

Eurocentrismo, ciencias sociales y transmodernidad¹

Eurocentrism, Social Sciences and Transmodernity

Juan Carlos Sánchez-Antonio²

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (México)

Recibido: 17-06-19

Aprobado: 12-04-20

Resumen

El artículo analiza las relaciones que hay entre el eurocentrismo, los prejuicios epistémicos de superioridad racial y las ciencias sociales desde la perspectiva latinoamericana descolonial. Se analizarán algunos ejemplos tomados de la filosofía y las ciencias sociales al asumir epistémicamente que la historia hegeliana del pensamiento viene de Oriente y culmina en Occidente. Para esta perspectiva eurocéntrica la cultura Africana no existe y América es el futuro. Ignoran que las civilizaciones africanas y amerindias tienen el mismo valor cronológico y cultural que el Oriente. Estas ideas eurocéntricas y racistas de las ciencias sociales que constituyeron a los amerindios y africanos como lo *otro* de Europa serán cuestionadas a lo largo de este trabajo. Al final se propone superar estos mitos eurocéntricos desde la propuesta teórica de la transmodernidad como diálogo mundial de saberes.

Palabras-clave: colonialidad; modernidad, diálogo de saberes, descolonización epistemológica, racismo epistémico.

¹ El presente artículo fue posible gracias a una beca pos-doctoral realizada en el ISS-UABJO México financiada por el CONACYT en el periodo 2017-2019. Agradezco también el apoyo institucional ofrecido por la Sección 22 de Oaxaca y el IEEPO

² (zarathustra100@hotmail.com.) Doctor en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Pos-doctor en Sociología por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (México). Premio ensayo claridades 2019 por la Universidad de Málaga (España). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel C. Mis dos últimas publicaciones son: “Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras”. *Tabula Rasa*, (34): 197-223. DOI: <https://doi.org/10.25058/201112742.n34.10>. “Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes”. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 24 (86): 32-46. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0532-3293>.

Abstract

The article analyzes the relationships between eurocentrism, epistemic prejudices of racial superiority and social sciences from a decolonial Latin American perspective. Some examples taken from philosophy and social sciences will be analyzed by assuming epistemically that the hegelian history of thought comes from the East and culminates in the West. For this eurocentric perspective, African culture does not exist and America is the future. They ignore that African and Amerindian civilizations have the same chronological and cultural value as the East. These eurocentric and racist ideas of the social sciences that constituted the Amerindians and Africans as the other in Europe will be questioned throughout this work. In the end, it is proposed to overcome these eurocentric myths from the theoretical proposal of transmodernity as a world dialogue of knowledge.

Key-words: Coloniality, Modernity, Dialogue of Knowledge, Epistemological Decolonization, Epistemic Racism.

Introducción

Según F. Hegel la historia universal del pensamiento viene de Oriente a Occidente. Asia es el principio, la pre-historia del pensamiento y culmina su trayectoria civilizatoria de la humanidad en Europa (germánica). Europa es el centro del mundo. África es abandonada de la historia para no mencionarla nunca más y América (del Norte) queda como una mera posibilidad ambigua. Estas ideas eurocéntricas que han justificado la colonización de las culturas no-occidentales en gran parte del mundo serán cuestionadas por dejar fuera de la historia a la civilización mesoamericana e incaria. Enrique Dussel sugiere que “ambas civilizaciones *amerindias* se conectan con la historia universal no por el Atlántico (1492), sino por el Norte del Pacífico en el paleolítico (con el estrecho de Bering) y en el neolítico con los contactos culturales inaugurados por los navegantes polinesios en el Centro del Pacífico” (Dussel, 1994). Esto permite generar una nueva lectura de la historia de las civilizaciones del mundo al mismo nivel cronológico que Egipto, Mesopotamia, China y la India. Sin embargo, I. Kant y F. Hegel piensan que los negros Africanos y los indígenas americanos no entran en la historia universal al no tener espíritu absoluto y permanecer como minoría de edad. Estas ideas de supremacía blanca y epistémica se reflejarán en S. Freud al considerar que los aborígenes australianos representan un modelo arcaico de la psique primitiva, y carecían de una moral sexual, mientras que J. Locke imaginaba que en las tierras amerindias al no haber propiedad privada y dinero, Estado ni gobierno, no existía el *derecho civil*. M. Weber parece aceptar la tesis hegeliana de que el progreso de la ciencia moderna (y del espíritu

