

## CRÍTICA AL EUROCENTRISMO COMO OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Hugo Busso<sup>1</sup>

Universidad Paris 8-Universidad de Buenos Aires

hbusso@hotmail.es

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar sintéticamente la discusión acerca del eurocentrismo, analizar someramente las implicancias en las ciencias sociales para la comprensión del 'cambio social' y sugerir las tendencias filosóficas posibles de esta polémica epistémica-política crucial del presente. El presente evidencia la actualidad de la problemática, ya que parece ser simultáneamente el punto ciego y la batalla para las ciencias sociales y la filosofía. Sus categorías y conceptos conciernen a los límites y obstáculos autocondicionados de raíz moderna eurocentrada.

Si consideramos a América Latina como actor geopolítico, pareciera que la oportunidad histórica se le presenta otra vez como la piedra de Sísifo. Pero si seguimos la enseñanza del mito, para salir del castigo, entonces, debería resignarse y dejar de lado los valores eurocéntricos de raíces coloniales.

La clase intelectual (investigadores, escritores, activistas orgánicos de la sociedad civil y política), deberán discutir las premisas de 'la modernidad' (en el saber y el hacer) y el devenir del nuevo orden mundial policéntrico, pensando los nuevos caminos para de-colonizar el pensamiento y las relaciones de poder entre regiones geoculturales y políticas.

#### *Palabras clave*

Eurocentrismo, modernidad, pensamiento crítico, obstáculos epistemológicos.

### ABSTRACT

The purpose of this article is to briefly summarise current thinking surrounding Eurocentrism, begin to analyse the implications within

---

1 Filósofo y periodista argentino residente en España. Ex profesor de epistemología en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Autor de *Capital social y participación. Las redes tecnológicas como redes sociales* Argentina: Narvaja Editor, 2005. Este artículo es parte de una investigación en desarrollo en la Universidad de París 8 y la UBA, que se titula *Filosofía de la modernidad y crítica al eurocentrismo*.

the social sciences for the understanding of social change and suggest potential philosophical tendencies derived from this important political-epistemological debate. The current socio-political realities highlight the contemporary nature of Eurocentrism, which appears to be simultaneously the battleground and the standoff between philosophy and the social sciences. Its concepts are concerned with the limits and self-imposed barriers of modern, Eurocentric origin.

If we wish to consider Latin America as a geopolitical force, it appears that historical opportunities are presenting themselves once more, in the manner of Sisyphus' stone. But if we progress to examine the moral of that myth, to overcome such trials, one should resign oneself and seek to look beyond the Eurocentric values associated with colonial influences.

The intellectual community (researchers, writers, social and political activists) should debate the premises of "modernity" (in thought and in deed) as well as coming of the new polycentric world order, formulating the novel formulae for de-colonising thinking and the hierarchies of power between geo-cultural and political regions.

**Keywords**

*Eurocentrism, modernity, critical thought, epistemological barriers.*

*La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo.*

*Aníbal Quijano, (In Lander, 2000, 201).*

Cinco siglos signados por la negación de la alteridad, masacres étnicas<sup>2</sup>, destrucción ambiental, mestizaje cultural y discursos imperiales de "choque de civilizaciones"<sup>3</sup>, sostienen aún la particularidad ecléctica y la resistencia

---

2 Tres millones de muertos, según Las Casas, entre 1494 y 1508 (Gruzinski, 1999, 69), por hablar solo de los primeros años, no siendo los más sanguinarios ni los más intensos, en comparación a la violencia ejercida por las conquistas colonial española, portuguesa, inglesa, holandesa y francesa de los siglos posteriores.

3 Quien está de acuerdo con Huntington es, naturalmente, Ben Laden. Todorov (2008, 135) cuenta que en un reportaje de la cadena Al-Jazira el 20 de octubre del 2001 Ben Laden expresa su total acuerdo con la tesis del "choque de civilizaciones". Todorov está en completo desacuerdo con Huntington, por la debilidad objetiva de sus argumentos. "Occidente" y "musulmanes" parecen convertirse, en Huntington y Ben Laden, en

latinoamericana. Múltiples preguntas que pueden ser hilvanadas desde la inquietud existencial e intelectual, prospectiva y utopística. El retroceso del proyecto comunista soviético, la caída del dogma del 'libre mercado' y el nuevo protagonismo de la economía en contextos recesivos, y por último, los Estados Naciones como reguladores y garantes del sistema en el contexto de dificultades actuales, nos hacen replantear las preguntas y los supuestos filosóficos: ¿Qué tiene América Latina para contribuir en esta encrucijada, como sabiduría propia<sup>4</sup>?, ¿Son los supuestos filosóficos modernos y la crítica al eurocentrismo lo que está en el centro de la crítica filosófica política y de la crisis teórica/paradigmática de las ciencias sociales?, ¿marcan los resultados electorales de la etapa post *Consenso de Washington* en América Latina una tendencia de democratización irreversible y la búsqueda de un camino político, propio y auténtico de desarrollo regional autónomo y alternativo? Las preguntas tienen historia de varios siglos y se intensificaron en las últimas décadas particularmente. Octavio Paz (1985: 131) señaló en 1974, en un estudio sobre la tradición moderna de la poesía, que *vivimos el fin de la idea del arte moderno*. Nuestra pregunta principal no se dirige a la idea o profecía del comienzo o final de una cultura, el arte o un modo de organización social. Intenta resumir las anteriores de otro modo, es decir, ¿asistimos a la tendencia de pérdida y debilitamiento de la hegemonía política imperial y a la lenta e inevitable disolución del reinado del imaginario eurocéntrico<sup>5</sup>? Son estas cuestiones las que guían una investigación en curso, de la cual solo presentaré sintéticamente en este artículo la definición y la genealogía de la problemática, junto a algunas perspectivas heurísticas para ensayar comprender las implicancias y tendencias de la crítica al eurocentrismo, como el núcleo del trabajo presente de la filosofía latinoamericana.

---

identidades sustantivas estables. Ver Todorov: (2008, 3. La Guerra de los mundos, pp. 129-183).

- 4 Las ciencias sociales y la humanidades latinoamericanas han hechos aportes significativos que han generado corrientes y tendencias, como la pedagogía del oprimido de Freire, la metodología de investigación-acción participativa de Fals Borda, la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la visión de la dependencia y la teoría de la dependencia de Cardozo y Faletto, la crítica al eurocentrismo y a la colonialidad del poder; las tesis de transición de la democracia, la ciudadanía de O'Donnell, Sader y Garretón, entre otras tantas perspectivas. Ver López Segrera (2000, 186-7) y Lander (2000).
- 5 La pérdida de referentes ideológicos y morales tiene su contracara correspondiente en la búsqueda de nuevas síntesis en el presente, que suelen implicar una relectura del pasado y la creación de expectativas al futuro. En Occidente, las dos formas tradicionales más influyentes, la moral cristiana y el modo capitalista de producción asociado con el régimen democrático, están en discusión desde hace siglos, y sobre todo en las últimas décadas. Una síntesis histórica y filosófica podemos encontrarla en Mario Casalla *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Argentina: Altamira, 2003.

