

Eurocentrismo y modernidad. Una mirada desde la Filosofía Latinoamericana y el Pensamiento Descolonial

Johan Méndez Reyes

Resumen

El presente trabajo tiene como propósito analizar el eurocentrismo y la modernidad teniendo como elementos críticos las consideraciones teóricas desarrolladas por la filosofía latinoamericana y el pensamiento descolonial. Se asume como criterio metodológico, para desarrollar este estudio, la hermenéutica. Se concluye que no es sólo necesario sino urgente superar la pretensión universal y unívoca impuesta por la modernidad y el eurocentrismo. Asumiendo la filosofía latinoamericana como aquella, que en clave contextual, valorar y atiende los problemas que más atañe a los pueblos del sur. Asimismo se considera el pensamiento descolonial como el proyecto que le da continuidad a los primeros procesos de emancipación desarrollados en el siglo XIX en contra los atropellos del modelo de la modernidad-colonialidad eurocentrica que hacen necesario consolidar la descolonización del ser, saber y poder.

Palabras clave: Eurocentrismo, modernidad, filosofía latinoamericana, pensamiento descolonial.

* Doctor en Ciencias Filosóficas. Magíster y Licenciado en Filosofía. Postdoctorado en Ciencias Humanas. Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia. Jefe de Departamento de Filosofía Latinoamericana. Co-editor de la *Revista de Filosofía* y Secretario Académico del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz". Investigador PEI B. E-mail: reymanjoh@gmail.com / hotmail.com

Eurocentrism and Modernity. A View from Latin American Philosophy and the Decolonized Thought

Abstract

The purpose of this work is to analyze Eurocentrism and modernity, taking as critical elements the theoretical considerations developed by Latin American philosophy and decolonized thought. Hermeneutics are adopted as a methodological criterion to develop this study. Conclusions are that it is not only necessary, but urgent to overcome the universal and univocal pretension imposed by modernity and Eurocentrism, assuming that Latin American philosophy, in the contextual key, can value and attend to the problems that most affect the peoples of the South. Likewise, it considers decolonized thought to be the project that gives continuity to the first emancipation processes developed in the 19th century against abuses of the modern, colonial, Eurocentric model, making it necessary to consolidate the decolonization of being, knowing and being able.

Keywords: Eurocentrism, modernity, Latin American philosophy, decolonized thought

“La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva”-
Hegel, *Filosofía de la historia universal*.

Introducción

Seguir justificando el eurocentrismo, a luz del siglo XXI, es un planteamiento que no es ajeno a posturas ideológicas conservadoras que siguen considerando a América Latina como una simple prolongación de Europa y a está, como la única fuente posible de generación de pensamiento. Han transcurrido más de cinco siglos de la conquista y la colonización, en el contexto de la celebración del bicentenario de la independencia política de los países latinoamericanos que se libraron del yugo del colonialismo europeo, hay que señalar que América Latina se encuentra aún en la incómoda situación de tener que luchar por el reconocimiento pleno y real, sin reservas de ningún tipo, de su producción cultural e intelectual en tanto justo que expresión creativa de su propia y genuina vitalidad, y todo ello porque aún la colonialidad, en su fase neoliberal, sigue imponiéndose no sólo desde una perspectiva ideológica, sino también política, económica y epistemológica.

En este sentido, esta investigación tiene como objetivo analizar la modernidad y el eurocentrismo visto desde la filosofía latinoamericana y el pensamiento descolonial, para ello se utilizará la hermenéutica como herramienta metodológica para confrontar los fundamentos teóricos de estos planteamientos. Para ello, el presente trabajo se ha dividido en tres partes, la primera es una crítica al eurocentrismo y la modernidad, la segunda se trabaja con la filosofía latinoamericana considerando algunos postulados que permiten valorar su quehacer filosófico y finalmente se señala la importancia del pensamiento descolonial como proyecto alternativo al pensamiento eurocéntrico de la colonialidad.

Eurocentrismo y modernidad

Para Dussel (1996) las causas del eurocentrismo se remontan al “descubrimiento” de América en 1492 cuando se inicia una nueva fase de desarrollo económico, político, social y cultural, que puso a Europa en el centro del sistema mundo capitalista, con el inicio del circuito del Atlántico y el establecimiento del mundo colonial.

