



El puritanismo en la fundación de estados unidos: sustento «teológico» del esclavismo

Jesus Lara Vargas

RESUMEN

El *puritanismo* es un movimiento reformista desarrollado en el seno del anglicanismo con la intención de adaptar la iglesia de Inglaterra a los principios del calvinismo. El término «puritano» fue utilizado originariamente en Inglaterra, durante el período isabelino, en un sentido peyorativo frente a todos aquellos que, aunque aceptando la doctrina anglicana, promovían una reforma más radical de las costumbres y de la organización eclesiástica (rechazo de las ceremonias o de las vestiduras litúrgicas, del episcopado, etc.) y una ruptura más clara frente a la doctrina y la iglesia romanas.

Palabras Clave: Puritanismo, Doctrina, Esclavismo.

RESUMO

O puritanismo é um movimento reformista desenvolvido no seio do anglicanismo com a intenção de adaptar a igreja da Inglaterra aos princípios do calvinismo. O termo “puritano” foi utilizado originalmente na Inglaterra, durante o período isabelino, em um sentido pejorativo frente a todos aqueles que, embora aceitando a doutrina anglicana, promoviam uma reforma mais radical dos costumes e da organização eclesiástica (rechaço das cerimônias ou das vestimentas litúrgicas, do episcopado, etc) e uma ruptura mais clara frente à doutrina e à igreja romanas.

Palavras – chave: Puritanismo, Doutrina, Escravidismo.

INTRODUCCIÓN

Hablando del luteranismo en una de sus ramificaciones que son los *puritanos*, vayamos ahora a la fundación de Estados Unidos en su origen teológico, racial y esclavista. Situaciones históricas, civilizacionales, y profundamente religiosas —ocultas, o suprimidas convenientemente por la versión “oficial” de la historia, que se mueve en lo «obvio» del conocimiento—; lo vuelvo a señalar, son situaciones que afectan tanto a la concepción y producción del conocimiento como a la deificación de la tecnología. Antes de abordar el punto, haré un poco de historia con relación a los puritanos. El *puritanismo* es un movimiento



reformista desarrollado en el seno del anglicanismo con la intención de adaptar la iglesia de Inglaterra a los principios del calvinismo. El término «puritano» fue utilizado originariamente en Inglaterra, durante el período isabelino, en un sentido peyorativo frente a todos aquellos que, aunque aceptando la doctrina anglicana, promovían una reforma más radical de las costumbres y de la organización eclesiástica (rechazo de las ceremonias o de las vestiduras litúrgicas, del episcopado, etc.) y una ruptura más clara frente a la doctrina y la iglesia romanas. El *puritanismo* no es, por tanto, una secta, sino más bien una tendencia del pensamiento religioso, de la espiritualidad y de la ética *protestantes*, que inspira y anima diversas formas de organización eclesiástica, entre las que se cuentan sobre todo el *presbiterianismo* y el *congregacionismo*. Uno de los periodos en el que las *fuerzas puritanas* se expresaron con mayor ímpetu, son las cuatro primeras décadas de la colonización de Nueva Inglaterra (1620-1660) (*Enciclopedia de la Filosofía*, 1992, p. 819; es mío el subrayado en cursivas). Como calvinistas que eran, plantea Justo L. González, los *puritanos* sostenían la doctrina de la predestinación. Entendiendo la predestinación como una expresión de la experiencia por la gracia, era más bien una doctrina de la que solamente podía hablarse dentro del contexto de la fe. En ese sentido, de una forma narcisista y marcadamente fundamentalista: *los puritanos estaban convencidos de que Dios los había elegido, no solamente para la salvación eterna, sino también para colaborar en el plan divino para la humanidad*. Por esa razón el activismo —y a veces el buen éxito en ese activismo— vino a ser señal de la *elección*. No debía malgastarse el tiempo, el dinero o la energía en asuntos frívolos que no parecían relacionarse estrechamente *con la seriedad del propósito divino*. Puesto que muchos de estos *puritanos* eran miembros de la clase media que iba surgiendo, tales opiniones pronto se unieron y le prestaron su apoyo a las crecientes economías capitalistas de Inglaterra y sus colonias americanas (González Justo, 2010, p. 820)¹. Economías capitalistas, las cuales, asimismo, se vieron apuntaladas con el tráfico de esclavos y mano de obra esclava, ¡en su justificación teológica! Es decir, desacralizando a la Naturaleza, devaluando a la mujer, en «racismo cultural» y «racismo epistemológico» implícitos; y ocurriendo esto bajo una especie de “*nazismo*”: hipócrita, oculto, cristiano y percutido.

¹ González Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Edit. Clie. Estados Unidos. 2010.



Considerando la «raíz civilizacional» de esto, nos remonta al proto-racismo en griegos y judíos, que se exacerbó más en el cristianismo y se le revirtió al judaísmo.

Por su parte, y ya entrando en el punto, señala Ibram X. Kendi², la historia de las ideas racistas en Estados Unidos se da en tres voces: la de los *segregacionistas* (culpan a las propias personas negras de las disparidades raciales), los *antirracistas* (señalan con el dedo a la discriminación racial), los *asimilacionistas* (defienden ambas posturas, al mantener que tanto las personas negras como la discriminación racial son responsables de las disparidades raciales); y la de cómo cada una de ellas a *racionalizado* la disparidad racial, en su explicación de por qué los blancos se han quedado en el margen de la vitalidad y el triunfalismo mientras que los negros se han tenido que conformar con el de la muerte y la privación. (pp. 12, 13)

Los más perspicaces y poderosos de entre los ideólogos racistas han logrado definir — de manera conveniente— sus ideas *al margen del racismo*. De hecho, los asimilacionistas serían los primeros en valerse, en la década de 1940, del término «racista», fueron ellos quienes lo definieron y lo popularizaron. Al mismo tiempo se negaban a calificar sus propias ideas asimilacionistas sobre la inferioridad comportamental de los negros —como racistas—. Para ellos, solo las ideas segregacionistas sobre la inferioridad biológica podían definirse como racistas. Y los *segregacionistas*, a su vez, siempre se han resistido a aceptar la etiqueta de «racista», para manifestar, por el contrario, —de manera justificadora y aberrante— que *no se trata más que de la expresión de la palabra de Dios, del diseño natural, las ideas de la ciencia* o, simple y llanamente, el sentido común de toda la vida. Todos estos empeños interesados, por parte de facciones con poder, para definir su retórica racista —como no racista— han dejado a los estadounidenses divididos sobre lo que son en esencia las ideas racistas y, por ende, ignorantes al respecto. (p. 15) *Durante el primer siglo de existencia del país, las ideas racistas de tipo «teológico» fueron vitales para la legitimación del crecimiento esclavista en el país, así como para su aceptación por parte de las congregaciones cristianas*. Eran parte integrante de los sermones del predicador e intelectual más importante del Estados Unidos temprano, el *teólogo bostoniano* Cotton Mather (1663-1728). Cotton Mather era nieto y depositario de los apellidos de dos pioneros e intelectuales de Nueva Inglaterra, John Cotton y Richard Mather,

2 Kendi Ibram. *Marcados al nacer. La historia definitiva de las ideas racistas en Estados Unidos*. Edit. Debate. España, 2021.



unos predicadores puritanos que contribuyeron a la propagación de las ideas racistas europeas, una tradición con doscientos años de antigüedad, hasta el otro lado del océano Atlántico. Para justificar el esclavismo en Estados Unidos y ganar conversos, proclamaba la disparidad racial en lo físico, al tiempo que insistía en que —las almas oscurecidas de los esclavos africanos podían llegar a ser blancas si se convertían al cristianismo—. Sus escritos y sermones se leyeron profusamente en las colonias y en Europa, donde los padres de la revolución científica —después, la Ilustración— se estaban dedicando a racionalizar y dotar de una esencia blanca a los europeos, así como a conceptos como «libertad», «civilización», «racionalidad» o «belleza». Durante la Revolución de las Trece Colonias y en adelante, unos años que fueron testigo de un asombroso crecimiento del esclavismo en Norteamérica, tanto los políticos como los intelectuales seculares se unieron por igual a la batalla por la justificación de la esclavitud. Entre estos defensores se encontraba uno de los políticos e intelectuales seculares más poderosos de Estados Unidos, Tomas Jefferson (1743-1826). (p. 17)