## 1. Modernidad y eurocentrismo en cada lado del Atlántico

Para el pensamiento crítico a la modernidad eurocentrada, la lucha contra la religión y la mutación de valores en un contexto histórico de descubrimientos científicos y geográficos históricamente considerables, tiene a América como el primer eje de re-configuración de las identidades nacionales, globales y raciales (Quijano, In Lander, 2000). La modernidad no es una exclusividad europea porque todas las altas culturas –Egipto, China, India, el imperio Inca, los Mayas, etc. han conocido sus “modernidades”, respecto a los regímenes anteriores al esplendor imperial (es decir, el desarrollo y acumulación de competencias de la ciencia y de la técnica, dentro del contexto histórico particular de creencias y valores, de cada civilización y cultura). En Europa –y por extensión a América post-conquista– se comprende el proceso histórico moderno, abierto por el descubrimiento de América, el renacimiento y seguido por el iluminismo<sup>6</sup> hasta nuestros días. Sin embargo, el debate de estas periodizaciones y contenidos está abierto y en plena efervescencia, acerca del alcance y las posibilidades de condiciones post y trans-moderna.

Consideramos –con Dussel y Quijano<sup>7</sup> (In Lander, 2000)– que el elemento determinante de la modernidad es el descubrimiento de América, ya que a partir de esa fecha histórica, la Europa católica y luego también protestante, salen de la periferia del mundo, para convertirse en un nuevo ‘patrón de poder mundial’. ‘Modernidad’ y ‘colonialismo’ fueron fenómenos concomitantes, según esta corriente de pensamiento, para el desarrollo del ‘capitalismo’. Este período contiene una etapa determinante en el destino de Occidente, esto es lo que llamamos *proyecto ilustrado*, que es acotado y localizado más específicamente como *Las luces* (o *El Iluminismo*), en tanto síntesis dentro del espacio europeo surgido en ‘el Renacimiento’ (término inventado por el historiador Jules Michelet en el siglo XIX). El Iluminismo se desarrolló históricamente en diversos países de Europa –Inglaterra, Francia, Alemania e Italia–, entre 1715 y 1789, y su contenido positivo era la pretensión de articular valores universales con pluralidad de culturas. Esto

---

6 El iluminismo se define como un período histórico de confianza en la razón y como ideal de progreso, de laicidad del espacio público y del Estado, de autonomía del individuo, entre otros conceptos claves. Ver Dupront (1998), Touraine (1994) y *Le magazine littéraire* n° 450, Francia.

7 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, pp. 201-246 (In Lander, 2000). Un texto clave, como ya lo hemos señalado, para entender la crítica latinoamericana al eurocentrismo y una versión historiográfica, de raíz marxista, diferente y polémica. Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein son quienes han resumido teóricamente este nuevo patrón mundial, la configuración de un sistema mundo global, cuyos componentes son la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo –como nueva subjetividad hegemónica, en tanto perspectiva y producción de conocimiento.

hizo que sea literalmente un arma para la lucha contra la intolerancia católica y monárquica, así también en los idearios anticolonialistas en las colonias y en partes del centro imperial europeo de los siglos precedentes. En el presente, en su versión degradada –y esta es nuestra crítica específica– tiene una recepción muy viva aun en las perspectivas políticas conservadoras y es el fundamento del eurocentrismo subyacente en los humores inconscientes y en el pensamiento político occidental mas intolerante y agresivo<sup>8</sup>.

La idea de ‘modernidad’<sup>9</sup>, junto con la de ‘evangelización’ y ‘civilización’ han sido dispositivos de discriminación, violencia epistémica y en consecuencia, instrumentos de dominación<sup>10</sup>. Si consideramos como totalidad el discurso de la modernidad, aun con sus promesas políticas antidogmáticas de libertad e igualdad, podemos ver que la inclusión del *Otro* ha estado representada como asimilación e integración a la totalidad moderna, no a la aceptación de la igualdad dentro de la diferencia. La idea moderna de ‘progreso’ ha estado develada dentro de su propio límite ideológico en América Latina, episteme en la cual ha estado comprendida su forma y escatología. Así entendida, la ‘modernidad’ es un credo dogmático que reemplaza el discurso religioso en su temporalidad lineal de la redención humana. Pensar América Latina desde la exterioridad del mundo moderno, parece ser el proceso en el que se dio lentamente la reflexión crítica contra los vestigios inconscientes neo-coloniales, que se presenta con mil caras y que observa y controla atrás del ojo que observa. Punto ciego incinerado por su misma ceguera: el *Otro* es imposible dentro de la totalidad moderna eurocéntrica.

El sentido asignado (en tanto crítica epistemológica) al eurocentrismo, no hace alusión a argumentos anti-modernos. Los valores antidogmáticos de la modernidad como la ‘autonomía’ y la ‘igualdad’ sostienen todavía lo que

---

8 Bush, Aznar y Sarkozy como personajes históricos son ejemplos caricaturales del imaginario eurocentrado del iluminismo en su versión degradada, expansiva y guerrera.

9 Alain Touraine, en *Crítica a la modernidad* (1994: 9) la define de modo conciso: “La idea de modernidad fue la afirmación de que cada hombre es lo que hace y que debe existir una correspondencia cada vez mas estrecha entre la producción –cada vez mas eficaz por la ciencia, la tecnología y la administración-, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones.” [...] “Solo la razón establece una correspondencia entre la acción y humana y el orden del mundo (que era lo que buscaban por la revelación los pensamientos religiosos monoteístas). Es la razón la que anima la ciencia y sus aplicaciones, es la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas, y es la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y el mercado.”

10 Santiago Castro Gómez (In Lander, 2000: 145-161) en su artículo “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de “la invención del otro” propone que “el gran desafío de las ciencias sociales consiste en aprender a nombrar la totalidad sin caer en el esencialismo y el universalismo de los meta-relatos” (158).

es el imaginario y la episteme de la época, en Europa y América Latina como orientación de los tres últimos siglos. En última instancia, es la búsqueda de alianzas entre modernismo y las tradiciones culturales la tendencia de gobiernos y partidos políticos en América Latina, más que actitudes anti-eurocéntricas, lo que se manifiesta de hecho. Nuestro enfoque en tanto programa de investigación que trasciende este artículo, es más bien escéptico a la alianza. Sitúa el problema de esta dualidad en *la colonialidad del poder y el saber* como consecuencias específicas del eurocentrismo aún vigente.

## 2. La crítica eurocéntrica como crítica a la modernidad

*El etnocentrismo*, como creencia en la superioridad de los valores propios (y la consecuente negación de *la alteridad*, que escapa a la identidad como totalidad cerrada de “lo mismo”), y a la vez, como conjunto de características, formas y modos de validez ‘universales’, parece ser una constante histórica. Desde la expansión de Alejandro Magno, el Imperio Romano, la expansión musulmana, la conquista europea-cristiana de América (por españoles, portugueses, ingleses y franceses) hasta la invasión liderada por Estados Unidos a principio del tercer milenio en Afganistán e Irak, por no citar más que unos pocos ejemplos, parecen sobrar como argumentos.

¿Tiene actualidad esta discusión?, o ¿es un resabio de las luchas anticolonialistas de los siglos XIX y XX? Si bien en los siglos precedentes podemos considerar la civilización occidental, el europeísmo y el eurocentrismo como casi idénticos, el uso conceptual que delimitamos nos obliga a diferenciarlos. ‘Eurocentrismo’ remite a ‘la filosofía de la modernidad’ de los siglos XVII, XVIII y XIX. Las perspectivas kantianas y hegelianas son ejemplares al respecto. ‘La civilización occidental’ propone un debate acerca de la legitimidad mítica y la justificación de los marcos históricos de sus antecedentes y herencias de los griegos y romanos. Actualmente es Estados Unidos el depositario actual de estos valores de “superioridad” valórica y bélica, siendo centrales para el actual ‘*sistema mundo*’ hegemónico (Santos Herceg<sup>11</sup>, In Salas Astrain, 2005), el liberalismo es la ideología dominante en el ‘sistema mundo’, en los últimos doscientos años (Wallerstein, 2001). En tanto que una versión particularizada de etnocentrismo, el eurocentrismo es actualmente de carácter mundial. Walter Mignolo (2001, 29) señala que hay *complicidad entre epistemología, control social y organización del poder*. Esto es una verdadera particularidad del capitalismo moderno eurocéntrico y expansionista, respecto a otras experiencias históricas imperiales precedentes.