Dussel (1992) considera indispensable cuestionar el mito eurocéntrico de la modernidad, que tanto daño le ha hecho a la humanidad, imponiendo unívocamente una historia “universal” teniendo como epicentro Europa y como panacea del desarrollo; la ciencia, filosofía y el pensamiento desarrollados por estos. Para este autor, hay que reconocer dos conceptos de modernidad:

El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema -y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual....se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa,... el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI- XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión “eurocéntrica” porque indica como punto de partida de la “Modernidad” fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la “racionalización” y el “desencanto”- hasta Habermas. Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) o Descartes (El discurso del método, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII.

Proponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” Historia Mundial... (Dussel, 1992: 35).

Es decir comienza a forjarse una filosofía en estrecha relación con las experiencias del nuevo mundo, el desarrollo económico, político, cultural, científico y espiritual de Europa. Los temas y las categorías del mundo antiguo comienzan a ser “recreadas” desde las nuevas experiencias, como temas, categorías y universales de estas nuevas experiencias, asumiéndose como conceptos y universales válidos para toda circunstancia y realidad. El inicio de la modernidad colonial pasa a otorgarle un lugar diferente a Europa. La ciencia Moderna y con ella la filosofía, fueron cómplices del genocidio colonialista, que tiene como precedente histórico a la figura del conquistador.

Dussel (1992) ha diferenciado cómo el *ego cogito* está antecedido por el *ego conquiro* en más de un siglo. “*Yo conquisto práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno*” (p. 53).

Incluso, esto debe ser entendido como una erótica alienante, en una economía capitalista mercantil, “...sigue el rumbo del “yo conquisto” hacia el “ego cogito” moderno expresada por Descartes en 1636”. (Dussel, 1992: 54), en este sentido, del *ego conquiro*, emerge el mito de la modernidad.

Con la modernidad¹, desde el mismo instante que asume que es solamente a través de la razón monocultural que la Historia obtiene sentido y trascendencia, se instaura un dominio absoluto de una lógica científica con pretensiones universales. Es un planteamiento de orden racional donde la experiencia de conocimiento privilegia al objeto y su reproducción científica y no al sujeto. Reduciendo al ser y su existencia a una especie de cosificación material que evidencia la supremacía de la razón para no reconocer la alteridad entre los sujetos. La modernidad, asumida

1 Para Dussel, modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente, que nace con la invasión europea en 1492.

desde el eurocentrismo, plantea una forma de ver al mundo que se legitima constantemente a partir de este supuesto racional, que excluye o niega la presencia de otras manifestaciones culturales cuyos saberes, todavía en su origen y tradición milenarios, han sido capaces de convivir en un mundo donde la presencia humana es complemento o correlato de la vida con la naturaleza.

Por ello, la resistencia contra el reconocimiento de la autonomía cultural de América Latina es muy evidente; una resistencia que se expresa en formas muy variadas, pero que tiene sus bases, también, en el planteamiento eurocéntrico propuesto por Hegel (1968) quien se atrevió a formular con palabras inequívocas, al negarle al supuesto Nuevo Mundo toda vida espiritual propia y apostillar, que América debe desaparecer del terreno en que se ha jugado hasta ahora la historia universal, pues todo lo que ha ocurrido en ella no es más que la expresión de un espíritu ajeno, el espíritu europeo; y que, por tanto, América es simplemente un eco de la voz de Europa. Para Hegel (1974), la historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal.

“El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre del Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco para los europeos. Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...] El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...] No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse [...] De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente” (Hegel, 1974).

Este planteamiento de Hegel (1974) sigue teniendo clara influencia en la intelectualidad contemporánea defensora del eurocentrismo y no les permite aún reconocer la importancia de las expresiones culturales latinoamericanas, imposibilitando un verdadero diálogo intercultural, en igualdad de condiciones, sin que una cultura sea la opresora, colona o dominadora.

Por otra lado, hay que acotar que tanto, para Dussel (1962), Anibal Quijano (2010), Mignolo (2010), Wallerstein (2007), coinciden que la modernidad se inicia con América, con la constitución del nuevo patrón de poder global, llamado el sistema-mundo capitalista.

Para Quijano (2010) la colonialidad del poder, es un elemento constitutivo de la modernidad y no sólo como un producto derivado de la misma. La modernidad-colonialidad es el momento de la historia occidental vinculado al circuito comercial Atlántico, a la transformación del capitalismo y a la creación del sistema mundial moderno-colonial.