Para aclarar más esto, cambiemos de lugar y retrocedamos un poco en el tiempo. Continúa explicando Ibram Kendi: después de la conquista por los árabes de parte de África del Norte, durante el siglo VII, y de la península Ibérica, durante el siglo VIII, cristianos y musulmanes guerrearon durante centurias por la ansiada primacía en el Mediterráneo. (p. 31) En 1352, el mayor trotamundos que conoció el siglo XV, que saltaría de África del Norte a Europa del Este y de ahí a Asia oriental, se decidió a ver Mali con sus propios ojos. «Se trata de un país completamente seguro —se maravillaba el marroquí *Ibn Battuta* en su diario de viaje—. No hay viajero ni autóctono que deba tener miedo a ladrones o a la violencia de otras personas». Ibn Battuta era una rareza. Muy pocos estudiosos habían viajado tan lejos de las, y los relatos de Battuta amenazaban su credibilidad de salón en lo que a la descripción de los pueblos extranjeros se refería. Ninguno de sus antagonistas fue tan influyente como el tunecino *Ibn Jaldún*, baluarte intelectual del mundo musulmán de la época, quien llegó a Fez cuando aquel acababa de llegar de Mali. «Los cargos oficiales de la dinastía comentan entre cuchicheos que debe de estar mintiendo», revelaba Jaldún en la *Muqaddimah*, que data de 1377 y que constituye la obra histórica sobre el mundo islámico más importante del mundo premoderno. Él ofrecía un cuadro muy diferente del África subsahariana en el mismo escrito, en el que conjeturaba: «Las naciones negras son, por norma general, condescendientes con el



esclavismo, debido a que poco en ellos es esencialmente humano y a que poseen atributos bastante similares a los de los animales sin domesticar». Además, (en el «proto-racismo» por el lado griego existiendo además el «proto-racismo» judío; ambos pueblos —fundadores de occidente— también tuvieron esclavos), este discípulo de Aristóteles añadía que «lo mismo se aplica a los esclavos». Siguiendo senderos de griegos y romanos en sus justificaciones, Ibn Jaldún se valió de la «teoría climática» para respaldar la esclavización a que los musulmanes sometían a los subsaharianos y a los eslavos de Europa del Este, dos grupos que compartían una sola característica específica, el hecho de que provenían de lugares remotos. «En cualquier circunstancia posible, están lejos de los seres humanos y más cercanos a los animales salvajes», mantenía Ibn Jaldún. (p. 32) Sin embargo, la pretensión de Ibn Jaldún no era desprestigiar sin más a estos pueblos en cuanto inferiores, sino restar importancia a todo lo que fuese diferente en el aspecto de aquellos grupos de africanos y eslavos con los que los musulmanes estaban comerciando como esclavos. Aun así, reforzó los fundamentos conceptuales de las ideas racistas; en vísperas del siglo XV fortaleció los cimientos de las ideas asimilacionistas y de las nociones racistas sobre la influencia del ambiente en la inferioridad africana. Tan sólo faltaba que algún esclavista dejase de justificar la esclavización y la inferioridad eslava mediante la «teoría del clima» y pusiera el énfasis en los africanos para que la actitud racista hacia las personas de piel oscura se consumase. (p. 33)

Y ya entrando de lleno en la justificación «teológica» de la esclavitud y el racismo, tenemos lo siguiente: estaba circulando una teoría del esclavismo que se centraba en las personas negras, la cual, de algún modo, provenía del Génesis (9, 18-29). Tal como lo explicaba Jaldún, «los negros eran los descendientes de Cam, hijo de Noé. Este habría lanzado una maldición sobre su vástago, que quedó sellada con un cambio en el color de la epidermis de aquel, una distinción que heredará su propio linaje, el cual quedó, además, condenado por Dios a sufrir la esclavitud». *La teoría de la maldición de Cam se remonta al gran erudito persa Al-Tabari (838-923), hasta llegar a las fuentes islámicas y hebraicas.* Los teóricos de la maldición sostenían que Dios había maldecido para siempre la misma naturaleza de los pueblos africanos con la desagradable negritud y el esclavismo. *Ibn Jaldún, que era en sentido estricto un teórico de la climatología, descartaba la «boba historia» de la maldición de Cam.* Aunque implicaba a todas luces la inferioridad de los negros, la teoría de la maldición fue algo así como un político



no electo durante el periodo medieval. *Los esclavistas tanto musulmanes como cristianos apenas le daban crédito*, ya que esclavizaban asimismo a una cantidad demasiado importante de los descendientes no negros de Ser y Janet, los hermanos de Cam, supuestamente libres de la maldición, como para (p. 33) hacerlo. Pero los teóricos medievales de la maldición sentaron las bases para las ideas segregacionistas y para las nociones racistas de la inferioridad genética. *El giro hacia la esclavización exclusiva de personas negras y su justificación mediante la maldición de Cam estaban en el horizonte*. Una vez que tuvo lugar, la desinflada teoría de la maldición se infló de repente, y las ideas racistas comenzaron a tomar forma de verdad. (p. 34)

Ya en el nacimiento de Estados Unidos, Richard Mather y John Cotton heredaron de los pensadores ingleses de su generación las viejas ideas racistas de que la esclavitud de los africanos era un hecho natural, normal y sagrado. *Ya tenían cerca de dos siglos de antigüedad cuando los «puritanos» se valieron de ellas en la década de 1630 para legalizar y codificar la esclavitud en Nueva Inglaterra, igual que hicieran los virginianos en la de 1620*. Pero vayamos más atrás a Portugal —plantea Ibram Kendi—, a 1415, cuando el infante don Enrique y sus hermanos habían convencido a su padre, el rey Juan I de Portugal, para hacerse con el principal enclave comercial del Mediterráneo occidental, Ceuta, ubicada en la punta nororiental del Marruecos. Después de la batalla, los prisioneros mugebríes cautivaron al infante don Enrique con sus descripciones de las rutas comerciales transharianas, que llegaban hasta el Imperio de Mali. Puesto que tales itinerarios por el desierto aún seguían en manos de los musulmanes, el infante decidió «llegar hasta aquel territorio por vía marítima». Se dedicaría a buscarlo hasta su muerte, en 1460, *valiéndose de su posición como gran maestro de la Orden de Cristo, sucesora de la Orden del Temple, para atraer capital de inversión y hombres leales con que acometer sus expediciones a África*. (p. 35) En 1452, su sobrino, el rey Alfonso V, encomendó a Gomez Eanes de Zurara escribir la crónica de la vida y la obra esclavista de su «amado tío». *Zurara era un instruido y leal comendador de la Orden de Cristo*. (p. 35) Zurara quiso recordar y enfatizar para sus lectores que la «riqueza principal» que obtuvo el infante don Enrique al adjudicarse a cuarenta y seis de los cautivos más valiosos radicaba en «*su voluntad, pues consideraba con gran gozo de salvación de aquellas almas, que antes habían estado perdidas*». Para cimentar la justificación evangelizadora del infante Enrique para la esclavización de africanos, Zurara redujo a aquellos prisioneros a la condición de bárbaros que necesitaban,