---

11 José Santos Herceg. *Etno-eurocentrismo* In Salas Astrain (2005, pp. 341-354) *Pensamiento crítico Latinoamericano*, Tomo III, Chile.

En lo relativo a la delimitación conceptual, hay tres elementos constitutivos de la ideología y de la dominación eurocéntrica<sup>12</sup>, de raíz cristiana occidental, como centro de la historia y del mundo:

1. *La invención de hacer universal y otorgar un carácter global, válido siempre y en todo lugar a valores y cosmovisiones que están fijados en el tiempo y en el espacio. Esta deformación se transforma en acción legitimadora de la ideología de la dominación.* Lo que proponía Marx en el siglo XIX: los intereses particulares de la burguesía los presenta como universales, o al decir de Nietzsche, como intención y voluntad de poder y dominio.
2. *Los valores y cosmovisiones son los propios, considerados centrales y conscientemente mejores, superiores y más adecuados* (no solo en los discursos coloniales de la Europa católica y protestante, también en la filosofía es evidente en Kant, Hegel<sup>13</sup>, Marx acerca de la exterioridad de Europa). La expansión militar y la mundialización económica de esta forma particular de etnocentrismo, después de las conquistas coloniales, se refleja en los discursos y justificaciones de grupos, instituciones y campos disciplinarios del conocimiento.
3. *Prende imponerse, sin justificación alguna: ¡estos son mis valores, los mejores! Una suerte de menosprecio y negación del Otro de la Razón dominadora, un cierre epistémico necesario a la identidad, en una totalidad unidimensional capitalista, que ya no resiste ni puede justificar su propia soberbia axiomática, que marginaliza y niega lo diferente.* Marc Augé (1994:34-35<sup>14</sup>) expuso que la colonización europea ha despedazado las cosmologías de las sociedades autóctonas, que tendían a eliminar el riesgo y el error de la comunidad desde la particularidad mítica cultural que las caracterizaba.

Paradójica e históricamente, *mestizaje racial* e *hibridación cultural* son centrales en la construcción histórica identitaria de los países del capitalismo

---

12 Nos apoyamos formalmente en los tres puntos que propone José Santos Herceg en la presentación de este concepto en el texto citado.

13 Hegel (1988, 234) en *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, escribe, a propósito de los autóctonos de América : « Ainsi les américains sont comme des enfants inconscients qui vivent au jour le jour, privés de toute réflexion et de toute intention supérieure. La faiblesse du tempérament américain fut une des principales raisons de l'importation des Nègres en Amériques : on les y amena en effet pour exploiter, dans les travaux, leurs forces, étant donné leur meilleure aptitude à s'assimiler la civilisation européenne, si on les compare aux Américains ». Las justificaciones acerca de la superioridad europea y las adjetivaciones tales como la barbarie y brutalidad africana, árabe y asiática, no escapan a esta tonalidad valorativa, coherente a su sistema filosófico y a la racionalidad moderna eurocéntrica de la época (Dussel, In Mignolo 2000).

14 *Magazine Littéraire* n°312, "Du risque à l'angoisse : genèse d'une nostalgie".

central (Grupo de los ocho<sup>15</sup>), beneficiarios principales de la actual mundialización económica y responsables de la mayor polución ambiental y radioactiva planetaria. El sueño de unidad universal de la propia cultura hace del eurocentrismo –ya ramificado en todos los continentes–, un provincialismo epistémico peligroso a escala planetaria, por las consecuencias socio-ambientales y culturales efectuadas y los impactos que aún producen.

¿Porqué decir, entonces, ‘eurocentrismo’ a una práctica histórica, epistémica y política similar? Podríamos utilizar la definición de Descola (2006, 2004) de “naturalismo”<sup>16</sup> como el supuesto ontológico y cosmológico que caracteriza al occidente moderno, con la idea paradigmática que naturaleza y cultura están separados<sup>17</sup>, y sólo los humanos –hombres, blancos y cristianos– tienen alma. Esto implica, por diversos argumentos ligados a la historia y la filosofía, que hay continuidad física-material, como una totalidad que puede ser explicada bajo leyes universales. Sin embargo, tomaremos esta como una característica particular definitoria, pero necesitamos una perspectiva histórica más abarcativa y una definición filosófica más amplia. Utilizaremos la categoría de ‘eurocentrismo’, ya que desde nuestra perspectiva –siguiendo a Mignolo, Dussel, Quijano y Grosfoguel–, es una forma particular de *etnocentrismo*, que tiene como particularidad la hegemonía política, militar y epistémica que opera no solo en el marco geográfico europeo, sino mundial, y lo situamos en el centro de la crisis y los interrogantes de la filosofía y la política actual. En América Latina, el eurocentrismo es un obstáculo epistemológico para el análisis, la explicación y la interpretación de las transformaciones sociales, culturales y políticas. Tres posibilidades y perspectivas recurrentes en los análisis teóricos se abren en este contexto:

1. *La crisis actual de la modernidad*, puede ser la gran oportunidad histórica para la emergencia política de las diferencias, desde hace mucho tiempo reprimidas.
2. *La lógica binaria del colonialismo*, que ha reprimido las diferencias como una configuración histórica de poder, *está en aprieto, son evidentes sus límites*. Sin embargo, esto no quiere decir que haya un debilitamiento de la estructura mundial donde funcionó este dispositivo: esta

---

15 Japón es un caso aparte, por sus características y su historia. La explicación de esta problemática excede la temática de este artículo.

16 *El naturalismo, según Descola*, considera que sólo los humanos tienen alma, pero sostiene que hay continuidad física en el mundo. La distinción sujeto-objeto es ontológica y cosmológica, como es el caso de nuestra cultura moderna actual, occidental y eurocéntrica.

17 *Descola (2004)*, cuando relaciona la problemática occidental de la antropología y la naturaleza, propone que... [...] « dans la conception moderne du monde, la nature est considérée comme séparé des activités humaines alors que dans bien des sociétés ce n'est pas le cas. Il faut dépasser cette séparation entre sciences de la culture et celles de la nature pour progresser dans notre compréhension du monde ».



estructura ha cambiado de forma dentro del contexto de la mundialización económica.

3. *Este cambio pone en cuestión no solo al desarrollismo y al liberalismo, sino también al marxismo*, que habla de un sentido de las luchas y de un sistema de dominación. Las objeciones son diversas, ya que la actual configuración global de la economía se apoya sobre la producción y la afirmación de las diferencias, donde hay diversidad de finalidades y motivaciones de la acción social de los actores. La represión de diferencias deviene afirmación de las diferencias: el capitalismo "liberal -¿democrático?" es paradójico en este sentido.

