concepciones eurocéntricas: negación del otro y exclusión social como imposibilidad de desarrollo”, Cristian Orellana hace énfasis en dos aspectos: diferenciación respecto al otro e inferiorización (Orellana, 2005, p. 87). El énfasis es pertinente porque recuerda que la diferencia y la inferioridad que el “civilizado” le otorga al “bárbaro” no depende de la naturaleza, sino que es una construcción que le permite al que niega e inferioriza imponerse y tomar las pertenencias del otro. Al no haber inferioridad por naturaleza es factible transformar el estado de cosas, esto es, construir sociedades diversas, libres y justas.