desesperadamente, no solo la salvación divina, sino además la civilizadora (situación que se repitió en la Nueva España y demás colonias). —Caracterizando a la humanidad con lo cristiano y racional— expresaba: «vivían igual que las bestias, sin ninguna de las costumbres de los seres racionales», escribió; más aún, «no sabían lo que eran el pan ni el vino, ni el cubrirse con ropas ni el resguardarse en una casa; y lo peor era la gran ignorancia que los embargaba, *por la que no tenían ningún conocimiento del bien*, tan solo de la vida en una ociosidad bestial». Zurara concibió la esclavitud en Portugal como una mejora para ellos, con respecto a la vida de libertad que tenían en África. (p. 37) La narración de Zurara cubre un periodo que va de 1434 a 1447, durante la cual, según su estimación, se llevó a Portugal a 927 esclavos africanos, «a la mayor parte de los cuales se puso en el auténtico camino de la salvación». Por convencer a los lectores, los sucesivos papas y al conjunto de los letrados europeos de que el infante don Enrique de Portugal no se dedicaba a la trata de esclavos por dinero, Zurara recibió una generosa recompensa, en (p. 37) la forma de título de cronista oficial del Reino de Portugal, además de obtener otras dos lucrativas encomiendas de la Orden de Cristo. Zurara difundió la Crónica del descubrimiento y conquista de Guinea en la corte real, así como entre eruditos, inversores y navegantes, quienes la leyeron y divulgaron por todo el territorio peninsular. Moriría en Lisboa, en 1474, pero sus ideas sobre la esclavitud permanecieron con la expansión de la trata de esclavos. (p. 38). Y prácticamente desde el momento de la llegada de Colón a las Bahamas y después a Cuba en 1492, una oleada de colonos españoles comenzó a degradar y esclavizar a los indígenas del continente, transfiriendo los constructos sobre los pueblos africanos a los americanos nativos. De hecho, en Brasil se los llamaba *negros da terra* o «negros locales». En los años que siguieron, concluye Ibram Kendi, los españoles, al igual que los estadounidenses, —*se valieron de la fuerza de las armas y la Biblia*— en una de las masacres más espantosas y súbitas de la historia de la humanidad. Pregonando además de manera perversa, dogmática y sumamente contradictoria: “Dios es amor”, “No matarás” y “Ama a tu prójimo como a ti mismo”; agrego esto a las palabras del autor. Miles de americanos nativos murieron por resistirse a la esclavitud, y muchos más lo hicieron a causa de las enfermedades que los europeos portaban consigo, de las penosas condiciones en que se les obligaba a labrar la tierra o de las letales incursiones para la búsqueda y extracción de oro. (p. 39)



Justificación teológica del «racismo cultural» y «racismo epistemológico» en Kant

Este punto que es poco conocido en filosofía, debido a su complejidad, amplitud e intransparencia; para entenderlo y detectarlo, necesitamos aterrizarlo a la trayectoria evolutiva de la civilización occidental misma a la que obedece y participa con enorme fuerza Kant. Trayectoria evolutiva donde la teología del cristianismo tuvo un peso e influencia enorme. Asunto que por otra parte, en una mirada extra-occidental, vinculo a la Meta-epistemología de contextos y decadencia de la civilización occidental. En esa amplitud y densidad de elementos, por tal motivo, este punto lo desarrollo en seis partes. Aquí doy inicio a la primera parte. Abordaré a Kant (1724-1804) en su teología protestante —y faceta racial— poco conocida por movernos únicamente en lo «obvio» del conocimiento. Teología, según señalé anteriormente, está profundamente imbricada a la filosofía, y al uso imperial —como racial— que hace este autor de la razón Ilustrada. Asimismo, respecto a este punto, intentaré dismantelar a la «teología» occidental en sus nervaduras específicas. Considerando aquí a la «teología» como un «proceso civilizacional» inscrito en milenios, originándose en griegos y judíos, para continuar su desarrollo e influencia en el cristianismo y terminar desembocando, de manera secularizada, en ciencia, tecnología y filosofía. «Proceso civilizacional» moviéndose en centurias, donde operan de manera simbiótica las siguientes duplas: *Razón-Fe*, *Guerra-conversión*, *Filosofía-Teología*, *Espada-Cruz*, *Dios-violencia*, *Mesías-proletariado* y *Redención-tecnología*, todas implícitas. Es decir, rigiendo de manera *inadvertida* la acción y el pensamiento del hombre-mujer occidentales respecto: *a)* a su visión del mundo; *b)* estilos de vida; *c)* comparación con el resto de la humanidad; *d)* postura ante la Naturaleza; *e)* y a la hora de concebir y edificar el *conocimiento*. Articulaciones simbióticas de fuerte presencia, que no están señaladas en lugar alguno. Esto significa, y siendo más precisos, que los «usuarios» de la ciencia y filosofía —en sus cegueras paradigmáticas e involuntario eurocentrismo— creyendo actuar por sí mismos: como humanistas, defensores de la libertad, Ilustrados, y custodios de verdades eternas y “universales”. No se dan cuenta —*en esos «puntos ciegos» que gobiernan su pensamiento*— están siendo usados por la «dinámica procesual» de esas duplas emanadas de la teología, e inscritas operativamente en una temporalidad de milenios. Sistema de creencias de naturaleza racional, antropocéntrica y teológica, expresado a través de esas «duplas» — complementarias, antinómicas y concurrentes— que por otra parte, han marcado el rumbo y dinámica expansiva de la civilización occidental. Planteándolo de otra manera, hombre y mujer



occidentales, *sin advertirlo*, están prisioneros: de sus «puntos ciegos», de su etnocentrismo e instituciones culturales que fueron inventando a través de los siglos. Sus mismas instituciones se los están devorando. Son víctimas de sus propias creaciones arrastrando a la humanidad en su camino. Ante estas circunstancias tácitas, virtuales y asfixiantes: «no ven que no ven». Creyendo el europeo (y *europizado*) en la existencia de la *aculturalidad* y supuesta *neutralidad* ideológica, las cuales no existen. Y por lo mismo, asumiendo que su conocimiento —impoluto— *es un espejo de la realidad*. Ante estos elementos narcisistas, auto-impuestos y limitantes: «son ciegos de sus propias cegueras». Explicándolo de otro modo: en soberbia intelectual, fuera de contexto y habiendo perdido el piso, el hombre-mujer occidentales siguen obsesos en sus creencias que asumen como eternas, universales e inamovibles. Cuando sólo es una mirada ególatra, misógina y provincial, circunscrita al plano *local* de lo «intra-occidental». En la riqueza de toda la humanidad, existen además lo «extra-occidental» y lo «inter-civilizacional». Y en lo cognitivo, además de lo «obvio» del conocimiento que es occidental, y lugar donde estamos cómodamente instalados: están lo «no-obvio» y «nada-obvio» indetectados y no asumidos. Asimismo, a lo largo de la historia, duplas teológicas íntimamente conectadas a la razón y filosofía; las cuales estructuran operativamente a los «sistemas de ideas» como ciencia, filosofía, política y economía, e incluso, a la misma teología. Expresado de otro modo, son instituciones emanadas y totalmente congruentes a la *Mundivisión* heleno-cristiana de esta civilización: como a la «desacralización de la Naturaleza», «separación metafísica de ella», «a su fragmentación conceptual» y crónico «antropocentrismo». Intentando hacer esto explícito e inscribirlo a su ámbito civilizacional, a continuación delinearé a mayor fineza el bosquejo —apenas insinuado— en el capítulo anterior sobre las duplas simbióticas ahí presentes, o denominadas por el Pensamiento Complejo como «dialógicas». Existencia de estas «dialógicas», lo vuelvo a enfatizar, que están presentes de manera *implícita* en su intransparencia y opacidad. «Dialógica» que en su definición técnica: es la complejidad de los antagonismos, ésta permite relacionar temas antagonistas que están al límite de lo contradictorio; lo que quiere decir que dos lógicas, dos principios, dos instancias, se unen sin que la dualidad se pierda en la unidad desembocando en la “unidualidad”. Según explica Edgar Morin en uno de los operadores del Pensamiento Complejo.