Acerca de la historia de la problemática, particularmente en América Latina, presentamos una breve genealogía del debate. Santos Hercece considera históricamente que hay períodos y antecedentes críticos al eurocentrismo en los comienzos de la conquista europea de América. En un principio, personalizados en Antón de Montecinos, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria desde posiciones antiesclavistas no violentas. Luego, en el siglo XIX hay antecedentes de un discurso anti-español como en Esteban Echeverría, Montalvo y Bello. Para ellos la liberación política de España debía completarse con la liberación mental y aproximarse a copiar el modelo político de Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

A finales del siglo XIX, José Martí es considerado con la publicación de *Nuestra América* como un contra-discurso eurocéntrico, que buscaba no solo el cambio de formas sino el cambio de espíritu y de mentalidad, debido a que la colonia continuó viviendo en las nuevas Repúblicas después de las gestas por la Independencia. Como cuarta etapa de esta periodización, una corriente de la primera mitad del siglo XX, inspirada en Martí y influenciada por el arribo de las ideas libertarias europeas, va generando una reacción cultural y política, como es el caso de Rodó, Vasconcelos, Mariátegui, Romero, entre otros. Despliegan críticamente un reproche al positivismo filosófico con tendencias imitativas al modelo político epistémico republicano e industrialista-desarrollista de Estados Unidos y Europa.

Después de la Segunda Guerra Mundial hasta finales de la década del ochenta, se generan tres corrientes de peso en la opinión política y pública que aglomeran y sostiene novedosamente la tradición europea progresista-moderna y cristiana. Estas tres perspectivas, *la Teoría de la dependencia* (Faletto, Cardozo, Dos Santos), *la Teología de la liberación* (Boff, Gutiérrez) y *la Filosofía de la liberación* (Dussel, Casalla), delinearon programas de investigación académica interdisciplinaria en América Latina e influyeron en alguna medida en los países no alineados de la época.

Por último, Fernet Betancourt, un investigador cubano radicado en Alemania, propone un desplazamiento de la *filosofía de la liberación* hacia una *filosofía intercultural*, con un programa de desmarque del eurocentrismo, aceptándole a este último en tanto discurso particular entre otros, dentro de la polifonía cultural y no universal-central. Si bien esta perspectiva ideal

esta lejos de llegar a su concreción, es un principio regulador interdiscursivo de anular las pretensiones de centralidad epistémica y política, aun si es sostenido bélicamente. Paralelamente, pensamos el grupo modernidad/colonialidad (Walter Dignolo, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel) desde una crítica más radicalizada y ecléctica en el marco ampliado de un debate político y académico postcolonial. El grupo sostiene una posición que trata de desarticular los restos y resabios coloniales en la geopolítica de conocimiento. Focalizando sobre la diversidad epistémica y política, abordan 'el pensamiento de los bordes' que animó al surgimiento de la teología y la filosofía de la liberación en las décadas de los años 60 y 70 –como Césaire, Fanon, la teoría de la dependencia–, de las pretensiones centralistas y hegemónicas del sistema de dominación. Pretensiones metamorfoseadas estas últimas, pero aún geopolíticamente centradas, localizadas y situadas en menos de un 20 % de la población mundial, que usufructúa mayoritariamente los bienes tangibles e intangibles, públicos, colectivos e intergeneracionales.

### 3. Implicancias y límites en las ciencias sociales

Los conceptos básicos de '*la política*' y '*lo político*' como *ciudadanía*, *sociedad civil*, *igualdad*, *representación* son categorías de análisis que no dejan de redefinirse y mediar entre las ciencias sociales y la filosofía<sup>18</sup>. Desde hace tres décadas la temática privilegiada de la sociología europea redimensiona la categoría de 'clase social', como sujeto de la política y el trabajo, pues parece que asistimos más bien a la metamorfosis y la transfiguración de los públicos del consumo y de la comunicación, propio de la sociedad post-industrial, más que un actor homogéneo y predefinido como 'clase social'. Evidentemente hay un conflicto de interpretación del sentido de estas afirmaciones, de diferencias de enfoque y de las preferencias en el nivel de la teoría para los análisis políticos y culturales actuales. Parece que la sociología, la antropología y la filosofía académica en América Latina incorporan a esta discusión el debate, no agotada aún, acerca de 'la modernidad' y las consecuencias 'eurocéntricas' en la reflexión teórica.

Se impone lentamente, desde esta perspectiva, una repetida y renovada problemática sociológica –pero que implica de base a la filosofía–: la dimensión del 'cambio y transformación societal' y las características del 'sistema mundo' actual. Temas que se desdibujan en la reflexión académica, por su amplitud e inconmensurabilidad en estudios de casos particulares, acotados a tiempos, espacios y dominios específicos (Boudon-Bourricard, 1993, pp. 71-77).

---

18 De hecho son las mediaciones que utilizamos en este escrito. La filosofía en su perspectiva epistemológica es una reflexión sobre las categorías de análisis de las ciencias sociales. La crítica es en su uso y extensión, en la justificación, legitimación y coherencia argumentativa.

América Latina tiene desafíos teóricos urgentes y muy amplios a resolver, ligados a esta problemática: pensar y delimitar las consecuencias eurocéntricas, tanto dentro de la teoría social y la filosofía (Lander, 2000; Derrida, 2001; Mignolo, 2001; Wallerstein, 2001; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), como dentro de la puesta en marcha de políticas públicas al interior de los procesos de integración regional post-dictatoriales. La función de las ciencias sociales de la región latinoamericana, más allá de embates desagradables de nacionalismos tardíos e inadecuados, empieza a pensarse epistemológicamente como la superación de obstáculos propios, la legitimidad de su propia particularidad y el aporte científico que puede hacerlo avanzar en tanto que *actor geopolítico, histórico y cultural*. Es necesario, en este sentido, superar *el anti-eurocentrismo eurocéntrico* (Wallerstein, 200, pp. 191-209): no muros, sino puentes que contribuyan a religar terrenos infranqueables, a partir de una de las orillas, con el propósito de aceptarse recíprocamente, en su conflictiva y estructurante relación con Europa, a la vez cristiana y moderna, dentro de las diferencias que nos despliegan los relatos de la historia<sup>19</sup>.

#### 4. Límites y potencialidades

Pensar los límites y potencialidades de las herramientas teóricas que nos permiten comprender el presente político, los diferentes imaginarios culturales y el proceso de cambio de la matriz societal de América Latina, son, –creemos normativamente– una tarea específica de la reflexión y la creatividad filosófica y una exigencia de las ciencias sociales. Sobre todo, para disponer de perspectivas heurísticas que hagan posible la construcción de temáticas (“objetos” en la perspectiva clásica eurocéntrica) de investigación que alarguen el horizonte de las disciplinas por la vía de nuevas preguntas y presupuestos.

Andrés Roig (1994, p. 96) ha escrito en el VII Congreso Nacional de filosofía de Argentina que “ La crítica de la razón latinoamericana [ ...] debería ser la base teórica y, por qué no, práctica para la proyección de una eticidad [...] Una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como única riqueza válida, más allá de todos los fetichismos ; que tendrá entre sus temas

---

19 En el *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Guy Hermet (1994 : 21) define América Latina como “ ...quelque sorte d'orphelines. L'Amérique Latine ne connaît plus que l'un de ses parents : l'Europe, ou bien son excroissance nord-américaine”. La idea de una juventud y de la inmadurez del continente latinoamericano, en Hermet, parece legitimar la paternidad y la autoridad en el imaginario racional y maduro de la cultura eurocéntrica. Esta versión académica milenarista y secularizada funciona como evidencia a-crítica, aun en un especialista de renombre en la ciencia política.

fundamentales la alienación, partiendo de la base que aún no se ha dicho todo sobre la misma y que mucho es, a su vez, lo que de un modo u otro se ha acumulado sobre el asunto a lo largo de nuestra experiencia histórica, la de nuestros pueblos”. La crítica al eurocentrismo pone en cuestión la conexión entre la razón práctica y teórica, y no la superación o anulación en sentido dialéctico de los provincialismos de ilusión universal, sean estos europeos o latinoamericanos. Esta puede ser una buena ruta de encuentro entre dos experiencias históricas y filosóficas, sobre todo por la necesidad de sostener y fortificar cada parte de la relación, en lugar de ensayar sobrepasar las dificultades de autoafirmación de la identidad.

