

Genealogía de la pedagogía politológica del Estado Plurinacional¹

Genealogy of the politological pedagogy of the Plurinational State

Constantino Tancara Q.

Docente emérito

Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia)

ctancara@gmail.com

RESUMEN

En este artículo se argumenta que el actual proceso político que vive Bolivia debe leerse desde una perspectiva innovadora que niega la existencia de leyes históricas universales y eternas dadas por algún ser extra humano —Dios— o de la naturaleza, expresadas por dos promesas: la de San Agustín y las de la modernidad. Demuestra que, si bien puede hablarse de leyes históricas que explican el desenvolvimiento de los hechos sociales históricos, estas leyes emergen de un Promesa, entendida como un metadiscurso que se autofundamenta y que pauta el accionar de los seres humanos. En el caso presente, la promesa que permite entender el actual proceso político de Bolivia es la Promesa de Warisata. Se describe la genealogía de esta Promesa. Concluye afirmando que esta promesa requiere de un adecuado proceso pedagógico y politológico para su éxito en la historia mundial.

Palabras claves: Filosofía de la historia, Promesa de San Agustín, Promesas de la modernidad, Promesa de Warisata.

ABSTRACT

This article explains the current political process that Bolivia is going through. It has to be read from an innovative perspective that denies the existence of historical universal and eternal laws given by an Extra Human Being –God- or the nature, expressed by two promises: the promise of San Augustine and the modernity promises. It shows that, although it is possible to talk about historical laws that explain the development of social historical facts, these laws arise from a Promise, understood as a metadiscourse that it is self-based and that manages the behavior of human beings. In the present case, the promise that allows understanding the current political process of Bolivia is the Warisata Promise. Genealogy of this is described. It finishes affirming that this promise requires of an appropriate educational and politological process for its success in the world history.

¹ La *pedagogía* está relacionada con el aprendizaje, autoaprendizaje, desaprendizaje, reaprendizaje y enseñanza del conocimiento o saber que fundamenta y legitima el diseño de un tipo de sociedad u organización social y política en la historia; y lo *politológico* con la instrumentalización de ese conocimiento o saber en la construcción fáctica de ese tipo de sociedad.

Keywords: Philosophy of history, Promise of St. Augustine, Promises of Modernity, Warisata Promise

Recibido: Abril de 2013 / **Aceptado:** Mayo 2013

Introducción

El año 2006, el líder sindical Evo Morales asumió la Presidencia de la República de Bolivia después de haber obtenido una votación jamás vista en la historia política del país. Este hecho sugirió muchas dudas y preguntas. Pero, entre las que se destacan podemos mencionar: a) ¿fue un evento político casual en Bolivia? O, b) ¿fue producto del desenvolvimiento de leyes universales históricas?

Si la respuesta fuese a) no es necesario ocuparse de un evento casual, azaroso. En cambio, se fuese b) entonces debemos escudriñar y encontrar una explicación racional.

En la tradición del pensamiento y filosofía occidental se ha explicado la historia y los actos humanos como un despliegue de *leyes universales* históricas en un plan que conduce a la *felicidad* del hombre. La primera explicación racional del diseño del plan provino de San Agustín (354–430 d.c.). Postuló la idea de que Dios tenía un plan para el hombre que conducía al disfrute de la eterna felicidad en la *Ciudad de Dios* ubicado en algún lugar celeste, en presencia del propio Dios, después de su expulsión del paraíso terrenal. Para ello debía prepararse como *ciudadano* de la *Ciudad de Dios* en esta tierra, en esta *ciudad terrena*, bajo la condición de profesar *amor a Dios* en desprecio de sí mismo; aunque tenía la opción de elegir el amarse a sí mismo y ser condenado al eterno tormento (San Agustín, 1922, T. III: 128 y ss.). A este ciudadano se le denominó como *peregrino*. Por tanto, la preparación del *peregrino* era todo un sistema educativo diseñado en el *camino del peregrino*, análogo a la *paideia* griega. En síntesis, esta preparación consistía en resistir todas las tentaciones del goce terrenal para acentuar su *subjetividad*. Según Francisco de Lara (2007: 28-46), este tema ya habría sido planteado por Heidegger cuando analiza la vida del *peregrino* a partir de los cristianos primitivos. En este sentido, el *camino del peregrino* sería una forma de interrogarse sobre *sí mismo* y una manera de *estar en este mundo*. Esta manera de vivir está visto desde y hacia aquello a lo que se dirige y aspira: la Ciudad de Dios (Ibíd.: 30). Lo notable de esta interpretación es que el peregrino no lo fue siempre desde un principio, sino al “haber devenido”, por eso es un “converso”. Como tal no se ocupa de este mundo, aunque esté en este mundo; su ocupación verdadera es no dejarse apartar de aquél camino, de ese vivir hacia y ante Dios que él propiamente, porque las cosas de este mundo son tentaciones por lo que se mantiene en constante alerta, vigilante. La conversión significa que reniega del lugar de dónde vino aunque está inmerso y debe permanecer en el mundo como una experiencia de vigilancia constante. Esta nueva experiencia inédita del peregrino, el *estar y no estar* a la vez en el mundo, es vivir íntima, subjetiva e individualmente,

no es una experiencia compartida ni social ni pública, por ello es una experiencia subjetiva o interna. Éste es el modo auténtico de vivir del *peregrino* mientras esté en este mundo, como *homo viator*, hasta que llegue su premio al final de los tiempos, en el que se decidirá quién está con Dios y quién con su antagonista (Ibíd.: 30–32).