Así pues, están las siguientes dialógicas imbuidas hondamente de teología: *Filosofía-Teología; Razón-Fe; Dios-violencia; Guerra-conversión; Cruz-espada y Todos somos hijos de Dios* — en su opuesto y complemento— *racismo y esclavismo*. Racismo, por supuesto, aquí desglosado en sus distintas dimensiones: «racismo cultural», «racismo espiritual», «racismo biológico», «racismo lingüístico», «racismo estético» y «racismo epistemológico». Lo «obvio» del conocimiento, sólo nos muestra de forma simplista y unidimensional al «racismo biológico». Recapitulando, instancias opuestas que están íntimamente unidas, y en la estructura conformada por su contradicción: son elementos antitéticos —aunque acompañándose, alimentándose y mutuamente sosteniéndose— sin perder cada una su especificidad. Estas duplas, en la complejidad de los antagonismos, se articulan una a la otra y son inseparables. De esta manera y viéndolo más allá de lo «obvio» —o lo instituido— del conocimiento, tenemos la «dialógica» siguiente: *Dios-amor* —inseparable de su antípoda y complemento— *Dios-violencia y genocidio*. Actualmente, por la domesticación de nuestra conciencia e imperceptible eurocentrismo, de manera conveniente sólo vemos una de las caras: “*Dios es amor*”. En esta dupla que considero central a la civilización occidental, sin negar aquélla, estamos ciegos de la otra cara que la complementa y articula: “*Dios-violencia y genocidio*”. Una no existe sin la otra. Asimismo, estoy plenamente consciente que esto que acabo de señalar sonará fuerte, novedoso, e incluso violento para el lector, cómodamente instalado en la versión light y edulcorada que hace de sí misma la tradición occidental. Ante esos fuertes planteamientos, hago una precisión existencial y epistemológica. No percatándome de ello: si mi pensamiento está gobernado por lo «obvio» del conocimiento —por el «saber instituido»—; es decir, en la auto-glorificación de la civilización occidental jamás podré detectar esto. Es más, en mis cegueras paradigmáticas, colonización del pensamiento, domesticación de la conciencia e inadvertido eurocentrismo — que gobiernan mi creatividad y pensamiento— ¡lo negaré rotundamente! Y ante las numerosas persecuciones, masacres y genocidios realizados “*a nombre de Dios*” o para la “*salvación de las almas*” ¡en casi dos milenios!; con tranquilidad de conciencia que raya de manera inquietante en la indolencia y sociopatía, seguiré afirmando candorosamente —como me enseñaron a repetir los europeos—: “*Dios es amor*”, “*No matarás*” y “*Ama a tu prójimo como a ti mismo*”. Y no es precisamente el caso comúnmente referido, donde se plantea ciega e irreflexivamente, «que se malinterpretó a la Biblia» o «efectuó un uso inadecuado de ella». Según se asevera de forma irresponsable, ahistórica, o en desinformación aguda. La Biblia, que



tomó préstamos de otras culturas para configurarse y se apuntaló además con la filosofía, contiene, en alrededor de mil pasajes, un enorme potencial de violencia e intolerancia, señalados por el filósofo y teólogo jesuita Juan Antonio estrada³. Aspecto real e inquietante tal y como lo estamos corroborando: en estos apartados, en la historia personal vivida, o experimentada por los pueblos nativos del continente americano y otras regiones. Por otra parte, «dialógica» como figura epistemológica utilizada, en la cual profundizaré más adelante cuando «*desmantele civilizacionalmente a la teología occidental*» como uno de los puntos metodológicos de la Meta-epistemología de contextos. Y en una más de las precisiones, «dialógica» que da lugar a «emergencias» diversas: otro de los operadores del Pensamiento Complejo. Mostrando cómo toda organización —o duplas antinómicas— hacen surgir *calidades nuevas*, que no existían en las partes aisladas y son las emergencias organizacionales. En este caso, emergencias organizacionales de naturaleza *eidética* (de «sistemas de ideas»). Por ejemplo, la dialógica —*fe-razón*—, y la dialógica —*filosofía-teología*— en su mixtura potencial y con el paso de los siglos, dio *emergencia* de una manera secularizada a la ciencia y tecnología de hoy en día. Por eso, desde la Meta-epistemología de contextos se afirma que la ciencia actual, en la crudeza de los hechos, mostrada por el desmantelamiento de los paradigmas y desmitificación de la tradición occidental, constituye en realidad un —*neo-cristianismo-laico*—. Esto es, la ciencia moderna, arrastra, imperceptiblemente, un olor a sotana, veladora e incienso. En esa dinámica civilizacional, la sotana negra del sacerdote se recortó y pintó de blanco para ajustarla a la modernidad, es decir, a la bata blanca del investigador y científico. Los nuevos “redentores” de la humanidad y en ese despropósito: haciendo uso de la razón y encaminándose a un salvífico “Progreso” cuyo sustento virtual es teológico.

Aquí me detendré un poco para hacer una aclaración la cual considero pertinente. Esta crítica aguda que realizo a occidente, no significa en modo alguno, un rechazo a la razón, o a la ciencia y tecnología. Hacerlo sería absurdo, retrógrado e involutivo. Incluso, por otra parte, la Meta-epistemología de contextos en su ambición intelectual que desborda al provincialismo epistémico de la tradición occidental: subsume, hologramatiza e incorpora de manera intercivilizacional los últimos avances tecnológicos e informáticos. Los cuales aportan otras

3 Estrada Juan Antonio. *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Trotta, España, 2003.



dimensiones a la cognición, creatividad, imaginación, socialidad y pensamiento. Al mismo tiempo que generan nuevas patologías, ansias exacerbadas de consumo, y ejercicios de poder omnívoros. Últimos avances que incorpora la Meta-epistemología de contextos tales como: algoritmos bioinspirados, computación cuántica, metaverso, programación evolutiva, minería de datos, inteligencia artificial, algoritmia, ciudades inteligentes, ingeniería inversa, lógica difusa, etc. En resumidas cuentas, en la crítica que hago a la razón, ciencia y tecnología mostrando su depredación y teología *subyacentes*: sólo las «contextúo civilizacionalmente» desmontando sus paradigmas y sacando a relucir los «puntos ciegos» que nos generan. Y les despojo además de su hálito —implícito y envolvente— de naturaleza: teológica, racial, misógina, depredadora y antropocéntrica. Pues todo esto afecta a la producción del conocimiento *sin percatarnos de ello*. En otra de las dimensiones del comportamiento, misma, hay que aclararlo, que no aborda la psicología oficial del momento: en sus puntos ciegos, tácito eurocentrismo y límites culturales. Recordando que la Meta-epistemología de contextos inicia con la razón europea sin agotarse en ella; para abrirse en igualdad y respeto a los «saberes» de otras civilizaciones en restitución del «respeto sumo» a la humanidad y la Naturaleza. Circunstancia meta-epistemológica, inter-civilizacional y política («política» en una noción extra-occidental y no antropocéntrica del poder) que involucra *de manera cósmica*: a la vida, la humanidad, la Naturaleza y nuestros hijos.

Una vez hecha esta larga introducción que consideré necesaria, entraré al punto respecto al pensamiento de Kant: vinculado al racismo, al imperialismo de la razón, y a la «teología» como su justificación y tácita envoltura. Para lograr esto, veremos una «dialógica» más, presente ahora en el ámbito de la filosofía: *racionalismo-empirismo*. Que en Kant dio *emergencia* a la *Crítica de la razón pura*, publicada en mayo de 1781. En la *Crítica de la razón pura*, (*Kritik der reinen Vernunft*) Kant formuló la teoría del conocimiento en la que había estado trabajando durante toda su vida. En ella expuso tanto su visión del mundo como los límites para el conocimiento racional. La razón quisiera saberlo todo, incluso lo que cae fuera de sus límites; la tarea de una filosofía crítica es delimitar lo que puede saber y lo que no. El límite —según Kant— lo marca el empleo de la experiencia. No hay posibilidad de conocimiento cierto sin el recurso de la experiencia. Ahora bien, cuando el hombre mira al mundo no solo percibe sensaciones, también las ordena en su conciencia. Esa labor de



ordenación, sin la cual no habría saber alguno —según esa lógica particular y antropocéntrica—, es la que realiza el entendimiento. La experiencia por sí sola, tendría escaso recorrido sin él. Con la *Crítica de la razón pura*, Kant presentó una síntesis —una *emergencia*— entre la tradición racionalista y la empirista que abría una nueva vía para el conocimiento. Aunque el nuevo método aceptaba límites para la razón, ponía de manifiesto que podía aspirar justificadamente a él». Le siguió la *Crítica de la razón práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*) publicada en 1788. En 1790 se editó la *Crítica del juicio* (*Kritik der Urteilskraft*). Las tres aparecieron, por tanto, en el breve intervalo de diez años. La misma década que se cierra con la Revolución Francesa, a la que Kant creyó ver su filosofía llevada a la práctica. Resumiendo: en la *Crítica de la razón pura*, Kant formuló la teoría del conocimiento, tratando de establecer, para decirlo con sus propias palabras, «¿Qué podemos saber?». El objetivo de la *Crítica de la razón práctica* era responder a la pregunta «¿Qué debemos hacer?». Las obras posteriores tratarán de dilucidar «¿Qué podemos esperar?». Se trata de saber «¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?». En la *Crítica del juicio*, se analizan tanto las cuestiones estéticas como las relacionadas con la teleología. Es decir, las explicaciones en función de una finalidad. La explicación del comportamiento del mundo físico es causal: a toda causa le sigue un efecto y todo efecto tiene una causa. Pero el arte, apuntó Kant, no parece moverse en ese sentido. La causalidad del artista parece más bien dedicada a lograr un objetivo, un fin. ¿Hay algo más que funcione así en el universo? Por ejemplo ¿la vida? De la primera crítica se deriva buena parte de la teoría del conocimiento de los siglos XIX y XX, mientras que los seguidores de la segunda se han centrado en la posibilidad de una ética objetiva universalmente válida, partiendo del propio individuo. Solo cuando quede de una vez establecido lo que se puede saber, objetivo declarado en la *Crítica de la razón pura*, abordará Kant las bases de una moral universal y autónoma. «Autónoma» significa en este contexto que la norma la decide el propio sujeto que actúa y, por lo tanto, no puede ser impuesta desde el exterior. Esto excluye la posibilidad de una ética como por ejemplo la cristiana, en la que la decisión debe ajustarse a lo que establecen las Escrituras. En este tipo de moral, llamada «heterónoma», la decisión no depende del sujeto, salvo en lo que supone la aceptación de esas normas ajenas. Las decisiones morales tienen que ser incondicionadas: si alguien actúa en función de un premio o un castigo, no lo hace moralmente. El comportamiento moral tiene que estar dictado por el deber. Las normas morales se acatan porque el sentido del deber lo impone, no por lo que su respeto pueda reportar. Hasta