Nuestro punto de partida del eurocentrismo como obstáculo epistemológico<sup>20</sup>, de y en las ciencias sociales en América Latina, se refiere, en primer lugar, a los obstáculos que los investigadores sociales encuentran, desde el paradigma de ‘desarrollo’ y el de ‘progreso’ que saltean la problemática del ‘nuevo patrón de poder mundial’ y en consecuencia, la ‘ego política del conocimiento’. La separación teórica de ‘clase’ y ‘etnia’, por ejemplo, suele presentarse para investigadores latinoamericanos como inoportuna, ya que los estados han sido y están aún racializados, por más argumentos invertidos por los Estados-Nación de la región en invisibilizar las clases y las etnias. Por otro lado, las categorías básicas de ‘desarrollo’ y ‘progreso’ remiten a los valores que implica<sup>21</sup>. Para esto, es necesario reunir la idea de ‘colonialidad del poder y del saber’, ausente en la *Crítica a la Modernidad*, de Alain Touraine (1994), para entrar en la problemática no cerrada o clausurada aún sobre la ‘raza’ (Quijano<sup>22</sup>, 93-126, In Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), la ‘tradición’ y la ‘modernidad’, desde la crítica a la concepción de dispositivos intersubjetivos de la modernidad y la racionalidad, que codificaron las categorías de *irracional-racional, mágico/mítico-científico, primitivo-civilizado*. Además ‘la colonialidad del poder’, según Quijano (Ibídem, pp. 118-125) implicó la codificación y

---

20 El eurocentrismo es un obstáculo epistemológico en lo referente a sus presupuestos (y pretensiones) de objetividad y consiguiente “superioridad” (objetivismo), cuando en realidad la subjetividad que envuelve al ‘objeto’ es evidente, por tanto la partición sujeto-objeto es de difícil sostén epistemológico. Puede consultarse el “Informe Gugelkian” *Abrir las ciencias sociales* de Immanuel Wallerstein, donde el problema planteado reside en que las ciencias sociales están cerradas a la comprensión social y que los métodos utilizados pueden ser obstáculos para la comprensión y explicación.

21 Touraine a partir de *Critique à la Modernité* (1994) ha presentado la genealogía y la historia. Una compilación crítica a la historiografía sobre la modernidad y el eurocentrismo, podemos encontrarla en el libro compilado por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000), Mignolo (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*.

22 “Colonialidad del poder y clasificación social”, In Castro Gómez y Grosfoguel (2007), es una síntesis de su pensamiento planteado en diversos artículos previos (Lander, 200; Mignolo, 2001)

‘clasificación social’ universal del mundo capitalista, la articulación política y neocultural, la distribución mundial del trabajo, las relaciones de género, las relaciones culturales intersubjetivas y corporales. Siguiendo esta línea de análisis, consideramos el ‘eurocentrismo’ como un ‘obstáculo epistemológico’, en segundo lugar, en la comprensión y explicación sociológica de ‘la transformación societal’. En el sentido que este implica un proceso heurístico-cognitivo, de construcción de la legitimación *a priori*, de lo que es construido por una episteme singular: el modernismo eurocéntrico se muestra a sí mismo como la evidencia natural, sustantiva y universal.

Dos mitos fundadores, según Quijano (2000, 211), están a la base del eurocentrismo. En primer lugar, la idea/imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. En segundo lugar, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. El *evolucionismo* y el *dualismo*, siendo los dos elementos del eurocentrismo, nos alertan sobre la reproducción académica, que es el espejo de estos dogmas. Este obstáculo, así, resulta la consecuencia legitimada<sup>23</sup>, desde una supuesta objetividad del conocimiento y, además, desde una idea velada de superioridad civilizatoria y cultural.

Esta episteme devela sus argumentos y valores mostrando, si seguimos al Habermas de *Conocimiento e interés*, tres intereses políticos-cognitivos puestos en comunicación: el técnico-científico, el interés práctico-político y el emancipador (moral y valórico). De este modo podemos preguntarnos y pensar acerca de cómo la ‘razón abstracta’ se impone sobre la ‘razón sensible’ (Maffesoli, 1996). La doble negación –por la intermediación de la ‘evangelización’ y el ‘progreso’– del *núcleo mítico*<sup>24</sup> de los pueblos originarios y de la población mestiza, que eran definidas como obstáculos al ‘desarrollo’, ha estado históricamente impuesta negando *el Otro* a través de la violencia epistémico-política (Castro Gómez, In Lander, 2000). Las *prácticas disciplinarias* que han forjado y creado de una cierta manera el “ciudadano” del siglo XIX en América Latina son, entre otras, las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas (González Stephan, 1996) para la

---

23 Según Lander (2000, 23), hipótesis (supuestos), dispositivos y efectos discursivos de totalidad eurocéntrica en el tiempo y en el espacio: superioridad del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En su reverso esto implica que la sociedad industrial liberal es la más avanzada y el solo futuro posible de los pueblos y las culturas. Estas son las maneras validas, legítimas y objetivas del conocimiento, presentes en las universidades.

24 Diana Picotti, pp. 707-718, in Salas Astrain (2005), Volumen II. Picotti lo define como “...la concepción básica de la realidad y de la propia identidad, que va configurándose un pueblo como sujeto histórico y relatando a través del lenguaje simbólico de sus mitos” (p. 707).

edificación de fronteras entre los hombres blancos civilizados (propietarios, casados y heterosexuales) frente al *Otro* como bárbaro-iletrado. La negación de aspectos geográficos e históricos del conocimiento, de lo que es diferente a lo 'moderno' y civilizado (el aborígen, el gaucho, el negro) como marcos objetivos premodernos y a-científicos, ha sostenido de modo solipsista la legitimidad, es decir, el entramado de las prácticas policiales (las políticas gubernamentales y públicas), las decisiones políticas y las formas de relación con el ambiente, en el pasado y el presente (de manera más velada y sutil todavía).

## 5. Una estrategia posible de re-construcción de la filosofía latino-americana

La diferencia colonial, constitutiva de América Latina, muestra una escena indeseable: la erradicación violenta de otra alternativa a la exterioridad del sistema o directamente del *Otro* de la Razón dominante. Es decir, la negación policial del diálogo político-epistémico que problematiza lo igual, lo bueno y lo justo, negando/ignorando el afuera (diferencia, exterioridad, pliegue) de la totalidad auto-referencial. La implicación de esta colonialidad del poder, en sentido epistemológico, se presenta como colonialidad del saber: el conocimiento "legítimo, objetivo y fiable" no acepta diversas tópicas (Lander, 2000). De hecho, las opciones coloniales europeas para el indígena (el *Otro* del sistema, de la Razón dominante en los siglos precedentes), han sido la auto-negación, la subordinación y la anulación radical de sí-mismo, para integrarse a la cultura dominante, para ser sujeto de "derechos". La historia de América Latina parece ser el culto a la razón de la fuerza impuesta, desde el solipsismo de la auto-imagen iluminada superior y progresista, como totalidad cerrada. La verdad objetiva, lo justo y lo bueno, según el sentido bio-político de la historia, es descrito anticipadamente por el "enunciador que lo encarna en acto": el hombre-blanco-propietario-heterosexual.