A partir de esta concepción sobre el *peregrino* y la historia de la humanidad, que denominamos la “promesa² de San Agustín”, se construyó un nuevo orden, el orden y el mundo medieval, que modificó radicalmente la concepción sobre la ciencia, la filosofía, la religión, el arte, y la vida cotidiana de los hombres y mujeres del mundo occidental.

La segunda explicación provino del filósofo alemán I. Kant (1724–1804). La tesis de Kant es que el diseño del plan es de la *Naturaleza*, y no de Dios, para la *felicidad y la perfección humana*. El hombre, en tanto ser *individual*, está regido por las leyes de la naturaleza, en ese sentido está sometido a estas leyes; en cambio, en tanto *especie*, esta impelido a desarrollar la *razón* y ser *libre* en la sociedad política. Por ello es necesaria una Constitución para marcar los límites de su libertad y el Estado para la garantía de su cumplimiento. De este modo, introdujo en la mentalidad del hombre moderno la idea de la *perfección* y la del *progreso*.

En esta concepción está presente la idea de que los actos humanos responden a un plan expresado en *leyes universales* que rigen el desarrollo de las sociedades o naciones desde las primitivas o *bárbaras* hasta las modernas o *civilizadas*, en un proceso progresivo de la “barbarie” a la “civilización”. Pero, a su vez, la creencia de que existen sociedades o naciones más *civilizadas* o modernas que otras, y que son superiores con relación a las primitivas o *bárbaras* por el grado de desarrollo y perfección alcanzado, cuyo momento culminante es la *Ilustración* (Kant, 1958: 57). De este modo, la historia de los pueblos se explica como una lucha o guerra entre estas sociedades o naciones, pues las civilizadas pretenden subyugar a las bárbaras o primitivas y éstas liberarse de aquéllas, esto es, la guerra de razas, en la expresión de Foucault. El *ser civilizado* significa el reinado de la libertad individual en el marco de la Constitución y del Estado o poder político, hecho que sólo es posible en una sociedad que ha alcanzado tal grado de perfección de la libertad individual -el egoísmo natural que cede al altruismo de la especie- que hace posible la transformación de la sociedad en altruista. Esta sociedad es, pues, la liberal y *capitalista*.

En el fondo de la tesis kantiana está presente la creencia de que las leyes históricas universales conducen inexorablemente a la *perfección humana* y la *libertad humana*, es decir, todos los caminos conducen a la perfección del capitalismo que es sinónimo de perfección humana.

2 La conceptualización de la «promesa» va más adelante.

A la tesis kantiana se sumaron otros, como la de los Enciclopedistas franceses (D'Alembert, 1957: 33 y ss.; Voltaire, s.f.: 7 y ss.; Diderot, 1983: 29 y ss.) que plantearon la emancipación de la humanidad de la barbarie medieval; y la de Adam Smith (1958), que prometió que, en la sociedad emancipada e ilustrada, por el mecanismo de la producción especializada que permite al hombre adquirir el trabajo ajeno y la mano “racional” invisible del mercado, todos serían ricos. A todo este conjunto de planteamientos hemos denominado como las “Promesas de la modernidad”.

La modernidad diseñó, también, un sistema educativo para la formación de una especie de *déspota ilustrado*, en el sentido de que este hombre debía autolegislar y autogobernarse, en cuyo *camino*, que son los estadios de la *ilustración*, alcanzaba la perfección como *humano* y la *libertad* individual bajo el ejercicio de la razón *entendido* como un entrenamiento en la aplicación del paradigma onto-teo-lógico³ (Choza, 2003: 16 y ss.) en todos los quehaceres de la vida cotidiana, principalmente en la vida política.

La modernidad, también, estableció un nuevo orden y creó un nuevo mundo, transformando la concepción sobre la ciencia, filosofía, arte y la vida cotidiana de los hombres y mujeres del mundo occidental. Sin embargo, entró en crisis, sobre todo por el desencanto que provocó las “promesas de la modernidad”, en su afán de construir un mundo racional cada vez más perfecto, entendido éste como una sociedad de ciudadanos libres, autónomos, ricos y cada vez más humanos. Horkheimer y Adorno (1998: 51 y ss.) expresan este desencanto cuando dicen: “lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”. ¿Cuál es esa barbarie? Indudablemente, el holocausto nazi, la lucha de los colonialistas franceses contra los independentistas en Asia y África y las guerras provocadas por intereses de las transnacionales de los países centrales europeos y Norteamérica para apropiarse de los recursos naturales, entre otros, que en nombre de la humanidad y la libertad cometen los actos más inhumanos; y, además, la perfección de la tecnología y maquinaria al servicio de la destrucción de lo humano creada por la ciencia y técnica moderna. Pero, lo notable de este señalamiento es la crítica a sus fundamentos, a la idea de la *razón* y la *racionalidad* humana misma, es decir, a los fundamentos de la misma humanidad. Esta crisis aún no encuentra solución ni salida hasta nuestros días.

Sobre la existencia de *leyes históricas* planteadas al inicio de esta ponencia, nuestra idea es que no existen tales leyes, pero, tampoco los actos humanos son azarosos o casuales, sino que los seres humanos actuamos en razón de una especie de “voluntad

³ Este paradigma se fue gestando en el siglo VI a.d.c. y alcanzó su plenitud con Aristóteles y su *Organum*. Por lo tanto, es de factura griega.

de poder” que emerge de una “promesa”. Esta “promesa” es una creación humana la que al adquirir tal consenso y legitimidad se despliega y se constituye en el motor de la historia según su propia *lógica interna*. De ahí resulta que, para comprender el caso concreto del éxito del Presidente Evo Morales, debemos responder a la pregunta: ¿cuál es la “promesa” que está detrás de este evento político? Nuestra respuesta es: la “promesa de Warisata”. Por lo tanto, esta ponencia no es sobre Evo Morales ni sobre los acontecimientos históricos que condujeron hacia la Presidencia, sino el análisis de la “promesa” que explica este hecho.

