



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de filosofía y humanidades

Departamento de filosofía

Escuela de pregrado

PENSAR 1492

UNA APERTURA CRÍTICA A LA MODERNIDAD

Tesis para optar al grado de licenciado en filosofía

SEBASTIÁN EDUARDO ROMERO APSÉ

Profesor Guía: Francisco Herrera Jeldres

Santiago, 2024

¡Míralo, pero no puedes verlo!

Su nombre es sin-forma

¡Escúchalo, pero no puedes oírlo!

Su nombre es inaudible.

¡Agárralo, pero no puedes atraparlo!

Su nombre es incorpóreo.

Estos tres atributos son insondables; por ello, se funde un uno.

Su parte superior no es luminosa: su parte inferior no es oscura.

Continuamente fluye lo innombrable, hasta que retorna al más allá del reino de las cosas.

La llamamos la forma sin forma, la imagen sin imágenes.

Lo llamamos lo indefinible y lo inimaginable.

¡Dale la cara y no verás su rostro!

¡Síguelo y no verás su espada!

Pero, provisto del Tao inmemorial, puede manejar las realidades del presente.

Conocer los orígenes es inicialmente en el Tao

Lao Tse Tao Te King.

Agradecimientos

Agradecer a la filosofía y su constante movimiento en la cotidianidad, donde los problemas son circunstancias en la cual se hace presente. Aquel presente que nos hace interrogarnos por su estadía y por su forma material, dando conciencia del ahora, haciendo que cada lectura filosófica se encuentre en un diálogo.

También agradecerle a mi madre y hermano por todas esas conversaciones y reflexiones sobre el pensar, mostrándome que la filosofía no es solamente una disciplina sino una forma de vida, una conciencia política y una acción del conocimiento. Agradecido por los diálogos y el amor que siempre me han entregado.

Agradecer al profesor Francisco Herrera por permitir hacer filosofía, pensar en los problemas del presente y generar un diálogo constructivo y crítico, por ser una mente de lucha y conciencia de aquella filosofía activa. Por permitirme dialogar y guiarme en este último año de licenciatura, sus correcciones y opiniones fueron fundamentales para generar este trabajo.

Y como último agradecer a mis colegas filósofos, aquellos que en los años de pandemia nos escapamos hacia las plazas, dándole vida a aquella cotidianidad que, entre silencio y angustia, dábamos luz con risas y reflexión, haciéndonos consciente de nuestro joven presente.

Muchas gracias.

Índice.	
Resumen.....	5
Introducción.....	6
Capítulo I: ¿Podemos considerar 1492 como parte de la modernidad o un	
¿Caudal hacia la modernidad? Pensar el problema de la modernidad.....	11
La historia como fuerza de la modernidad.....	13
El problema de la razón y su diferencia.....	16
La cartografía y el espacio crítico.....	19
Y el problema.....	23
El concepto y la imagen.....	24
Capítulo II: Formación Política e importancia cristiana.....	28
Capítulo III: La relación como representación de la otredad.	
Razón y cuerpo.....	39
El otro como cuerpo antes que razón.....	41
La razón como principio político.....	45
Educación y Dominación.....	52
Administración de la libertad como <i>causa sui</i>	55
Corporalidad y propiedad privada.....	60
Conclusión.....	65
Bibliografía.....	70

Resumen

El presente trabajo de tesis busca situarse políticamente en 1492, como un acontecimiento fundamental en lo que es la modernidad. 1492, se comprende como el encuentro entre Europa y América, donde comienza a establecerse un posicionamiento político mundial por parte de Europa hasta formarse, desde ese entonces, como el centro económico y político del mundo. El punto clave por el cual será presentado el proyecto es el concepto de relación y otredad, ¿De qué forma 1492 se relaciona con el otro?, la incertidumbre que tiene la relación del europeo con el otro se encuentra enmarcada en el pasaje de la diferencia puesto que el otro, de forma inmediata, es un diferente a la civilización.

La consecuencia del acontecimiento de 1492 será un mecanismo de categorización y denominación del otro desde el concepto de la representación. La colonización se estableció por medio de la evangelización y el carácter objetual del cuerpo como medio de producción en las colonias europeas. Representación, puesto que de la diferencia se determina al otro como hijo de Dios, se representa el verbo como determinación histórica y racional, es re-presentada sobre un otro, establecida como un objetivo político en el nuevo territorio descubierto.

En este trabajo de investigación intentaremos abordar el carácter que tiene la modernidad desde una perspectiva crítica, 1492 abre la puerta para pensar los problemas modernos desde las dinámicas mismas de la dominación y objetivación.

Palabras claves: Representación, Diferencia, Otredad, Modernidad, relación.

Introducción.

El nombre de esta investigación es “Pensar en 1492” pero ¿Por qué es importante pensar en 1492? ¿Qué quiere decir?, 1492 refiere al principio motriz del análisis que tendrá esta investigación, en tanto que la discusión que se generará respecto a las formas por las cuales la modernidad se sustenta en América: la administración que tendrá el cuerpo como trabajo, la productividad de la tierra, categorización del otro, serán afrontadas y presentadas como un problema del hacer, en tanto que contiene una relevancia material, o sea, política. Pensar en 1492, refiere a analizar las consecuencias materiales por las cuales se produjo la conquista, esto quiere decir, el encuentro entre el europeo y un otro distinto.

Muchos autores analizaron el concepto por el cual se puede denominar a 1492, ya sea conquista, encuentro, descubrimiento. En esta investigación lo comprenderemos como un acontecimiento, un momento crucial para la dinámica moderna, donde el encuentro con otro desconocido traerá cambios políticos, económicos, morales y sociales en el mundo. De igual forma el acontecimiento responde a un plano general del suceso en tanto refiere a una magnitud fenoménica, o sea, *en sí, lo que se muestra de forma patente*, en tanto que se presenta la consecuencia misma donde el suceso de 1492 respecta a una continuidad de condiciones políticas que surge desde él.

“...El modo del acontecimiento es la problemática. Un acontecimiento no es la solución de un problema, sino la apertura de posibles. Así, para el filósofo ruso Mijail Bajtin, el acontecimiento revela la naturaleza del ser como pregunta o como problema, de manera que la esfera del ser es la de “las respuestas y las preguntas...” (Lazzarato, 2010, p.45).

Acontecimiento, puesto que 1492 representa una dinámica filosófica que estructurará una forma de hacer sociedad, presentándose como un cambio radical en todas las aristas de la otredad. La pregunta por el criterio racional del desconocido, la capacidad de gobernar por su propia voluntad y la forma de hacer una sociedad en los territorios conquistados, son algunos de los problemas que tendrá que solucionar el cristianismo y la monarquía española.

Cuando nos referimos a la otredad nos situamos en el cuadro del aparecer, pero este aparecer se encuentra ya determinado por una condición diferente, por una fuerza que está sobre él, una determinación, categorización, objetivación, donde en su planteamiento como ser existente su condición es de diferencia en inferioridad.

Es por esto que tendrá relevancia 1492, puesto que tiene una significación en todas las próximas dinámicas que en la sociedad se reconocerán como modernas ya sean el criterio de administración, la propiedad privada, el derecho, la libertad, subjetividad económica, pero estas tendencias se irán dando desde un pensamiento medieval y renacentista, en los cuales ámbitos políticos como la monarquía, el vasallaje, la encomienda, la guerra religiosa también serán alguno de los puntos que estarán presentes. Consideramos 1492 como un acontecimiento puesto que muestra las condiciones de cambio que va a presentar la sociedad moderna.

El foco que consideramos en esta investigación es pensar en 1492 desde el problema de la otredad. La Modernidad es un periodo que busca totalizar, agrupar, ordenar, sistematizar a la sociedad, es por esto que, al momento de encontrarse con un ser totalmente desconocido diferente a sí mismo, la tendencia será categorizar al otro, determinarlo y denominarlo. Esta dinámica formal que tendrá el europeo sobre el otro, será comprendida como una relación, ¿Cuál es la forma que el europeo se relaciona con la otredad diferente en 1492? La relación responde al margen por el cual el acontecimiento del encuentro se desenvuelve, demuestra un carácter político corporal, esto quiere decir, que la relación demuestra la forma por la cual la dinámica con el otro se encuentra sumergida a algo real, algo fáctico, y por lo tanto carnal. Al momento en que se presentan los conflictos políticos, si el indio tiene capacidad de razón, libertad o si es justa la guerra con ellos, no demuestran un problema meramente intelectual, sino que responden a una causa que tendrá consecuencias corporales, reales en el otro.

La importancia que tiene pensar en 1492, responde al interés de entender el mecanismo de relación que tendrá la modernidad con aquello que considera diferente, presentándose la imagen estética del salvaje y el civilizado, donde el salvaje es aquel sin historia, o sea, sin capacidad de restringirse y el civilizado aquel sujeto que en sí mismo se encuentra la historia que viene a presentar como verdadera.

“...El 1492 según nuestra tesis central, es la fecha del nacimiento de la modernidad, aunque su generación-como el feto- lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el otro” que Europa y controlar, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad...” (Dussel E, 2012, p.9).

En el primer capítulo abordaremos dos conceptos que son fundamentales para la contemplación de la modernidad desde 1492, que será la historia y la cartografía. La historia refiere al carácter totalizador que tendrá la modernidad, esto quiere decir, que por medio de la condición histórica establecerá una unificación política. Esta se refleja claramente en el proceso de conquista, pero desde una distinción con el otro. La historia es comprendida como una estructura que establece cimientos por los cuales se proyecta el futuro desde un presente, pues si nos damos cuenta el conquistador constantemente está proyectado hacia un futuro, su condición histórica aborda un dominio que aún no es, pero está constantemente siendo.

La otredad no tiene historia en tanto que no tiene cómo ejercerla, sin duda la fuerza histórica se expresa en tanto hay un dominio en la narración. El conquistador llega con el cristianismo, por el cual su historia viene de la creación divina y civilización racional, de este modo, el otro no contiene historia, en tanto no tiene el poder para establecer su narración como determinación.

El segundo concepto que se presenta es la cartografía y territorio, este hace referencia a la condición objetivada que tiene la modernidad, en tanto que el entorno se encuentra condicionado a la productividad. Sin duda, en la dinámica que contiene la modernidad en ordenar y administrar la política, también se encuentra la economía en tanto que esta es motor como materia prima para la formación moderna de la sociedad.

La explotación sobre el territorio del nuevo mundo y en los inicios la dinámica del trabajo que se establecerá sobre el indio en las encomiendas es claramente una dinámica moderna, en ella se administra la tierra como el cuerpo en base al mecanismo de la producción colonial. La monarquía y el conquistador comenzarán a tener una comprensión objetual del

entorno, en tanto lo comprenden como materia de producción, y el cuerpo del indio como trabajo útil como mano de obra.

Con ello se presentarán las posturas de distintos autores americanos que piensan el problema conceptual de 1492. Aquí comienza a presentarse el concepto de representación, puesto que las dinámicas conceptuales que tendrá 1492 puede denominarse respecto al criterio de extensión que tendrá la imagen, esto quiere decir, dependerá del carácter imaginario que tendrá el narrador según el cual se presentará el concepto de conquista o descubrimiento. Por ende, la relación que presenta la conceptualización dependerá de la idea que tiene el narrador al contemplar el suceso y este determinado por las dinámicas que se presenta en el entorno.

En el segundo capítulo se presenta la contextualización histórica de España en el siglo XV-XVI, queriendo reflejar el carácter medieval y cristiano. Una parte importante del capítulo es comprender la posición que tenía la iglesia católica, puesto que esta es fundamental para comprender el ámbito filosófico que tendrán las discusiones políticas respecto al otro, como también mostrar la determinación que tiene el verbo, la palabra evangelizadora en la dinámica política de la conquista.

En el tercer capítulo será abordado desde un concepto muy relevante: la representación, esta quiere demostrar la dinámica política que tendrá la conquista sobre el otro, donde éste como diferente o sin contenido será escrito, categorizado, determinado desde los criterios europeos convirtiendo al otro en cristiano, pero no se presenta el cristianismo de forma divina, sino que se representa como orden. La cristiandad demuestra una forma de moldear ontológicamente al otro, determinarlo en sus propias dinámicas de lo real.

Este concepto será trabajado desde la forma en que se toma el problema de la otredad en un ámbito filosófico, abordando el problema de la racionalidad del indio, si es libre o no, si tiene la capacidad de restringir su voluntad y por lo cual ser parte de la sociedad. Se demuestra una relación que existe entre el pensamiento filosófico antiguo, escolástico y nuevas pretensiones modernas del carácter del derecho, la libertad y el cuerpo.

La encomienda como sistema de trabajo sometía a los indios al mandato de los conquistadores, presentando una dualidad entre maltrato sistemático y condiciones de

derecho para el indio. Autores como Francisco Vitoria y Bartolomé de las Casas, serán fundamentales en la discusión por los derechos de los indígenas y su condición de humanos. Lo que refleja estas discusiones filosóficas y judiciales es establecer un mecanismo político que justifique la dinámica del trabajo y producción de las tierras conquistadas, en donde la colonia tiene una justificación política como justa, puesto que la razón se encuentra libre, pero el cuerpo sometido a las dinámicas del trabajo del imperio español.

Pensar en la pregunta por 1492 es una invitación para todo aquel que quiera problematizar el carácter histórico que ha tenido la filosofía, comprendiendo ésta como una estructura política del poder, justificando una dominación sobre aquello que comprende como diferente. La cualidad que tiene 1492, como acontecimiento, es que aparece en la historia de occidente, no es un antagonista, tampoco un aliado, sino que surge completamente como distinto. Esta investigación posibilita problematizar el carácter de la filosofía y buscar posibilidades que no se encuentren en la estructura política del poder, donde junto con la problematización de la filosofía y de la narración de la identidad se pretende dar cimientos para justificar una búsqueda a los problemas que como américa son presentes.

Capítulo I

¿Podemos considerar 1492 como parte de la modernidad o un caudal hacia la modernidad? Pensar el problema moderno.

Cuando nos interrogamos por la importancia que contiene para la filosofía y la historia la modernidad consideramos a 1492 como una muestra de problemas esenciales para comprender la importancia del hecho y las consecuencias de la conquista en América como un acontecimiento determinante en la dinámica con el otro. La difuminada relación que tiene el hombre, o a posterioridad el sujeto, entre la escolástica renacentista del siglo XIV y el conquistador hispánico del siglo XVI, configura una variedad de perspectivas y tradiciones ligadas al clero católico, pero también a las nuevas dinámicas comerciales y políticas que tendrá la modernidad.

Una lectura distinta de la otredad, 1492 nos proyecta el momento en que la cultura occidental cristiana se encuentra con una espacialidad totalmente desconocida, donde su dinámica de relación es la determinación de *este* como parte de su cultura. Pero el contenido que el desconocido contiene, como fenómeno mismo de un aparecer, no contiene la capacidad sustancial de ser por sí mismo, puesto que, como otro, el occidente los considera como inferiores, o en conceptos cristianos, pecadores.

Presentándose ya como “naturales”, a posterioridad salvajes en la narrativa evolucionista que tendrá la política moderna, la diferencia con este otro se desarrollará por la determinación de su corporalidad y su espacialidad, estableciéndose como hijos de Dios y cuerpos productivos.

Cuando nos preguntamos si 1492 es parte de la modernidad o un caudal de ella, nos referimos principalmente a su carácter histórico, en la modernidad se establecen distinciones de épocas, donde se marca lo nuevo a distinción de lo anterior. Pero la modernidad en sí contiene ciertas dinámicas que son caracterizadas por la magnitud de su poderío material, por ejemplo, producción a escala, totalización de población, organización política, estamento social, estos son enlaces que promueven a la modernidad a denominarse como tal, pero en su cumplimiento también hay tendencias que no son por sí, sino que responden a un relato enlazado a su narración.

Hegel plantea el concepto de historia, esta como una relación moral que significa la unificación y continuidad en su acto y fuerza de un pueblo en su hacer narrativo. La historia, aunque busque una imparcialidad su carácter narrativo expresa una determinación en sus postulados, pues como expresa Hegel; *“...sin embargo, el lugar común que este postulado envuelve no nos llevará muy lejos, ya que la historia de algo, sea lo que fuere, guarda la más estrecha e indestructible relación con la idea que de ese algo se tenga. A tono con ello se determina, naturalmente, lo que para ese algo se considera importante y conveniente; y la relación entre lo ya acontecido y el fin propuesto impone, quiérase o no, una selección de los acontecimientos que se narran, el modo de concebirllos y los puntos de vista bajo los cuales se colocan...”* (Hegel, 2018, p.6).