absoluto) viene de Oriente a Occidente y alcanza su consolidación en Europa. Así, M. Horkheimer asumía que para los primitivos polinésicos, además de ser atrasados y perezosos, no tenían un yo desarrollado (autopercepción), y por ende tenían una débil individualidad (identidad) atrofiada e insegura. En tanto que T. Adorno, desde su *teoría estética* ilustrada y burguesa, clasifica la música de los negros (*jazzband*) como “música de esclavos” dentro del rubro de las “industrias de la cultura”, el entretenimiento y la cultura de masas pseudo artísticas. Estos son tan solo algunos ejemplos del eurocentrismo descubierto en pensadores reconocidos y que iremos abordando brevemente a lo largo de este trabajo. Así, al final del ensayo, nos proponemos superar el prejuicio eurocéntrico de las ciencias sociales a partir de los diálogos de saberes intercivilizatorios desde un horizonte mundial transmoderno, lo cual implicaría descentrar la supremacía euronorteamericana y reescribir nuevamente la historia de las filosofías, de las religiones, las ciencias y las artes.

1. El eurocentrismo y las ciencias sociales

F. Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2005), trata filosóficamente la historia del devenir del pensamiento humano, a través de la reconstrucción del recorrido que emprende el desarrollo del espíritu absoluto en la historia universal de la humanidad. “La historia universal es la expresión del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo” (Hegel 2005: 140). La historia universal de los pueblos del mundo muestra tan sólo cómo el espíritu (el ser en sí y para sí) llega a la conciencia absoluta de sí (libre). La naturaleza de este espíritu absoluto es ser libre para alcanzar la totalidad de lo que es verdaderamente, lo realice en un mundo presente y se produzca así mismo en ese saber objetivado.

Este proceso tiene sus fases a seguir. Momentos que ya han sido recorridos por el desarrollo de la conciencia absoluta en la historia universal de la humanidad. La meta de la razón humana es la realización del espíritu libre en todos los hombres. En este sentido, la “historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad” (Hegel 2005: 129), recorrida y alcanzada ya por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1994). Una vez realizado el espíritu absoluto, la conciencia de la libertad tiene una dirección lineal, indicada ya por Hegel, y que todos los demás pueblos menores deben de seguir para alcanzar el saber absoluto.

Los *orientales* no saben que es el espíritu [...]. Y como lo saben, no lo son [...] La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos*; y por eso los griegos han sido libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que algunos son *libres* [...]. Solo las naciones germánicas han llegado, en el

cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre” (Hegel 2005: 128-129).

F. Hegel piensa que el sentido del desarrollo del espíritu tiene una dirección, y según la estructura misma de la historia universal que nos presenta en sus lecciones de la filosofía de la historia, la conciencia de la libertad empieza débilmente en el oriente (si bien el espíritu ahí comienza, no tenían aún conciencia de la libertad), pasa por los griegos (sólo algunos sabían que eran libres), de ahí con los romanos (pocos sabían de la libertad del hombre) y culmina en el espíritu absoluto germánico (la conciencia de la libertad de todos los hombres). En cada fase, o época, “un pueblo asume la responsabilidad de conducir la Idea Universal, convirtiéndose así en el pueblo universal histórico, un privilegio que por turnos ha pasado de los pueblos asiáticos a los griegos, luego a los romanos y, finalmente a los germanos” (Santos 2015: 225). Hegel es claro en este punto, el cual “forma el momento constitutivo del eurocentrismo” (Dussel 1994), que impregnará más tarde la mentalidad y el prejuicio sobre los cuales se institucionalizan las ciencias sociales en el siglo XIX.

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio [...]. África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal [...]. En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia [...]. Por eso abandonamos África para no mencionada ya más [...]. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres [...]. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa [...]. En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal (Hegel 2005: 308, 298, 281, 266, 304).

El eurocentrismo de F. Hegel es claro. Él elimina en el desarrollo de la historia universal a las dos grandes culturas y civilizaciones autónomas amerindias: Mesoamérica e Inca, con igual antigüedad que Egipto y Mesopotamia. Sitúa a Asia como el comienzo inmaduro del espíritu absoluto; la prehistoria europea. África ni siquiera existe en el desarrollo de esta conciencia libre y universal. Mientras que América (del Norte) es pensada por Hegel como el futuro, como una mera posibilidad de realización de la conciencia libre. De esta forma Hegel piensa que “el negro no es susceptible de educación, el indígena representa la conciencia natural, salvaje, así como sus flora y fauna, los animales y su cultura simboliza la escala más baja del desarrollo de la conciencia en la historia

universal” (Hegel 2005). Desde ésta óptica eurocéntrica F. Hegel justifica la colonización de las tierras y la desaparición de las culturas *menores* en México y Perú. Éstas culturas particulares, inmaduras, que viven como niños, fenecen al tener contacto con la ilustración europea, por lo que muchas veces se les tiene que tratar como *menores de edad*. Minoría de edad que I. Kant, define de esta forma en su texto *¿qué es la ilustración?* (2011a):

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es el mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro [...]. Pereza y cobardía son las causas merced a los cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida, pese a que la Naturaleza los haya liberado hace ya tiempo de una condición ajena (haciéndoles físicamente adultos); y por eso les ha resultado tan fácil a otros el erigirse en tutores suyos” (Kant 2011a: 83).