El multiculturalismo actual no escapa a esto: el reconocimiento de la diferencia no implica la aceptación del diferente. Como señala Todorov en *El miedo a los bárbaros* (2008, p. 107), toda sociedad y Estado son multiculturales y mestizos, no hay otro modo. Las poblaciones se han mezclado, los grupos que constituyen la sociedad poseen identidades culturales diferentes. Pluriculturalismo o multi-culturalismo no es la opción analítica correcta para abordar y comprender la identidad como construcción y problemática. Más bien la cuestión es saber si la imagen que una sociedad tiene de ella misma acepta en su interior la multiplicidad y la diferencia como totalidad otra, o tiene como valor supremo la "unidad y homogeneidad sustantiva", la idea "monoétnica" de Estado. Walter Mignolo habla de *inter-culturalidad* (en diferencia con el multiculturalismo), porque el concepto implica –como actitud moral y política de diálogo entre el pensamiento mestizo-criollo-inmigrante con el aborígen y el afro-caribeño, la aceptación de la diversidad del "Ser", en sus necesidades, deseos, puntos de vistas y perspectivas.

Los filósofos del Iluminismo, en su conjunto, han creído dentro del desarrollo de una ciencia objetiva en una moral universal, en la autonomía de la ley y del arte, regulados por lógicas propias. El Estado-Nación, en ese sentido, estaba justificado y legitimado como la objetivación de la 'Razón'. Los jefes de la emancipación latinoamericana como Bolívar y San Martín, han admitido este imaginario general, dentro del mestizaje cultural que ellos vivían en su época. Esto supone una aceptación jerárquica entre blancos-criollos a los largo de los siglos entre el europeo occidental (como superior/mejor/normal) y *el Otro* de la Razón dominadora (aborígenes, esclavos africanos, mestizos, "naturaleza"): la ilusión de que *lo que no es europeo o pre-europeo es una "cosa" que se europeizará o se modernizará*, como señala la crítica al eurocentrismo (Lander, 2000).

El "universalismo" no universal del liberalismo, en su arribo lento y sistemático en América Latina, ha desechado y negado el derecho a lo que es diferente a lo liberal, en referencia a la cuestión de derechos de propiedad privada. Del 'eurocentrismo' al "globocentrismo": el occidentalismo – según Coromil (In Lander, 2000, p. 89) – es un conjunto de prácticas que producen las concepciones de mundo, por la dominación del hombre y de la naturaleza, como misión civilizatoria y planificación de la modernización. Este conjunto de prácticas históricas comprende la *división de componentes del mundo en unidades aisladas, la desagregación de las historias de relaciones y vínculos*, transformando así las diferencias en jerarquías, la naturalización de las representaciones e imaginarios, y de manera inconsciente, colaborando dentro de la reproducción de las actuales relaciones de poder. *Volonté de savoir que prescrivait le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles* (Foucault, 2002, p. 19).

Abismos sorteados históricamente con la violencia de la dominación colonial (epistémica-política), generando heridas que no paran de emanar dolor, malos recuerdos y contrariedades estructurantes de las relaciones. Por afuera del universo de la ciencia moderna racionalista (que es también mítica y axiomática), la tradición mítica de los pueblos originarios pone la palabra como fundación de lo real, dentro de la hipótesis en la cual nosotros somos puestos por ella. La ciencia por su parte, desde otra estrategia cognitiva, ha ensayado construir métodos para apropiarse y comprender 'lo real'. El 'referente', el 'fenómeno' y el 'signo'<sup>25</sup> son tres estrategias de la epistemología moderna –la ilusión de 'objetividad' en el siglo XX–, desde la certeza última que existe *'un fundamento de lo real'* y que es posible acceder a la inmediatez y devenir historia (Laclau, 1995, p. 23). Sin embargo, la tendencia filosófica desde las últimas décadas del siglo XX ha sido concebir la contingencia caótica de lo real y no una representación total de lo real –como en Wittgenstein y el "post-estructuralismo" (Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard)–. El *sujeto cartesiano* y el *modo de producción capitalista*

---

25 De la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo, sucesivamente.

con sus valores liberales clásicos tienen una oposición filosófica, ecologista y culturalista que no pueden superar teóricamente en el presente, ni dar respuestas sin asumir sus críticas. La cooptación, sin embargo, es una forma de cambio para mantener la hegemonía: el *cristianismo Apostólico Romano* y el *capitalismo colonial eurocentrado* han sido flexibles en su estrategia de sostenerse en el tiempo, a pesar de los profetas de las rupturas y cismas que vaticinaban la emergencia de lo nuevo.

La temporalidad caótica y azarosa, y la desconfianza a una sola “verdad objetiva”, han generado discusiones frecuentes en las ciencias sociales. El análisis teórico de la actividad política, cultural y social ha recibido un impacto en lo que concierne a las certezas y las evidencias antiguas, enraizadas en la ‘*filosofía de la modernidad*’<sup>26</sup> en las versiones del paradigma positivista y en la tradición empírica analítica. La antropología, la sociología y la etnología han incorporado las consecuencias de esta discusión sobre el estatuto de lo ‘real’, sobre la importancia de la justificación y la legitimación del trabajo en el terreno. El *hiato* comienza a llenarse de significaciones y de sentido, es decir, busca significantes que lo vuelvan visible, en la superficie del lenguaje y en las categorías específicas de las disciplinas.

La importancia dada al pensamiento como episteme particularizada y situada es determinante, como lo ha mostrado Foucault a lo largo de toda su obra. La aparición de saberes reprimidos y sometidos, “de los bordes”, es una de las características centrales para observar y comprender las metamorfosis las sociedades de la región, particularmente en los movimientos sociales como ‘sujetos’ de su propia historia<sup>27</sup>. Podemos amoldarnos al pensamiento de Alain Touraine, que nos ofrece una llave o mapa de acceso para comprender los movimientos sociales a partir de su perspectiva sociológica, en la medida en que podamos hacer descender el discurso moderno de su pedestal de la razón dominadora, para comprender aquellos discursos que se encuentran fuera de la totalidad cerrada moderna. Pero no se trata solo de comprensión, sino en la encrucijada actual de mundialización y homogenización de la

---

26 Wallerstein (2001) propone cuatro puntos básicos como conclusiones:

1. *El progreso no es inevitable.*
2. *La creencia en certezas, premisa de la modernidad, conduce a la ceguera y a la invalidez.*
3. *En los sistemas sociales humanos, la lucha por la buena sociedad continúa.*
4. *La incertidumbre es maravillosa, el futuro está abierto a la creatividad humana y de la naturaleza.*

27 Las categorías y los conceptos devienen patrones universales y normativos (economía, sociedad civil, mercado, clases, etc.) Los otros modos de ser son desechados y son transformados en diferentes, arcaicos, tradicionales, primitivos, pre-modernos -es decir precedentes a lo que es “moderno europeo”. La recuperación de los saberes históricos y locales dentro del marco tropical-andino, como sugieren Fals Borda y Mora-Osejo en *La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro saber tropical*, muestra el límite y la posibilidad de inversión de esta tendencia de los últimos siglos de evangelización, civilización, modernización y globalización. Leff propone que “Hoy, la historia se está rehaciendo en el límite de los tiempos modernos, en la reemergencia de viejas historias y en la emancipación de los sentidos reprimidos por una historia de conquista, de sometimiento y holocausto” (2002, p. 74).