1. La “promesa de Warisata” como pedagogía del Estado Plurinacional

La “promesa”, como concepto que explica su realización en la historia, ha sido conceptualizada y debatida en el campo de la *filosofía de la historia*, pero, la mejor explicación viene de Walter Benjamín (1989: 181 y ss.; además, Moctezuma, 2009: i), en su *Tesis sobre la historia*. Él piensa que la promesa no puede dejar de remitirnos al pasado, de ahí que es un secreto compromiso de encuentro entre las generaciones del pasado y la nuestra. ¿Qué quiere decir con esto? Que la historia siempre ha sido narrada desde el punto de vista de los vencedores, por ello deviene la promesa de los vencidos, porque un proyecto (promesa) se nutre de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes libres. Es el espacio donde la crítica y la profecía se juntan en la salvación del pasado. A su vez, Peter Sloterdijk (cit. en Moctezuma, 2009: i), conceptualiza a la “promesa” como el lugar de encuentro entre el pasado y el futuro en el presente. Esta idea es la que encaja perfectamente en el caso que nos ocupa.

Ahora bien, ¿cuál es la esencia de la “promesa de Warisata”?

Para responder a esta pregunta debemos realizar un análisis genealógico de la “promesa de Warisata”. Este análisis nos remite, en primer lugar, al año 1494, y a la isla denominada por Cristóbal Colón como Española, a dos años después de la llegada de Colón a América o Abya Yala (De las Casas, 1552: 8 y ss.). Los indígenas comunes y corrientes se percataron de que la llegada del hombre blanco les trajo mucho dolor y sufrimiento inimaginables y como reacción natural e instintiva comenzaron a defenderse con acciones aisladas sin un propósito claramente definido. Por ello, fueron superados y muchos aniquilados. De este modo, con el correr del tiempo, aparecieron los líderes indios que comenzaron a configurar un objetivo, el de revertir la historia hasta los momentos previos al descubrimiento y conquista y reponer el trono a sus líderes naturales y ancestrales (Santamaría, 2007: 241). Para ello iniciaron una serie de rebeliones y revueltas, más de carácter reactivo que proactivo, contra la opresión española en cada aldea o colectividad indígena de América. Toda esta historia fue ignorada o minimizada por la historiografía oficial hispanista.

En segundo lugar, a la denominada *problemática del indio* que entró en la agenda del pensamiento teológico y filosófico del nuevo mundo a los 19 años del desembarco de Colón, cuando el Fray Antón Montesinos inició el debate con su famoso sermón del año 1511, como informa el Fray Bartolomé de las Casas (1986: 13 y ss.). Sobre el contenido principal del sermón, dice:

Llegado el domingo y la hora de predicar, subió en el púlpito el susodicho padre fray Antón Montesinos, y tomó por tema y fundamento de su sermón [...]: *Ego vox clamantis in deserto* [...] Esta voz, dijo él, es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?

Esta problemática continuó con la llamada *disputa de Valladolid*, que se constituyó en el primer hito en el desarrollo del pensamiento y tradición filosófica latinoamericana, con la discusión sobre la *humanidad o condición humana* del indígena, entre el fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (De las Cafas y De Sepulveda, 1552: 11 y ss.; Maestre, 2004: 91-134). La conclusión fundamental de esta disputa es que no se pudo justificar con la razón religiosa ni con la natural la negación de la *humanidad o condición humana* del indio, menos la servidumbre, el despojo y la explotación, sino que fue la razón pragmática, como la económica, la que hizo que se mantuviera en entredicho el estatus antropológico del indio y, con ella, su discriminación universal. A ello hay que sumar el hecho de que a comienzos del siglo XIX, bajo la dirección de los descendientes de los *hidalgos* que constituían las élites dominantes, las repúblicas hispanoamericanas se independizaron políticamente de la corona española, sin embargo, pactaron con un nuevo imperio, el británico, produciéndose una nueva colonización debido al pacto neocolonial o el entreguismo político y económico, situación que aún persiste (Feinman, 1996: 26 y ss.). En estos hechos, los indios aún quedaron excluidos y marginados y su situación social, económica, política y cultural no cambió en absoluto desde la conquista hasta ese momento.

Una explicación del desencuentro entre los proyectos de los indígenas y de los *hidalgos* americanos está en la intencionalidad de los *replicadores culturales*⁴ que bullían en los cerebros de ambos actores. Los indígenas no tenían otro referente que la idea de *pachakuti*, basada en la idea de “*paridad*” de la ontología fundamental de la *amautica andina*⁵, complementada con la de *chakana*. En cambio, los descendientes

4 La idea del *replicador cultural* ha sido tomada de Bordieu (1981: 75-76) como equivalente al concepto de “*habitus*” y de Dawkins (2002: 251 y ss.), también, equivalente al de “*memes*”.

5 La *amautica andina* constituye una sistematización *ex post* del pensamiento abstracto y elaborado de la cultura ancestral andina, por ello, es impropio llamar como *filosofía andina* a este *corpus* teórico, dado que la palabra

de los europeos tenían en su mente el “sueño británico o inglés” expresada en la idea de una sociedad donde reinaba la libertad y la autonomía fundada sobre el principio del *egoísmo natural* que conduce hacia la fraternidad y altruismo colectivo, que es el principio del individuo y del individualismo liberal. Este momento coincide con la continuación de la exigencia de la justificación y la puesta en cuarentena de la *condición humana* del indio, ampliada, también, al latinoamericano, por una parte; y la exigencia sobre el derecho al uso del *logos*, del *verbo* y de la palabra para generar un pensamiento (ciencia, filosofía) latinoamericano auténtico, por otra parte (Zea, 1975: 13 y ss.; Salazar Bondy, 1978: 11, 14-15, 57 y ss.).