Ilustración, como mayoría de edad, pretende establecer “la humanidad de todos los seres humanos cuando una persona es capaz de hacer uso de su propio entendimiento” (Kant 2011a) como conciencia libre. En la ilustración los “hombres van abandonando poco a poco el estado de barbarie gracias a su propio esfuerzo” (Kant 2011a: 91) hasta llegar a la madurez. Sólo que éste proceso de la ilustración se estructura en Kant (2004a), a partir de una antropología de la raza, cuya división (física y geográfica), pone a la raza blanca, como la superior y a las demás (asiáticos, africanos y amerindios) consideradas como razas inmaduras, es decir, aun en el estado de barbarie. “Sólo conocemos con certeza las siguientes diferencias hereditarias del color de la piel: la de los blancos, la de los indios amarillos, la de los negros, y la de los americanos con piel *rojo-cobriza*” (Kant 2004a: 43). Por el contrario, de las cuatro variaciones de la especie humana, “Kant piensa que sólo en la raza blanca, la humanidad entera encuentra su plenitud” (Lepe-Carrión 2014) moral y desarrollo civilizatorio.

“El color de la piel para Kant es evidencia de superioridad, inferioridad o carencia de “don”, de “talento”, o la capacidad de producir razón y perfección moral nacional por medio de la educación [...]. Para Kant, el color de piel codifica la capacidad humana “natural” para razonar y poseer talentos racionales” (Eze 2001: 231). En efecto, la razón (ilustrada) tiene color y es blanca. En este sentido, los “africanos, los asiáticos y los americanos son razas moralmente inmaduras porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral” (Castro-Gómez 2005: 41) y el desarrollo de la autoconciencia libre.

El propio I. Kant en su libro *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y sublime* (2004b), después de hacer una tipología descriptiva de las cualidades, valores e inteligencia de las culturas (alemanas, francesas, inglesas, holandesas, españolas, árabes, japonesas, etc.), expresa que:

Los *negros* de África por naturaleza no tienen un sentimiento que se eleve por encima de lo trivial. El señor Hume desafía a que se le cite un solo ejemplo de un negro que haya mostrado talentos y afirma que entre los cientos de millares de negros llevados fuera de sus tierras, a pesar de que muchos de ellos han sido puestos en libertad, no se ha encontrado uno solo que haya desempeñado un papel importante en el arte, en la ciencia o en alguna otra valiosa cualidad, mientras que entre los blancos con frecuencia ocurre que, partiendo de los estratos más bajos, se levantan y por sus dotes superiores adquieren una reputación favorable en el mundo. Tan esencial es la diferencia entre estos dos géneros humanos; y parece ser tan grande respecto de las facultades espirituales como respecto del color (Kant 2004b: 59).

Tan es así que ahora la “Ilustración es vista como la “exención del hombre de su autoincurrido tutelaje” y es así un proyecto autorreflexivo y auroreflector de la liberación crítica y racional, no puede –en sus propios términos– incluir a los pueblos no-europeos y más especialmente al *Negro Africans*” (Serekeberhan 2001: 268). Hegel, en la misma posición antropológica de la supremacía blanca (germánica), reafirma lo dicho por Kant al pensar que “el desarrollo de la conciencia libre en los indígenas y los negros no existe” (Hegel 2005). Además, Hegel reconoce que hay un derecho superior del espíritu absoluto (germánico) sobre los demás pueblos particulares que no lo han alcanzado. “El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares” (Hegel 2005: 172). Así por ejemplo:

Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habitar a los indígenas a la cultura y moralidad europea (es bien sabido que lograron fundar un Estado en el Paraguay y claustros en México y California), fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban –por perezosos que fueran por respeto a la autoridad de los padres [...]. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños [...]. Así pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos [...]. Así pues, habiendo desaparecido –o casi– los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa (Hegel 2005: 267, 266, 270, 269).