El concepto “colonialismo”, siguiendo a Mignolo (2010), considera la colonialidad como un derivado de la modernidad. En esa línea de pensamiento, la modernidad se concibe y, después, surge el colonialismo. El período colonial implica que, en las Américas, el colonialismo terminó en el primer cuarto del siglo XIX. Sin embargo, la colonialidad entiende que la colonialidad es anterior a la modernidad, que es un elemento constitutivo de la misma. Y, por consiguiente, seguimos viviendo bajo el mismo régimen. La colonialidad actual podría considerarse el lado oculto de la posmodernidad y, en ese sentido, la poscolonialidad remitiría a la transformación de la colonialidad en colonialidad global del mismo modo que la posmodernidad designa la transformación de la modernidad en nuevas formas de globalización. O podría referirse a una posición crítica de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad y de la diferencia colonial, de una forma similar a cómo la posmodernidad se entiende como la crítica de la modernidad hecha desde el seno de la propia modernidad. En síntesis, el colonialismo sale de escena después de la primera ola de descolonizaciones (los Estados Unidos, Haití y los países latinoamericanos) y de la segunda ola (la India, Argelia, Nigeria, etc.), mientras que la colonialidad sigue viva y fuerte en la actual estructura global (Mignolo, 2010, p. 30).

Para Mignolo (2010) la colonialidad-modernidad o, si se prefiere, la constitución e historia del sistema mundial moderno-colonial es, a la vez, una estructura en la que la dependencia histórico estructural, como estructura de dominación, se convierte en el rostro visible de la colonialidad del poder. Pero esa dependencia histórico estructural no es sólo económica o política es, ante todo, epistémica.

Quijano (2010) entiende la colonialidad del poder ligada a la colonialidad del saber, considera que desde el mismo momento de la conquista se impuso una única forma de entender, ver y comprender al mundo, la europea:

las poblaciones dominadas y todas las nuevas identidades, fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender el habla de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno (p. 10).

Es bajo esta ideología de la colonialidad del saber y poder, que actualmente en el campo de la filosofía, siga existiendo una gran y fuerte resistencia proveniente desde quienes justifican que la única fuente de pensamiento válida, universal y verdadera es la que proviene de Europa, unido tradicionalmente a la fuerza de desarrollo del espíritu europeo; unido además de forma tan esencial al espíritu europeo que desde hace siglos se han impuesto como evidencias tanto la idea del origen europeo de la filosofía como la opinión de que la filosofía es un fruto que pertenece con exclusividad a la tradición cultural de Europa; además de considerar a Europa como el centro de toda civilización y cuyos aportes originales tienen que ser asumido por medio de la fuerza, invasiones o guerras, por aquellas culturas que se resisten de manera heroica a aceptar dicha imposición desarrollista. Se denuncia así la falsa pretensión de universalidad con que se propagan las tradiciones filosóficas occidentales y se las valoran como lo que de hecho son: tradiciones de un pensamiento regional, contextual, afincado en experiencias humanas concretas.

Los problemas del eurocentrismo no residen sólo en las distorsiones en la comprensión de los otros. Está simétricamente implicada igualmente la distorsión en la autocomprensión europea, al concebirse como centro, como sujeto único de la historia de la modernidad.

La cuestión estaría en que los que defiende el eurocentrismo se creen portadores de la verdad y convierten a las grandes figuras de la filosofía europea en paradigmas con pretensiones de validez universal. Olvidan la emergencia de nuevos paradigmas teóricos que, lejos de ser dogmas, han enraizado en la voluntad de millones de seres humanos que hoy se organizan en movimientos sociales capaces de darle una oportunidad a la vida y que día a día nos recuerdan que otro mundo no solo es posible, sino también urgente y necesario.

El eurocentrismo suele reducirse a la discusión de una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo haya que aprenderse de memoria. El proceso mismo del conocer, por sí no tiene sentido sin un compromiso absoluto con la verdad y hacia la superación definitiva de la sociedad capitalista. Insistamos, si es preciso, de nada sirve filosofar si se pretende encontrar una verdad absoluta, un punto en que ya no permita avanzar, un punto que frene las aspiraciones de los pueblos. De nada sirven esta forma de hacer filosofía que nos hacen cruzar los brazos para contemplar la verdad absoluta.