cultura y la economía, particularmente se trata de *originalidad y sentido de la praxis*. Para esta necesidad de comprensión y creatividad, como respuesta a los desafíos y encrucijadas actuales, postulamos cuatro figuraciones:

1. El viejo y aburrido debate metafísico, acerca de si hay una filosofía latinoamericana (o un *Ser* latinoamericano, o de un *Logos* particular), con su respuesta pseudo-política anodina de asumir el derecho a la independencia y la autonomía “adolescente”, en lo que concierne a la madurez filosófica europea, revela los problemas y traumas subjetivos de identidad, en lugar de estrategias propias y territorializadas de producción y creatividad de categorías de análisis epistémico. El mestizaje étnico y la hibridación cultural son hechos/acontecimientos históricos, en consecuencia, la diferencia colonial latinoamericana debe ser constitutiva de la reflexión filosófica como crítica al orden de representación política y epistémica universal de “la polis”. Este es el aporte específico que puede dar una filosofía latinoamericana, que se centre en la posibilidad de emancipación, “tirando el agua colonial del baño, sin tirar el bebe de la ilustración moderna<sup>28</sup>”.
2. Hay que asumir filosóficamente la definición de *lo político* de Laclau (1996; 1988) y Rancière (1996), como espacio de desacuerdo constitutivo de la democracia, donde los diferentes posiciones-sujeto, en tanto articulación de las relaciones de poder que construyen la hegemonía inestable y siempre abierta, impone la evidencia contingente del sentido.
3. En América Latina, el concepto filosófico y sociológico de ‘*Sujeto*’, como estrategia de construcción de categorías de análisis, debe complejizarse. Hay que tener en cuenta las diversas ‘posiciones sujeto’ (Laclau) dentro de un campo de fuerza espacial-histórico, corporizado (Grosfoguel, 2006, 2007) y problemantizando/recreando el concepto marxista ortodoxo de “clase”, repensando la relación y vínculo teórico con ‘etnia’.
4. La indagación de un ‘*nuevo modelo de modernidad*’ puede incluir el respeto y apropiación de saberes pre-modernos y pre-coloniales (por ejemplo, en sentido epistémico, concepciones holísticas y tipos de relación que trasciendan la dicotomía occidental moderna ‘cultura-naturaleza’, inexistente en otras culturas e imaginarios). En lo político, maneras asociativas de democracia directa y representativa, según las tradiciones ancestrales de las comunidades aborígenes (como la de los zapatistas o los ayllus), al interior de los Estados Naciones republicanos multi/inter culturales.

---

28 Gotthold Lessing (1729-1781, Alemania) definió el espíritu de la Ilustración como el triple rechazo de la Revelación, la Providencia y la condena eterna (Castoriadis, 1998, p. 66).

Con estas cuatro figuraciones, que consideramos estrategias filosóficas complementarias (asumiendo los aportes de la filosofía de la liberación, el colectivo modernidad/colonialidad, Laclau y Rancière), creemos que es posible extender la crítica de Touraine a la modernidad, aunque sea necesario adaptar la categoría de 'Sujeto' a la particularidad latinoamericana. Si la extensión moderna de la revolución democrática europea ha generado nuevas características institucionales, pero también la idea de poder como lugar vacío, hay que llevar al extremo esta lógica que viene a proponer valóricamente que han desaparecido las certezas legítimas de Dios, la Naturaleza, el Hombre o la Razón<sup>29</sup>. Si llamamos, por diferentes motivos y consecuencias a esta crisis del humanismo "postmodernidad", "demodernización", "transmodernidad", "neo-modernidad" o "crítica al eurocentrismo" al reconocimiento presente de esta situación, podríamos decir que hay un punto de acercamiento o equivalencia entre Quijano, Dussel, Mignolo, Touraine y Laclau (asumiendo las diferencias filosóficas específicas de cada uno de ellos).

Podrían rastrearse los puntos de acuerdo, teniendo en cuenta observaciones de Laclau y Mignolo sobre la modernidad, para desarrollar un programa multidisciplinar de investigación con los siguientes puntos:

1. *El abandono del proyecto epistemológico* –en diferentes grados– como *auto-fundamentación*. La adopción de la crítica paradigmática de 'la complejidad'<sup>30</sup> (Prigogine, Morin, Leff) y el abandono de la tradición newtoniana-cartesiana como paradigma<sup>31</sup> epistemológico.

---

29 Un estudio sintético, histórico-conceptual, acerca de la Razón y las racionalidades, puede verse en Manuel Carrilho (1997) *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*, Hatier, Francia.

30 Ver para este tema la compilación de Dora Schnitman (1995) *Nuevos paradigmas, Cultura y subjetividad*, Paidós, Argentina (los escritos de Morin, Prigogine, Von Foerster, Von Glasersfeld, entre otros) El paradigma de *la complejidad*, es el nexo entre los textos, donde los viejos problemas son mirados con nuevas perspectivas, desde disciplinas diversas (física, psicología, filosofía, etc). Por ejemplo, *el azar, el caos, el orden, el desorden, irreversibilidad*. Ver también el texto de Jesús Ibáñez (coord.) (1998) *Nuevos avances en la investigación social I*, Proyecto a, España.; Edgard Morin (1998) *El método IV. Las ideas*, Cátedra, España. Un libro pionero en estos temas (con las intervenciones de Premios Nobel de física y los más destacados investigadores científicos internacionales) ha sido (1980) *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*, Stock, Francia. Wallerstein (2001, pp. 179-190) recoge este debate uniéndolo a su perspectiva teórica de la articulación histórica del *sistema mundo*. Este debate es compilado sumariamente en *Magazine Littéraire* n° 312, "Le fin des certitudes", 1993, Francia.

31 Utilizamos la definición de Morin (1998, p. 216) de paradigma: "Designa, bien sea el principio, el modelo o regla general; bien sea el conjunto de las representaciones, creencias, ideas, que ilustran de forma ejemplar o que ilustran los casos ejemplares".

2. *El apoyo general del proyecto político, como auto-afirmación del individuo "coomunitario"<sup>32</sup> y la ruptura y distanciamiento crítico de toda perspectiva ne/post colonial modernaleurocéntrica.*
3. Finalmente, la aceptación de *la irreversibilidad, diferencia, diversidad y la exterioridad-alteridad (pliegue en Deleuze)* a la totalidad cerrada o realidad integral (eurocéntrica, liberal, capitalista) como posibilidad de desarrollo heurístico de *la utopística*<sup>33</sup>. Entonces se nos abren líneas de reflexión transversales en las ciencias sociales que implican directamente al filosofía:

Algunas consideraciones y problemáticas transversales para el desarrollo y búsqueda conceptual para abordar estos tres puntos sugeridos:

1. El más allá/acá de la modernidad eurocéntrica.

La pregunta filosófica que ya hemos planteado, que ronda las humanidades y las ciencias sociales, es si hay un afuera de la modernidad, si la modernidad es una experiencia europea o si la modernidad y el capitalismo involucran simultáneamente a todos los participantes (hegemónicos y/o subordinados). ¿'Post' o 'trans'-modernidad? O más que decretarle la muerte o su superación, podríamos preguntarnos: ¿estamos ya más allá de la modernidad eurocéntrica por imposición del contexto histórico?, ¿sería mejor la defensa de sus promesas hasta que sean cumplidas y realizadas?, ¿estallarían así en los próximos cincuenta años las posibilidades de continuidad del capitalismo, tal cual lo conocemos ahora, como lo cree Wallerstein?