Hegel justifica la superioridad europea sobre los negros y los indígenas que viven como niños, es decir menores de edad. Salir de la minoría de edad implica seguir los avances alcanzados por el espíritu germánico. Por ejemplo Kant, en su texto, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (2011b), nos dice que “gracias a las naciones ilustradas, se pondrá de manifiesto un curso regular en la mejora de la constitución política de nuestra parte del mundo (que probablemente proporcionará algún día de leyes al resto del mundo)” (Kant 2011b: 116). Estas naciones ilustradas del espíritu alemán marcan el rumbo no sólo cultural (científico), sino también el político-jurídico a seguir y las leyes para el resto de los países no-ilustrados. Bajo esta lógica de tutoría y dirección, el norte de Europa (los alemanes y los ingleses) se autoproclamaron los misioneros de la civilización europea en todo el mundo; pues ella misma representa, según Hegel, el comienzo y el fin de la historia.

El paso de la conciencia natural (el punto de vista vulgar de la vida cotidiana) al espíritu absoluto en toda la historia del pensamiento fue alcanzada plenamente por el espíritu germánico. De esta forma, F. Hegel expresa en su *Fenomenología del espíritu* (1994), que los demás pueblos menores (de edad) sólo les queda “recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado” (Hegel 1994: 21) por el espíritu absoluto germánico.

El despliegue del desarrollo de la conciencia (y la racionalidad de la ciencia moderna) en la historia mundial de F. Hegel, que viene de Oriente a Occidente, Asia fue el comienzo, América (del Norte) es el futuro y África ni siquiera existe. Estas ideas eurocéntricas, Europa concebida como centro (Alemania, Inglaterra, Francia, Holanda e Italia), afectarán el clima intelectual racista bajo el cual se forjaron las ciencias humanas y las sociales a la luz de la expansión económica, militar y política de las potencias europeas y ahora norteamericanas. “Pensadores europeos como Locke, Hume, Kant, Rousseau, Turgot y Condorcet estuvieron permanentemente informados sobre América y sobre la vida de sus habitantes a través, sobre todo, de las crónicas españolas del siglo XVI y de la literatura de viajes” (Castro-Gómez 2005: 14-15). La inferioridad de los pueblos del nuevo mundo, constituyeron a América como <<objeto de estudio>> para la antropología, el estructuralismo, el psicoanálisis, la sociología, la etnografía, etc. Pero ignoran que “la constitución de la hegemonía económica y cultural de Europa se formó gracias a la extracción de oro y plata de México y Perú en 1492” (Dussel 2015). En este sentido:

[...] las ciencias humanas [y sociales] encuentran su sentido último y su condición de posibilidad en la experiencia colonial europea. El contraluz que establecen los filósofos iluministas entre la *barbarie* de los pueblos americanos, asiáticos o africanos (“tradición”) y la *civilización* de los pueblos europeos

(“modernidad”) no sólo provee a futuras disciplinas como la sociología y la antropología de categorías básicas de análisis; también sirve como instrumento para la consolidación de un proyecto imperial y civilizatorio (“Occidente”) que se siente llamado a *imponer* sobre otros pueblos sus propios valores culturales por considerarlos esencialmente superiores (Castro-Gómez 2005: 17).

De esta forma, el pensamiento ilustrado a partir del siglo XVIII, desarrolló una visión de sí mismo, de una modernidad que se constituyó al interior de Europa, que nace a finales de la edad media, y luego a partir de experiencias *intra-europeas* (el renacimiento, la revoluciones científicas, la ilustración, la revolución francesa, la revolución industrial, etc.) adquirió la superioridad cultural sobre las demás culturas del mundo. Europa entendió que *sólo ella* había originado las condiciones *intra-culturales* y económicas para el desarrollo de la racionalidad ilustrada y científica. Con ello, “la Modernidad se concibe como un proceso intraeuropeo que luego se “difunde”; la Modernidad es autopoietica, se desarrolla en Europa sin ningún contacto con otras culturas” (Pachón-Soto 2012: 41). El eurocentrismo se da cuando Europa oculta y “encubre” (Dussel 1994) la participación de las otras culturas y civilizaciones africanas, asiáticas y americanas en la constitución de la modernidad (ilustrada). En este sentido, el eurocentrismo se constituye cuando la experiencia europea excluye a las demás culturas para autoproducirse como el centro del mundo. Ignoran o no quieren recordar que “el hombre del mundo clásico griego, para crear su filosofía, viajó a Egipto donde bebió directamente de la fuente de la sabiduría africana” (Nkogo, 2001: 63).