El pensamiento eurocentrista, se encuentra aun atrapado por la filosofía europea, la veneran y se encuentran ensimismados. Sus planteamientos no han trascendido el modelo sistema-mundo moderno, tal cual como lo señala Wallerstein (2007), valorar el eurocentrismo de la filosofía nos remite a la constitución del pensamiento europeo mismo. Desde el eurocentrismo, no se es capaz de plantearse una filosofía útil, para la realidad nustramericana, contra todo criterio egoísta, individualista e improductivo desarrollado por el capitalismo neoliberal. Ante esta situación la filosofía latinoamericana se convierte en una filosofía productiva, práctica

que contribuya a forjar la moral y la política contra toda forma de grilletes, coloniaje, dominio y que sirva para inspirar a la humanidad los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad a toda costa. Una Filosofía comprometida con los sueños de los pobres. Una Filosofía para transformar al mundo salvándolo del capitalismo. Ahí está la importancia y la utilidad de la Filosofía para no callar, para no ser indiferente o conformarse con este mundo. Una Filosofía crítica plena de valores de justicia, libertad, igualdad, dignidad humana, empeñada en esclarecer y reivindicar la fuerza organizada de los sujetos históricos-concretos.

La filosofía latinoamericana y sus aportes para superar el eurocentrismo

A mediados del siglo XX, con la Teoría de la Dependencia, el pensamiento crítico latinoamericano, la Teología, Pedagogía y Filosofía de la Liberación y los cambios políticos en la región marcados por el triunfo de la Revolución Cubana y otros procesos de resistencias, pusieron en tela de juicio el carácter dependiente de la filosofía y el predominio de la perspectiva eurocéntrica.² Apostando por un filosofar que se preocupará por los problemas éticos, políticos, sociales, educativos, religiosos y culturales de los pueblos de nuestra América.

La filosofía latinoamericana, al entenderse en el sentido de filosofía contextual, reivindica que América Latina ha tomado plena conciencia de su autonomía cultural en el campo filosófico y cuestiona con ello el eurocentrismo de manera radical en uno de sus últimos reductos. La crítica al eurocentrismo no es, en el fondo, para la filosofía latinoamericana una preocupación primordial sino que es más bien la consecuencia lógica que se desprende de sus planteamientos metodológicos y sistemáticos.

Filosofar es muy importante pero más importante es filosofar correctamente. No creamos que el mundo cambiará sólo porque nos guste filosofar, (producir filosofía), hace falta más que eso, hace falta que ese filosofar tenga base y búsqueda de la verdad, que ese filosofar incluya ideas movilizadoras, que no nos detenga y que si, a cambio, nos de fuerzas para pensar, con otros, qué medios y modos nos hacen falta para organizarnos y superar lo que nos oprime, aliena, explota y amarga la existencia.

Es por ello, que hacer Filosofía Latinoamericana debe girar bajo el reto de resaltar cómo el sujeto latinoamericano ha ido definiéndose así

2 Hay que señalar que en la primeras décadas del siglo XX, José C. Mariátegui formulaba la interrogante, si realmente habían pensadores hispanoamericanos, ya que todos eran formados en escuelas europeas, su pensamiento heredaba una concepción ajena y lo dificultaba para reconocer lo propio y lo autóctono; lo nuestro.

mismo y construyendo su propio destino, y, por otra, contribuir a la afirmación, siempre abierta de la posibilidad del ejercicio pleno y auténtico de dicha subjetividad. Por consiguiente, es necesario un tránsito por los caminos de la historia de las ideas filosóficas de América Latina para poder problematizar nuestra realidad a fin de encontrar los cambios que nos han de llevar a consolidar nuestra liberación política, económica, cultural e incluso epistemológica.

En este sentido, hacer Filosofía Latinoamericana es ocuparse de nuestra identidad en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, y de nuestras raíces culturales; de las nuevas y viejas formas de emergencia de sujetos que no siempre consigue articular sus voces como discurso; de los problemas sociales y políticos específicos de nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, ritos, sueños y realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en nuestro contexto.

La Filosofía Latinoamericana –como dice Alberdi (1986),– ha de salir de nuestras necesidades, pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político, son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano.