Por lo cual, si nos acompañamos por esta tendencia de comprender la conquista como una misma narrativa o una misma dinámica de acción, debemos preguntarnos por el carácter que hace comprender a la modernidad como tal.

Sin duda la consideración de la modernidad atañe a la fuerza que contiene el pensamiento y la conciencia del individuo. Es por eso que en la narrativa filosófica se considera la subjetividad como reflexión y libertad, pero también atañe a una consideración en los marcos de encuentro y relación con el entorno. Si consideramos un parámetro epocal, el desarrollo de lo que se denomina historia, vendría a ser la acción misma del hacer, o, mejor dicho, la narración misma del hacer.

El problema que atañe esta narrativa es la fuerza que contiene la razón como motor del hecho, esto corresponde a preguntarse por el carácter que cumple 1492 en la máquina moderna del pensamiento, puesto que, como suceso y acción, la modernidad se encuentra

encaminada por una narración y problematizada por su presente, o sea ¿1492 nos posibilita tener una lectura distinta de la modernidad? “...*Los hechos históricos sólo tienen un relieve, una significación, cuando se los pone en relación con algo general y a través de su entronque con ello; tener ante los ojos este algo general es, por tanto, comprender la significación de los hechos de la historia...*” (Ibíd., p.12)

Considerar meramente la modernidad como un proceso individual y subjetivo nubla la perspectiva de considerar el carácter vital, común, que trae a colación la modernidad.

La relevancia que contiene no es solamente respecto al carácter racional del pensar, sino también a la forma en que se relaciona con lo otro, comprendiendo nuevamente lo otro como todo aquel que no es parte del occidente.

1492 es una fisura en la pregunta por la otredad, una pregunta que se presenta en la dinámica moderna, donde no solamente se presenta la relación que se tendrá con una otredad humana, sino con un carácter espacial material. Recursos y manos de obra serán los elementos esenciales por lo que los imperios ibéricos pondrán su principal pretensión.

La invitación de analizar la modernidad debe ser pensada no desde una misma posición de observador, sino como el objeto de observación. El pensamiento de dominación responde al carácter de una jerarquización, tanto territorial, ontológica como corporal, una dominación que se expresa en todos los cimientos del otro hasta homogeneizar y presentarlo como parte de su comunidad, religión, dominio. La pregunta por la otredad se refiere de igual forma a la pregunta por el entendimiento de aquello otro. Desde la persistencia de un yo fundamental civilizatorio, se pregunta si el salvaje tiene la capacidad de racionalizar y juzgar. Para considerar si 1492 es parte de la modernidad debemos considerar dos aspectos fundamentales con los cuales la modernidad persiste, estos serían por un lado la historia y por otro la cartografía.

La historia como fuerza de la modernidad.

Para comprender la pregunta principal debemos abordar lo que consideramos como modernidad. La narrativa histórica contiene un matiz fundamental en lo que es la denominación del sujeto como tal. A lo largo de la cultura el antepasado o la providencia del paradero anterior han sido fundamentales para la colocación política, pero el concepto

de historia retoma una relevancia a la hora de explicar un aspecto concreto y determinante respecto a los demás. La historia moderna responde a una totalización, a los elementos de unificación que sobrepasan el carácter del yo.

Sin duda la occidentalidad se ha desarrollado por medio de presupuestos históricos entre el espacio y los emblemas. Las guerras se llevan a cabo como motor de la representación monárquica o a posterioridad del carácter de nación. Pero no podemos pensar la historia desde sí misma, debemos abordarla desde un carácter filosófico, de esa forma podemos comprender un punto crítico viendo cómo se desarrolla su movimiento.

Hegel analiza la dinámica histórica desde una perspectiva filosófica y política. Su desencadenamiento no se desarrolla como una espontaneidad, sino desde la condición fáctica del hacer como acción determinante del tiempo. Su objetivo no es explicar qué es la historia, sino presentar su develamiento, su movimiento, desde el pensar de la filosofía, o sea, tratar filosóficamente la historia. La filosofía se encuentra proyectada en otros parámetros, el campo de su discusión no se subordina al hecho como universal, a una estimación, a la subordinación de lo dado, sino que esta tiene atributos propios donde en su especulación no necesariamente se debe afianzar a la necesidad de lo existente. Pareciera que la historia tiene un punto universal, una ocupación unívoca en la relación del pensamiento con el acontecimiento. La modernidad comprende a la historia como razón, como pensamiento en su hacer. Por lo cual la dirección que la filosofía trae para el estudio de la historia es tratar con una materialidad. No solo dejándola tal como es, sino *“...Disponiéndola con arreglos al pensamiento y construyendo a-priori una historia...”* (G.W.F Hegel, 2018, p.14).

La veracidad que tiene la historia es su atención a lo dado y la capacidad que tiene la filosofía en contemplar, como primero, las condiciones por lo cual es lo dado, y como segundo, pensar en el problema de lo hecho para lo dado, permite investigar el carácter de la acción desde el dinamismo del pensamiento y la causa de su fuerza. Pensar en los sucesos de la modernidad desde un punto histórico también abre la puerta para pensar 1492 no solamente como tal sino como la fuerza y la magnitud que tiene para engranar las dinámicas motoras posteriores.

La atribución y determinación que contiene la modernidad es la fuerza de la razón para dirigir el mundo. Pues, si la historia universal ha transcurrido de forma racional, como dice Hegel, el eslabón que permite el proceso de la historia, es la razón como motor. Para la historia la modernidad y la razón responde a un ámbito sustancial, entendido que toda realidad tiene conciencia de ella.

Parte fundamental en el proceso argumentativo de la conquista es el criterio de la razón, se presenta en la diferencia moderna entre lo humano y lo salvaje, el punto que establece la diferencia es la capacidad del juicio. La gran fuerza que tuvo el proceso de conquista está ligado a la tentativa de dominación que comienza a tener el pensamiento y el proyecto de la razón, entendiendo esta como una dinámica lógica del pensamiento que encadena todo lo “externo” a los criterios del pensamiento hegemónico del sujeto.

“...La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente, sino que necesita tanteos, ejercicios y aprendizajes, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento...” (I. Kant, 2018, p.38)

La capacidad del juicio, de decisión y retribución política presentan el carácter del ente como voluntad que dictamina sobre sí. Las grandes distancias que surcó la conquista de América ratificaron el carácter monárquico del deber por sobre los deseos de los conquistadores para llevar a cabo de forma sistemática y ordenada la colonización, centrándose en el criterio del juicio para generar sociedad con los habitantes del nuevo mundo.

La magnitud histórica que contiene la modernidad está ligada al emblema universal de la finalidad. En parámetros hegelianos esta vendría a ser el carácter continuo del presente como concreto, es decir, tiempo determinado, donde su desarrollo se debe hacer acorde a la razón y este como finitud responde al funcionamiento dinámico de esta.

Así dada esta como fin último, en tanto que constantemente se va produciendo lo real en base al entendimiento de sí mismo, su acción y producción tiene el nivel de ser un nosotros, a saber, el desarrollo de la razón comienza a tener una magnitud fenomenológica que, como

tal, en tanto tiene la consideración del nosotros como una acción de la razón, también se presenta como espíritu, fuerza de la realización de la idea. La manifestación de la razón se presenta como lo absolutamente poderoso y nada es sobre ella en el mundo, como sí misma, la razón contiene una fuerza de movimiento como desenlace de acción.

Esto quiere decir que la razón como tal tiene la característica de poder hacer cosas, y estas en base a una idea, una proyección que sobrepasa al mero pensamiento del yo y toma calidad material. Es por esto que se comprende como un nosotros, puesto que la posibilidad de la realización de una idea, de un proyecto, no se encuentra solamente en el yo sino que necesariamente debe contemplar el nosotros el carácter colectivo del que hace.

“...Una sociedad en que se encuentra unida la máxima libertad bajo leyes exterior con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha designado a la especie humana...” (Ibíd.p.43)

La historia es la fuerza de la modernidad puesto que ésta se encuentra enlazada a la razón con la capacidad de construir desde la idea hasta lo concreto. La historia cumple con una totalización, presenta el nosotros y desarrolla el proyecto en base a un objetivo. La modernidad se desarrolla desde ese objetivo y problematiza la civilización frente al salvaje, esto quiere decir, estructura los elementos de la civilización en base a la razón y esta como totalización histórica expresada como “se es parte de”.

La razón se presenta en el proceso de conquista como problema puesto que la racionalización y el juicio son dos cualidades fundamentales para establecer la sociedad colonial, y un punto clave para la diferenciación entre el salvaje y aquel civilizado.

El problema de la razón y su diferencia.

Comprendiendo que para la modernidad el desarrollo de la historia está encaminada por la fuerza de realización de la razón, ahora cabe preguntarnos por su diferencia material, o sea, por aquello que no es contemplado como racional.

“...a finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien nociones renacentistas: son el primer paso hacia la modernidad propiamente

dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre la periferia...” (Dussel E, 1994, p.17)

1492 trae un problema teórico nuevo para la teología del siglo XV y XVI, este vendría a ser el carácter del intelecto que poseen los habitantes “descubiertos” del nuevo mundo, esto quiere decir, si los indios tienen un desplante racional, en definitiva, la capacidad de comprender a Dios. Un elemento fundamental del proceso de conquista por parte de los Dominicos es trabajar la evangelización como una forma de revelación, de esta forma, respecto al carácter y capacidad que tengan los habitantes del nuevo mundo para comprender los mandatos de Cristo, se refleja el carácter ontológico que tengan como seres.

Esta condición de la razón está amoldada por un carácter histórico, puesto que no solamente refleja la narrativa cristiana como una revelación, sino también como una forma de ser parte de la comunidad. La evangelización, además de tener un carácter dogmático en la determinación cultural, su aspecto más puro es expandir el credo cristiano como religión, como cultura.

La idea que expresa la escolástica respecto a la providencia cabe englobarla en este aspecto, puesto que la providencia es entendida como una disposición en la que todo lo que es creado por Dios se dirige al camino de su perfección. Por lo cual, la forma en que se rige el mundo por la razón contiene un grado de relación con la providencia en tanto esta, como el espíritu, responde a una unión, a una idea del nosotros.

Desde este parecer la diferencia toma relevancia como pregunta, más que todo, por el carácter distinto del pensamiento. Desde un aspecto filosófico histórico no podemos negar que los habitantes del nuevo mundo tenían una perspectiva respecto a su existencia y el carácter racional como histórico de hacer comunidad, por lo cual la interrogante por la diferencia se refleja, netamente, como pregunta por lo distinto.

El despliegue de la razón es una indeterminación, pues su reacción es inmediatamente una negación de su reflejo, esto quiere decir, en la expresión del otro distinto, la razón busca responder el que es, pero está desde un dinamismo espacial, o sea, con relevancia en el aspecto sensible de su cotidianidad como hábitat.

La indeterminación de la razón se presenta en su no ser y este puede, o ser configurada por su fuerza al reconocimiento de ser, o desprenderse de lo distinto y configurar una X un invariable. Como un no ser diferenciado del yo, como sí mismo. Aníbal Quijano expresa esta dinámica de relación con el problema del sujeto y objeto;

“...En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho, inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o de prácticas de dominación...” (Quijano A, 1992, p.16)

La fuerza de la razón se expresa como historia desde la narración. El sometimiento, o como expresa la cita anterior, la consideración de ser objeto como distinto, presenta la posibilidad de no ser, puesto que la razón como tal tiene la magnitud totalizadora como también segmentaria ya que en ella se presentan determinaciones. El campo de la posibilidad está abierto siempre y cuando esta se lo permita.

Pero en 1492, la otredad no tiene la fuerza de la razón cristiana, ni tampoco las armas o la pólvora de las guerras occidentales. La otredad como diferente queda sometida a la fuerza del poder y con ello su condición de ser queda reducida a la utilidad y dinámica colonial. Puesto que en ella no hay realización concreta de la fuerza histórica de la razón, lo que se quiere decir, el dominio no es solamente desde el arma sino también desde el carácter histórico en tanto que el poder determina que la otredad es una no historia.

“...la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue estableciendo como un paradigma universal de conocimiento y de relaciones entre humanidad y el resto del mundo...” (Ibíd, p.14).

El criterio de la razón es un punto fundamental para analizar 1492, pero esto nos trae nuevamente a otro problema ¿Cómo pensar la diferencia de la no-razón? O mejor dicho ¿de la razón determinada? La consistencia que tiene la idea y la fuerza de la razón responden a las cualidades fácticas de lo real, pero ¿y en lo distinto? En aquello distinto a la narrativa de la razón ¿se puede presentar como un algo? La gran magnitud que tiene la razón ¿habrá olvidado la posibilidad de su diferencia?, o sea ¿de su no consideración como verdad?

Cuando me refiero a pensar lo distinto, inmediatamente hago una relación con el vacío del poder narrativo, a saber, que la consideración del contenido de la historia se desarrolla en una paralela no historia. La presentación del relato no significa su univocidad, sino solamente su carácter de poder, por lo cual se presentaría una lectura de la inconsistencia del relato entendida como su diferencia. La historia es el contenido de la vasija, pero esta necesita del vacío para poder desarrollarse como relato, o sea, necesita de lo no determinado para que en su reflejo ella se vea como historia, esto llevándose a cabo como conquista.

Ahora bien, esto nuevamente nos lleva a nuestro problema en considerar 1492 como parte de la modernidad o un caudal que da pie al proceso de la modernidad. El problema fundamental que contiene el planteamiento histórico de la modernidad es el desplante que tiene la razón como realización. Cabe ahora apreciar el problema cartográfico que tiene 1492 y con ello ver de qué manera se deben comprender las dinámicas que tiene la conquista.

“...La experiencia no solo del descubrimiento, sino especialmente de la conquista será esencial en la constitución del ego moderno, pero no solo como subjetividad, sino como subjetividad centro y fin de la historia...” (Dussel E, 2012, p.29)

La cartografía y el espacio crítico

“...El paradigma europeo de conocimiento racional, no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo...” (Quijano A, 1992, p.16)

La Modernidad no solamente se plantea desde un aspecto histórico, sin duda el carácter fundamental que contiene es su dinámica de producción y poder territorial. Pensar en la modernidad es también pensar en el posicionamiento geográfico, y este con el carácter del espacio como centro de producción material.

Justamente 1492 es un momento en que la amplitud náutica permite que los navegantes sobrepasen las fronteras, tanto a la expansión de los navíos como también la mentalidad del

sujeto se explyaya entre un juego de la imaginación y el asombro por la inmensidad del mundo.

Es por esto que son viables los viajes de Cristóbal Colón en 1492, de Núñez de Balboa en 1513 o de Fernando de Magallanes en 1571. Todas estas navegaciones responden al carácter que comienza a tener la navegación y la importancia que contiene la expansión del conocimiento espacial.

“...Una utopía inventada por Europa (...) pero también una utopía deseada y con ello una utopía necesitada. América se vuelve, de ese modo, el lugar donde Europa proyecta sus sueños...” (Santos-Herceg J, 2010.p 42).

Las Utopías comienzan a tener mayor relevancia en el imaginario renacentista o moderno, Tomás Moro o Tommaso Campanella es un claro ejemplo. Las utopías trabajan con la expansión del imaginario, son una proyección de las dinámicas políticas y sociales de la época. Es interesante pensar en las utopías desde un plano estético como una proyección del pensamiento que expande la solución de su idea de tal forma como el barco sobrepasa las fronteras marítimas, o sea, tiene una proyección que está más allá del plano fáctico del cotidiano, presentando problemas como la pobreza, el robo, la organización del estado, las guerras y los ejércitos mercenarios, sin duda la Utopía trabaja desde los problemas mismos de la época, puesto que se encuentra alineada con una fórmula humanista.

Como refleja José Santos Herceg las utopías reflejan el carácter de imaginación y ambición que comienza a tener el europeo, donde hay un deseo por descubrir, conquistar. Desde la profecía de la literatura y el humanismo se proyecta el imaginario y el deseo hacia la búsqueda de la indeterminación. Existe una relación en el carácter imaginario que contiene la expansión náutica y la percepción utópica. El encuentro con el espacio desconocido abre la puerta del hacer.

“...Asume con ello que el mundo que aparece repentinamente ante sus ojos está allí para ella; para satisfacer sus necesidades; para cumplir sus profecías; para colmar sus sueños. Un mundo que se le aparece como limpio, puro, vacío, tabula rasa... Uno donde todo es posible...” (Ibíd, p.36)

La historia cumple con un rol fundamental en el entendimiento de la modernidad como una proyección de la razón y la cartografía cumple con la perspectiva geográfica de la capacidad de producción. No es alejado pensar en la modernidad como la época en la que el capitalismo asciende como fuerza motora de la humanidad. Son quizás los nuevos territorios conquistados y las colonias establecidas aquellas que promueven las condiciones materiales básicas a las grandes locomotoras económicas.