El propio F. Hegel nos “menciona que en la historia mundial en Oriente (Persa, Mesopotamia, Siria, Babilonia) había algo de pensamiento, pero no desarrollado, sino que sus momentos se refieren más bien a la sensualidad y no tanto a la razón” (Hegel 2005). La lengua en “los egipcios eran jeroglíficos, no es la palabra aún, si bien ellos inauguran el planteamiento del problema de la historia universal (el espíritu absoluto), fracasaron en su resolución” (Hegel 2005). Los “egipcios no han tenido un libro ni una literatura nacional, porque no supieron elevarse a la comprensión de sí mismos mediante el lenguaje” (Hegel 2005). En tanto que África no tiene ningún interés para Hegel, no aporta nada al progreso de la civilización humana. En este sentido, en África:

[...] no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen. Hasta ahora se ha consagrado poca atención a la singularidad de esta forma la conciencia en que aquí se aparece el espíritu (Hegel 2005: 281).

Hegel por su soberbia no quiere aceptar que “Egipto de la Negritud no sólo fue cuna de la sabiduría, sino también metrópoli de los sabios y filósofos griegos” (Nkogo 2001: 92). Para él y para muchos otros más, sólo Europa (Alemania, Francia y Dinamarca) es absolutamente el centro y el fin de la historia, en ella no encontramos “ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal” (Hegel 2005: 304) de todos. F. Hegel al pensar que el hombre europeo es el más universal de todas las culturas, fundamenta una historia “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” (Dussel 2000: 46) dentro de ella. Así, el “eurocentrismo es una construcción mitológica del desarrollo de reciente invención en la historia europea y del mundo” (Amin 1989); sólo que este discurso e imaginario inventado, impregnará y constituirá la ideología del universo capitalista en el siglo XIX. En este sentido:

El eurocentrismo no es una teoría social, que por su coherencia global y su aspiración totalizadora pretenda dar la clave de la interpretación del conjunto de problemas que la teoría social se propone dilucidar. El eurocentrismo no es más que una deformación, pero sistemática e importante, que la mayoría de las ideologías y teorías sociales dominantes padecen [...], el eurocentrismo [...] se manifiesta de maneras diversas, tanto en la expresión de los prejuicios trivializados por los medios de comunicación como en las frases eruditas de los especialistas de diversos dominios de la ciencia social (Amin 1989: 9).

El eurocentrismo es, por tanto, una deformación sistemática de reciente invención (siglo XVIII) de la historia de las religiones, la filosofía y las ciencias que toman como centro a Europa. La “división misma de la historia ampliamente aceptada en todo el mundo en Antigüedad, Edad Media y Moderna es una invención del romanticismo alemán del siglo XVIII” (Dussel 2007). En esta gran división eurocéntrica, las dos grandes civilizaciones amerindias, Mesoamérica e Inca quedan fuera de la historia universal, y África ni siquiera existe. El desarrollo del espíritu absoluto (la filosofía y la ciencia moderna) que viene del Oriente a Occidente “es puramente ‘ideológico’; es un momento constitutivo del ‘euro-centrismo’, y que sin embargo se ha impuesto en todos los programas de la historia [...], no sólo en Europa o Estados Unidos, sino igualmente en América Latina, África y Asia” (Dussel 1994: 21). Europa se auto-presentó como el centro del mundo, es decir, el modelo a seguir en el desarrollo de la historia universal de la auto-conciencia universal (y de las ciencias).

El eurocentrismo se ve notar en John Locke, fundador de la ideología liberal inglesa (el libre derecho individual de apropiación de las cosas por medio del trabajo). Por ejemplo, en las primeras páginas de su libro, el *Segundo*

trato del gobierno civil (2014), considera como modelo paradigmático del “estado de naturaleza”, anterior al gobierno civil, a las indias de la América. John Locke, contrastó su filosofía política del gobierno civil, a contra luz del “estado de naturaleza” que hallaba en algunos relatos de los cronistas sobre las tierras amerindias. Él pensaba que la muchedumbre de estas tierras “vivían en un “estado natural” porque no había gobierno civil, ni leyes ni Estados” (Locke 2002) y por lo tanto ningún derecho político y jurídico para los indios de América. En el estado natural (sin propiedad privada y por ende sin derechos políticos y civiles) de América las tierras no se cultivaban, no se producían riquezas, por lo que tampoco tienen comodidades ni lujos. “Así, al principio, todo mundo era América, y más aún de lo que es ahora; pues no se conocía en ninguna parte nada equivalente al dinero” (Locke 2002: 39). En un inicio, todo mundo era América, es decir, todos estábamos en el estado de naturaleza, en donde no había propiedad privada, ni derechos civiles, por tanto ni leyes, ni gobiernos soberanos.