Hacer filosofía latinoamericana es ocuparse de las modalidades particulares en el que ha sido recibido y reformado el pensamiento europeo en estos espacios; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las elites, de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provisto de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes precedentes de la filosofía surgida en otros partes del mundo.

Los seguidores de la filosofía en América Latina tienen el deber de reunirse, discutir sus ideas formuladas y reformuladas, transmitidas y dar a conocer también las de otros que no piensan de manera idéntica, para formar nuevas generaciones con suficiente pensamiento crítico, y sobre todo, deben ser los enjuiciadores críticos de la realidad y no sólo de las teorías. Los formuladores de mejores propuestas de organización social y ecológica, deben ser dignos continuadores de la labor humanista de los pensadores latinoamericanos más auténticos.

El sujeto filosofante debe afirmar la necesidad de arraigo con la realidad latinoamericana, se debe oponer a la simple actividad importadora, simuladora, imitadora, comentadora de textos sin referencia ninguna a nuestro contexto latinoamericano. Es cierto que la filosofía desde América se nutre de la tradición universal pero también de realidades propias,

desde una filosofía de la historia de las ideas latinoamericana, de la idiosincrasia latinoamericana. Por ello, el propio problema de la identidad y la subjetividad de la filosofía latinoamericana serían parte de los tantos temas particulares del pensamiento de lo latinoamericano.

La Filosofía Latinoamericana, según la entendemos –y compartimos con el filósofo Arturo Roig (2001)– es un preguntarnos por los modos de objetivación mediante los cuales los pueblos de nuestra América han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica. Por otra parte, la Filosofía Latinoamericana pretende ser, además y fundamentalmente, un saber crítico de los mismos que se entiende heredero de las formas constantes y diversas de criticidad tal como se han ido dando desde nuestros antepasados.

De ahí la importancia central que tiene la figura del sujeto, que es considerado a la vez como praxis, como teoría y como historia; frente a un mundo que es dominado por los grandes imperios que con su alta tecnología logran derrumbar identidades, y de esta manera oprimir al resto de la población mundial que parecieran caer a sus pies, hemos de reflexionar y responder a su desafío mediante un acto de afirmación de nosotros mismos, que haga de apoyo de nuestra palabra y que sea, a su vez, afirmación crítica.

Por consiguiente, el sujeto latinoamericano –siguiendo a Arturo Roig (2001)– debe ser capaz de formular un proyecto identitario, con una abierta actitud dialéctica, sin añoranzas ingenuas de una identidad perdida, sin la mitificación de la tierra y sin el regreso al pasado como lugar de refugio. Sin perder la perspectiva *utópica*, que es una ventana hacia modos posibles y deseables de convivencia humana.

En este sentido, se hace necesario partir del saber del otro para establecer nuevos saberes, con el deseo de asegurar un discurso con un respaldo comunitario en vistas de la dignidad humana. Y sobre todo un discurso que tenga como punto de partida el rescate de esos símbolos que por su fecundidad son reformulables.

De esta manera, se trata de ir a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del quechua, del aymará, del castellano, del mapudungu, del inglés caribeño, del azteca, del portugués, del barí, del wayu, y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escrito, y todo ello con un espíritu nuevo.

La filosofía latinoamericana contribuye a la crítica del eurocentrismo justo en la medida en que, haciéndose cargo del proceso histórico de liberación que se vive en el continente, reajusta el quehacer filosófico en términos de una tarea contextual que, como tal, la enfrenta a toda pretensión eurocéntrica, ya que supone un reencuentro con lo propio, un arraigo en el “suelo” que la sostiene. De modo que se puede afirmar que la significación de la filosofía latinoamericana contextual como aporte a la superación del eurocentrismo radica en el hecho de representar un esfuerzo sistemático por lograr que la reflexión filosófica eche sus raíces

tanto en la realidad histórica como en la tradición cultural de América Latina.

Desde esta perspectiva el intento de reubicar el quehacer filosófico en la circunstancia latinoamericana y relanzar la tarea de la filosofía desde la ocupación con la historia latinoamericana, se puede entender como un rompimiento con la tradición filosófica, tanto en cuanto ésta se confunde exclusivamente con la tradición europea dominante. En este sentido, esta ruptura con la tradición del pensamiento filosófico que se ha tenido como modelo paradigmático durante siglos anuncia, vista en positivo, el final del colonialismo europeo en el campo de la filosofía.