La condición de 1492 puede presentar dos caras, primero la proyección del poder al establecer una sistematización, como la encomienda, en el nivel productor y de mano de obra en los espacios conquistados, trayendo consigo indicios de acumulación por parte de los mercaderes o empresas privadas de conquista. Como segundo, a posterioridad del siglo XV-XVI, el establecimiento ya de condiciones productivas y expresiones de la acumulación del capital en los eslabones del denominado “progreso”.

El concepto de territorio alude a una apropiación semiótica y discursiva, donde los parámetros de la representación serán los límites de las denominaciones. Con ello también hay un establecimiento económico político, si lo vemos desde la perspectiva de 1492 el concepto sería una apropiación, el territorio se constituye en tanto representa un trabajo humano, como trabajo social, contiene una administración delimitación, nominación y clasificación.

“...América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación entre conquistadores y conquistados en la idea de raza...De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial...”
(Quijano A, 2014, p.777)

En la modernidad territorio y poder son conceptos recíprocamente constitutivos. No se puede pensar en el concepto de territorio sin considerar a la subjetividad política, a la demarcación de límites y determinaciones de estructuras, pero también la modernidad nos

refleja que tampoco puede haber sujeto político sin territorio, comprendiendo que su constitución tiene un lazo y realización histórico material.

La encomienda es un sistema instituido durante la época de la conquista y colonización de América. Tiene sus inicios en la edad media pero su implementación en las colonias Hispánicas fue para administrar la comercialización y el trabajo de los indígenas.

“...Desde el comienzo de la conquista de América, la Corona Española venía dando una dura batalla para evitar que los encomenderos se convirtieran en una especie de nobleza feudal y adquiriera demasiado poder en las colonias...” (Augusto Gamboa J, 2004, p.752).

Los primeros conquistadores intentaron esclavizar a los indígenas, pero al prohibirse esta dinámica, se establece una sistematización de trabajo forzado que poco a poco llevará a una desaparición de nativos. La corona se encuentra en una dualidad, por un lado, no es conveniente que se pierda población en los nuevos territorios, pero si se prohíbe el trabajo de indios las colonias quedarían sin mano de obra. Las *ordenanzas de Burgos* fueron un conjunto de leyes que se promulgaron en 1512 por el Rey Fernando el católico para regular la forma y estructurar la encomienda como sistema.

La estructura de la encomienda se desarrollaba en base a una concesión de tierras y personas, esto quiere decir, a vista del servicio que el colono le entregó al Rey, este le concede ciertas tierras junto con un número de indígenas para el trabajo. La encomienda se encontraba restringida por ciertas obligaciones que debían tener los encomenderos, como la evangelización, educación, cuidado pastoral, sustento alimentario y un hogar, por su parte tenía derecho sobre la mano de obra, utilizando a los indígenas para trabajar en sus tierras y en otras actividades económicas.

“...La corporalidad subjetiva del indio era “subsumida” en la totalidad de un nuevo sistema económico naciente, como mano de obra gratis o barata (a la que se sumará el trabajo del esclavo africano...” (Dussel E, 2012, p.66)

El punto principal es que la encomienda es la dinámica de dominación que ejerció la corona española sobre los indios por medio del territorio y el trabajo. La razón es moldeada a la forma de la iglesia y el cuerpo al trabajo. El cuerpo es reducido a un campo administrativo y luego a un campo laboral, las encomiendas son el espacio donde los indios tienen la

forma de sobrevivencia mediante el sometimiento al encomendero, o sea, su cuerpo no se entrega al trabajo, sino que se somete al sistema del trabajo a la dinámica política de la explotación objetual.

“...El territorio alude de por sí a una comunidad política que lo constituye y se constituye como tal en el simultáneo proceso de delimitación, esto es, de demarcación tanto del espacio geográfico como hábitat sobre el que ejerce su dominio, cuanto de la propia extensión del «nosotros» como identidad abarcada y comprendida en aquella...”(Mechado Aráoz H, 2015, p.176).

Y el problema

Ya han quedado expresados los dos elementos por los cuales comprenderemos el proceso de la modernidad. La historia, por un lado, expresa la condición de la fuerza de la razón como desarrollo material de la idea, pero también como consistencia del común para su realización. Por otro lado, la cartografía se encuentra estrechamente ligada a la delimitación geográfica que establecen las fuerzas imperiales y con ello la determinación territorial del espacio como un artefacto de producción, donde todo lo que se encuentra en ello está bajo dominio absoluto.

Desde estos dos cimientos podemos comprender que la modernidad está ligada a una condición práctica de la narrativa, desde sus inicios se presentan distintas tendencias del intelecto: humanismo, Utopías, ciencia, teología, por lo cual debemos comprender que la modernidad pertenece a un dinamismo de cualidades del conocimiento relacionadas con un carácter sistemático de la producción, la proyección de la materialidad como utilidad.

Ahora bien, si nuevamente nos aferramos a la pregunta que hicimos en el inicio ¿Podemos considerar 1492 como parte de la modernidad o un caudal hacia la modernidad? Debemos hacer un último punto de aclaración.

Muchas veces se critica la relación que tiene 1492 con la modernidad por el carácter tradicionalista que pueden presentar los inicios de la conquista. Tradicionalista en el sentido de que el proceso de conquista se lleva a cabo en nombre de los Reyes católicos y en el nombre de Cristo, esto quiere decir, que tanto la monarquía como la iglesia tenían un gran papel en el proceso, las distintas dinámicas de relaciones que se establecieron eran totalmente ligadas a un carácter religioso, parte de las obligaciones que tenían los encomenderos por sobre sus encomendados era la enseñanza de la palabra de Cristo y con ello los indios debían pagar retribuciones a los reyes por ser sus súbditos.

Entendiendo 1492 como el inicio de la modernidad la comprensión debe ser desde la consideración del acontecimiento como fenómeno de dinámica de relaciones políticas que tendrá la modernidad, desde la circunstancia misma del “nuevo mundo, o sea, no se debe pensar desde la exterioridad del hecho, sino desde la condición fáctica de este, su realización y las consecuencias que esta trajo para el continente, pues de esa forma el análisis no estaría acotado a un campo meramente histórico, sino que también puede tener un gran foco filosófico y con mayor importancia crítico en tanto se tiene una postura respecto al hecho.

El concepto y la imagen.

A lo largo de las discusiones respecto al significado que tiene 1492, varios pensadores latinoamericanos han presentado distintos conceptos que sintetizan el suceso. Conceptos como descubrimiento, invención, conquista, son una muestra que el problema de 1492 se piensa respecto a un precepto histórico filosófico, donde lo histórico son los conceptos y lo filosófico el pensamiento de ellos, entendiendo que el concepto se comprende en el suceso mismo y las consecuencias por las que él se forma.

“la represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistema de imágenes, símbolos, modos de significación: sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual.” (Quijano Anibal, 1992, p.12)

La conceptualización que se establece alberga una dinámica de relaciones que sintetiza la idealización sobre otro, esto quiere decir, que el entramado conceptual que se establecerá sobre el 1492 significará la dinámica política, trayendo consigo una imagen que ocultas o minimizadas como concepto narrado a lo otro.

La relación es fundamental para abordar la problemática de la otredad en 1492, preguntarse por la importancia de la relación como dinámica entre un uno frente a otro abre el campo práctico tanto del relato como del vínculo que demuestra el concepto, donde el concepto como tal es una abertura para demostrar las condiciones que en sí mismo presenta y las determinaciones que ilustra.

La lectura que hace Aníbal Quijano sobre la historia latinoamericana entrega matices o puntos de observación que surgen desde la exterioridad del relato. El concepto de colonialidad surge desde una crítica a la modernidad racional, donde su principal foco apunta en los procesos de conquista y colonización en América.

El concepto colonialidad nos permite comprender las condiciones políticas que contiene la modernidad, donde la apropiación territorial y el escalafón económico se sintetizan desde la concepción del poder, estableciendo su fuerza desde el sometimiento de otros pueblos, los matices categoriales sobre la otredad permiten establecer una jerarquía por medio de los conceptos de raza, demostrando que la estructura política hasta hoy en día se establece desde el dominio de imperios sobre sus colonias explotadas.

“...La colonialidad se inició con la creación de un conjunto de estados reunidos en un sistema interestatal de niveles jerárquicos. Los situados en la parte más baja eran formalmente las colonias. Pero eso era solo una de sus dimensiones, ya que incluso una vez acabado el status formal de colonia, la colonialidad no terminó, ha persistido en jerarquías sociales y culturales entre lo europeo y lo no europeo...” (Quijano A, 1992.p.584).

O’ Gorman establece el concepto de invención comprendiendo desde el paradigma de la conceptualización que establece la modernidad sobre la denominación de lo nuevo, o sea, una visión limitada que el europeo tenía sobre su propia historia, manifestando el grado de experiencia que contiene 1492.

El concepto de invención tiene un presupuesto histórico filosófico queriendo abarcar el entramado ontológico de la experiencia de 1492, donde Cristóbal Colón no pudo haber descubierto América ya que no era consciente que descubrió algo nuevo. La invención recae en el plano de la formulación de la idea como invento en tanto es imagen de la vivencia de un otro.

La imagen narrada del otro refleja el carácter conceptual que tiene el conocimiento y la limitación que tiene el imaginario para comprender a otro, en tanto que el otro es una posibilidad de actualización, esto quiere decir, un reflejo determinado desde el yo.

“...entiende por invención de América el hecho por el que América no aparece con otro ser que el de la posibilidad de actualizar en sí misma esa forma del devenir humano, y por eso (...) América fue inventada a imagen y semejanza de Europa...” (Dussel, 2012, p.40)

El concepto de invención contiene una imagen estética del otro como re-conocido, donde el entramado narrativo que tiene la diferencia se constituye desde el margen del aparecer en tanto éste responde al problema de la diferencia.

El entramado Histórico presenta un resultado de decisiones tomadas, en lo cual, pensar en el contenido de su espontaneidad sería no comprender su relevancia científica, en lo cual los conceptos que la historia nos presenta están establecidos desde una posición, solamente pensar en la invención como invento sería no comprender el carácter determinante que tiene el concepto para aquello que es conceptualizado, comprendiendo consigo que el concepto se establece sobre un objeto conocido, descubierto.

El descubrimiento también es una figura estética y contemplativa, pero tiene una magnitud política que demuestra el carácter de poder que tiene la narrativa, posicionándose desde un punto de vista subjetivo por sobre objetivo, demostrando lo retórico que puede tener la narrativa histórica, en tanto esta se coloca desde una postura.

La conceptualización de 1492 como un descubrimiento presenta el problema de determinación geopolítica sobre el territorio descubierto, presentado el relato de lo descubierto o nuevo como un espacio vacío, donde el conquistador puede desenvolver su imagen y deseos, como una proyección de sí mismo.

La invención nos demuestra que el carácter conceptual que se constituye desde la interioridad del narrador, el ser historia, expresa su determinación y eslabón conceptual imaginario donde el invento es una dinámica para establecer la conceptualización del otro como problema y dinámica de poder.

“...es Colón el descubridor de América. En efecto, el poético vuelo de su entusiasmo fue la vía adecuada para noticiar a Europa, donde posaba el espíritu de la historia, la apertura de ese nuevo campo de observación en que, en definitiva, consiste el acto descubridor...”
(Gorman O'.1976, p.14)

Tanto el concepto de invención como de descubrimiento se encuentran en el mismo pasaje narrativo, esto quiere decir, son dos tendencias que tiene el relato histórico desde un punto de vista, un criterio determinante y objetivador, por el que el criterio del concepto se sintetiza al grado de su experiencia y proyección de sus deseos.

El concepto de descolonialidad nos demuestra que el carácter que tiene 1492 no es solamente una proyección imaginaria de América, sino que es un vacío para la proyección de deseos políticos, donde la espontaneidad del suceso no refleja una tabula rasa, sino que el criterio de conquista ya se encontraba como una imagen en la proyección de la corona y la iglesia. El entramado económico, político y social que tiene 1492 no surge desde una espontaneidad, ya que la corona española y la iglesia católica estaban solidificándose como una fuerza administrativa del poder, por lo cual pensar en el proceso meramente por sí como espontáneo es no comprender la magnitud que tiene la conceptualización y lo que se encuentra tras de ello.

“...el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a <inventar> su propia imagen y semejanza. América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el otro, sino como la materia a donde se le proyectó <lo mismo>...” (Dussel E, 2012.p.45).

Capítulo II

Formación política e importancia cristiana.

“...Los estados modernos europeos al tiempo que construían imperios marítimos forjaban su propia nacionalidad...Tan importante, o más, que la self-perception que cada pueblo nacional tenga de sí mismo es la mirada del otro, la forja de las enseñanzas identitarias desde afuera. La percepción externa, que difumina y simplifica los factores de diferenciación interna y establece como estereotipos el carácter nacional...las colonias de los imperios europeos actuaron como un calidoscopio fundido en una imagen unitaria...” (Berna A Ml, 2007, p.295)

La formación política de las colonias sirvió para intensificar el sentimiento de unificación de una Europa separada entre principados y gobernanzas. Las colonias americanas sirvieron para sintetizar una unificación política y proyectar un mecanismo económico que pudiera sustentar el levantamiento militar que estaba teniendo Europa.

“...El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. América-como entidad geo-social nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geo-social americana, en el acto constitutivo del moderno sistema mundial...” (Quijano A. Wellerstein I,1992,p.583)

Europa ahora está identificada consigo misma, con su estructura política y con las posibilidades que tiene como poder, el símbolo que tendrá 1492 será la fuerza del ego, en tanto este proyecta su condición de poder desde el imaginario material, esto quiere decir, la conquista misma.

“...la alteridad es la esencia de la modernidad. El ego o la subjetividad europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarrollando hasta llegar con Hernán cortés, en la conquista de México (el primer espacio donde dicho ego efectuará un desarrollo prototípico), a constituirse como señor del mundo, como voluntad de poder...” (Dussel, 2012, p.29).

Parte de las indeterminaciones que contiene la vida es su muerte, ella como presente es un socavón en la cotidianidad, de forma inmediata ella es y de ella proviene la incertidumbre, la angustia por su no sé, la época Medieval está llena de preguntas junto a respuestas inciertas que cubren de inquietud la existencia expresándose por medio del símbolo.

El medioevo se desarrolla desde el carácter simbólico de la religión, guerras, fiestas, funerales, están llenos de apartados simbólicos que designan relaciones políticas, la estructura se desarrolla desde la imagen de la identidad y con ello la respuesta por el presente se forma desde la relación. La estructura política que tiene más relevancia es entre el Rey y su pueblo, donde por un lado el pueblo debe cumplir la obediencia de la jerarquía política pero también el Rey debe responder hacia su pueblo por medio de la protección.

El concepto de la relación responde a una dinámica intrínseca entre uno y otro, en tanto que esta responde a la característica fundamental del encuentro, del estar con un distinto al yo, pues en tanto el Rey responde hacia su pueblo este también responde hacia su Rey, hay una relación recíproca, una dinámica de encuentro que se sintetiza en la relación constantemente.

La reestructuración política y económica luego de la caída del Imperio Romano trae consigo la tendencia de establecer distintos lazos que están afianzados por la palabra y el juramento. El rito de la fidelidad se desarrolla desde una relación de palabra, o sea, del encomendarse sobre otro. Las tierras son el poder y la relación es una enmendación, un pacto entre manos, donde la fuerza del juramento responde a la fuerza de la palabra.

Pero todo este marco de relaciones se presenta como símbolo, la importancia fundamental que tendrá la Edad Media sobre 1492 es la dinámica de relación y la forma del pacto del poder sobre tierras y habitantes. Este concepto de relación entre el Rey y su vasallo será el mismo que querrá reproducir España sobre las encomiendas y los conquistadores, sobre los habitantes del nuevo mundo y su Rey.

“...Como si la providencia entregase el Nuevo Mundo al matrimonio de los Reyes Católicos como “un bien ganancial a lo divino”. No tardará en deshacerse el equívoco por Castilla y en aclamarse el recto sentir de la voluntad del Altísimo...” (Bernal A M. 2007, p.304).

Cuando cae el Imperio Romano de occidente, distintos pueblos bárbaros se movilizan desde la península itálica hacia la Ibérica. Es por esto que hay una gran presencia de Visigodos tanto en la península como al sur de Francia. Este como Reino duró casi tres siglos, desintegrándose por medio del movimiento árabe desde el estrecho de Gibraltar quedándose en el territorio por 800 años formándose el califato de Córdoba.