J. Locke continúa con el eurocentrismo al dar crédito a los relatos del jesuita español Juan José Acosta en su libro *Historia natural y moral de las indias* (1590), cuando éste nos dice que en muchas partes de América no había gobierno alguno, pues según los relatos, no tuvieron reyes, Estados, ni derecho político alguno, sino que vivían en hordas, como los hombres primitivos; entonces estos pueblos arcaicos de América no tienen derecho político ni jurídico ante el Estado. El “problema de esto es que los indios nativos de las tierras amerindias, no tienen derecho civil y jurídico, ni contratos políticos seguros para salvaguardar sus tierras (ni su plata y oro). No conocen la riqueza, ni las leyes, y si quieren salir de este estado natural, deberán cambiar sus costumbres y aceptar el derecho jurídico” (García-Corona 2017) y liberal de Europa.

Es decir, el derecho y el gobierno civil solo cabe dentro del orden institucional construido como “contrato social” (ceder los derechos individuales a un poder soberano) de la filosofía política moderna (Hobbes 1984; Hobbes 1983). Todos aquellos pueblos de las indias que no tienen derechos civiles, gobierno ni Estado, quedan fuera del orden jurídico y político de la filosofía política de J. Locke. Por tanto, si las tierras colonizadas de América no tienen derecho, ni leyes civiles, entonces la filosofía política de J. Locke (pero también la de T. Hobbes, F. Hegel, A. Smith, entre otros) justifica³ “apropiarse de los bienes del oriundo de las colonias desde las metrópolis civilizadas a través de la justificación de huecos jurídicos y bajo el prejuicio de superioridad racial y cultural” (García-Corona 2017: 63) de Europa.

³ No olvidemos que J. Locke fue un accionista activo de la *Royal África Company*, principal compañía británica encargada de la compra-venta de esclavos africanos. Negros empleados también para la explotación bestial y el saqueo desmedido de oro y plata en las minas de México y Perú durante la colonia, a quienes no se les pagaba nada para obtener el máximo posible de plus valor como acumulación originaria.

Las ideas racistas de superioridad cultural y el desarrollo humano en un tiempo lineal y evolutivo, asoma en el propio S. Freud cuando en su libro, *Tótem y tabú* (2009), parte de la psicología de los pueblos primitivos, para comparar y estudiar la neurosis moderna. Ello queda manifiesto cuando S. Freud nos dice que:

El camino recorrido por el hombre de la Prehistoria en su desarrollo nos es conocido por los monumentos y utensilios que nos ha legado, por los restos de su arte, de su religión y de su concepción de la vida que han llegado hasta nosotros directamente o trasmitidos por la tradición en leyendas, los mitos y los cuentos [...]. Además, este hombre de la Prehistoria es aún, en cierto sentido, contemporáneo nuestro. Existen, en efecto, actualmente hombres a los que consideramos mucho más próximos a los primitivos de lo que nosotros lo estamos y en los que vemos descendientes y sucesores directos de aquellos hombres de otros tiempos. Tal es el juicio que nos merecen los pueblos llamados salvajes y semisalvajes, y la vida psíquica de estos pueblos adquiere para nosotros un interés particular cuando vemos en ella una fase anterior, bien conservada, de nuestro desarrollo (Freud 2009: 7).

S. Freud para poder examinar la psicología del neurótico (moderno) parte de la psicología del hombre primitivo (Australiano) para estudiarla y compararla con “las tribus que los etnógrafos nos han descrito como los más salvajes, atrasadas y miserables, o sea, las formadas por los habitantes primitivos del más joven de los continentes –Australia–, que ha conservado, incluso en su fauna, tantos rasgos arcaicos, desaparecidos en todos los demás” (Freud 2009: 8). S. Freud continúa con el estudio comparativo con los aborígenes de Australia, al considerarlos como una:

[...] raza aparte [...]. No construyen casas ni cabañas sólidas, no cultivan el suelo, no poseen ningún animal doméstico [...]. No tienen ni reyes ni jefes [...]. No podemos esperar, ciertamente, que estos miserables caníbales desnudos observen una moral sexual próxima a la nuestra o impongan a sus instintos sexuales restricciones muy severas (Freud 2009: 8).