Mientras ese era el clima intelectual en Latinoamérica y Bolivia (Kempff, 1958: 95 y ss.; Francovich, 1987, IX: 127-130), los indios de la región de Warisata, juntamente con algunos mestizos progresistas, crearon una escuela para indios bajo el influjo de los *replicadores culturales* de las promesas de San Agustín y los de la modernidad, sumado a ellos los de la *amautica andina*; comprendiendo que para superar su condición de servidumbre, marginación y discriminación debieron plantearse la *liberación del indio* y señalar un nuevo destino en la historia de la humanidad para no justificar su *condición humana* a nadie ni pedir permiso para utilizar el *logos* y el *verbo* en su propósito de generar una ciencia, una filosofía y un pensamiento propio. En esto consiste la esencia de la “promesa de Warisata”. A partir de este enunciado, esbozaron un saber y conocimiento propio para el aprendizaje, autoaprendizaje, desaprendizaje, reaprendizaje y la enseñanza del diseño y desarrollo de una nueva sociedad más justa donde no quepan discriminaciones ni exigencias de ningún tipo a cualquier ser humano. Para realizar esta promesa diseñaron, a su vez, el *camino de la escuela de Warisata*, un equivalente al *camino del justo* o *qhapaq ñan* de los andinos precolombinos, la *paideia* de los griegos, el *camino del peregrino* de los medievales cristianos o el *camino del déspota ilustrado* de los liberales modernos.

2. ¿El camino de la escuela de Warisata como desarrollo politológico del Estado Plurinacional?

La escuela de Warisata se planteó no sólo alfabetizar y castellanizar a los indios sino formarlos en los quehaceres de la vida política y ciudadana que implicaba vivir en una nueva sociedad, según el diseño de la “promesa de Warisata”. Por tanto, había que formar *sujetos políticos autónomos* -el indio moderno- con capacidad de autolegislar y autogobernarse, los que, a su vez, formarían y constituirían comunidades autónomas⁶. En el fondo, ello se desprende por la presencia de replicadores de

filosofía tiene una historia y un sentido concreto y específico: su creación *en y para* la cultura griega. Existen diferencias sustanciales de principio, como la *ontología fundamental*, entre la filosofía griega y su desarrollo occidental con relación a la *amautica andina*, dificultan establecer equivalencias.

⁶ Esta idea ya se plasmó en los hechos en el siglo XII en el norte de Italia, cuando las ciudades-repúblicas como Pisa, Milán establecieron como modelo de organización social y política un régimen de libertad y autonomía

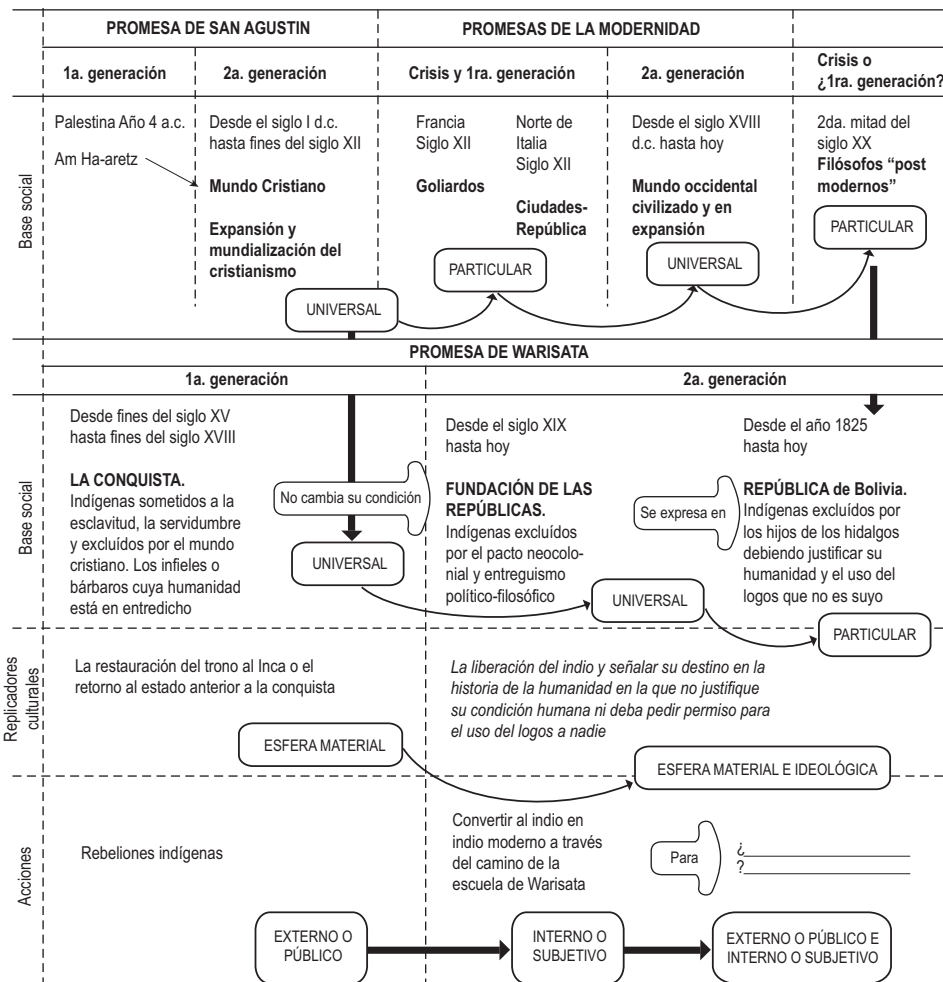
la tradición occidental en la “promesa de Warisata”, por ejemplo, la idea de una sociedad racional moderna que transite hacia el progreso y la industrialización, la idea de la libertad y autonomía para crear un nuevo tipo de ciudadano arraigado en su cultura y territorio; pero, también, de los replicadores de la amautica andina, como ser: la idea de la paridad en el orden del cosmos y el chachawarmi en la construcción de la *subjetividad andina*, el puesto en el cosmos del *sujeto andino* como *ser chakana*, esto es, el *ser puente y hacedor de puentes* para la mantención del orden cósmico -en cuya tarea, si es que existía un desorden, propiciar el retorno a este *orden cósmico* como expresión de la idea del *pachakuti*-, el entrenamiento sobre el uso del *logos* propio en su lengua y en la *ulakka* o parlamento amauta, así como la revitalización de las instituciones ancestrales, como el *ayni* y la *minikka*, en la vida ciudadana (Perez, 1962: 100 y ss.; Salazar, 1983: 21 y ss.).