Solamente en el territorio español perduró un pequeño Reino Cristiano en las montañas de Asturias. Con una gran presencia musulmana por todo el territorio, se estrechó de tal forma que en el siglo X pasó a convertirse en el Reino de León y con posterioridad a constituirse como el Reino independiente de Castilla. Al morir Carlomagno el imperio se divide en dos estados cristianos, por un lado, el de Navarra y por otro Barcelona o Cataluña. Después se agrega el de Portugal y Aragón. Castilla absorbió el Reino de León y Aragón (unido al de Barcelona), creciendo por medio de relaciones matrimoniales hasta tener una fuerte e infatigable fuerza para luchar contra los musulmanes.

En 1031 el Califato se desmembró en distintos Emiratos como Toledo, Sevilla, Córdoba, Zaragoza, su rivalidad tendría una segunda importancia frente a un enemigo común. Lo mismo ocurrió con los Reinos Cristianos, a causa del desorden del poder entre nobles, clero, monarquía y feudalismo la disputa por el trono fue constante. Pero todo esto cambió cuando en el siglo XIV las coronas de Aragón y Castilla se unieron. En 1469 Fernando, Heredero del Reino de Aragón, contrajo matrimonio con la Reina de Castilla, Isabel, trayendo consigo la unificación política, religiosa y social de España.

En 1492 los Reyes pusieron su énfasis en la expulsión musulmana en Granada, estableciendo consigo un poderío total de la monarquía por todo el territorio Ibérico. A la par de una persecución inquisidora sobre musulmanes y judíos, con el argumento de la unificación moral y racial del español.

“...como se especifica en la introducción de 29 de mayo de 1493, dada a Colón para su segundo viaje, donde se recuerda que fue a merced divina poner estas tierras, las islas acabadas de descubrir en el caribe, bajo la Corona de Castilla...” (Ibíd, p.304).

Junto a estos sucesos históricos también se presenta una importancia intelectual en Europa, el renacimiento, donde distintos conceptos como el de humano y razón toma relevancia en

los estudios filosóficos y teológicos. Las unificaciones políticas de los Reinos Ibéricos están intensificadas por las discusiones del humanismo.

El renacimiento responde a una nueva tendencia en las dinámicas, donde la comprensión del cuerpo como también del intelecto se ven enfrentadas a nuevos parámetros de estudio. A diferencia de la condición medieval, por medio del estudio es posible comprender la totalidad de la forma y expresión de ella por medio del arte.

El humanismo por su parte se aboca a retomar los campos de estudios antiguos. *Studia humanitatis*, se le denomina al estudio de gramática, poética, historia o filosofía moral. En su interior se presentaba una gran vocación pedagógica, mediante esta voluntad se esperaba aumentar la posibilidad de gobernar junto a la culturalización.

Las principales discusiones del renacimiento son la naturaleza y el individuo. Sin duda a causa de la fuerza que tuvo en nominalismo y consigo el empirismo, la tendencia medieval *Deum et animam scire cupio* comienza a tener otra relevancia. El carácter antropocéntrico y la fuerza que tiene el intelecto para relacionarse con el espacio se escapa de la dinámica dogmática del pensamiento escolástico.

El humanismo aporta en el carácter empírico del estudio del cuerpo como de la forma esencial para la formalización arquitectónica de ciudades como también de la búsqueda sistemática del cosmos. Por su lado el Humanismo aporta en las tendencias e influencias que tendrá la discusión del hombre en los problemas morales de la monarquía.

“...que de los frutos del hombre no están constituidos por estas sucias materias, sino por las obras de su inteligencia y de su acción creadora, para las cuales el hombre ha nacido como integrador y perfeccionador de la naturaleza mediante sus artes e inventos...”
(Mondolfo R, 1980, p.7)

En sus inicios el cristianismo se expandió por medio de la misión apostólica, implicando la captación de infieles o paganos y convertirlos a la nueva fe, su base se encuentra en el postulado de ser la única religión verdadera., lo presenta Cirilo de Alejandría, la fe nueva une en la sumisión a todo el género humano, es por esto se denomina “catholica” puesto que busca la universalidad. Esta premisa de acción que contiene el catolicismo tendrá una

gran relevancia en la formación de la cultura occidental, expansionismo y el afán de dominio.

“...la Cristiandad servía como un conjunto de parámetro en el seno de los cuales tenía lugar la actividad social. La Europa feudal era una civilización, pero no un sistema mundial...” (Wallerstein, 1979, p.25)

El poder central que logra tener la iglesia católica se produce luego de la aceptación de Teodosio de la religión católica como principal en el Imperio Romano. Anteriormente con Constantino las revueltas entre católicos, judíos y el Imperio eran constantes. El catolicismo toma relevancia en la organización social y política del imperio, a tal magnitud que, por ejemplo, el director espiritual de Teodosio era San Ambrosio, uno de los cuatro padres de la iglesia de occidente.

El respaldo económico que en sus inicios tuvo la iglesia fue la acumulación de tierras y bienes exentos de tributo, las propiedades de estas tierras poco a poco van trayendo consigo retribuciones y donativos de la población aledaña al lugar, acumulando un capital respecto a sus grandes rentas.

La iglesia católica se verá problematizada por sus condiciones territoriales: Caída del Imperio Romano, nuevas tendencias religiosas, nuevas lecturas de textos sagrados, pérdida de territorio, no será hasta 1492 donde la iglesia volverá a tener un gran poder y un gran número de nuevos adeptos.

“...El contenido de la escolástica hispanoamericana, como parte de la transferencia cultural que hizo el colonizador, correspondió a lo que de la escuela sobrevivía en la península. Una supervivencia que en importantes aspectos no era mero resto sino un florecimiento, en virtud de la atención a nuevos problemas, como los enfrentados por la Escuela de Salamanca... un florecimiento que corría paralelo con aspectos más tradicionales representados por la enseñanza universitaria regular...” (Torchia Estrada J.C, 2000, p.161).

Hay que tener en consideración que el proceso histórico de 1492 se desarrolla junto al cristianismo español, donde los vínculos reales se establecen desde el credo trinitario. Pero el mecanismo de la iglesia se centró en la organización político-moral de las colonias

americanas. El enfoque cristiano se concentró en la organización tanto económica como monetaria de aquella España expandida, como también del concepto político que lleva una expansión imperial, la iglesia se va a hacer cargo del problema de lo otro y las circunstancias históricas que ameritan y ameritarán.

Como escribe Enrique Dussel en su libro “*La desintegración de la cristiandad*”, la iglesia comienza a afianzar lazos con los países ibéricos, tanto la corona portuguesa como española, comienzan a tener mayor importancia en el campo político europeo. Las monarquías peninsulares lograron “hipertrofiar” la cultura visigoda que aún estaba vigente. Estos como “bárbaros”, provenientes de la rama de los denominados pueblos Godos, pertenecen a los pueblos Germánicos orientales. Además, Roma se encuentra ad portas de su declive, por lo que Portugal exige a Roma posesión de las tierras sarracenas en el norte de África, y España por su parte, exige el denominado *ius patronatus* para garantizar su total dominio en las islas canarias (1418), por lo cual Hispania comienza a presentar una fuerza política y la iglesia católica se encuentra junto a ella.

Al finalizar la última cruzada en los territorios de Granada, fue otorgada la *Bula provisionis nostrae y dum ad illam*, donde la iglesia se encuentra reservada a los mandatos de la corona española en las tierras conquistadas. Como indica Dussel la conquista de Granada presenta el fenómeno del “patronato”, una dinámica que tendrá el poder eclesiástico y monárquico en América. Desde la etimología del latín *pater*, como sustantivo viene a manifestar un “protector”, *patronum*, como alguien que dirige, organiza, cierta cantidad de elementos para un fin, condición clara que ocurren en la conquista.

Por medio de las *bulas inter caetera y eximiae devotionis* Fernando de Aragón comenzó a organizar lo que se llamara el sistema de patronato, este se centraba en el lugar hispanoamericano, en donde la corona tenía la posesión del derecho de presentar obispos, indicar los límites de los obispados y parroquias, enviar religiosos y misioneros, poseer los diezmos de la iglesia, tener supervisión sobre sínodos y concilios...etc.”

La iglesia católica entrega sus recursos intelectuales para la organización de la conquista, y la corona española comienza a tener un poderío factible, o sea, ya no es solamente una corona, sino un campo amplio de intelectualidad para abordar todos los posibles problemas que puede presentar ser un imperio. La corona española se enfrentó a problemas

tecnológicos, filosóficos, científicos, económicos, religiosos y militares, la relación patronal que comienza a tener la monarquía, junto a la iglesia, es un motor para el desarrollo histórico de la conquista.

“...Más que capitales, lo que hacen los reyes es transferir el ejercicio de dominio territorial y de poder a través de sus ordenamientos, nombramientos y capitulaciones, al tiempo que con su aval político afianzan la financiación privada de las empresas emprendidas por conquistadores y descubridores...” (Bernal A M, 2007, p.306).

Cuando Roma el 15 de noviembre de 1504 presenta el nombramiento de los tres primeros obispos, el Rey de España demuestra su descontento y ejerce aquello que estamos denominando una “voluntad patronal”. A través de la *Bula Universalis ecclesiae*, exige que Roma anule el nombramiento, puesto que no fue en su presencia ni tampoco había elegido a los obispos ni los asentamientos donde se establecerán.

Cuando el Rey escoge a García de Padilla, Alonso Manso y Pedro Suarez de Deza, se funda la diócesis en Santo Domingo, Concepción de la Vega y Puerto Rico (1511). A tan importancia tiene esta decisión de la corona española que en 1512 Alonso Manso y Pedro Suarez de Deza, se reúnen con el Rey para escribir las capitulaciones de Burgos, código laboral que regirá las relaciones de conquistadores y conquistados. Las Capitulaciones de Burgos responden a un punto fundamental en la organización política de la modernidad, es aclamada como el primer código colonial de la Europa moderna. Un código que establece el criterio de relación económica, esto quiere decir, una legalidad en la dinámica de conquista como “trabajo”.

“...pero también un giro importante en el modo de afrontar el ya inevitable mundo moderno que se expresaba en el renacimiento. Significa una apuesta clara por lo humano, por el hombre como centro y principio a partir del cual ordena toda la realidad y punto a partir del cual partir para ir y alcanzar lo divino...” (Fuentes Herreros J.L. (ed.) González Ponce A, 2015, p.27)

Desde este escenario es que toma importancia la escuela de Salamanca. Escuela intelectual española que se encuentra en el siglo de oro de su cultura, donde se enfrentó a los distintos dilemas y problemáticas que tuvo el proceso de conquista.

En el siglo XIV los estudios de Salamanca eran considerados entre los más importantes. Las facultades tienen aproximadamente 9000 alumnos. Los profesionales y técnicos que procedían de esta universidad tomaban cargo en distintas funciones que necesitará la monarquía española. La vinculación de la universidad con la monarquía se registra en 1529-1533, frente a la toma de decisiones que tuvo el concilio de Trento en 1545-1563, la escuela de Salamanca toma un papel fundamental a la hora de proteger la ortodoxia católica en occidente, convirtiéndose en uno de los centros principales de la ideología contra-reformista.

“...Debía servir de guía, ser un referente moral, en ese tiempo nuevo de restauración de la cristiandad que se abría a comienzos del siglo XV y lo debería ser con mayor empeño tras el descubrimiento del Nuevo Mundo al tener que repensar y recomponer de una manera nueva una teoría de mundo y de concordancia para el que ya se constituye como mundo moderno...” (Fuentes Herrero J L (ed.) González Ponce A, 2015, p.24)

Uno de los intelectuales más importantes es Francisco Vitoria, son dos los puntos por los cuales tiene tanta relevancia en la Escuela de Salamanca, primero sustituye el estudio teológico del libro de las sentencias de Pedro Lombardo, cambiándolo por la suma teológica de Santo Tomás, segundo introduce en las cátedras la dinámica del dictado, además problematizó la discusión respecto a la ocupación Española de las Indias, junto a su profesor nominalista Juan Mair, establecieron distintos puntos críticos al proceso de la conquista desde un posicionamiento moral.

A la Escuela de Salamanca le tocó gestionar uno de los momentos más relevantes de la cristiandad del siglo XVI y XVII, aportando en la vertebración de la cristiandad del nuevo mundo. Su presencia más relevante es en la filosofía y teología del derecho, trabajando conceptos como el de dignidad, libertad, igualdad, que son esenciales para el pensamiento moderno. La escuela se hace cargo de una nueva interpretación de lo que es el mundo, acompañada con la sistematización de la concordancia y constitución del mundo moderno, el enfrentarse a la constitución del desconocido como sujeto con razón y libertad.

Los momentos históricos de la Escuela son tres. Primero desde el siglo XV comienza a reestructurarse los parámetros de la cátedra, acompañados por los escritos de Santo Tomás y la constitución de Benedicto XIII. El segundo periodo abunda desde 1492 hasta mediados

del siglo XVI tras la muerte de Francisco Vitoria en 1546, años donde la suma teológica es fundamental para pensar los ámbitos de relación que tendrá el viejo mundo con el nuevo, tanto desde la perspectiva del conocimiento en el ámbito del alma como también desde el plano político estructural de la sociedad. Y la tercera época es contemplada desde el siglo XVII y es cuando los dominicos pierden relevancia política y comienzan a entrar en la escena la orden de Jesús.

Santo Tomas y la Suma teológica representan un modelo teológico para la cotidianidad de la configuración cristiana, expresada en los modos de vida como también en la organización política, ensamblando lo divino y lo humano, Santo Tomas trabaja la demostración de Dios, como también la capacidad de la razón para comprender este aclarado divino. Pedro Lombardo presenta una teología de la contemplación, estudiando los misterios de la divinidad y el carácter del amor. Santo Tomas tiene un énfasis más arquitectónico, centrando todo en Dios como motor y causa primera, expresando un relato claro que se sustenta desde una base histórica.

“...La cristiandad comenzaba su gloriosa expansión, y las bulas pontificiales justificaban teológicamente el pillaje de los pueblos del tercer mundo...” (Dussel E, 1979, p.500).

La importancia que contiene la cristiandad en el proceso de conquista es la revelación del *logos*. Los primeros criterios que comenzaron a tener los Hispánicos frente a los habitantes del nuevo mundo fueron descripciones de sus vestimentas, tradiciones, alimentación, la exploración cristiana se lleva a cabo por dos métodos: la evangelización de la palabra y la estructuración de dinámicas morales en la relación entre conquistadores e indígenas.

Uno de los principales problemas que tuvo que afrontar la Teología frente al nuevo mundo fue la enseñanza de Dios, ¿Cómo es posible comprender algo infinito sin tener la capacidad de la infinidad? Frente a esta dificultad la cristiandad trabaja con el concepto de revelación, desde la terminología de re-vele o des-vele, demostrando el carácter de demostración que tiene la divinidad frente a lo finito.

La revelación tiene un carácter histórico, en tanto el problema de la otredad es trabajado desde los procesos de evangelización por medio del concepto de fe, o sea, situar a la fe para

aclarar la presencia del otro como tal. “... ¿Cómo nos situamos ante el otro, como otro? Ante el otro como otro nos situamos por la fe...” (Dussel E, 1978, p.16).

La evangelización comprende la fe como un acto de inteligencia, donde hay un cierto carácter intelectual para comprender si existe un grado de entendimiento en Dios. Parte de la discusión que llevó a cabo Bartolomé de las Casas con Ginés de Sepúlveda en Valladolid fue respecto al carácter del alma y el intelecto, donde de esto dependía de qué forma iba a ser tratado, por un lado, el concepto de guerra y conquista, este dependiendo si los indígenas tenían la capacidad de comprender a Dios o son infieles, y por otro lado la capacidad intelectual del indígena para pertenecer a una estructura social jerárquica.

Pero en esta dinámica de revelación también hay un carácter de poder en los procesos de evangelización de 1492, el carácter de develamiento que tiene el otro y la condición del derecho que la cristiandad le va a entregar, parten de la dinámica de la provocación, esto quiere decir, desde el carácter de yo tengo derecho sobre ti, y este derecho es la condición histórica de ser cristiano y ontológica de contemplar la palabra, *logos*, de Dios.

Pero considerar a 1492 es contemplar lo que es un supuesto teológico, puesto que en el papel y en la narrativa histórica se aflora un criterio moral y comprensible, pero desde la condición misma de los hechos podemos apreciar la descabellada aniquilación de la cultura perteneciente al territorio desconocido.

“...Los países del tercer Mundo, el *bon sauvage*, es considerado así la *tabula rasa*, fuerza productiva de reserva y barata, mercado potencial para la superproducción, materia prima de la civilización...” (Dussel E, 1979, p.506).