Las ideas de la evolución y superioridad civilizatoria, racial y psíquica se ven notar en Freud. Así también las ideas eurocéntricas del progreso universal de la razón del hombre (la ciencia moderna) que viene de Oriente a Occidente, alcanzan a Max Weber, quien acepta el esquema histórico del desarrollo universal de la conciencia indicada por Hegel. Por ejemplo, en las primeras páginas de su libro, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2008), nos expresa que:

[...]. Es únicamente en los países occidentales donde existe “ciencia” en aquella etapa de su desarrollo aceptada como “válida” [...]. A la geometría [de

los babilonios] le hizo falta la “demostración” racional, herencia también del espíritu helénico, creador de la mecánica y la física. Las ciencias naturales de la India estaban desprovistas de experiencia racional (debida al Renacimiento, salvando alguno que otro efímero indicio de la antigüedad) y del laboratorio moderno [...]. En la India hubo precursores de Maquiavelo; sin embargo, la teoría asiática del Estado se encuentra falta de una sistematización similar a la aristotélica y de toda clase de conceptos racionales. Fuera de Occidente no hay una ciencia jurídica racional [...]. Aparte de Occidente, en otro lugar no se conoce nada semejante al Derecho canónico [...] (Weber 2006: 7,8).

Max Weber parece constatar que “la historia universal va de Oriente a Occidente, y que Europa es absolutamente el fin de la historia universal” (Hegel 2005). Por el contrario, la poderosa influencia eurocéntrica de F. Hegel, J. Locke, I. Kant, entre otros, no sólo afectó las construcciones teóricas de Max Weber, sino también a las teorías críticas europeas. Recordemos que la teoría crítica cuestionó fuertemente el proceso civilizatorio de la modernidad capitalista liberal, científica y positivista por ser “totalitaria”, en el “sentido de que la ilustración retorna a la barbarie” (Horkheimer y Adorno, 2006).

La contribución de estos pensadores al cuestionar la cosificación de la vida social moderna\capitalista ilustrada es invaluable. No obstante, como toda teoría social, tiene límites tanto conceptuales como geográficos, debido a las distorsiones generadas por el eurocentrismo. M. Horkheimer y T. Adorno en las primeras páginas de su libro *Dialéctica de la ilustración* (2006), piensan que la ilustración –por ser un fenómeno intra-europeo– al buscar la emancipación del hombre (superar la minoría de edad que menciona I. Kant) retorna al mito, fracasa en los hechos por los excesos de la razón instrumental en el dominio de la naturaleza y el hombre. Por eso, “la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las *modernas* mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, *sino en la Ilustración misma*” (Horkheimer y Adorno 2006: 54).

Es decir, la superación auto-reflexiva de la barbarie producida está en Europa; la solución también es eurocéntrica. Cabe aclarar aquí europeo y eurocéntrico no es lo mismo. Europeo es un lugar geográfico (o ubicación geopolítica), en tanto que eurocéntrico es más epistémico y se refiere al punto de vista que empleamos para interpretar el mundo. En ocasiones el lugar geopolítico se relaciona con el epistémico. Hay algunos europeos que cuestionan eurocéntricamente e intra-culturalmente la razón occidental, mientras que en muchos casos hay no-europeos ubicados en América Latina que siguen pensando eurocéntricamente desde el centro cultural. “El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automática que se está pensando epistémicamente desde una posición epistémica subalterna” (Grosfoguel 2006: 22). De ahí que la relación

entre “ubicación geográfico-social” y la “ubicación epistémica” no sea de correspondencia mecánica, sino más bien dialéctica.

Sin embargo, la crítica a la razón occidental (instrumental) es hecha de forma eurocéntrica. Es decir, para Horkheimer y Adorno, Europa debe de ser capaz de dar cuenta de su propio retroceso (barbarie), de lo contrario, la ilustración estará condenada al fracaso. En otras palabras, se trata de un problema –de dominación total del hombre y la naturaleza– que se da al *interior* de Europa y la solución está en la auto reflexión de la ilustración propiamente europea, ya sea a través de “un proceso de crítica inmanente de la razón occidental” (Adorno 2014), u otras posibles vías que han ofrecido desde una crítica eurocéntrica de la metafísica occidental (F. Nietzsche, A. Schopenhauer, C. Marx, E. Husserl, M. Heidegger, entre otros). Incluso, para “el propio J. Habermas, la modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo y nunca pensaron en la construcción de la modernidad desde la esclavización de los negros en África y la colonización de los pueblos amerindios” (Dussel 1994). Existe también en gran parte de los pensadores de la teoría crítica una posición antropológica eurocéntrica, y por ende racista al considerar a Europa como la civilización más avanzada con respecto a los negros y los indígenas.