Pero, también, formar *legitimadores* de la promesa. No debe olvidarse que el fin último del *camino de la escuela de Warisata* era que los indios tomaran el poder político del país e irradiar al continente y al mundo esta promesa. Por ello, para que esta promesa se replicara según los principios de Dawkins (2002), el diseño de este camino involucraba la presencia de replicadores e instituciones de la tradición cultural y filosófica occidental como de la andina para su universalización y mundialización.

Sin embargo, debemos hacer notar que la “promesa de Warisata” aún está en los inicios de su realización y legitimación, ello quiere decir, que sólo podemos describir su esbozo y no su desarrollo. Sin embargo, es posible prospectar el curso futuro. En este intento, es necesario realizar una mirada global de las promesas estudiadas.

Para comprender mejor este tópico obsérvese el esquema que sigue.

(Skinner, 1993: 23 y ss.). Es probable que Kant tomase en cuenta esta experiencia al plantear su sociedad y estado racional que constituye un momento progresivo de la *Ilustración*.



Esquema N° 1 Análisis genealógico de la promesa de Warisata

Una observación del esquema anterior permite destacar los siguientes aspectos. En primer lugar, el inicio de la primera generación de la “promesa de Warisata” coincide con la segunda de la “promesa de San Agustín” y la crisis de ésta. Por ello, la *base social* es de alcance *universal*. La vigencia de las “promesas de la modernidad” no cambia la condición del indio, por ello el alcance sigue siendo *universal*, aunque en el momento de la formulación de la “promesa de Warisata” sea *particular*, en la medida en que se realice y se legitime alcanzará la *universalidad*.

En segundo lugar, los replicadores culturales empezaron en la *esfera material* para evolucionar hacia la *esfera material e ideológica*, lo que quiere decir que la “promesa de Warisata” ha alcanzado cierta madurez y ha conjuncionado lo *material* con lo *ideológico* en el propósito de realizar la promesa.

En tercer lugar, las acciones emprendidas empezaron con lo *externo o público* y de manera intuitiva pasando por lo *interno o subjetivo* hasta llegar a lo *externo o público-interno o subjetivo*. Esto quiere decir que la intencionalidad de la promesa ha comenzado a adquirir cierta fuerza y tiene probabilidades de éxito en su realización y legitimación, esto es, el desarrollo politológico de la promesa.

Ahora bien, ¿cuáles son los argumentos para esta aseveración?

Si analizamos la *base social* encontramos que ésta es producto de la exclusión, marginación y servidumbre *universal* a la que sometió al indio el hombre cristiano y civilizado occidental, considerándolo apenas como aspirante a hombre. Pero, debemos hacer notar que, en la actualidad, la palabra “indio” ya no se refiere solamente a los rasgos físico-naturales de los hombres, es decir, a los aspectos étnicos visibles, sino, fundamentalmente, al plano ideológico, a la presencia y arraigo profundo de los replicadores culturales compartidos entre los miembros de una comunidad. Sólo con esta acepción se puede hablar de una comunidad étnica como los “hispanos” en Estados Unidos de Norteamérica, los “árabes” en Francia, los “turcos” en Alemania, etc. La *identidad étnica* ya no se da por el color de la piel sino por el modo de pensar, de vivir y sentir el mundo.

Desde el punto de vista de los replicadores culturales, como heredera de dos tradiciones culturales, la occidental y andina, tiene un antepasado que viene desde la idea de libertad y liberación de los Am Ha-aretz judíos, que fue evolucionando desde la *esfera material* en correspondencia con la situación social y económica dentro de la estructura de la sociedad judía. Entendían por *libertad* la emancipación del desprecio, ignorancia y pobreza a las que estaban sometidos por las clases dominantes y la opresión romana. En el fondo, reclamaban ser considerados como el resto de los seres humanos, con dignidad, reconocimiento social, prestigio y riqueza, lucha que se libraba en el plano religioso como expresión de la lucha ideológica. Ello explica que los pobres, ignorantes y excluidos combinaran sus prácticas rituales y religiosas con movimientos políticos reivindicatorios provocando, a su vez, la mutación de sus correspondientes replicadores. Cuando estos replicadores se reprodujeron en las castas pudientes, poderosos y sabios, con sus necesidades materiales satisfechas y ejercitados en la tradición del pensamiento griego, sobre todo, en el paradigma onto-teo-lógico, hubo una nueva mutación transfiriéndose la idea de la *libertad* y liberación a la esfera de la imaginación y fantasía. Entonces, la liberación fue entendida como la emancipación del pecado y la *libertad* para el disfrute de la vida eterna en la *ciudad de Dios*. Estos nuevos replicadores crearon otro mundo y un nuevo orden: el medieval. Pero, este orden entró en crisis provocando una nueva mutación de los replicadores. La crisis es, entonces, consecuencia de la imposibilidad y del escepticismo sobre la realización de la ciudad de Dios. Por ello, en coincidencia con la añoranza y retorno a la religiosidad pagana, se planteó la realización de la promesa de la ciudad de Dios en esta tierra. Entonces, la idea de la *libertad* y de la liberación