El sistema de totalidad que contiene la cristiandad en 1492 se fetichiza, esto quiere decir que se totaliza, se auto interpreta como única y absoluta, por lo cual lo exterior a ello se explica con el carácter de demoníaco. Este carácter fetichista y totalizador que comienza a tener el cristianismo se refleja con una negación a la diferencia., el carácter la alienación del otro se produce desde la mediación sistemática del pecado.

Parte de los primeros anclajes que comienza a tener la evangelización es el arrebato cultural y la sistematización totalizadora del cristianismo, trayendo consigo la negación de la identidad y desgarramiento de la exterioridad. Todo esto es mediante el carácter del

juicio cristiano, de esta forma el otro puede ser moldeado y dominado, seguido de la dominación se presenta la privación como característica política de la “posibilidad material de la vida”.

La dinámica que tendrá la evangelización será el amoldamiento de la cultura exterior y determinación del cristianismo como criterio único, fijando las fronteras para la dominación, aclarando al distinto como un más allá de la salvación y el carácter de ser para el Ser. Estos indicios de evangelización será una dinámica que junto al trabajo y jerarquización política reflejarán un carácter sistemático en el proceso de conquista y colonización.

“El indio no solo será considerado una bestia, sino que será mano de obra gratuita en un sistema tributario colonial que contribuirá en gran parte a la acumulación originaria del capitalismo europeo desde el siglo XVI.” (Dussel E, 1979, p.501).

Capítulo III.

La relación como representación de la otredad, razón y cuerpo.

Las consideraciones para poder trabajar la problemática del proceso de conquista, deben abordar todos los pasajes de discusión para aclarar las causas, dinámicas y consecuencias del proceso. Por lo que se pudo apreciar en los capítulos anteriores, la cristiandad tuvo un papel fundamental en la conquista del nuevo mundo, esta se refleja en dos pasajes. Por un lado, la evangelización del verbo y la configuración identitaria del desconocido, y por otro el establecimiento burocrático de las consideraciones del otro, o sea, su carácter de sujeto o persona para poder ser parte de un dinamismo social.

“...la colonización de América diera origen a una literatura política abundante que tendría a dilucidar los problemas siguientes: ¿Cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos con los pueblos indígenas? ¿Cómo se ha de gobernar al hombre recién hallados?...” (Zavala S, 1994, p.19).

Como indica Silvio Zavala la forma política de establecer la conquista se desarrolló desde un parámetro de orden jurídico, donde el derecho natural y positivo estaban en constante conversación, pero no debemos solamente comprender el plano que “en el papel” se presentó el proceso de conquista, también tenemos que comprender su consideración productiva como cuerpo y trabajo.

Desde esta condición capital de un cuerpo productor, mano de obra obligada, se comenzaron a establecer los primeros asentamientos coloniales en América y acumular las ganancias materiales que harán a España y Europa una potencia económica hegemónica en los siglos posteriores.

Como indica Dussel “la primera modernidad” es aquella donde España renacentista y humanista comienza a establecer lo que se denominara como el sistema mundo, esto quiere decir, el movimiento europeo hacia el centro del poder político y económico, la incorporación de una periferia, que sirve y sustenta al centro por medio de la producción y el trabajo como dominación.

La segunda Modernidad será aquella que ya acumula el capital en los bancos y los retribuye por las nuevas fuerzas económicas en Europa, principalmente Ámsterdam donde crea la “Compañía de las Indias Orientales y la “Compañía de las Indias Occidentales”, se establece un gran bloque de distribución y comercialización que trabaja con las denominadas “Indias” desde su carácter periférico, esto es, parte del mundo, pero con un objetivo determinado externo al centro.

“...La periferia de Europa sirve así de espacio libre para que los pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias...” (Ibíd., p.28).

Lo que quiero presentar en este capítulo es, como la dinámica de la evangelización está relacionada con el establecimiento del trabajo como forma de dominación. Pero esta dominación vendrá a ser, comprendiendo que estamos hablando de los inicios de la modernidad, una forma de estructuración inmediata y determinante. El carácter de relación que tendrá el poder del conquistador sobre el otro se sintetiza desde la evangelización y el trabajo, abordando el carácter ontológico y corporal de lo que es el otro, o sea, su carácter de ser y estar, como cuerpo y mente.

Las presunciones y estructuras de dominación que contiene la evangelización y la encomienda se presentan desde la filosofía antigua, principalmente en Aristóteles y la escolástica tomista. En la discusión respecto al carácter de la servidumbre natural, que principalmente se presenta en la política de Aristóteles, el Alma estará presente en lo que es la comprensión de si los indios tienen o no capacidad de juzgar y voluntad de acción racional para poder ser considerados “seres racionales” y a posterioridad como “personas” con derechos políticos.

El problema por la otredad será abordado desde un parámetro político, esto quiere decir, que los problemas respecto al alma y al cuerpo se presentarán sumergidos en las dinámicas filosóficas clásicas, pero el fundamento del problema estará abordado desde el plano político por el cual el problema se hace presente.

“...la filosofía de la conquista contribuye a fijar los límites de los problemas de la realidad americana y el ejercicio y la práctica de la actividad ideológica en la que se entrecruzan opiniones de pensadores escolásticos con otros de formación renacentista. La disputa se

dará a partir de la teoría clásica de la relación del hombre de razón con los bárbaros. Llegando a aprobar la servidumbre natural de los indígenas y el derecho de los españoles a someterlos por medio de la fuerza. Sin embargo, no fue la única corriente ideológica; frente a ella surgieron una de profunda raíz la cual considera que la misión de los colonizadores es la tutela el trabajo civilizatorio...” (Anaya Magallón M, 1991.p.57).

El otro como cuerpo antes que razón.

Al presentarse el suceso de 1492, distintos pensadores, tanto teólogos como filósofos, comenzaron nuevamente a discutir las problemáticas filosóficas que habitaban en los escritos antiguos y escolásticos. Las doctrinas e instituciones que comienzan a estructurar y dirigir las colonias en América se encuentran en relación con la filosofía política que imperaba en el imperio ibérico, el punto base desde el cual se desarrollan las discusiones filosóficas es la conciencia.

La Escuela de Salamanca, por ejemplo, en sus teorías sobre el valor, el precio, la moneda, el dinero y las divisas, se encuentran estrechamente relacionadas a la solución del pecado de la avaricia. Frente a las nuevas condiciones económicas que tiene la sociedad, los teólogos buscan una solución en relación con su época. Es por esto que las escuelas económicas de Salamanca plantean lo que vendrá a ser denominada la “Teoría subjetiva del valor” donde el precio ya no se encuentra en una dinámica de “justicia” sino en relación con las condiciones del deseo y las dinámicas comerciales de venta y compra que tiene el producto.

“...El bien común determinaría las condiciones materiales de existencia y así la finalidad última del hombre en el horizonte trascendental de la salvación. Por su parte, la justicia sería el criterio organizador de la sociedad con funciones distributivas, correctivas y conmutativas que posibilitan las relaciones entre iguales...” (Ponce Roldán A. (ed) González, A. P, 2015, p.354).

La duda que tenían los conquistadores respecto al alma se presenta desde un carácter jerárquico, pero principalmente desde la dinámica de la diferencia. La distinta materialidad en el habitar que tenían los indígenas presentaba un problema referente a la condición

distinta de existencia, o sea, a la relación constante con el espacio, donde lo natural pasa a ser una característica categorial en la comprensión del otro, las vestimentas, alimentaciones, estructuras sociales, deidades, representaban todo aquello que el europeo no era, por lo cual reflejaba el ámbito de la diferencia, pero al mismo tiempo también consideraron cualidades físicas iguales como lo es el lenguaje, sentimientos, expresiones, esto quiere decir, también tenían el carácter sensitivo que entrega conocimiento

El problema del cuerpo y el rasgo descriptivo que contiene la diferencia en lo que es la estructura de la sociedad es primordial para comprender por qué se establece un problema respecto al alma y la razón. En los distintos discursos hispánicos que se presentan se refleja el carácter descriptivo, pero también diferencial respecto al otro, esto no es solamente una actitud, sino que también presenta el carácter del cuerpo como una condición de problema. En los planteamientos aristotélicos, el cuerpo es considerado como entidad primordial de los cuerpos naturales, aquellos que tienen vida, nutrición, envejecimiento, pero el alma es una entelequia, la forma específica de un cuerpo, es formal el cual entrega vida potencial y forma.

El concepto de cuerpo y materia en la conquista tiene un carácter totalmente ligado a la consideración del valor, parte primordial del aspecto práctico territorial de la conquista fue establecer trabajo sobre el cuerpo y explotación sobre el material, esa fue su forma de relacionarse con el otro de forma práctica en 1492.

Pero, volviendo a la teoría, la diferencia que tiene el cuerpo con el alma no es restrictiva, pues como muestra Aristóteles las condiciones del conocimiento están imbricadas con las dinámicas sensitivas, la vista, el olfato, el gusto, entregan un conocimiento claro y experiencial, pues los elementos contienen relevancia para el conocer. La diferencia entre cuerpo y alma, o sea entidad y entelequia, recae en el sentido de la razón, no solo como contenido, sino como nutritiva, teniendo el carácter de proporcionar, entregar al cuerpo.

En Aristóteles en su Libro I sobre el alma, se puede apreciar que la consideración del alma como percepción y conocimiento se presenta en tres aspectos, la movilidad de los seres vivos, la sensación como su vínculo con el conocer y por último la diferencia con el cuerpo.

Aristóteles trabaja con un *hylemorfismo*, esto quiere decir una relación entre cuerpo y alma aplicados en el esquema de forma y materia. El carácter constitutivo que contiene el alma como realidad sustancial, *ousia* y el carácter de ser forma, *eidos*, del compuesto material, muestra que el alma es actualidad, *entelequia*, que corresponde a un cuerpo natural en tanto este tiene potencia de vida.

Hay tres niveles sucesivos respecto al alma, por un lado, se encuentran las funciones de carácter vegetativo, por otro las funciones perceptivas, y como último las funciones vinculadas a la razón y pensamiento, esta última es determinante en tanto se presenta en el carácter práctico operativo.

“...Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que es exclusiva de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podría estar separada, sino que le ocurrirá igual que a la recta a la que, en tanto que recta, corresponde muchas propiedades...” (Aristóteles, Acerca del Alma. I, 403a-403b).

Pero la dinámica funcional que tiene el cuerpo y el alma se presentan, por ejemplo, en la percepción pues la determinación funcional intelectual es con el cuerpo, la alteración perceptiva tiene la característica de, frente a un objeto sensible, posee cualidades formales de asimilación con el objeto y así toma la consideración de *alterio* perfectiva, o sea un conocimiento experiencial, los objetos corpóreos reciben la determinación formal dependiendo de sus características sensibles. La razón por su parte cumple con el último grado de consideraciones que contiene el alma, el funcionamiento del conocimiento, pero principalmente, y con mayor relevancia en lo que es la prudencia y sabiduría.

La diferencia que podríamos apreciar respecto a la facultad sensitiva e intelectual refiere a las limitaciones que presentan para el conocimiento. La sensibilidad necesariamente se encuentra encausada en un cuerpo, al contrario, el intelecto puede pensar los objetos tangibles teniendo la capacidad de considerar la forma o esencia.

La forma por la cual Aristóteles busca solucionar esta problemática es por medio del planteamiento de un intelecto pasivo y otro activo. Uno vendría a ser potencial, identificándose de forma actual con las cosas, y otro ligado a la actualización afectiva respecto a las formas, a saber, contenidos sensibles.

“...Aristóteles concibe la relación entre ambos intelectos por medio de una analogía con la relación existente entre el principio pasivo y activo en los entes compuestos, es decir, su materia y forma, respectivamente. Habría, según esto, un intelecto puramente potencial, pero puede llegar a identificarse de modo actual con las formas de las cosas, por un lado, y, por otro, un intelecto siempre activo, que, oficiando al modo que la luz lo hace respecto a los colores, traería a la actualidad efectiva dichas formas, que el intelecto activo alberga potencialmente en sí...” (Vigo, A. G, 2007, p.106).

Para Santo Tomas la materia es potencia y la forma es acto, pero desde su constancia una demuestra un conocimiento habitual, o sea ciencia, y el otro un conocimiento actual. Todo cuerpo es una sustancia compuesta, puesto que participa en la nutrición y su composición es por más de uno. El cuerpo pertenece a una cierta especie y como tal es particular en tanto que es constituyente de materia y sujeto. El alma por su parte es forma de un cuerpo natural, el alma entrega, nutre, es primero al acto del cuerpo natural

Por lo cual el alma debe ser comprendida, por un lado, desde su conocimiento como *entelequia, esencia* y por otro como experiencia al sujeto, pues la sustancia contiene materia, forma y compuesto, en tanto que la forma sostiene, pero en condición de acto en tanto es sujeta como nutritiva, como existente. El cuerpo se encuentra sujeto a la forma y la forma es acto de una determinada materia, esto quiere decir, la composición del animal es cuerpo como materia y forma como alma.

Aquí se presenta un problema metodológico en el estudio del alma, pues por un lado Santo Tomas establece la consideración del intelecto como una nutrición entre el cuerpo y el alma, donde estarían en una conexión, pero por otro lado hay una consideración del alma como *entelequia* y por lo cual forma, esencia, y si es esencia no puede contener accidentes puesto que su definición sería errónea.

La otredad no es materia ni forma, sino que una y la otra en relación proyectiva, Por lo cual debemos considerar al ente como un compuesto entre cuerpo y alma, donde su desenlace como existente político se encuentra ligado a estas dos cualidades intrínsecas.

“...Todo el continente, sus tierras, sus gentes, sus animales, sus plantas, son nombradas nuevamente por el europeo al modo de un Adán frente al cual desfila la creación para que le diese un nombre...” (Santos-Herceg J, 2010, p.46).

La problemática que se establece respecto al carácter del alma, analizando 1492, no es intelectual, sino que el problema es político y la jerarquización que tendrá la razón será un reflejo de la clave de dominación que tiene la conquista desde un punto moral y político. La lectura del carácter intelectual y el cuerpo no debe analizarse desde la discusión del conocer, sino que desde la condición del comportarse.

El énfasis que tendrán los humanistas y teólogos es respecto al carácter social, en otras palabras, la necesidad de comprender si estos seres “naturales” tienen la capacidad racional, intelectual para ser parte de la dinámica socio-estructural europea hispánica. Por lo cual el otro es comprendido como cuerpo antes que, como razón, puesto que la crítica que se establece a su irracionalidad parte por su condición del habitar como cuerpo distinto.

El cuerpo desconocido presenta un problema para la razón, la imagen de la imperfección en el distinto y la otredad toma la figura del demonio. La razón tiene la fuerza de la determinación pues, aunque esté relacionada al cuerpo en la comprensión del conocimiento, se encuentra separada frente al carácter de la voluntad, a la fuerza motriz de la decisión.

El cuerpo pasa a ser agente de la fuerza de la razón como dominio, su conocimiento es un elemento clave para establecer los parámetros políticos que necesita el imperio Hispánico para generar colonias. Frente a la diferencia entre cuerpo y alma, el enlace del saber cómo tal toma un carácter político en tanto que a la presencia de la otredad la que como cuerpo distinto hace preguntarse por la capacidad intelectual del pensamiento del indio.

La razón como principio político.

Frente al proceso de 1492 el problema de la actividad esencial del conocimiento no es respecto a las cosas exteriores, sino respecto al *logos* al carácter de la palabra. La condición jerárquica que contiene el conocimiento principalmente es por la capacidad perceptiva de los animales frente a la capacidad racional de los humanos. Al momento del proceso de conquista esta fue la consideración principal para establecer el otro desconocido, es o no es

un humano, comprende o no comprende la palabra. La relevancia que contiene la razón respecto al descubrimiento eurocéntrico del indio se estableció desde la condición intelectual del entendimiento del *logos*. Hay que tener claro que el *logos* no es solamente la palabra cristiana, sino la capacidad de seguir un camino lógico estructural respecto a lo real desde un “descubrimiento racional”.

El indio es determinado por a la palabra de la cristiandad, esto quiere decir que su relación necesaria se debe a la introducción hacia la sociedad cristiana, y por lo cual, compartir y comprender sus mismos valores y consideración políticas, la palabra establece la estructura social hispánica, donde el proceso de evangelización establece la estructura ontológica del indio, para el español es un total desconocido, un vacío, la forma de llenar el contenido es la estructuración de los criterios racionales cristianos. El *logos* no solamente toma la fuerza de la palabra, sino que pasa a tener la capacidad formal de determinar el cuerpo, pues entregará el carácter esencial como determinante de la otredad en su carácter de ser existente en su habitar.