Para Fernet Betancourt (2004), con la expresión filosofía latinoamericana nos estamos refiriendo a aquella filosofía contextual que ya no habla (¡y además con conceptos prestados!) simplemente sobre América Latina, sino que se preocupa por articular un discurso que sea capaz de expresar la diferencia cultural latinoamericana con autenticidad y que por esta razón asume el contexto y la cultura de América Latina como el horizonte de comprensión desde el que debe configurar su reflexión. De ahí que esta forma de filosofía latinoamericana, es decir, su nuevo planteamiento del quehacer filosófico, sea, sin duda alguna, un aporte decisivo a la “contextualización” y “culturalización” de la filosofía en América Latina. Lo que significa, como hemos venido insistiendo, una manera positiva de superar las trampas del eurocentrismo.

La crítica al eurocentrismo, vista en positivo, busca la liberación de la voz del otro sometido o subsumido porque sin esa liberación no hay ni comunicación ni diálogo. En síntesis es, el sentido verdadero de la crítica de la filosofía latinoamericana al eurocentrismo.

Hay que señalar, como lo hemos estado haciendo, que el eurocentrismo, por su génesis y función, es también una ideología política; es parte de un proyecto político imperial que se ha globalizado con el nombre de sistema capitalista mundial. Es más, la expansión del capitalismo necesita y supone la expansión del eurocentrismo como la ideología que sanciona como “universales” los “valores”, los estilos de vida, los “modelos” a imitar, etc. del capitalismo, a pesar que su defensores lo nieguen, es una praxis constante.

Es la ideología eurocéntrica - como lo ha demostrado Samir Amin (2009)- la que a fin de cuenta crea el espejismo de que desarrollarse en sentido capitalista y “ser” como se es en la lógica capitalista son una necesidad vital para todos los pueblos.

Estamos convencidos, siguiendo la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, que dar cuenta de esta unión estrecha entre capitalismo y eurocentrismo supone a su vez que una crítica al eurocentrismo también tiene que afrontar la cuestión de filosofía de la historia que subyace a la dinámica del desarrollo capitalista. Se trataría de mostrar, en concreto, que en dicho proyecto, justo por la alianza con la ideología del eurocentrismo, la historia de la humanidad se ve neutralizada en su di-

versidad porque se la somete a un único fin, el desarrollo capitalista, y se presenta además a éste como la única fuente posible de sentido.

La crítica del eurocentrismo –siguiendo en este aspecto a Fernet Betancourt (2010)- tendría que prolongarse así en la elaboración de una filosofía de la historia que parta del derecho de cada cultura a interpretar la historia; y ello como parte del derecho a la intervención real en el curso del mundo. Esto llevaría, finalmente, a la concretización de la crítica al eurocentrismo en una reconfiguración intercultural de los tratados y de las relaciones políticas internacionales.

El eurocentrismo en si mismo niega toda la producción filosófica realizada en nuestra América. Una filosofía que no estudia su realidad, contexto, problemas y su cultura, no sólo es inútil sino absurda. Los necesidad de superar el eurocentrismo es una exigencia, tarea y compromiso moral para todo aquel que aspira salir del estado de opresión, de coloniaje y asuma como verdaderos desafíos y perspectivas de la filosofía, la transformación de la realidad nuestroamericana, y lo que es más importante, la liberación política, ideológica, social, cultural y económica de nuestros pueblos. Es la única exigencia y tarea que tienen los filósofos que viven en estos espacios culturales.

Pensamiento descolonial

El pensamiento descolonial surgió como contrapartida de la modernidad colonialidad. Tiene sus antecedentes desde los planteamientos de Guamán Poma de Ayala en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*; en el tratado político de Ottobah Cugoano; en el activismo y la crítica descolonial de Mahatma Ghandi; en la lectura original del marxismo en su relación al contexto social, cultural y político indoamericano de José Carlos Mariátegui; en la política radical el giro epistemológico de Amilcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, entre otros. El planteamiento descolonial es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social, político y cultural, para Quijano (1992):

La descolonización epistemológica, da paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (p. 442).