la Edad Moderna, las normas morales estaban claras y su validez era universal porque procedían de la verdad revelada. Incluso la Reforma protestante daba a la Biblia el papel del criterio último de verdad. Sin embargo, la libre interpretación defendida por los luteranos y hecha posible gracias a la imprenta acabó convirtiendo al individuo en juez de su propia conducta, y así lo proclamaría la Ilustración. Esto supuso un serio problema teórico que probablemente aún no se haya resuelto: si quien decide sobre la moral es el individuo, ¿se puede alcanzar un criterio que tenga validez universal? He ahí el proyecto de Kant: establecer la posibilidad moral que, partiendo del sujeto, supere el relativismo. La nueva física había descrito un universo regido por leyes que seguían un patrón determinista. En un mundo de este tipo, ¿queda espacio para la libertad del hombre? Y si la respuesta fuera afirmativa, ¿significa esto que el hombre queda excluido de las leyes que rigen todo el universo? Añádase todavía un asunto que no era menor: la respuesta solo podía asumir que el hombre es libre, como había proclamado la Ilustración entera. Porque, además, si el hombre no es libre, tampoco es responsable y, por lo tanto, no caba hablar de moralidad. Por otra parte, las revoluciones burguesas culminaban una revolución industrial que llevaba aparejado un radical cambio social. La burguesía, armada del espíritu individualista, reclamaba el derecho a participar en la organización de la vida pública. Sus teóricos, Kant entre ellos, rechazaban los absolutismos al. Tiempo que negaban que el poder fuera una ávida divina. Y buena parte de la población estaba dispuesta a exigir en la calle los derechos que los pensadores formulaban en sus escritos. Descartes, Leibniz, Spinoza, Hobbes, Loche y Hume habían abordado el problema de la objetividad del conocimiento y de la moral sin hallar una solución satisfactoria. Fue Kant quien culminó el proceso ilustrado que llevó a construir una ética basada en el sujeto, que dejaba a la religión al margen, aunque de modo involuntario por parte del autor. Con ello se situó en la línea de Newton, cuya comprensión mecanicista del mundo había acabado haciendo redundante el papel de Dios en la física, a pesar del profundo sentir religioso del científico, del mismo modo que el Estado absoluto de Hobbes lo había acabado haciendo innecesario en la política. Más tarde, Darwin haría que fuera prescindible para la biología; Marx, para la historia y Freud lo eliminaría de la formación de la conciencia. En todo caso, como defendía Kant, la moral abre una puerta a la religión, pero no a la inversa. Dios cabe como producto de la fe, al margen de que las pruebas sobre su existencia aportadas hasta entonces fueran calificadas por él mismo como «ilusiones de la razón». Y añadía: la moral no es un asunto privado, porque no es un asunto privado actuar o no



correctamente. Asimismo, Kant inauguró una nueva figura de pensador. Fue un profesor de universidad salido de una familia modesta y encumbrado solo por su capacidad. Kant fue un asalariado que sobresalió como un ejemplo de las nuevas clases sociales emergentes: por sus méritos, en este caso, intelectuales. Su pensamiento revela las aspiraciones de esas clase sociales. Paralelamente, y de acuerdo con su sentido moral, participó de una visión de la historia basada en el “progreso” social y moral del género humano⁴.

Dialógica de este tipo: *racionalismo-empirismo*, que por otra parte, en la vida y pensamiento de Kant no estuvo desligada de la teología, vía el pietismo, una rama del protestantismo. Hagamos un poco de historia. Immanuel Kant (1724-1804) máximo representante de la Ilustración, llevó a cabo una verdadera revolución filosófica (por supuesto, revolución sólo al interior de la «cuadrícula occidental» pues jamás consideró los «saberes» de otras civilizaciones). En efecto, Kant acabó con la metafísica dogmática, cuya encarnación era para él la sistemática de Wolff, tras proceder a una *crítica de la razón* que determina las condiciones de posibilidad y los límites de validez («intra-occidentales») de la capacidad cognoscitiva del hombre (por supuesto, del hombre occidental) en los diferentes campos de su actividad: ciencia, moral, arte, etc. Complementando lo anterior: la frase emblemática de Kant: *Sapere aude*, “Atrévete a pensar por ti mismo” habla de forma cristianocéntrica e imperial “a nombre de toda la humanidad”. Al omitir el contexto uniformizando a la humanidad, —en «racismo cultural», «racismo espiritual» y «racismo epistemológico» implícitos— negó con ello a las otras civilizaciones del mundo. Como si la humanidad fuera exclusivamente blanca, europea, racional y cristiana, lo cual es cuestionable. Parecería que los grupos humanos no-europeos, fuéramos sólo parte de la flora y la fauna. Frente a esta situación racial y asimétrica —invisibilizada de manera conveniente por lo «obvio» del conocimiento— y complementado su frase, desde la Meta-epistemología de contextos le añadimos a Kant: *Saper aude in situ*. El “*in situ*” aquí corresponde al «contexto civilizacional» y «contexto étnico-personal» —*desde los cuales se concibe y produce*— el conocimiento. No existen individuos “neutros”; tampoco —ubicado en el limbo— existe un lugar acultural, impersonal, a-ideológico, neutro, o acivilizacional para hacerlo; como pretende la razón occidental en su postura imperial,

⁴ Arroyo García Francisco Manuel. Introducción al libro: *Kant. ¿Qué podemos saber y qué debemos hacer? En busca de los límites del conocimiento y de la moral*. RBA Editores. Barcelona. 2020; pp. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 53.



excluyente y cristianocéntrica. Continuemos con Kant, son deudores de su posición los representantes más importantes del idealismo alemán —Fichte, Schelling, Hegel— que remiten de diverso modo a Kant. Por otra parte, la obra de Kant, en tanto parte, a diferencia de los idealistas, de una consideración profunda del carácter y de los problemas de la moderna ciencia de la naturaleza, en el lugar conferido a ésta por Newton, se vio expuesta a verificaciones radicales en el desarrollo posterior de la ciencia. En 1755 se publicó, anónima, su *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo* en la que, a partir de la teoría newtoniana de las fuerzas de atracción y repulsión, se expone la tesis de la formación del sistema solar de una nebulosa originaria, hipótesis que no tuvo eco pero que se halla próxima a la formulada en 1796 por el físico Laplace, por lo que es conocida comúnmente con el nombre de «hipótesis de Kant-Laplace». Asimismo, considerando a la lógica y sin abandonar la teología, de 1762 son *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* y *El único fundamento posible para la demostración de la existencia de Dios*. Y en 1763, están las *Investigaciones sobre la claridad de los principios de la teología y de la moral*. Entre otros textos. El proyecto largamente meditado de poner en entredicho la metafísica —en el marco de una crítica de la razón— encontró, tras un recorrido no lineal, su primera y fundamental realización en la *Crítica de la razón pura* (1781). Kant admite que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero añade que sin embargo no deriva enteramente de ella. De todos modos, aquello que la experiencia por definición no le proporciona es una validez universal y necesaria. Ahora bien, una validez tal fue reconocida también por el escéptico Hume —quien lo «despertó de su sueño dogmático»—, cuando menos a las proposiciones de las matemáticas, las cuales resultan verdaderas en virtud simplemente de operaciones de pensamiento, *independientemente de la experiencia*: conocimiento a priori, en el lenguaje de Kant. Pese a tener en cuenta las instancias crítico-escépticas de Hume, Kant, trata de garantizar a la razón un poder más amplio que el que Hume le concede. (*Enciclopedia de la Filosofía*, 1992, pp. 531, 532).