“...el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio...” (Aristóteles. Política, I, 1254b-1255a)

Al momento de referirnos al problema del alma en 1492, se debe hacer hincapié en la relación política y social con otro distinto. La sociedad hispánica había centralizado su dinámica política y restringido su diversidad cultural, judíos y musulmanes habían sido exiliados del territorio español y la estructura social se estaba formando en las dinámicas y teorías teológicas. Además, España ya no era solamente una monarquía, pues Carlos V tuvo el título de emperador, entonces la unificación social tenía mucha importancia y con ello el orden que establece la política y la jurisdicción.

“...La naturaleza quiere incluso hacer diferente los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política...” (ibíd., 1254b- 1255a).

La posibilidad de organización que contiene un campo político se desarrolla en base a las posibilidades y acciones de todos sus participantes. El cuerpo como uno es una constitución

de partes que sintetizan el órgano. Y la organización de este se encuentra enmarcada en un parámetro teleológico, o sea, en una condición de fines.

Aristóteles establece una diferenciación tangencial en lo que es la mente y el cuerpo. La dualidad se establece en base a lo que es el mandato y el ser súbdito. Las dos cualidades son naturales, esto quiere decir, cualidades en cuanto son una diferencia de entidad y natural ya que la naturaleza significa el comienzo de la cosa que crece y también origen de aquello que, como primer movimiento, se dan las cosas. Por lo cual aquel que es capaz de prever con la mente, o sea la razón, es un jefe por naturaleza, distinto a aquel que, puede con su cuerpo, realizar por medio de la obediencia este es un súbdito.

Si el problema de la división entre cuerpo e intelecto era confuso en el de ánima, ahora en la política la diferencia es rotunda. La razón se encuentra ligada al mandato y la servidumbre al cuerpo. Esta diferencia se ejerce desde la base del mejor de los fines, a saber, comprende que el orden natural no se establece con mezquindad, sino que para un solo fin. De tal forma como un órgano ejerce y desarrolla una respectiva función, y que esta solo sea una, el cuerpo no puede mandar a la razón, el súbdito no puede mandar al gobernante.

“...pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte efectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada por la razón...” (ibid., I, 1254b-1255a).

Aristóteles ve la gobernanza y servidumbre enmarcada desde una condición de posición, y la causa natural de ello es que no tienen la fuerza potencial para cambiar aquello, esto quiere decir, elementos gobernantes por naturaleza, sino que su rol se describe desde su condición única y mejor. La comunidad perfecta se define desde la autosatisfacción, *autarkeia*, y subsistencia, expresado en un “vivir bien”, poseer lo necesario y una vida feliz.

Interesante como estas claves pueden ser reflejadas en el proceso político de la conquista, puesto que parte de la determinación que se tiene sobre los indígenas y la cualidad de la encomienda se enmarca en el postulado del “vivir bien”. Por ejemplo, la evangelización, el

tener un hogar, vivienda, trabajo, etc., son dinámicas que comienzan a desarrollarse desde la posición política del vivir bien, pero tras ello una categorización de civilización.

Para poder establecer la comprensión de lo social se debe comprender si los seres descubiertos tienen la capacidad de ser sociales. En 1492 no se tenía una teoría evolucionista, pero sí la imaginación del salvaje, donde su significado era no civilizado. Por lo cual, para ser sociedad, para ser colonia, necesitaban saber si los indios podían pertenecer a una sociedad.

“...La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra...pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” ... (ibíd. 1252a -1253b).

Por lo cual la tendencia política jerárquica que se va a establecer en el desarrollo de los procesos de conquista se encuentra en claves de la política aristotélicas, pero justamente en el proceso de la conquista se establece que los indios no son esclavos, sino que hombres libres.

Pueden presentarse dos escenarios posibles para analizar, por un lado, la convicción de que el indio no es esclavo, sino que libre, y por otro comprender de qué forma se establece la dominación sobre el indio, ¿Cómo comprender la libertad desde la conquista? ¿Cuáles son las claves políticas que ocupa la administración hispánica para establecer el dominio sobre el otro sin quitarle su carácter de libre?

“...Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son los vencedores” ... (ibíd. 1255a -1255b)

El esclavo es aquel que pertenece en su totalidad al amo esa es su naturaleza, el amo y el esclavo son dos dinámicas necesarias para la organización del común. Ahora la pregunta que debemos hacernos es de qué forma se establece la esclavitud, pues la condición

aristotélica no es solamente natural, sino que también se encuentra regida por la dinámica de la fuerza en la guerra. El vencedor sobresale desde lo bueno, pues para Aristóteles no hay una fuerza sin virtud, por lo cual el poder que contiene el vencedor es en consideración a su perfección.

La consideración por lo cual se discute sobre la guerra es respecto al carácter de la justicia, la benevolencia o el mandato del más fuerte, pero si la causa no lo es, tampoco podría serlo la esclavitud. Como muestra 1492, si el mandato es referente a la palabra de Dios y la fe, no puede ser injusta su causa, puesto que justa es la palabra.

“...esa jerarquía racional en que descansa la servidumbre natural exige la sujeción de lo imperfecto a lo más perfecto...” (Zavala S, 1994, p.41).

Además, como la naturaleza no hace nada en vano, las cosas pueden ser adquiridas por el hombre, a causa de su capacidad de alimentación u dominación. Es por esto que la guerra, como muestra Aristóteles, será un *“arte adquisitivo por naturaleza”* y su uso debe ser contra aquellos que se niegan a ello en tanto que por su naturaleza tienen la obediencia.

La consideración política que tuvo el argumento aristotélico en el proceso de 1492 tuvo la relevancia de abrir distintas posturas respecto al ¿Cómo? del indio. Cuando nos referimos al ¿Cómo? hacemos hincapié en el aspecto práctico, entendiendo, en el ¿cómo hacer?, significando un hacer en la vida política. La pregunta que consideramos se encuentra escondida en la interrogante por la guerra justa, es aquella por la cual pueda introducirse este otro desconocido, o sea, la guerra es una forma directa de introducir al otro en una dinámica política.

Uno de los juristas historiador y filósofo más importante en el siglo XVI fue Juan Ginés De Sepúlveda, uno de los defensores hispánicos de la esclavitud y la servidumbre. Ginés de Sepúlveda era un defensor de la esclavitud justificada con el argumento de “la guerra justa”.

“...Había escrito yo un libro “sobre las justas causas de guerra”, en que, apoyándome en una sólida argumentación filosófico-teológica y en todos los decretos emanados de la autoridad eclesiástica, sostenía la licitud de la guerra que nuestro reyes movían contra los indios del nuevo mundo, para, bajo nuestro dominio, poder convertirlos al Cristianismo:

no con el fin de privarles de su bienes y libertad –lo cual sería a todas luces injusto- sino para liberarlos de sus bárbaras costumbres, vencer su resistencia a la predicación del evangelio y conseguir así que adquieran una mejor preparación para recibir la religión católica...” (Sepúlveda, J. G, 1979, p.240).

La consideración de la razón en la dominación no recae solamente en la percepción de ella, sino en la posesión. Ginés de Sepúlveda es uno de los defensores de la servidumbre natural, esta se establece por el criterio jerárquico racional que contiene la naturaleza, en bases al diagrama de lo imperfecto a lo perfecto. Comienza a presentarse la tendencia por el pecado y su relación con la esclavitud, pues en la inocencia no habría servidumbre, pero con el pecado surge la dominación y esclavitud.

La relación que contiene la naturaleza con el indígena representa para el español la idea que, por falta de razón, este es reducido a la servidumbre puesto que su uso de la razón lo condiciona. Pero Santo Tomas expresa que la servidumbre solamente es un reflejo de la utilidad, y en cuanto es útil, el siervo es regido por el sabio. La servidumbre no refiere a un derecho natural, sino a una consideración útil. Para Ginés de Sepúlveda los indios debían servir, pues no solamente su condición lo amerita, sino que también porque las colonias necesitaban de la mano de obra indígena.

“...un hombre siervo, considerado absolutamente, no encierra razón natural, sino solo según la utilidad que de ello se sigue, en cuanto es útil al siervo ser regido por el más sabio, y a éste ser servido por aquel. La servidumbre del derecho de gente es natural, no según razón absoluta, sino en este último sentido más restringido, o sea, por sus consecuencias útiles...” (Zavala S, 1994, p.47).

Palacio Rubio, demuestra muy bien cuál es la dinámica que contiene la guerra en el proceso de conquista. Rubio fue el escritor del requerimiento, en donde los conquistadores le explicaban la doctrina cristiana y expresaban los poderes de la monarquía y la iglesia. Al final del requerimiento se les pide que reconozcan el poder de la iglesia sobre todos los hijos de Adán, teniendo la posibilidad de someterse de forma pacífica, recibiendo amor y caridad, o si se niegan, a nombre de Dios se les hará la guerra tomando posesión de sus bienes y familias, haciéndoles esclavos.

“...Ya hemos visto, al estudiar el requerimiento, que Palacios Rubio consideraba que los infieles renuentes a someterse al dominio cristiano o que no admitían a los predicadores de la fe, daban causa a una guerra justa, y que podían ser esclavizados a consecuencia de ella. Tal que la esclavitud era el orden legal...” (ibíd. Pag50).

Francisco Vitoria, jurista y teólogo Dominicano, se hace cargo de la consideración de la guerra como justa sobre los denominados bárbaros. En la cuarta parte de su escrito “Reelecciones sobre los indios y el derecho de guerra” presenta los puntos principales por los que una guerra es justa. Primero, la guerra justa se establece cuando se reciben injurias. Segundo, es lícito hacer la guerra para la defensa del bien público.

El primero hace referencia claramente a lo que es el poderío de la palabra. Esta sustenta todos los enlaces globales que posibilita la comprensión administrativa de la iglesia, o sea, en ella se sustenta lo que es el derecho divino recayendo en las consideraciones del derecho de gente y positivo, condiciones estructurales necesarias para la denominada libertad que luego se establecerán en los indios. Segundo demuestra que la guerra es lícita en tanto esta lleva a la paz, protección o defensa, relacionada con lo que es la propiedad.

“...Es licito hacer en la guerra todo lo que sea necesario para la defensa del bien público. Esto es evidente, ya que el fin de la guerra es la defensa y conservación de la republica...” (Vitoria F, 1975, p.129).

La forma en que los teólogos y juristas desarrollan la posibilidad o imposibilidad de la guerra sobre los indios es por medio de la propiedad, la duda recae en saber si son propietarios de sus cosas, y si lo son, quitárselas de forma no política sería un robo, aunque estos no sean aún cristianos, pero si súbditos de la corona.

“...El indio podía ser libre dentro del marco del pensamiento y de la ley de España...” (ibíd. P.38).

Por lo tanto, en última instancia lo que refleja el formato de la guerra justa es lo que vendría a ser la consideración de la propiedad, tanto personal como en los bienes materiales y terrenales. La forma que los hispánicos tienen para hacer la guerra es por medio de la evangelización y la injuria que vendría a ser su negación. Desde esta tendencia es posible la guerra, si además en ella hay una protección de las colonias y personas hispánicas.

Vitoria es un jurista y su análisis de los procesos en el nuevo continente los aprecia desde la condición del derecho: Que los españoles anden por territorios desconocidos y sean atacados es considerado una brutalidad y por lo cual una justificación a la guerra.

Ahora bien, para saber si la servidumbre natural tiene o no tiene validez en la condición del indio debemos abordar la otra tendencia que surge de la discusión política aristotélica respecto al alma y la política, Silvio Zavala la denomina la “libertad cristiana”.

“...fray Antonio de Montesino predico su famoso sermón en defensa de los indios: me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla... Esta voz que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes... ¿Esto no son hombres? ¿No tiene ánimas racionales?” (ibíd., p.73).

Educación y Dominación

La discusión filosófica respecto al otro se centra principalmente en la consideración natural que contiene la servidumbre en la evangelización cristiana. La comprensión de “lo natural” responde a una dinámica estructural establecida en la política donde existe una relación entre el servir y el grado de racionalidad.

Aristóteles, cuando presenta la condición natural de la servidumbre refiere a la esclavitud y el desplante del servir desde una perspectiva teleológica, o sea, considerando que la mejor forma que el esclavo pueda encaminar su hacer hacia su *telos* debe ser al mandato de un señor.

“...al mantener la racionalidad general de la especie humana por consecuencia del acto de la creación, abre paso a la idea generosa de la hermandad de todos los hombres...” (Zavala S, 1994, p.44).

Ahora bien, 1492 nos presenta una consideración interesante frente al problema de la razón y la esclavitud, donde el indio descubierto no era considerado estructuralmente como esclavo, sino que libre. Esto presenta un problema para la consideración política, puesto que no va a poder tener completa cabida la argumentación aristotélica para definir qué es el otro. Algunos pensadores, como Ginés de Sepúlveda, plantean la esclavitud como una

dinámica de educación, pero también de dominación sobre el ser desconocido, pero no solamente presenta una postura filosófica que el humanismo hispánico defendía, sino que también la posición de la empresa de conquista que estaban siendo beneficiada con la esclavitud, puesto que refleja una dinámica comercial.

Para el poder monárquico esto constituía un problema pues si existe la posibilidad de generar una comercialización donde no solamente genera dinero, sino que también una mano de obra que produce materia, la fuerza que podían tener los encomenderos y las empresas de conquista podía estar fuera de los alcances de restricción que Carlos V podía ejercer sobre territorios tan lejanos. Es por esta razón política, que se genera la discusión y veredicto respecto a la libertad de los indios, por un lado, desde un carácter cristiano alineado con la condición de ser hijos de Dios y por otro por un carácter económico político.

El objetivo que tuvieron los cristianos fue evangelizar con la educación, y de esta forma poder establecer en la otredad un criterio de relación que le permitiera ser libres, o sea, restringir su actuar y adecuarse a las normas hispánico europeo.

“...los indios no son irracionales ni barbaros como suponen quienes los llaman siervos por naturaleza. Es una calumnia nacida de la ignorancia o de la mala fe e interesados juicios de los informantes. Por el contrario, gozan de razón, de capacidad moral y política...” (ibíd., p.76).

Fray Bernardo de Mesa, parte de los pensadores de las leyes de Burgos, argumenta que la incapacidad que muchos predicaban contra los indios, contradice la bondad potencial de la creación. Bernardo de Mesa, justifica que; cuando la causa produce un efecto y este no puede llegar a su fin, sería falta de la causa, o sea Dios, pues sus creaciones no tienen la facultad de ser libres por su misma razón, haciendo hombres sin la capacidad de recibir la fe, ni tampoco de salvarse. No se puede profesar que los indios no tienen la capacidad de recibir la fe en virtud de su salvación y de su último fin de la bienaventuranza.

“...la incapacidad que se predicaba en los hombres de las indias contradecía a la bondad y potencia de su hacedor; porque cuando la causa produce efecto tal que no puede conseguir

su fin, es por alguna falta de la causa, y así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para recibir fe y para salvarse...” (ibíd., p.74).

Pero ¿era posible que la creación generará tantos hombres irracionales o faltos de racionalidad plena? Para trabajar este problema uno de los pensadores fundamentales de la disputa por los derechos de los indios, Bartolomé de las Casas, justifica desde el tomismo la condición de razón y también de libertad.

“...Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todos igualmente recibe, y a ninguno quita la libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos naturales o libres...” (ibíd., p.81).

Bartolomé, observa que el argumento aristotélico es presentado desde la consideración de la servidumbre con el objetivo de explicar la administración familiar en el hogar. Pues, por naturaleza hay hombres más hábiles para gobernar que otros, por lo cual los juicios entre razón, mandato y el cuerpo, como servidumbre, se desarrollan desde el plano político de la familia, y no necesariamente del plano constitutivo del otro como distinto.

La servidumbre de los indios en ningún momento es considerada por natural puesto que este tiene juicio de razón y capacidad para gobernar una familia. Además, si pensamos en el acto de creación todo aquello que surge de ello contiene una característica por si como creado. Bartolomé con su trabajo antropológico se percata que los indios presentaban características comunicativas y políticas que le permitían ser una sociedad, por lo cual, toda creación debe, por naturaleza humana, tener racionalidad donde el juicio de la razón se enseña junto a los valores y consideraciones morales cristianas.

Bartolomé fortalece su posición con la premisa de ser todos hijos de una misma creación. La idea de la creación es una unidad en el linaje humano. *“...todos tiene entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con los sabores y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño...” (ibíd, p.85).*

Bartolomé considera que, si la condición del alma es la nutrición y esta es encaminada por el verbo, esta puede ser nutrida, o sea, educada. Como presenta *la bula del Papa paulo III*

“*id y enseñad*”, donde la premisa fundamental es que indiferente a la cualidad accidental del cuerpo, todos son capaces de recibir la fe, y como son capaces no pueden ser privados de su libertad como tampoco obligados a servir.