Descolonizar la filosofía y la ciencia significa producir, transformar y plantearse un conocimiento que no dependa de la epistemología de la modernidad occidental, ni de sus problemas, por el contrario, debe dar respuesta a las necesidades de las diferencias coloniales. La expansión colonial fue, también, la expansión de las formas de conocimiento, aun

cuando esos conocimientos emitiesen críticas contra el colonialismo desde el seno del propio colonialismo³.

Para Walter Mignolo (2010), la descolonialidad no ve sólo sujetos abstractos o unidos por intereses de clase, sino sujetos y comunidades diferenciadas por jerarquías de distinto tipo implantadas en gran parte por la modernidad. Son estas jerarquías las que terminan otorgándole más libertad a unos que a otros, o más o menos relevancia en la lucha de clases. La descolonización busca crear un mundo donde la donación generosa y la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes pueda llevarse a cabo, lo que conlleva tanto el reconocimiento de la dignidad de cada una y uno, y la redistribución de los bienes concentrados en las manos de pocos (Mignolo, 2010).

El proyecto de la descolonialidad más que universal es pluriversal en el sentido que el desprendimiento y la apertura ponen en escena múltiples formas de articulación de la vida social y cultural que no necesariamente son asimilables entre sí, a otros mundos, en el lenguaje del giro descolonial, que pueden vincularse entre ellos pero no desde la matriz colonial del poder sino transversalmente.

Para Dussel, el proyecto de descolonización comenzado en el siglo XVI e intensificado en el siglo XX requiere urgentemente de intervenciones decoloniales a nivel planetario, no para culminar el proyecto inconcluso de la modernidad sino para trascender la modernidad/ colonialidad hacia, lo que él llama, un mundo transmoderno. Esto es desenganche - desconexión- del fundamentalismo eurocéntrico, esto es, el pensar y actuar descolonial hacia un proyecto transmoderno, ni posmoderno ni posestructuralista pues se trata de un más allá de la modernidad/ colonialidad, es ser anticapitalista como culminación del proyecto inconcluso e inacabado de la descolonización (Dussel, 2005).

El concepto estricto de “transmoderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la postmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other Location*. Una futura cultura transmoderna, que asume los momentos positivos de la modernidad, pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias, tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (Dussel, 2005). “Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” y también “anterior” de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas

3 Por ejemplo, Bartolomé de las Casas en la época colonial, o contra la modernidad desde el seno de la misma modernidad, Nietzsche.

universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal (Dussel, 2005).

Por otra parte, la descolonización no debe ser entendida sólo con la liberación de territorios del yugo colonial. La descolonización es desmontar las estructuras de poder estatal, laboral, y del control de la sexualidad, de ideologías, y de formas de conocimiento que producen una división maniquea del mundo, una dialéctica burguesa entre amos y esclavos, sujetos aptos racionalmente y los otros incapaces e inferiores. Por ello, ni los procesos de independencia ni las luchas antiimperialistas se pueden considerar como tarea concluida de emancipación. La descolonización es un trabajo aún pendiente es una tarea permanente es una lucha constante mientras existan las relaciones de la colonialidad del ser, saber y poder impuesta por el eurocentrismo.

Por ello, existe la necesidad de declarar que la crisis de la hegemonía de la modernidad occidental, los cambios sustanciales y de facto del paradigma de la razón técnica instrumental y teleológica que domina la Historia del capitalismo y el colonialismo sin fin, si tienen su clausura o *terminus civilizatorio*. Las alternativas a esa clausura se encuentran en nuestra América, en este otro sistema de mundos de vida que se autoreconocen plurales e interculturales y que en el tiempo se han mantenido subyacentes, sin perder sus fuerzas contra hegemónicas, desde los días de la conquista europeas en estas tierras originarias.

Todo esto pone de manifiesto la necesidad de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento al sujeto, o mejor dicho a la vida del sujeto, es decir un saber construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana. Para los cuales, como lo señala Santos (2011), el reconocimiento y la incorporación de las prácticas políticas, culturales y económicas de los pueblos indígenas y afroamericanos son fundamentales. Por ello, la necesidad de una Epistemología del Sur que permita romper con la hegemonía de la modernidad desarrollada por el eurocentrismo, buscando aprender del sur, “que es una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental, y que a pesar de ser cada vez más clara, no está todavía contabilizada en las soluciones políticas y teóricas que por ahora tenemos” (Santos, 2011: 21).