Kant, según explica Justo L. González, bebió de fuentes muy diversas procedentes de Europa, inclusive las obras filosóficas de Hume y Leibniz, la física de Newton y *la religiosidad de los pietistas*. Entonces unió todo esto en una epistemología y crítica de la filosofía anterior (es decir, dio lugar a una «emergencia» apoyado en la dialógica: *racionalismo-empirismo* en su trasfondo pietista) que a su vez cambiaría buena parte de las estructuras del pensamiento de las



generaciones posteriores en un número de contextos igualmente variados. En cuanto al empiricismo, Hume ocupa un lugar semejante al que ocupa Leibniz con respecto a las primeras etapas del idealismo: lo llevó a un callejón sin salida. Se afirmaba, que dado que el conocimiento procede de la experiencia, nadie ha experimentado jamás la sustancia. Si es cierto que no podemos experimentar ni la sustancia ni la causalidad, y que el pensamiento (en ese contexto específico) es imposible sin tales categorías, resulta claro que una epistemología estrictamente empiricista es incapaz de explicar el conocimiento humano (más precisamente, el conocimiento occidental). Y precisamente, la tarea de sacar la filosofía de las dificultades en que se encontraba tras el empiricismo de Hume y el idealismo de Leibniz le tocó a Immanuel Kant. Al igual que muchos de sus contemporáneos, Kant recibió inicialmente el influjo del racionalismo de Descartes y Leibniz. Pero, como él mismo diría más tarde, fue Hume quien le despertó de su «sueño dogmático». No podía aceptar el escepticismo a que había llegado Hume. Por otra parte, concordaba con Hume en que la experiencia nunca puede conocer la causalidad ni la sustancia. Lo que es más, pronto descubrió que estos dos no eran los únicos elementos del conocimiento de los que la experiencia no podía rendir cuentas. Procedió entonces a hacer una lista de todos esos elementos y a buscar una explicación de su existencia. Los resultados los publicó en su obra monumental *Crítica de la razón pura* (1781) y en los *Prolegómenos a cualquier metafísica futura* (1783). Kant aceptaba la afirmación de los empiricistas, que todos los datos del conocimiento se derivan de la experiencia. También concordaba con Hume en que nos es imposible experimentar el ser mismo de un objeto —lo que él llamaba «noumenon»— en contraste con los «fenómenos». Todo lo que la percepción de los sentidos nos da es una serie de fenómenos. Empero éstos no nos llegan de manera organizada, puesto que pretender que ese orden existe en el universo sería caer en la misma ingenuidad que Hume había criticado tan hábilmente. ¿Cómo entonces será posible explicar el paso de los datos caóticos que nos dan los sentidos a la idea ordenada y con significado que llamamos conocimiento? Esa explicación no ha de encontrarse en las ideas innatas propuestas por Descartes y por otras formas del idealismo tradicional. Tampoco ha de encontrarse en la noción espiritista de la mente como *tabula rasa*. La importancia de la filosofía de Kant se encuentra precisamente en que les prestó atención a los puntos válidos de ambas tradiciones, y luego ofreció su propia solución. Esa solución consistía en afirmar que aunque todos los datos del conocimiento tienen un origen empírico, hay también estructuras en la mente misma que nos es necesario emplear al recibir y organizar



tales datos. La mente puede conocer los fenómenos solamente cuando los coloca en sus propias estructuras fundamentales, el tiempo y el espacio. El tiempo y el espacio no se encuentran «allá afuera» como objetos del conocimiento. Se encuentran más bien dentro de nosotros, como patrones innatos en los que se organizan esos patrones, la mente no puede conocerlos, puesto que se encuentran allende el alcance de la cognición y experiencia humanas —como el silbato de alta frecuencia que se emplea para llamar a los perros, y que el oído humano no puede escuchar. Lo que es más, aparte del tiempo y del espacio hay otras estructuras del conocimiento, que Kant llama «categorías». Las categorías son doce, distribuidas en cuatro grupos: de *cantidad* (unidad, pluralidad y totalidad), de *cualidad* (realidad, negación y limitación), de *relación* (sustancia, causa y comunidad), y de *modalidad* (posibilidad, existencia y necesidad). Éstas son las estructuras básicas que se encuentran *en toda mente humana* (precisándolo nuevamente: sólo en la mente del hombre y mujer occidentales con sus categorías). Son universales e inalterables (“universal”, por supuesto, bajo los criterios salvíficos y ecuménicos de la *razón* y el *cristianocentrismo* occidental). (pp. 858, 859)

La filosofía de Kant tuvo enormes repercusiones en el desarrollo posterior *tanto de la teología como de la filosofía*. En lo que a la filosofía se refiere, su obra ha sido comparada con la revolución copernicana en la astronomía. Las consecuencias de su filosofía para la teología fueron mucho más allá de lo que él mismo previó. Empero primero debemos señalar lo que el propio Kant escribió en el campo de la teología, porque en lo que a esto se refiere su obra, más bien que el comienzo de una nueva era, es la culminación del racionalismo del siglo XVIII. Puesto que *Kant emprendió su trabajo en el campo de la teología con el mismo rigor sistemático con que abordó la cuestión epistemológica*, su pensamiento teológico merece atención como *expresión coherente del racionalismo teológico*, aun cuando fuera el propio Kant gracias a su labor filosófica, quien hizo imposible la continuación de ese mismo racionalismo teológico. *De un modo típicamente «racionalista», Kant piensa que la única función de la religión es apoyar la vida moral*. Esto no significa que la religión sea la fuente de nuestro conocimiento de la responsabilidad moral. Afirmar tal cosa sería decir que quienes no son religiosos tienen excusa si su vida moral no es lo que debería ser. El principio fundamental de la moralidad, lo que Kant llama «el imperativo categórico», es universalmente conocido. Ese imperativo nos dice sencillamente que el principio motor de nuestras acciones debe ser tal que



estemos dispuestos a verlo elevado al nivel de regla universal para toda la humanidad. *La razón, y no la religión, es la fuente de nuestro conocimiento de ese imperativo.* La función de la verdadera religión consiste en ayudarnos a cumplir con esa obligación. Cualquier cosa en la religión que no vaya dirigida hacia ese propósito, o que no contribuya a él, es pura superstición. Aún más, *la verdadera religión es universal y natural.* No se basa en una revelación particular o histórica, sino más bien en la naturaleza misma de la vida humana. En cierto sentido, esta verdadera religión es «racional». Esto no quiere decir que sus doctrinas puedan demostrarse mediante la razón. Cuando se trata de asuntos religiosos, tales como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad individual, la razón pura no puede sobreponerse a una serie de antinomias —es decir, situaciones en las que tanto la respuesta afirmativa como la negativa parecen ser igualmente razonables—. Esto se debe a que se trata de cuestiones sobre las que no hay datos empíricos, y que por tanto no pueden ser conocidas en el sentido estricto. Y sin embargo, hay razones válidas para afirmar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad individual. La base para tales afirmaciones se encuentra allende los límites de la razón pura, en lo que Kant llama «la razón práctica». En su *Crítica de la razón práctica* (1788); Kant sostiene que hay ciertas afirmaciones que han de ser tenidas por verdaderas porque son la base de la vida moral. Por lo tanto, en el sentido práctico es racional afirmar la existencia de Dios como fuente de las acciones morales, la vida del alma tras la muerte como ocasión para la retribución, y la libertad del individuo como agente responsable. Estos tres puntos constituyen el meollo de la «religión verdadera» y natural, de la cual el cristianismo es la expresión. Aunque el cristianismo es una expresión de la religión natural, también es una religión histórica y particular. La verdadera religión, por ser natural y universal, no puede ser fundada por persona alguna. El cristianismo, de esta manera, es la verdadera religión combinada con elementos eclesiásticos e históricos cuyo propósito era únicamente llevar al cumplimiento de la «vocación ética universal». (pp. 860, 861)