Por lo cual la naturaleza del indio es racional y esta debía ser cultivada con la educación para poder establecerse en las normas de las dinámicas hispánico-europeas. La barbarie es una incapacidad educativa no una condición natural, susceptible a los métodos religiosos y culturales.

La condición de los indios se establece como un igual en los parámetros bíblicos del verbo, todos son iguales y por tanto hijos del mismo Dios. La justificación para considerar la libertad del indio contiene como base el plano de la creación como igualdad natural, como también el camino de la educación religiosa para poder cultivar el alma.

Administración de la libertad como causa sui

La condición racional de los indios se comprende por el designio de la creación como acto perfecto, no puede hacer imperfectamente a tantos seres sin razón. Bartolomé de las Casas frente a la cultura de los habitantes del nuevo mundo, concluye que el alma racional de los indios debe ser educada, nutrida, para con ella llevarla por el camino del verbo y de esta forma civilizarla.

Pero ¿Por qué comprenderlos como libres? Pues si son seres de razón aún pueden ser esclavos o servidores de sus amos ¿Qué relación contiene la razón y la libertad?

Como muestra en su investigación M Juliana Pereiro Pérez, la expresión *causa sui* es fundamental para comprender el grado de la libertad que desarrolla el pensamiento escolástico, en el medioevo tenía una connotación ligada al orden del obrar, puesto que la expresión *causa sui* es una contradicción en la metafísica tomista, debido a la procedencia que tiene la causa respecto a su efecto, esto quiere decir, la realidad del ser procede de su operación, por lo cual es comprender que algo se constituye en el ser pensante mediante su propia operación.

Ahora bien, el concepto latino de *operari sequitur esse* demuestra que hay un grado del obrar que tiene un carácter ontológico, en tanto que este configura su *actus essendi*, esta como consecuencia derivada de su realidad. Pues en su *actus essendi* se presenta la condición libre del ser humano, el acto como núcleo de su libertad, los escolásticos hacen una diferenciación entre la libertad de y la libertad para.

La noción de *causa sui* procede del griego *αὐτοῦ ἕνεκα*, expresión utilizada en distintos pasajes de Aristóteles haciendo referencia al hombre y su capacidad de auto-determinarse libremente. En los escritos de la Retórica Aristóteles relaciona lo bueno con causado y deseable por sí mismo.

La consideración fundamental que rescata Aristóteles es presentar el horizonte del fin y la condición del querer a tal finalidad, donde la libre voluntad está inclinada a los medios necesarios para realizarse, donde los movimientos de los objetos instrumentales están relacionadas al mismo ejecutante, por lo cual, si el principio se encuentra en él, también lo estará en sus manos al realizar la acción de hacer o no.

Santo Tomas, considera la idea de la propiedad que contiene la libertad, donde la expresión *causa sui* manifiesta la capacidad de obrar por sí y no para otro, dirigiendo su carácter final hacia la voluntad de elección. Pero la precisión que hace Aquino es que no se debe comprender que la esencia de la expresión provenga del agente que se define a sí mismo por su obra como *causa de si*, considerándose de forma errónea que el actuar del origen o principio estaría en él mismo, esto dejaría de lado el actor motriz de la causa final como primer motor. Al contrario, la libertad no está caracterizada por ser inicio en el agente que obra como causa eficiente, sino más bien, la libertad se define como *causa sui* en tanto se considera a sí mismo como fin encaminado por el motor.

Se entrega un punto fundamental para lo que será el pensamiento de la libertad desde una perspectiva antropológica. El ser para sí, es la referencia a su fin en sí mismo, prefigurando la *causa sui* como aquel que es libre en sentido absoluto según su voluntad y su actuar, expresando que, al considerar la libertad como causa final, se encuentra en el átropos como su realización.

Tomas de Aquino comprende al ser humano precisando la expresión *ex se* de dónde el hombre libre actúa desde sí mismo, movido por sus hábitos e inclinaciones, pues, aunque su condición se presenta como eficiente, puesto que su existencia proviene de la virtualidad de la causa y el efecto donde todo lo que se hace requiere de una causa para su hacer, su actuar es sin una coacción.

De esta forma podemos ya comprender cuáles son los parámetros necesarios por los cuales los indios son considerados como libres. Los indios tienen razón a causa de la creación y son libres pues, en tanto son racionales, tienen la capacidad de actuar según sí mismos y de esta forma comprender la relación entre la voluntad y el actuar.

“La composición esencial de cuerpo y alma, trascendentalmente correlativos, constituye un todo esencialmente unitario e individual, es la verdad clave de la antropología tomista.”
(Victorino Rodríguez O.P, 1975, p.41).

La conceptualización política del alma permite sintetizar al indio en el marco de la Europa y de esta forma ser parte del mundo como sí mismo, pero estos, en su determinación como marginales, o sea, cumpliendo un *telos* en su constitución representativa como seres de trabajo productivo material. Ahora queda comprender esa libertad en el plano práctico, principalmente en el ámbito jurídico y de la propiedad, pues si se es libre se debe ser capaz de tener propiedades y bienes, esta es la única forma en que se diferencia con el esclavo teniendo posesión de su capacidad de hacer.

La totalización de la administración, Juan Wycliffe, presenta que todo derecho humano presupone como su causa el derecho divino, O sea, todo dominio que es justo lo es según Dios. El injusto no contiene dominio puesto que se encuentra en el pecado, es por esto que los conquistadores comprendían que los indios no podían tener dominio, puesto que, como infieles, siempre se encuentran en el pecado mortal.

Pero, Inocencio IV admite que los infieles sí pueden tener posesiones puesto que estos por derecho no son solamente para los cristianos sino para toda criatura racional. Se considera que la principal potencia de posesión es la racionalidad del hombre. Santo Tomas de igual forma establece que el dominio se introduce por derecho humano, al contrario, infieles y

fieles es una diferencia divina, pero esta no anula al derecho de propiedad como un derecho positivo.

Es por esto que los distintos conquistadores quisieron saber los justos títulos por los cuales puede dominar y gobernar sobre las indias. El dominio no es por derecho divino, sino que natural, reflejado como derecho positivo en tanto postula derechos fundamentados en la naturaleza humana, por lo cual el infiel tiene la posibilidad de tener propiedad, libertad y jurisdicción.

Francisco Vitoria por su parte *“...desechaba el título ilegítimo el dominio temporal universal del Papa y el del Emperador. Y afirmaba, dentro de la tradición tomista, que las organizaciones políticas y el dominio sobre los bienes provenientes de la razón natural y del derecho humano, no del divino... la infidelidad no quita ni el derecho natural ni el humano; pero los dominios son o de derecho natural o de derecho positivo; luego no se quitan por falta de fe...”* (Zavala S, 1994, p.37).

Esto nos demuestra que existe una fuerza en la propiedad de los indios sobre sus bienes, pues son capaces de su administración y uso, donde el poder del Emperador y el Papa no pueden acusarlos y hacerles la guerra por su falta de fe. Pues el poder temporal, o sea, el poder espiritual que goza de ciertas facultades temporales en orden a un fin, es limitado frente a la condición universal de la jurisdicción.

“...nadie tuvo por derecho divino el imperio del orbe antes de la venida de Cristo, y que el emperador no puede arrogarse por este título el dominio del mundo, ni, por consiguiente, el de los barbaros...” (Vitoria Francisco. 1975. P.58).

El argumento principal de la conquista fue establecer la fe cristiana, por lo que el proceso de evangelización fue una de las formas en que se encubrió todo el proceso brutal de la guerra sobre los pueblos del nuevo mundo. Como mostraba Vitoria, la justa guerra solamente se es posible por medio de injurias o defensa de propiedad. El poder del Emperador y el Papa se encuentra sumergido al poder admirativo que contiene el derecho.

La obligación de creer en la fe cristiana no es un argumento válido para hacer la guerra y extraer los bienes que contiene los indios. Ya que nunca escucharon la palabra, pueden no

creer en los predicadores, además, el creer pertenece a la voluntad por lo que la guerra tampoco es un argumento a favor de la enseñanza cristiana.

“...Por la guerra los barbaros no pueden ser inclinados a creer, sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es cruel y sacrilego...” (Vitoria Francisco, 1975, p.79).

Estos nos demuestran la forma por la cual la evangelización se presenta en 1492. Francisco Vitoria es un defensor de que la enseñanza de la fe no puede ser por medio de la guerra, pues esta no trae enseñanza, sino que sometimiento. Además, como la fuerza del Verbo tiene tanta relevancia esta no está sujeta a un poder temporal. La fuerza de la enseñanza de la fe debe penetrar de tal forma a los indios que estos comprendan que todos son parte de una misma iglesia, o sea, hijos del mismo Dios.

De esta forma se cumple con el mandato primordial que contiene la evangelización y por lo cual se puede hacer una construcción de sociedad. Los Dominicos comprenden que por medio de la guerra no es posible establecer una religión, si es lícita y se lleva a cabo para la aniquilación de la cultura y poder político de los pueblos indígenas, pero para la formación de sociedad, que era el punto principal de los religiosos, la guerra no era una vía.

Aquí se presenta una relación clara entre la libertad y la propiedad. El cuerpo solamente es libre en tanto tiene la capacidad individual de restringirse, auto-determinarse, como propiedad, administrarse. De esta forma la libertad solamente toma la característica de ser privada sujeta a una propiedad, donde el primer reflejo del control de la propiedad es el propio cuerpo y acciones que esta realiza.

De acuerdo con Silvio Zavala la misión civilizatoria, que tenían los religiosos, estaba logrando establecer la comprensión de la razón del indio y la posibilidad de su libertad desde la inclinación “voluntaria” a la fe. De esta forma se puede totalizar y organizar una sociedad bajo los mismos criterios políticos, bajo las mismas perspectivas y dinámicas lógicas de lo real, con los mismos ritos, los mismos dioses y el mismo dominador. De esta forma la premisa escolástica se cumple, primero la fe y luego la razón.

El cuerpo del indígena es totalizado bajo el cuerpo de la administración. La guerra pasa a un segundo plano y por medio de la fuerza que contiene la enseñanza del verbo se sintetiza y se representa toda la cultura Europea Hispánica en la otredad. Hay un punto de

determinación sobre el otro, donde su cuerpo ya no es un punto incomprendido, sino que comprendido bajo la lógica europea. Pero su condición es de externo por lo cual su libertad está sometida a su finitud como externo, está reflejada en lo que es la dinámica del trabajo y la producción.

Se ha presentado la característica fundamental por el cual se establece la relación con la otredad en 1492. El punto principal que posibilita la conquista hacia la colonia es el establecimiento de la sociedad por medio del cristianismo, totalizar toda la sociedad desconocida e introducirla a las normas políticas hispánicas desde el objetivo de una razón determinada, introducir al desconocido fue por medio de la reproducción de los criterios cristianos en tanto la capacidad de administrar la voluntad en las reglas sociales.

Esta dinámica de establecer criterios sobre el desconocido lo denominamos representación. Puesto que el verbo no se presentó en la historia del indio, sino que se introdujo a la fuerza, se representa desde una conciencia objetivadora donde su objetivo era introducir una forma de ver el mundo, hay un sujeto determinante y un objeto determinado.

La corporalidad y propiedad privada

Las discusiones que se dieron en Valladolid, respecto al carácter intelectual del indio, tenían como fundamento final saber que se hará con la encomienda, pues esta, en sus inicios, se desarrolló desde el argumento de la esclavitud, pero al avance de los derechos en las indias se fueron formando puntos críticos, los conquistadores necesitaban saber de qué forma podían aún dominar y colonizar los nuevos territorios.

La colonización supuso la organización de instituciones que aseguraran la formación del gobierno, donde la explotación del territorio era necesario para mantener un capital económico en las colonias españolas. La institución fundamental fue la encomienda, dinámica de trabajo que garantiza, para los conquistadores, un cierto número de indios que trabajarán en la tierra o los lavaderos de oro.

La expansión económica española sobre América es un claro reflejo de la expansión mercantil de Europa, se impusieron dinámicas económicas que penetraron en toda la

sociedad del nuevo mundo, donde la producción se desarrolló por medio de una explotación de los medios naturales como también la utilización de mano de trabajo indígena.

Por lo cual a diferencia de la lectura dual entre cuerpo y alma, viendo la matriz política de 1492, la mente y el cuerpo no están diferenciados, puesto que el indio tanto desde cuerpo como en mente es totalizado por la dinámica sistemática de la conquista.

Pensar en la dualidad entre cuerpo y alma, es pensar solamente en la dinámica del intelecto, donde, si la consideración es comprender las entelequias o las ideas, el cuerpo es reducido como mero campo sensible del conocimiento. Pero, si tomamos en consideración el plano político que contiene el problema de la dualidad, vemos que tanto la mente como el cuerpo es moldeado por las dinámicas políticas de la representación, esto quiere decir, por la dominación.

Y no hay dualidad puesto que el sistema de la conquista tiene como primer momento el sometimiento corporal del otro como mano de obra y el segundo la búsqueda del criterio de razón y libertad. Pero este segundo se produce solamente en tanto se produjo este problema, por la dinámica humanista que presentaba Europa, pero de ninguna forma se salva el cuerpo libre de ser sometido a un sistema explotador.

“...ahora la figura es práctica, relación de persona-persona, política militar; no de reconocimiento e inspección...” (Dussel, 2012, p.49).

De esta forma 1492 comienza a determinar al otro, donde además de las condiciones políticas que tuvo la ontología del alma, ahora la determinación del cuerpo es la producción. *“...el hombre vive en la naturaleza, quiere decir, que la naturaleza es su corporalidad, con la cual ha de mantenerse en proceso continuo, para no morir...” (Dussel E, 2008, p.43).*

Nótese que la condición de la libertad era la propiedad privada de la razón, como demostración voluntaria de la posesión de acción. La encomienda también es una dinámica de propiedad que comienza a tener el proceso de conquista, donde demuestra la relación con el rey y el ejercicio de conquista que tuvo tal sujeto.

Pero esta propiedad es capital, puesto que no solamente produce, sino que actúa sobre otros, o sea, el encomendero tiene capacidad de valor sobre los demás, tiene la capacidad de

comercializar y objetivar al otro en un marco comercial. Por lo cual, el trabajo no es que contenga valor por sí mismo, sino que el cuerpo es el que tiene la relevancia de la comercialización.

El cuerpo es determinado en la propiedad, puesto que esta tiene el poder sobre él, y su dominio es por medio de la sistematización racional del trabajo. Su expresión no es dual, sino que los dos, tanto cuerpo como mente, se encuentran sistematizadas en la dinámica política del poder de la producción y privación.

“...La propiedad, sin embargo, como el conocimiento, es una relación entre las gentes a propósito de algo, no una relación entre individuo y algo. Lo que diferencia a tales fenómenos, es que la relación de propiedad existe tanto de modo material como intersubjetivo. El conocimiento solo es intersubjetivo...” (Quijano A, 1992, p.15).

Sin duda, la condición corporal del trabajo se reduce a la condición objetiva del valor. Objetiva puesto que, a diferencia de las tesis modernas, este trabajo se encuentra en una dinámica de esclavitud, pero con una política administrativa que camufla la situación desde la libertad.

La objetividad se produce desde la determinación de la otredad como un objeto, o sea como algo, ahora el indio tiene el grado de persona, pero eso en tanto es su alma, pero su cuerpo es objeto de producción, valor para el mercado.

La primera forma de manifestación que contiene la producción capital es el dinero. El trabajo expresado no tiene consistencia si en este no se genera una ganancia. El dinero es el primer concepto de circulación que tiene el capital, como apunta Dussel, es la primera determinación, pero el dinero es solamente un intercambio, lo que tiene mayor relevancia es la forma de generar ese dinero y este es el cuerpo.

“...La colonización o el dominio del cuerpo de la mujer india es parte de la cultura que se basa también en el dominio del cuerpo del varón indio. A este se le explotara principalmente por el trabajo-una nueva economía...” (Dussel E, 2012, p.65).

Todo lo que el indio genera y produce en su trabajo, en los campos de agricultura y lavaderos de oro, contiene un fundamento que sintetiza la relevancia de su hacer expresado como valor. Pero en tanto es retributiva su objetividad se produce desde una subjetiva que

determina el criterio del valor, según su necesidad de servicio laboral, esto quiere decir, el cuerpo se sumerge a una decisión externa que objetiva lo otro en tanto lo determina como valor, en cuanto este genera con su trabajo.