Una epistemología del Sur, al decir de Santos (2011), que asuma el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo, neoliberalismo y por el colonialismo.

El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur antica-

pitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo (Santos, 2011: 25).

Para Boaventura de Sousa Santos (2011), existen dos premisas fundamentales de una epistemología del Sur. Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor (p. 27).

Es por ello, que se hace necesario desde esta perspectiva, hablar de un pensamiento alternativo de alternativas que permita romper con la lógica monocultural del saber científico como único conocimiento válido despreciando otras epistemes no-científica, populares, tradicionales, indígenas, campesinas, urbanas y locales. Es lo que ha denominado Santos, la ecología de los saberes. Frente a la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, cabe la posibilidad de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional (Santos, 2011: 30).

Conclusión

La necesidad de superar el eurocentrismo y el modelo de la modernidad es un anhelo, no solo de quienes defendemos el pensamiento crítico, sino también, de los pueblos de nuestra América. La filosofía latinoamericana y el pensamiento descolonial son muestra del gran esfuerzo que se hace para contribuir desde la teoría a la praxis emancipadora. Es este proyecto emancipador que reclaman las culturas milenarias y originarias no occidentales que hoy se enfrentan desde la autonomía de sus historias al poder de la razón moderna eurocentrica que muestra síntoma de decadencia.

La Filosofía latinoamericana y el pensamiento descolonial deben considerarse como propuestas críticas complejas que pretende superar

las huellas dejadas por la imposición del proyecto moderno occidental que trastocó la existencia humana de las culturas no-occidentales, y aspira a la descolonización epistemológica –modos de ver, entender y comprender la realidad, de manera diversidad e intercultural–, la descolonización del poder –el Estado y sus instituciones–, la descolonización del ser –ontológico, existencial, ético e identitario–. Es una puesta en práctica de una convivencia pluricultural, de un diálogo de saberes, que invita a luchar por un mundo sin marginados, excluidos, explotados, desposeídos, con verdadera justicia donde se practiquen el *bien común* y el *buen vivir*. Nuestros pueblos reclama un pensamiento descolonial que articule genealogías perdidas desperdigadas por el planeta y ofrezca un proyecto “otro”, sean estas reflexiones un espacio para ello, que brinde un nuevo aporte para la construcción de un mundo mejor, que sirva de alternativas al fin de la historia del neoliberalismo y reconozca la riqueza de los culturas no occidentales en cuanto a pensamiento, saberes, relación armónica con la naturaleza, cosmovisión, organización social, política y comunal.

Referencias bibliográfica

- Amin, Samir (2009). **La crisis: salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis (el viejo topo)**. Intervención cultural. Madrid.
- AlberdÍ, Juan B. (1986). “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”. **Ideas en torno a Latinoamérica**, UNAM, México.
- Dussel, Enrique (1992). **1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad**, Nueva Utopía, Madrid.
- Dussel, Enrique (1998). **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión**, Editorial Trotta-UNAM, México.
- _____ (1996). **Filosofía de la liberación**. Nueva América. Colombia.
- _____ (2005). **Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación**. México.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2010). “De la significación de la filosofía latinoamericana para la superación del eurocentrismo” En: **Revista de Filosofía**. No 65, 2010-2. Universidad del Zulia.
- _____ (2004). **Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual**. Editorial Trotta. Madrid.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. La Habana.
- _____ (1974). **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Editorial: Revista de Occidente, Madrid.
- Mignolo, Walter (2010). **Desobediencia Epistémica**. Ediciones del Signo. Argentina.

-
- _____ (2001). **Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial**. Ediciones del Signo. Argentina.
- Quijano Aníbal (2010). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en: **Journal of world-systems** research, VI, 2, summer/fall. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein-Part I.
- _____ (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En: **Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas**. Tercer Mundo-Libri Mundi editores. Quito.
- Roig, Arturo (2001). **Caminos de la Filosofía Latinoamericana**. Ediciones Vicerrectorado Académico. Universidad del Zulia. Venezuela.
- Santos, Boaventura de Sousa (2011). "Epistemologías del Sur". En: **Utopía y Praxis Latinoamericana**, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 17-39 Universidad del Zulia, Venezuela.
- Wallerstein (2007). Immanuel. **La decadencia del imperio**. Monte Ávila Editores. Caracas.