nuevamente muta. En este caso se entendió por *libertad* la *libre* determinación y autonomía para autolegislar y autogobernarse, y *liberación* la emancipación de la barbarie que sometió a la humanidad el cristianismo medieval. Si en el orden medieval la garantía de la *libertad* fue Dios, en este nuevo orden de la modernidad la garantía era la *Razón*, entendido como el principio ordenador de todo a partir de un mecanismo racional. Sin embargo, esta *Razón* y su mecanismo posibilitaron la realización de actos totalmente inhumanos sumiendo a la humanidad nuevamente en la peor *barbarie* en contra de lo que pregonaba la modernidad. Por tanto, estos replicadores entran, también, en crisis, cuya salida aún no se vislumbra.

La “promesa de Warisata” se formula justamente cuando ya se muestran los síntomas de esta crisis. La idea de *libertad* y de *liberación* es entendida como la emancipación de la opresión y discriminación impuesta por el hombre europeo a partir del descubrimiento y la conquista del siglo XV imponiendo el orden medieval. Este orden puso en entredicho la condición humana del indio considerándolo como un sub hombre o aspirante a hombre. El orden de la modernidad del siglo XVIII continuó con esta cuarentena, imponiendo, a la vez, una justificación para el uso del *logos*, del *verbo* y la palabra. De este modo, la emancipación adquiere un doble carácter, en el *ser* y en el *logos*, en el *discurso*, para no tener que justificar su *condición humana* ni tener que pedir permiso para el uso del *logos*, del *verbo* y de la palabra. Ser *libre*, por tanto, es ser humano como cualquier otro humano. En este sentido, esta promesa es la aspiración de todo ser que es excluido, marginado y degradado de su condición humana como lo fue y sigue siendo el indio americano y de otros que siendo no-indios ni descendientes de indios son migrantes en las grandes ciudades de las metrópolis a los que denominamos “indios ideológicos”. Ahí está, también, la otra posibilidad de su éxito.

En cuanto a las acciones emprendidas, la “promesa de San Agustín” se desarrolló a partir de las acciones que implicó la formación del *homo viator* o *peregrino* en el *camino del peregrino*, que constituye todo un sistema educativo para la formación del ciudadano de la Ciudad de Dios, pero, en esta tierra. En este sentido, este sistema fue para preparar al individuo humano para la vida futura, para el *mañana* y *en otra parte*, en desmedro de la vida presente, el *aquí y ahora*. De este modo, la filosofía, ciencia, técnica, política, el arte, la arquitectura, etc., es decir, la *noosfera*, tan necesaria para la vida presente y terrena, siempre debía recordar y señalar al *homo viator* que su felicidad y el goce pleno de la vida está en algún lugar celeste y en el *futuro* y no en el *aquí y ahora*.

Por tanto, la subjetividad del *homo viator*, del peregrino, de *ser personal e íntima* inició el proceso de *ser público, oficial y universal* con la formación de comunidades cristianas hasta llegar a la mundialización del cristianismo y del *camino del peregrino*. Cuando estaba en su auge esta mundialización del mundo cristiano occidental se produce la conquista y colonización del Nuevo Mundo con un saldo desastroso para

los conquistados y beneficios, sobre todo materiales, para los conquistadores. Estos últimos, formados para ser peregrinos, como consecuencia de los goces de la vida terrenal que trajo la conquista se encontraron con una incongruencia y *disonancia* entre lo que decían los replicadores que bullían en sus mentes con los hechos que realizaban en su diario vivir, en el *aquí y el ahora*. Educados para la felicidad y el goce de la vida en el *futuro y en otra parte* y renunciar a los goces materiales del *aquí y ahora*, sin embargo, disfrutaban de la vida terrena y los placeres mundanos, de la riqueza y el poder terrenal, que muchos de ellos habían deseado secretamente mientras vivían en Europa. No otra cosa representa el sermón del Fray Antón de Montesinos y la disputa de Valladolid, en cuya pulseta triunfó el pragmatismo y las razones económicas, antes que las religiosas y naturales, para justificar la guerra de conquista y el despojo de los bienes de los indios, hecho considerado desde el punto de vista del *peregrino* como un pecado capital que conduce al eterno tormento del infierno y no a la Ciudad de Dios. Estas razones económicas, en parte, ayudaron a resolver la incongruencia del conquistador antes mencionada, puesto que no pudo a plenitud. Desde ese momento, la vida del conquistador y colonizador, así como de sus descendientes, fue una de permanente incongruencia y *disonancia* que se propagó, también, a la del indio, creando en el conquistador y sus descendientes y en el propio indio y los mestizos un sentimiento de extrañeza y el de «ser extraño». La vida republicana no fue distinta de la colonial, de ahí que muchas de las sociedades latinoamericanas actuales sean altamente incongruentes y disonantes trayendo consigo una precaria estabilidad política y social.