Como muestra la Escuela de Salamanca la cualidad privada equivale a la valorización subjetiva de sus propios bienes. La “teoría subjetiva del valor” refiere a la condición que el servicio se encuentra vinculado a la valorización que tiene el individuo, donde asigna ciertos bienes en función de sus necesidades y deseos, por lo cual el vínculo no es inherente al objeto sino al criterio de utilidad que tenga el deseo subjetivo.

Al contrario de la dinámica del justo precio donde el valor era intrínseco objetivo en los bienes y servicios, donde su determinación se encuentra en el plano del objeto como útil, está alineada con una justicia conmutativa, esto quiere decir, un beneficio para ambas partes que realizan la transacción.

El concepto de valor refiere al precio que un bien o servicio puede tener en el mercado, la importancia del trabajo humano como fuente de valor, es en tanto que el cuerpo humano es la entidad que realiza el trabajo, y su productividad está relacionada con la capacidad física y mental de los individuos, lo cual, el valor es un reflejo subjetivo y depende de las preferencias individuales de las personas.

“...la esencia del capital no es, ni el dinero, ni la producción, tampoco el productor, ni el mercado, nada de esto; sino que, pareciera, que la esencia del capital es el valor...”
(Dussel E, 2008, p.72).

El valor de un bien o servicio es subjetivo y reside en la mente del individuo que lo valora, la utilidad que una persona atribuye a un bien o servicio depende de sus preferencias personales, necesidades y circunstancias individuales, esto implica que la utilidad, o la capacidad de satisfacer una necesidad o deseo, es la principal fuente.

Debemos considerad como fundamental en el proceso de 1492 que el valor no solamente tiene un grado en la consistencia económica de la encomienda, sino que tiene una relevancia política puesto que estamos refiriéndonos a un cuerpo constitutivo que no está diferenciado de la representación del alma, sino que tiene la misma matriz política, en tanto

que es una forma material de integrar al indio en la sociedad desde su productividad corporal, por lo tanto, el valor como cuerpo.

“...el capitalismo es tan agraciado que encuentra una mercancía en cuya corporalidad personal se encuentra la fuente creadora del valor...” (ibíd., p.83).

Dussel tiene una idea muy interesante respecto al trabajo en Marx y pienso que puede tener cabida en este ámbito del cuerpo-trabajo en 1492. Aquello que se encuentra fuera del capital es un no ser, puesto que el ser está fundamentado en lo real, pero la realidad puede estar por sobre lo considerado real, comprendiendo que real expresa un aspecto lógico fundamental imaginario y la realidad una abertura más allá de la consideración lógica estructural. Por lo cual la realidad se encuentra más allá del sistema, pues entonces puede haber cuerpo sin valor productivo. Si el capital es ser, el no-ser no es nada, lo cual puede haber cuerpo sin determinación.

“...lo real puede ser lo que no está sistematizado...” (ibíd., p.81)

La consideración de lo real se encuentra objetivada, por lo cual un trabajo no objetivado es un trabajo que sobrepasa lo real del ser. Pudiendo encontrarse en su propia condición de realidad. Si el trabajo no se encuentra objetivado por el valor puede también no ser y por lo tanto una producción que se produzca desde la nada, comprendiendo el algo como sistema y nada como in-determinación.

Por lo tanto, si el trabajo tiene la capacidad de no ser sistematizado en el ser capital, este tiene un problema para la conquista, puesto que tiene la posibilidad de no ser objetivado en el valor subjetivo del mercado y por lo cual ser por sí mismo. La condición de lo sí mismo atormenta a todo el proceso de conquista, puesto que esta refiere a una libertad sin restricción de la voluntad antropológica cristiana.

Es por esto, que la dinámica sistemática del trabajo y el valor como condición de la productividad, va a ser otra tendencia de la dinámica política que tendrá la representación, pero ahora expresada en el control del cuerpo. La encomienda es la dinámica por la cual el cuerpo del indígena se sistematiza en el poder del encomendero pasando a ser la denominación productiva del indio, donde su cuerpo pasa a sistematizarse en el poder de la razón productora.

De aquí se presenta la condición dual del eurocentrismo, puesto que la libertad se presenta en el alma, como razón y autodeterminación, pero el cuerpo es dominado y estructurado en la dinámica productora del valor objetivado del eurocentrismo sobre un desconocido.

“...piensa que el no-ser es real, es decir, lo que está más allá del sistema puede, todavía, ser real. La realidad está más allá del sistema. Al decir no-capital, dice algo muy extraño, y si el capital es el ser, entonces, el no-ser, es la nada...” (ibíd., p.81).

Conclusión

Ya se han presentado los dos matices por los cuales se comprende y determina a otro, por un lado, la evangelización y por otro la corporalidad productiva. Mediante el concepto de la relación se presentó el carácter político que tuvo 1492 sobre el otro.

Estas dos tendencias se expresan en el dinamismo intelectual que establece la modernidad en la diferencia entre el objeto y el sujeto. Por lo cual considero que el concepto de representación refiere a la forma en que la modernidad se relaciona con lo distinto. Por un lado, la totalización de la razón civilizatoria y por otro la explotación corporal.

Considerando el primer capítulo el concepto de representación abunda tanto en el campo de la historia como también en el campo de la cartografía. La razón como historia se expresa en la consideración de la condición intelectual del alma y la libertad desde un plano histórico, o sea, ser hijos del mismo Dios. Esta es una determinación histórica que necesita de la razón para poder ser, puesto que, desde esta, el criterio educativo civilizatoria, se construye la estructura sustancia de la idea de colonia.

La historia tiene la fuerza de ser narrativa, esto quiere decir, proyecta un discurso que engloba un común y lo determina como sujeto, por lo que aquello que no pertenece a la historia se encuentra en una nulidad, o sea, indeterminación. Es por esto, que el criterio civilizatorio que contiene la historia, como una comprensión de sí misma por parte de la razón, se encuentra en el plano del poder narrativo. La narración contiene una construcción y esta es presentada como cualidad fundamental por la que el razonamiento se expresa.

Es por esto, que expresamos la historia como un punto principal por el cual podemos denominar a la modernidad, puesto que esta se construye desde una matriz racional, pero con dos aristas, por un lado, subjetivo y por otro común en tanto que la historia se construye desde la consideración de un nosotros.

1492, presenta esta tendencia de la modernidad en desarrollarse desde el criterio histórico, puesto que a la hora de expresar al indio como racional y libre, el punto base es la evangelización y su discurso de la creación, por lo cual, la condición cristiana que comienza a tener el indio se constituye desde una matriz común de la historia. Esto nos

demuestra la forma en que el indio como diferente se representa en la historia como hijo de Dios.

Por otro lado, la cartografía complementa la determinación del cuerpo como elemento de producción. Los matices principales por las que se desarrolló la dinámica económica en la conquista es la objetividad del territorio como útil. El entorno geográfico también es una indeterminación para el conquistador, pero al momento en que puede hacer uso de este, refleja su ambición y necesidades en el entorno hacia sí mismo. Hacia sí mismo puesto que la comprensión productiva del nuevo mundo no solamente se expresa en la ambición económica del conquistador, sino que la corona española sustenta sus distintas guerras desde la explotación del nuevo territorio como artefacto de uso.

La determinación que tiene la lógica eurocéntrica solamente actúa y discute desde un ántropos. Pero justamente el concepto de cartografía abunda no solamente en la totalización del ántropos, sino en el cuerpo como naturaleza, tierra, mares, montañas, árboles, animales, puesto que el plano cartográfico está constituido de cuerpos que como síntesis hacen uno, pero también son en tanto particulares, de la misma forma como los lugares son distintos, pero todos en un mismo mapa.

El español representa el cuerpo del indio como medio productivo, como mano de obra. El indio en ningún momento es por sí mismo, todos los criterios que se establecen sobre él, son estudios u observaciones sobre él. En tanto que no puede ser por sí mismo, tampoco su trabajo lo es, aunque contenga un contrato laboral o una ganancia menor por su labor, siempre su condición de existente será condicionada por la necesidad del conquistador. Por eso se presenta el concepto de valor, puesto que el cuerpo tiene un valor, no por su trabajo en el mercado, sino como productor en el sistema eurocéntrico.

Por lo cual la historia y la cartografía están afianzadas a un criterio subjetivo moderno, y observarlos desde 1492 es contemplar su carácter político. Es necesario pensar el proceso de conquista desde la modernidad, no desde un plano cronológico, sino desde la condición política que contiene la relación sobre el otro, esto quiere decir, el criterio de determinación que se tiene sobre lo otro no civilizado.

Pero cabe hacernos cargo de nuestra pregunta fundamental ¿es 1492 parte de la modernidad o es un caudal hacia ella? Sin duda ha quedado claro que 1492 presenta dinámicas de los dos campos históricos, pero creo que para responder esta pregunta debemos antes preguntarnos por la forma de comprender la modernidad y si 1492 nos entrega una nueva forma de comprenderla.

El problema que presenta 1492 es el criterio político de la representación que se encuentra en claves simbólicas medievales cristianas, como también modernas, no en tanto como se expresan, sino en la forma burocrática que esta contiene.

Pienso que sería un problema denominar una época como moderna si la base política que contiene es la administración monárquica y como fuerza educativa el papado. Eso nos traería un problema en lo que es la cronología universal de los sucesos, comprendiendo la modernidad como una época distinta a la medieval. La forma de hacer la guerra, la estructura social, el mandato administrativo, responde a tendencias sociales que representan un tránsito entre la época medieval y la modernidad. Por lo cual si es posible pensar en un caudal en tanto que presenta condiciones por las cuales Europa se constituirá como un foco fundamental en la hegemonía mundial.

No podríamos referirnos con plenitud al concepto de modernidad, ya que no se presentaría constituido en 1492. Puesto que modernidad tiene una gama sociocultural enorme en el englobado histórico, en la conceptualización de la economía, filosofía, educación, sociedad, refleja matices muy amplios que hay que analizar. La pregunta no tiene una respuesta clara, pero si considero que pensar el problema de la modernidad desde 1492 puede entregarnos un matiz que no se encuentra sistematizado en las mismas lógicas políticas de la misma modernidad.

Esto quiere decir que el concepto de representación nos abre el postulado crítico de pensar en los sucesos de la modernidad como un enlace histórico narrativo, o sea, una dinámica lógica del pensamiento, como representación hay algo que fue presentado, por lo cual, algo que con anterioridad a la presentación no era. Este es un concepto que la filosofía de la historia no tolera, la posibilidad de no ser en ella misma. Por lo cual pensar en 1492 como un periodo que anterior a ello no era, nos permite comprender la diferencia desde la

cualidad misma de la diferencia, siendo un distinto, y por lo tanto con cualidades de relaciones diferentes a la que determina la re-presentación o sea a la narración eurocéntrica.

Quizás tener esta consideración al carácter negativo que tiene la narrativa de 1492 nos permite pensar en la diferencia de la relación, la forma en que se estructura la dinámica con aquel otro que no se encuentre en la libertad antropológica o la explotación del cuerpo productivo en el capital.

Traer a colación, desde la filosofía, conceptos como el de representación, diferencia, identidad, relación, nos abre a pensar de otra forma las determinaciones conceptuales metafísicas que determina la historia de la filosofía, demostrando que se puede hacer una lectura de la filosofía desde otras aristas.

La interrogante por la modernidad alumbra lo oculto que está 1492 de la fuerza narrativa de la historia del pensamiento, de la misma forma como nos muestra la condición existencial de la posibilidad de lo distinto y por lo cual, pensar en aquello. Como también nos muestra los mecanismos de opresión que ha tenido el eurocentrismo sobre América, de tal forma, que establecieron una constitución ontológica del otro desde sus mismas creencias religiosas, siendo la representación un concepto político que muestra la fuerza de la narrativa sobre el otro.

Viendo la fisura política que tiene 1492 frente a lo que es la narrativa histórica de la filosofía, se puede considerar nuevas formas y perspectivas de comprender criterios fundamentales para la disciplina filosófica, ya sea el de relación, otredad, representación, identidad, puesto que pensar en este carácter negativo a la trama de la historia de la filosofía permite pensar en el carácter de su diferencia.

Ahora cabría hacernos la pregunta ¿de qué forma este carácter distinto a la narrativa filosófica puede ser considerado como filosofía?, ¿cuál es el punto base por el cual podemos discutir y pensar la filosofía?, y ¿de qué forma debemos pensar o considerar los problemas actuales que como otredad diferente puede solucionar?

Por lo cual ¿1492 pertenece a la modernidad o es un caudal hacia él? Esta pregunta no contiene una respuesta concreta, pero sí tiene una dinámica móvil de la filosofía, o sea,

pensar el problema del análisis de la modernidad desde 1492 nos permite pensar de forma política la diferencia como real.

Bibliografía

Anaya M. (1991). *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana: una filosofía de la historia*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Aristóteles. (1988). *Política*: Gredos

Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*: Gredos.

Bernal A M. (2007). *Historia de España*. Castellano.

Descubrimiento y conquista de América. (1992). La Gran Logia de Chile.

Dussel E. (2008). *Marx y la Modernidad, conferencia de la paz*. Rincón Ediciones.

Dussel E. (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Sígueme:

Dussel, E. (1978). *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*. Ediciones Sígueme-Salamanca

Dussel E. (2012). 1492 El encubrimiento del otro. Colección Academia número uno

Dussel E. (1979). *La cristiandad Moderna ante el otro*. Concilium revista internacional de Teología. Vol., 150. 450-506
https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/105.1979_espa.pdf

Edmundo Ó G. (1976). *La Invención De América*. Lecturas 63 mexicana.

Eugenio Í. (2014). *Utopías del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Gamboa M., J. A. (2004). *La encomienda y las sociedades indígenas del nuevo reino de Granada: el caso de la provincia de Pamplona (1549-1650)*. Revista De Indias, vol. LXIV. 749–770. <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i232.433>

García A, Jesús M, (1982) *La fuerza de la baja del indígena americano en las épocas pre-hispánicas y virreinal*. Quinto centenario. Vol., III (.87-108).
[file:///C:/Users/Administrador/Downloads/ecob,+QUCE8282120087A.PDF%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Administrador/Downloads/ecob,+QUCE8282120087A.PDF%20(1).pdf)

González, A. P. (2015). *La Escuela de Salamanca: filosofía y humanismo ante el mundo moderno*. Verbum.

G.W.F Hegel. (2018). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Fondo de Cultura

G. W. F Hegel. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.

Immanuel Kant. (2018). *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura económica.

Juliana P, Idoya Z. (2014). *La Noción de Libertad como causa sui en Tomas de Aquino*.

Cauriensia. Vol. IX. 435-449.

https://dehesa.unex.es:8443/bitstream/10662/3849/1/1886-4945_9_435.pdf

Lazzarato M. (2010). *Política del acontecimiento*. Tinta Limón.

Machado A, H. (2015). *El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital*. Una

arqueología mínima. *Memoria Y Sociedad*, 19(39), Vol, 19 174–191.

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-39.tmgc>

Mondolfo, R. (1954). *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Editorial Losada.

Martí A, G. (2017). *Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador*

y la índole del alma separada. *Metafísica Y Persona*. Vol., 1. 113-129.

<https://doi.org/10.24310/Metyper.2009.v0i1.2849>

Pagden A. (1988). *La caída del hombre natural*. Alianza.

Quijano A. (2014). *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América latina*. Clacso.

Quijano A. Immanuel W. (1992). *La americanidad como concepto o América en el*

moderno sistema mundial. *Revista internacional de ciencias sociales* Vol. XLIV 583-591.

https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Americanidad_concepto-Quijano_Wallerstein.pdf.

Quijano A. (1992). *Colonialidad y Modernidad Racional*. Perú Indígena. Vol. XIII: 11-20

<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

Santos H, J. (2010). *Conflicto de representaciones, América latina como lugar para la filosofía*. Fondo de cultura económica.

- Santos M. (2005). *La Naturaleza del espacio*. Ariel.
- Sepúlveda, J. G. de, & Losada, A. (1979). *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda (selección)*. Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Todorov T... (1987). *La conquista de América*. Siglo Veintiuno.
- Torchia E J.C. (2000). *Walter Redmond y la lógica escolástica en el Perú colonial*. CUYO anuario de filosofía argentina y americana. Vol., 17. 161-180. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1022/torchiacuyo17.pdf
- Rodríguez V. O.P. (1975). *Antropología Tomista y Antropología actual*. Sapientia. Vol. XXX. 37-66. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4502>
- Vigo, A. G. (2007). *Aristóteles: una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Vitoria F. (1975). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Colección Austral España-Calpes.
- Zavala, S. A. (1935). *La encomienda indiana*. Centro de Estudios Históricos.
- Zavala, Silvio 1994. *Filosofía de la conquista*. Fondo de cultura económica