El impacto de la obra de Kant en el desarrollo posterior de la filosofía y la teología fue enorme. Hasta en el campo de la física teórica, Albert Einstein ha rendido tributo al impacto de Kant sobre su pensamiento. Lo primero que ha de decirse acerca de la importancia de Kant para la teología es que su obra marcó el fin del racionalismo —fácil y superficial— que había sido tan popular durante las generaciones anteriores. Al afirmar que la mente no puede penetrar más



allá de los fenómenos hasta el noumenon, Kant cuestionó todo lo que se pueda decir sobre la substancia, Dios, el alma, la libertad, etc. Aún más, en lo relativo a esas cuestiones, Kant mostró que la mente puede llegar a dos conclusiones contradictorias e igualmente razonables, y que la causa de esto es que en tales casos la mente pretende penetrar cuestiones que se encuentran más allá de su alcance. Todos los argumentos tradicionales que pretende probar la existencia de Dios parecen así haber perdido su valor. Por tanto, aquel deísmo que vimos florecer en el siglo XVIII resultaba ahora tan dudoso desde el punto de vista estrictamente racional como cualquier intento de basar la religión en la verdad revelada. Esto a su vez quería decir que los teólogos que a partir de Kant se ocuparan de estos temas tenían ciertas opciones.

La primera opción, y también la más obvia, era tratar de basar la religión en alguna facultad de la mente que no fuera la razón pura. El propio Kant, en su *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la sola razón*, siguió esta dirección. *Para él, el lugar propio de la religión no es lo puramente racional, sino lo ético.* Los seres humanos son por naturaleza seres morales, y esa moralidad es un argumento a favor de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad individual. Por tanto lo que Kant ha hecho en este campo es sencillamente tratar de salvar algo de la tradición racionalista en la religión, y hacerlo apelando, no a la razón pura, sino a la razón práctica o moral.

La segunda opción era regresar a la revelación. Si, como Kant había mostrado, la mente ocupa un papel activo en el pensamiento de tal modo que le da forma y determina lo que sabemos, se sigue que ocupa también un papel en el modo en que la mente recibe la revelación. *Luego, no es ya solamente Dios quien determina la naturaleza de la revelación. Nosotros, quienes la recibimos, también le damos forma a la revelación,* en el sentido de que la creemos, sino en el sentido de que *la revelación siempre tendrá que ser Dios hablándonos en términos humanos.* Resulta claro que hay una gran afinidad entre esta posición y la teología de la cruz propuesta por Lutero —y por lo tanto el gran despertar de los estudios sobre Lutero durante los últimos cien años no ha de sorprendernos—.

La tercera opción consistía en aceptar lo que Kant dice con respecto al papel que la mente ocupa en el conocimiento, pero entonces ampliar esa conclusión afirmando que la racionalidad es la naturaleza misma de las cosas —que el universo y su historia se comportan



como una vasta mente cósmica—. Tal fue el camino que siguieron Hegel y el idealismo alemán. Llegamos así al fin de nuestra rápida hojeada a los cambios que estaban teniendo lugar en el campo de la filosofía, y que servirían de trasfondo a la teología durante el siglo XIX. La evolución filosófica que hemos descrito puso en duda, en nombre de la razón, la visión tradicional del cristianismo como revelación divina. *Empero, hacia fines del siglo XVIII esa misma razón comenzaba a poner en duda sus propias presuposiciones. El racionalismo, como la Revolución Francesa, devoraba a sus propios hijos.* (González Justo, 2010, pp. 858 a 863; es mío el subrayado en cursivas).

Respecto a Kant, además del desglose general que acabo de hacer sobre su pensamiento salpicado con algunos de mis comentarios ubicados en paréntesis—; sin embargo, omitiendo esos paréntesis, observamos que constituye un desglose, circunscrito aún a la versión “oficial” de la historia de la filosofía y la teología. Ambas, a través de los siglos y en maridaje virtual, han actuado íntima y mancomunadamente. Y mismo maridaje que dio lugar a la ciencia y tecnología de la actualidad. Así pues, lo siguiente que explicaré a continuación no lo señala el nivel «obvio» —o instituido— del conocimiento, pues un desconocido Kant, por otra parte, aflora, dando emergencia a un «racismo cultural» y «racismo epistemológico» vinculados íntimamente a la filosofía y teología. Racismo centroeuropeo del siglo XVIII, mixtura de Ilustración, pietismo y razón como veremos a continuación. Antes de abordar al “desconocido” Kant, para contextualizar mis planteamientos, daré una explicación sucinta de la Ilustración: movimiento filosófico, cultural y teológico en el que se movió este pensador de Königsberg. Para ello retomaré al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez en su excelente libro *La hybris del punto cero*. Este autor, respecto al tema de la Ilustración, inicia haciendo una pregunta que muy pocos se plantean; superando lo «obvio» del conocimiento para llegar a lo «no-obvio» (detectar y explicitar el trasfondo: teológico, racial, misógino, depredador, imperial y antropocéntrico que envuelven y predeterminan al conocimiento occidental). Aunque sin alcanzar *lo implícito y muy implícito* del conocimiento, que es lo «nada-obvio» (desmantelamiento y detección de los «cuatro magno paradigmas» los cuales proporcionan estructura, justificación y sostén a la civilización occidental; como a los «usuarios» de la ciencia, teología y filosofía). La pregunta que se hace respecto a la Ilustración, —en relación al racismo e imperialismo *tácitos* de las lenguas europeas donde está involucrada la ciencia— es



la siguiente: ¿Qué tiene que ver la *ciencia* ilustrada de la lengua con la *política* ilustrada de la lengua? Más adelante este autor señala: poco a poco fue imponiéndose la idea de que la difusión mundial de lenguas como el español, el inglés, el francés y el portugués no podía seguir siendo vista como un fenómeno independiente del colonialismo europeo. En otras palabras, los teóricos poscoloniales empezaron a enfatizar en la idea de que la expansión colonial de la Europa moderna supuso necesariamente el diseño e imposición de una *política imperial del lenguaje*. Los fenómenos lingüísticos empiezan a ser vistos, de este modo, como parte integral de la colonización del mundo, y el lenguaje mismo es considerado como un instrumento de dominio y/o emancipación. Para nosotros los «mestizos» de México, complementando al autor, la imposición del español nos plantea la siguiente «dialógica»: nos abrió al saber cosmopolita vinculándonos a Europa y al mundo, esto no se puede negar. *Pero al mismo tiempo*, en nuestra parte indígena, es un instrumento de «racialización» cultural y lingüística respecto a las lenguas y «saberes» nativos, como un instrumento complementario, aunque eficaz, para la «colonización» y «domesticación de la conciencia». Los dos aspectos son inseparables y no puede negarse ninguno de ellos. Hacerlo sería ahistórico, tramposo y bastante ingenuo. En cambio, para el «criollo», representa una continuidad cultural y lingüística por su ascendencia europea, y *además*, en su propia dialógica: es un instrumento para garantizar su posición — cultural, espiritual, educativa y económica— en la punta de la pirámide social donde está cómodamente instalado. E invisibilizando esta asimetría, mediante la supuesta “igualdad ciudadana” y “universalidad” de la razón y ciencia moderna. Aun más deplorable resulta esto para los «indígenas» y «afro-mexicanos». Como puede observar el lector, cada individuo —en su «contexto personal» e idiosincrasia cultural— y alojado en su particular civilización, tiene marcadas diferencias. La humanidad no es *homogénea* como nos han hecho creer de manera tramposa la razón europea. La historia de las lenguas modernas europeas y su transformación se convierte para los teóricos poscoloniales, continúa indicando el autor, en una especie de *arqueología del colonialismo*. Que yo, en la metodología de la Meta-epistemología de contextos englobo a la «*estructura tridimensional del tiempo*»: abarcativa de la civilización occidental desde su génesis en griegos y judíos. De lo contrario, de forma inadvertida y muy simplista, se abarcaría una dimensión, y sólo un segmento histórico de la tradición occidental en el «decurso civilizacional» de milenios que la conforma. Civilización, que por otra parte, derivó de forma inadvertida y muy sesgada, en un helenocentrismo y agudo cristianocentrismo