Sostendremos que la 'modernidad' y el 'capitalismo' involucran a los participantes en sus respectivas posiciones, es decir, no hay modernidad y capitalismo sin patriarcado, esclavos negros, masacres aborígenes, conquistas coloniales, guerras en Europa, revoluciones burguesas, rebeliones campesinas y populares, emergencia inesperada de las víctimas, en suma, sin la violencia, el racismo y la

---

32 'Individuo "coomunitario"', implica lo cooperativo y comunitario. Esta idea la agregamos nosotros, no lo dicen Laclau ni Mignolo. Es una contradicción complementaria, no antagónica, o puede analizarse como paradoja que implica creatividad, conjunción y diferencia con la lógica formal y binaria. Esta problemática la estoy desarrollando en una investigación en curso: "Filosofía de la modernidad y crítica al eurocentrismo", específicamente en el Capítulo IV, referido a la crítica de la lógica formal que subyace en el pensamiento filosófico y científico de raíz eurocéntrica.

33 Wallerstein la define como la evaluación de los sistemas sociales humanos, de sus problemas que limitan el potencial y las zonas abiertas a la creatividad humana. (*Comprendre le monde*, 2006, La Découverte, Francia) Este pensador y científico social, entre otros, ejerce una influencia intelectual considerable sobre el movimiento altermundialista de las últimas décadas.

explotación que todo esto invoca y que ha requerido su legitimación y justificación histórico-cultural. En ese sentido no hay afuera del *nuevo patrón de poder mundial*, tanto en su construcción como en su transformación. No es posible una “robinsonada”, ni una actitud autista y xenófoba para explicar e interpretar profundamente un fenómeno estructurante de las relaciones sociales, de la subjetividad, y por ende el mundo de la experiencia vivida y de las expectativas y el deseo de lo que hay que hacer, repetir y transformar. Sostenemos que es más adecuado el principio de Alain Badiou (2008) que “*hay un solo mundo*”, o ‘el pliegue’ de Deleuze como interioridad de la totalidad. En ambas ideas caben multiplicidades de mundos El “otro mundo” es la reversibilidad de este, un derecho y recurso heurístico, político, moral y ético, el despliegue de la ‘utopística’<sup>34</sup> y el ejercicio de ‘la prospectiva’<sup>35</sup>. Entendemos por ‘transmodernidad’<sup>36</sup>, estirando un poco la definición de Dussel y del grupo modernidad/colonialidad de Mignolo y Grosfoguel, como la inclusión, posibilidad y cruce de caminos críticos a la modernidad eurocentrada, a la ‘colonialidad del poder y el saber’.

2. El abandono de ideas de “dominación de las fuerzas naturales”, del “sometimiento del trabajo de otros hombres para fines propios” y de “la ilusión de linealidad progresiva y acumulativa de conocimientos y bienestar”.
3. Aceptar la ‘radicalidad otra’ de los contextos históricos, geográficos y epistémicos-categoriales incomparables.
4. La revisión y reapropiación de las perspectivas, formas de pensamiento e imaginarios autóctonos, a la luz de la racionalidad mestiza, sin negar absurdamente la modernidad filosófica.

---

34 Wallerstein la define como el estudio de las utopías posibles y creíbles, de sus limitaciones y sus obstáculos para alcanzarlas, sin ser el rostro inevitable de un futuro mejor. Es el estudio de las alternativas históricas reales en el presente, lejos de certitudes necesarias y deterministas, como en el pensamiento historicista moderno, de raíz hegeliano-marxista.

35 Este concepto aborda las posibilidades y tendencias futuras. Se diferencia de la previsión y merita incorporarla en la reflexión de las ciencias sociales acerca de las tendencias y futuros posibles. Supone que el futuro no está escrito y es una mezcla de necesidad, regularidad, azar y voluntad en la medida en que hay grupos humanos que quieren realizar y tienen proyectos contradictorios. Así es que los hombres hacen frente a una pluralidad de futuros, que tienen su parte de necesidad. En este sentido, la ‘prospectiva’ puede prever escenarios futuros, sin hacer prescripción.

36 En Mignolo, Dussel, Quijano y Grosfoguel observamos que instan a des-centrar/ europeizar la filosofía y las ciencias sociales, cuestionando y traduciendo el lugar de enunciación de la modernidad europea, y como objetivo (fundante de la Filosofía de la liberación -y de otras corrientes críticas a la modernidad-) trascenderlo en un más allá (*transmodernidad* en términos de Dussel).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGE, Marc. Du risque à l'angoisse : genèse d'une nostalgie. En : *Magazine littéraire*, Francia, agosto 1993, n° 312.

BOUDON R. – BOURRICAUD, F. *Diccionario crítico de sociología*. Argentina: Edicial, 1993.

CARRILHO, Manuel *Rationalités. Les avatars de la raison Dans la philosophie contemporaine*. Francia : Hatier, 1997

CASALLA, Mario. *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Argentina: Altamira, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. España: Frónesis, 1998

CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos, 2008.

DESCOLA, Philippe "Los hombres no son los reyes de la naturaleza", reportaje en Diario *La Nación*, Argentina, 23/08/06.

----- « Le monde, par-delà la nature et la culture » (entretien), In *La Recherche*, N° 37, 2004.

DUPRONT, Alphonse *Qu'est-ce que les lumières ?* Francia: Gallimard (Folio 76), 1996.

DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Colombia: Nueva América, 1983.

----- *Eurocentrismo y modernidad*. En MIGNOLO, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones del Signo, 2001, pp. 57-70.

----- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. España: Trotta, 2002

----- *La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos*, En: Micheli, Dorando (comp.) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después*, revista Erasmus, N° 1-2, Argentina. 2003a

----- *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación de la filosofía de la liberación*. En: Micheli, Dorando (comp.) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectiva 30 años después*, revista Erasmus, N° 1-2, Argentina. 2003b

FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la ilustración?* España: La Piqueta, 1996

GALEANA, Patricia. *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999

GÓMEZ, Thomas *L'invention de l'Amérique*. Francia: Flammarion, 1992.

GROSGUÉL, Ramón. *Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. En: GROSGUÉL, MALDONADO TORRES, *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. Estados Unidos: Duke University Press, 2007

KONIG, Hans-Joachim (ed.) *El indio como objeto y sujeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Alemania: Universidad Católica de Eichstätt, 1998.

LACLAU, Ernesto *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel, 1996.

LANDER, Emilio (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Argentina: CLACSO-UNESCO, 2000.

LEFF, Enrique. *Globalización y complejidad ambiental* (pp. 57-86);

----- *La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza* (pp. 218-243). En: *La construcción de la ecología humana*, RiRICALDI ARÉVALO, Tania (compil.). Bolivia: UNESCO, 2002,

MIGNOLO, Walter (compil.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones del Signo, 2001.

MORIN, Edgar. *El Método IV, Las ideas*. España: Cátedra, 1998.

ROIG, Arturo. *La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana*. En: *Actas VII congreso nacional de filosofía*. Argentina: UNRC, 1994.

SALAS ASTRAIN, Ricardo (comp.) *Pensamiento crítico latinoamericano, Vol. I, II y III*, Chile: Ediciones UC Silva Enríquez, 2005.

TODOROV, Tzvetan *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. España: Galaxia Gutemberg, 2008.

TOURAINÉ, Alain *Crítica a la modernidad*. Buenos Aires: FCE, 1994.

WALLERSTEIN Inmanuel. *El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social*. Pp. 95-115. En Mignolo, 2001

----- *Conocer el mundo. Saber el mundo*. México: Siglo XXI, 2001

*Recibido: Agosto 2009 / Aceptado: Setiembre 2009*