En cuanto a las acciones emprendidas por las “promesas de la modernidad” sobresalen la formación del *déspota ilustrado* y el auspicio ideológico de nuevas sociedades o estado-repúblicas basados en la *razón*. En la tesis de Kant (1958: 57) la humanidad debe adquirir la mayoría de edad, entendiendo por este concepto el alcanzar la *libertad* a partir del propio entendimiento o *razón* sin la dirección del otro -este “otro” es una referencia directa a Dios-, de tal modo que se autolegisle y autogobierne. Ello es importante porque una comunidad de individuos autónomos que se autolegislan y autogobiernan constituyen una sociedad o ciudad perfecta, que es el supremo ideal de la ley natural, en el que el individuo, a partir de su egoísmo natural, al dejar su individualidad para tomar consciencia de su *ser social* como especie, rompe su sello que le impone la ley natural y alcanza la *libertad*, creando un nuevo orden ya no del tipo natural sino social y política. Sólo de este modo se comprende por qué la *Ilustración* es un momento superior al anterior en el camino de la adquisición de la *mayoría de edad* del hombre como especie, el que, al mismo tiempo, es una sucesión progresiva en el proceso de autonomización de este hombre que toma consciencia de su *ser social* como *déspota ilustrado*. De ahí que el déspota ilustrado es el hombre que toma consciencia de su ser social despojándose cada vez más de la individualidad, la subjetividad y la concretitud para sublimarse o fusionarse en la universalidad, la sustantividad y la abstractitud de la especie. El individuo de

carne y hueso, de este modo, para alcanzar esta *mayoría de edad* realiza un gran sacrificio que consiste en transformarse en una *hipóstasis* en varios momentos de la *Ilustración*, y cuando ha alcanzado el último peldaño concluye la historia humana, es el fin de la historia. Con ello, la tesis kantiana, como parte esencial de las “promesas de la modernidad”, se asemeja mucho a la “promesa de San Agustín”, en la que los hombres ilustrados se parecen a los habitantes *-peregrinos y ángeles-* de la ciudad de Dios: hipóstasis que renunciaron a la concretitud. Contra esta idea los *goliardos* se estrellaron en el siglo XII, tal como lo hicieron, después, los autodenominados *postmodernos* en la segunda mitad del siglo XX, generando crisis de las que aún no se encuentra solución.

En síntesis, la formación del *déspota ilustrado* y el auspicio ideológico del estado-república y sociedad racional se centra en la idea de los momentos de la *ilustración*, que es el camino a seguir, del hombre occidental que toma consciencia de su *ser social*. Sin embargo, la historia les pasó una mala jugada, fue una especie de venganza de la historia. Las sociedades racionales europeas que habían escalado el camino de la *ilustración* alcanzando momentos superiores del reino de la *razón moral* cayeron en el egoísmo más primitivo, y aplicando con suma maestría el aprendizaje y autoaprendizaje en el uso de la *razón* y el paradigma onto-teo-lógico, la instrumentalización politológica que ella significa, cometieron los actos más inhumanos imaginables en nombre, precisamente, de la *razón*. En vez de progreso vino el anti-progreso, es decir la *barbarie*, echando a tierra el ideal del *fin de la historia* en una especie de paraíso en una sociedad perfecta racional. En estos momentos aún el hombre occidental no sale de su asombro.

Las conclusiones anteriores pueden significar que el *camino de la escuela de Warisata* tiene una oportunidad excepcional en el proceso del desarrollo politológico de la “promesa de Warisata” si los contenidos y la intencionalidad de esta promesa son comprendidas a plenitud por los actuales actores políticos del escenario político boliviano.

Conclusión

Si nuestra tesis es cierta, de que el actual proceso político que vive Bolivia se explica en el marco de la “promesa de Warisata”, entonces, se está a las puertas de la apertura de un nuevo orden o la configuración de un nuevo mundo en el que no habrán ciudadanos que deban justificar su *humanidad* ni pedir permiso a nadie para utilizar su *logos*, su *verbo*, su palabra a la hora de crear la ciencia, filosofía y pensamiento auténtico y original. Sin embargo, este optimismo depende de cómo la pedagogía de esta promesa se instrumentaliza politológicamente por los actores del sistema político vigente.

Bibliografía

- Aristóteles** (1963). *Política*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benjamin, W.** (1980). *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W.** (1989). *Discursos interrumpidos; filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- Bourdieu, P.** (1991). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Taurus.
- Bourdieu, P. y Passeron, J-C.** (1981). *La Reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Choza, J.** (2002). *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Choza, J.** (2003). *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- D'Alembert, J. B.** (1957). *Discurso preliminar de la enciclopedia*. Buenos Aires: Aguilar.
- Dawkins, R.** (2002). *El gen egoísta; las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- De la Torre López, A. E.** (1994). *Guerra y religión en Juan Santos Atahualpa*. Congreso Internacional de Historia de América. IV. Granada, 1992. En: El Reino de Granada y el nuevo mundo. V. III. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- De Lara, F.** (2007). "Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín". En *Eidos: Revista de Filosofía*. No. 7.
- De las Cafas, B. y De Sepulueda, G.** (1552). *Aquí fe contiene una disputa / o controuerfia: entre el obispo don Fray Bartholome de las Cafas / o Cafaus / obispo que fue dela ciudad Real de Chiapa / que es en las Indias / parte dela nueva Epaña: y el doctor Gines de Sepulueda Coronista del Emperador nueftro feñor: fobre que el doctor contendía: que las conquiftas delas Indias contra los Indios eran licitas: y el obispo por el contrario dfendío y affirmo auer fido y fer ipoffible no ferlo: tiranicas / injuftas iníquas: La qual question se ventilo y diffputo en prefencia de muchos letrados theologos y juriftas en una congregación que mando fu mageftad juntar el año de mil y quinientos y cinquenta en la villa de Valladolid*. Sevilla: Sebafian Trugillo, impreffor.
- De las Casas, B.** (1552). *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Sevilla.
- De las Casas, B.** (1986). *Historia de la Indias. T. III*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Derrida, J.** (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Diderot, D.** (1983). *Escritos filosóficos*. Madrid: Editora Nacional.
- Estermann, J.** (2006). *Filosofía andina; sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.