que impregnan a la ciencia y filosofía. A costa de otras «espiritualidades», de alternativos «saberes», y del «judaísmo». De lo contrario, no se tendría una «mirada de conjunto» como exige metodológicamente la Meta-epistemología de contextos. Estaríamos “saltando en las ramas” sin considerar al árbol entero en el que estamos posicionados. Y además, confundiendo esa “rama” específica con el “bosque entero”. Es otra manera de describir al «provincialismo epistémico» de la civilización occidental, que embarga a la ciencia y filosofía en sus correspondientes categorías. Y como lo ha mostrado Foucault (1984), según explica Castro-Gómez, el proyecto ilustrado de la “Gramática general” se funda en el supuesto de que la estructura de la ciencia posee una analogía con la estructura del lenguaje, y que ambas son un reflejo de la estructura universal de la razón. Sin embargo, [...] la ciencia tiene prerrogativa sobre el lenguaje. La ciencia no es otra cosa que un lenguaje bien hecho y los lenguajes particulares son una ciencia imperfecta, en tanto que son incapaces de reflexionar sobre su propia estructura. Por eso, durante el siglo XVIII la Ilustración eleva la pretensión de crear un *metalenguaje universal* capaz de superar las deficiencias de todos los lenguajes particulares. El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano —considerado como fuente de error y confusión— para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado, plantea Castro-Gómez, el *punto cero*. Es decir, agrego yo, suprimiendo —de manera ideológica— la relación el contexto, como lo hicieron en su momento Platón y Aristóteles al elevar como paradigma a Sócrates con sus categorías “universales”. Aferrándose con vehemencia el hombre occidental, a los conceptos inventados por él para sentirse seguro. La frase emblemática de Protágoras: «Lo que es bello en Esparta no es bello en Atenas»; queda relegada y suprimida. Así pues, cuando alguien califica al presente trabajo como “relativista” incurre en esta *creencia*. Asumiendo de manera candorosa y acrítica, que la realidad es “así escindida” tal y como hicieron los griegos en su «separación metafísica de la realidad», «en su fragmentación conceptual» y exacerbado etnocentrismo. Esto por un lado, y por el otro, se cae en el error epistemológico frecuente, señalado atinadamente por el físico Heinz von Foerster creador de la cibernética de segundo orden: «Las propiedades del *observador* pasan a convertirse en propiedades de lo *observado*». Más que hablar de la realidad, el europeo y *uropeizado*, hablan de sí mismos mostrando su inconsistencia, su ideología y creencias. A



diferencia de los demás lenguajes humanos, dice Santiago Castro-Gómez, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (*Lebenswelt*) sino desde un punto cero de observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón (aquí hay una hipóstasis exacerbada de la razón, de los vocablos y lenguas europeas). Al respecto, este autor elabora otras preguntas ¿Puede decirse también en este caso que el desarrollo del lenguaje científico — y en particular de las categorías de análisis desarrolladas por las *ciencias humanas*— corre paralelo y en estrecha relación con la expansión europea (y su evangelización cristiana) por el mundo? ¿Puede hablarse de una política imperial de la ciencia que funcionó de forma semejante a la política colonial del lenguaje? ¿Puede ser vista la ciencia como “discurso colonialista” producidos al interior de una estructura imperial de producción y distribución de conocimientos? La política del “no lugar” asumida por las ciencias humanas en el siglo XVIII tenía un lugar específico en el mapa de la sociedad colonial y fungió como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas. Es la Ilustración, entonces, como un *ensemble* de discursos enunciados tanto en el centro como en la periferia colonial americana. Al creerse en posesión de un lenguaje capaz de revelar el “en-sí” de las cosas, los pensadores ilustrados (tanto en Europa como en América: vía los anglosajones en Estados Unidos y criollos en Latinoamérica) asumen que la ciencia puede traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura (primitiva, salvaje, premoderna y...) exótica. El discurso ilustrado adquiere de este modo un carácter (racista, eufemísticamente denominado como) *etnográfico*. Las ciencias humanas se convierten así en una especie de “Nueva Crónica” del mundo americano, y el científico ilustrado asume un papel similar al de los cronistas del siglo XVI (cambiando la teología y evangelización, ahora por el “conocimiento científico”). Este autor amplía lo anterior diciendo: habrá que ver “América”, en tanto que objeto de conocimiento, se halla en el centro del discurso ilustrado (discurso asumido, muy en serio, por los «criollos»). Por otra parte, la *limpieza de sangre* (de la época de los Reyes Católicos convertido ahora en...) la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de Nueva Granada (como de la Nueva España y otras regiones), actuó como *habitus* desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia (como en otras zonas). —Ante



las reformas borbónicas de Carlos III realizadas en el siglo XVIII, las cuales despojó a los criollos de sus privilegios eclesiásticos, administrativos, económicos y políticos—: para los criollos ilustrados, la blancura era su capital cultural más valioso y apreciado, pues ella les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época, así como a la distancia social frente al “otro colonial” que sirvió como objeto de sus investigaciones. En su caracteriología, los ilustrados criollos proyectaron su propio *habitus* de distanciamiento étnico (su “sociología espontánea”) en el discurso científico, pero ocultándolo bajo una pretensión de verdad, objetividad y neutralidad (Castro-Gómez Santiago, 2005, pp. 13, 14, 15 y 16)⁵. La ciencia ilustrada europea, continúa explicando este autor, se presenta como un discurso universal, independiente de sus condicionamientos (culturales y) *espaciales*. De ahí la insistencia en el mencionado concepto del “punto cero”. Con ello me refiero, dice Castro-Gómez, al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. *Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada.* Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) —que se extendió a los positivistas del presente siglo XXI— están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado). Los griegos, por su parte —en este mismo «decurso civilizacional»— decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. (p. 18) Esto nos indica, allende a lo que dice este pensador colombiano y viendo la «raíz civilizacional» de todo ello: que siempre el narcisismo exacerbado (convertido en «antropocentrismo»), la «devaluación-demonización de la mujer», y la teología judía y cristiana en su «desacralización de la Naturaleza»; están “*detrás de bambalinas*” —rigiendo de manera implícita— a las instituciones europeas, a sus categorías y estilos de vida del hombre y mujer occidentales⁶.

5 Castro-Gómez Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. Colombia, 2005; son míos los paréntesis.

6 *Op. Cit.*, p. 18; el subrayado en cursivas es mío.



CONCLUSIÓN

Y en este momento, lo estamos observando en la Ilustración europea del siglo XVIII, que impactó a su vez, a los criollos de América Latina exacerbando más la “limpieza de sangre”. “Limpieza de sangre” emanada precisamente del catolicismo que pregona contradictoriamente: “Dios es amor”, “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, y “Todos somos hijos de Dios”. Cuyos orígenes proto-raciales, a su vez, los encontramos en griegos y judíos. El nazismo es sólo la punta del iceberg. Hay una continuidad ininterrumpida en todo este «proceso civilizacional» — de naturaleza «racial»— inscrito en milenios.

REFERÊNCIAS

Arroyo García Francisco Manuel. Introducción al libro: *Kant. ¿Qué podemos saber y qué debemos hacer? En busca de los límites del conocimiento y de la moral*. RBA Editores. Barcelona. 2020; pp. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 53.

Castro-Gómez Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. Colombia, 2005.

Estrada Juan Antonio. *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Trotta, España, 2003.

González Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Edit. Clie. Estados Unidos. 2010.

Kendi Ibram. *Marcados al nacer. La historia definitiva de las ideas racistas en Estados Unidos*. Edit. Debate. España, 2021

Recibido: 20/9/2023.

Aceito: 30/11/2023.

Publicado: 01/01/2024.



Autoria:

Jesus Lara Vargas

Licenciado em Psicologia, Mestre em Psicologia, Docentes Jubilado, Universidade Nacional Autônoma do México, FES Iztacala. Autor da Perspectiva teórica da Metaepistemologia de contextos. Foi docente visitante PPGECH-UFAM, IEAA, Campus Vale do Rio Madeira, Humaitá, CEP 69800-00, Brasil, 2020, onde ministrou o primeiro curso de extensão universitária internacional pela via remota, no primeiro semestre de 2020 contando com a participação de dezenas de pesquisadores, estudantes de diferentes universidades do Brasil e outros países. Ministrou diversas conferências internacionais sobre o tema em particular: México, Brasil, Bolívia, Venezuela e Moçambique.

E-mail: 22meta.epistemologia@gmail.com

País: México.