- Fanon, F.** (2007). *Los condenados de la tierra*. Rosario, Argentina: Kolectivo Editorial Último Recurso.
- Feinmann, J. P.** (1996). *Filosofía y nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel.
- Francovich, G.** (1987). *La filosofía en Bolivia*. La Paz: Juventud.
- Francovich, G.** (1956). *El pensamiento boliviano en el Siglo XX*. La Paz: Juventud.
- Francovich, G.** (1973). "Humanismo latinoamericano". En: *Pachamama*. La Paz: Juventud. (Conferencia pronunciada en Sao Paulo en 1944).
- Fromm, E.** (1994). *El dogma de Cristo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gaos, J. y Larroyo, F.** (1940). *Dos ideas de la filosofía; pro y contra la filosofía de la filosofía*. México, D. F.: La Casa de España en México.
- Gonzales B., A.** (1991). "En torno a la escuela de Warisata". En *Khana. Revista Municipal de Arte y Letras*. Año 222, 1 (44).
- Grijalva, S.** (2004). *La Pachamama y la sabiduría andina*. Ponencia presentada al XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía. Lima, 12 -16 de enero de 2004. Disponible en: http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/miercoles/sesion15-16.30/GrijalvaSilvia.pdf, consultado el 6 de agosto de 2009.
- Guaman Poma de Ayala, F.** (1936). *Nueva crónica y buen gobierno. T. 1*. París: Institut d'Ethnologie.
- Habermas, J.** (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Horkheimer, M.** (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.** (1998). *Dialéctica de la ilustración; fragmentos filosóficos*. Valladolid: Trotta.
- Jaeger, W.** (1985). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F.** (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Jaroszynski, P.** (2005). "De Sofía a filosofía". En *Pensamiento y cultura*, 8 (1).
- Johansson, P.** (2005). "Especulación filosófica indígena". En *Revista de la Universidad de México*, No. 21.
- Kant, I.** (1958). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.
- Kant, I.** (1972). *Fundamentación de la metafísica de las costumbre. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. México, D. F.: Editorial Porrúa.

- Kempff Mercado, M.** (1958). *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Lajo, J.** (2006). *Qhapaq Ñan; la ruta inka de sabiduría*. Quito: Abya Yala.
- Lajo, J.** (2008). “Qhapaq Ñan; la escuela de sabiduría andina”. En: *Los pueblos indígenas y la integración andina. I Foro de intelectuales e investigadores indígenas*. Lima, 4, 5 y 6 de julio de 2007. Lima: Secretaría General de la Comunidad Andina.
- Le Goff, J.** (1996). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.
- Lewin, B.** (1967). *La rebelión de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Sociedad Editora Latino Americana.
- Liotard, J. F.** (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana.
- Liotard, J. F.** (1992). “Qué es lo posmoderno”. En *Zona erógena*, No. 12. Disponible en: <http://www.educ.ar>, consultado el 15 de septiembre de 2006.
- Liotard, J. F.** (1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial.
- Maestre, A.** (2004). “Todas las gentes del mundo son hombres. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474 – 1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573)”. En *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*. No. 21.
- Mariátegui, J. C.** (1925). ¿Existe un pensamiento Hispano-Americano? Disponible en: <http://actaliteraria.blogspot.com/2009/07/jose-carlos-mariategui.html>, consultado el 1 de noviembre de 2009.
- Mariátegui, J. C.** (1975). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- Martin M., M.** (1999). “La filosofía peruana frente al problema de los orígenes”. En *Revista de Hispanismo Filosófico*. No. 4. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12371531910124849643402/hisp04_martin03.pdf, consultado el 27 de diciembre de 2006.
- Matsumori, N.** (2004). *Los asuntos de indias y el pensamiento político moderno: los conceptos de “civilización” y “barbarie” en el nuevo orden mundial (1492 – 1560)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Moctezuma P., I.** (2008). “W. Benjamín, Nietzsche y Sloterdijk; psicopolítica, escatología de la ‘promesa’ y dialéctica del entusiasmo”. En *Revista Observaciones Filosóficas*.
- Pérez, E.** (1962). *Warisata; la escuela Ayllu*. La Paz: Empresa Industrial Gráfica E. Burillo.
- Salazar Bondy, A.** (1978). *¿Existe filosofía de nuestra América?* México, D. F.: Siglo XXI.

- Salazar, C.** (1983). ¡Warisata mía! Y otros artículos polémicos. La Paz: Juventud.
- San Agustín** (1922). *La ciudad de Dios*. T. I. Madrid: Perlado Páez y C.
- Santamaría** (2007). “La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana (1742 – 1756). ¿Movimiento religioso o insurrección política?”. En *Boletín Americanista*, Barcelona. 57 (57).
- Sepúlveda, J. G. de.** (1892). “J. Genesii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios”. En *Boletín de la Real Academia de la Historia*. 21.
- Skinner, Q.** (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. I. El Renacimiento. México, D. F. Fondo de Cultura Económica.
- Smith, A.** (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Voltaire** (s.f.). *Las mentiras religiosas*. Barcelona: Publicaciones Mundial.
- Zea, L.** (1975). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Zea, L.** (1986). *América Latina en sus ideas*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Zea, L.** (comp) (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.