Por ejemplo, cuando M. Horkheimer se refiere a la formación (evolución) ontogenética y filogenética del yo (identidad), piensa que éste “aparece más débil entre hombres primitivos que entre civilizados; efectivamente, el indígena que hace poco que ha sido expuesto a la dinámica de la civilización occidental está a menudo muy inseguro de su identidad” (Horkheimer 1973: 138-139). Y más adelante prosigue:

Tal situación de atraso, casi huelga decirlo, explica en parte la opinión general en el sentido de que esta gente es perezosa o mentirosa; un reproche que presupone en los inculpados precisamente la existencia del sentido de identidad del que ellos carecen. Estas características, que en su forma extrema se encuentran entre pueblos oprimidos como los negros, se manifiestan también como tendencia entre personas de clases sociales oprimidas a las que les falta la base económica de la propiedad heredada. Así, por ejemplo, se encuentra una individualidad atrofiada entre la población blanca pobre del sur norteamericano (Horkheimer 1973: 139).

La situación de “atraso” de la formación de la identidad en los negros Africanos y en los indios de América es clara, se debe –parecido a la minoría de edad señala por Kant– a que somos perezosos y mentirosos; auto inculpados de nuestro atraso en un doble sentido, es decir, de la falta de un yo individual (liberal como en J. Locke, T. Hobbes y A. Smith), dado el carácter comunitario de los pueblos, aspecto que Horkheimer ignora, y la incapacidad de hacer uso de nuestro propio entendimiento en el sentido kantiano. En efecto, se muestra “innegable observar [en Horkheimer] un linaje burgués ilustrado, expresado

teóricamente bajo la herencia del liberalismo clásico que considera la propiedad individual como criterio de civilización humana” (García-Corona 2017: 62).

Th. W. Adorno también fue alcanzado por el eurocentrismo, al considerar desde la cúspide de su *teoría estética*, el Jazz dentro de la categoría de la “industria de la cultura de masas”, como una técnica musical arbitraria, pobre y propia de los negros y los esclavos. “Desde los estudios de la industria cultural y de la psicología de Adorno observa que las orquestas de los negros (*jazzband*) tienen su fundamento y finalidad en el servicio de la industria del entretenimiento de los blancos, por lo que su producto musical es de por sí degradado, “música de esclavos” como “moda permanente” (García-Corona 2017: 65) de una expresión pseudo artística de los pueblos no-civilizados. Con esta idea del progreso y la superioridad de Europa, “estas narrativas suscriben colectivamente al proyecto colonialista de subyugación y expansión global” (Serekeberhan 2001: 262) de los ideales europeos como único saber universal válido.

Por todo lo expuesto anteriormente, nos queda claro que el problema de la distorsión eurocéntrica de la historia hegeliana ha influenciado a grandes pensadores de la teoría social moderna. Esta posición antropológica racista afectó no sólo el desarrollo de la construcción de la ciencia social, sino que “también forma parte ya de una racionalidad hoy euro-norte americana incrustada en el sentido común de la Europa racista” (Fanón 2016), de los Estados Unidos y sobre todos los países que han sido colonizados por los países imperiales. Este conjunto de prejuicios, mitos, prácticas racistas, discursos y actitudes, es lo que Albert Memmi ha llamado “sistema colonial” (Memmi 2001) y Achile Mbembe “razón negra” (Mbembe, 2016). Es decir, se trata un conjunto de prejuicios en forma de racionalidad compartida que ha impregnado la *lógica* de la construcción de las ciencias sociales (y humanas) que hoy usamos. En este sentido, con “los cronistas españoles se da inicio a la “masiva formación discursiva” de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial” (Lander 2000: 16) de las ciencias humanas y sociales.

El eurocentrismo (y sus prejuicios raciales de superioridad cultural, progreso, universalismo y supremacía blanca) es un componente estructural en el nacimiento e institucionalización de las ciencias sociales en el siglo XIX. Por ejemplo, I. Wallerstein nos recuerda que:

Las ciencias sociales han sido eurocéntricas a lo largo de su historia institucional, es decir, desde que han existido departamentos que han enseñado ciencias sociales dentro del sistema universitario [...]. Las ciencias sociales surgieron como respuesta a problemas europeos en un momento de la historia en el que Europa dominaba todo el sistema-mundo. Era prácticamente inevitable que la elección de su objeto, su teorización, su metodología y su epistemología

reflejan todas las fuerzas del crisol en el que se forjaron [...], y no hay ninguna duda de que, si las ciencias sociales han de progresar en el siglo XXI, están obligadas a superar su herencia eurocéntrica, que ha tergiversado sus análisis y su capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo (Wallerstein 2001: 97, 98).

Podemos ahora definir al eurocentrismo como “una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano 2002: 219) como la única posible entre las amplias cosmovisiones y filosofías otras del mundo descalificadas por la razón occidental. El “eurocentrismo es una estrategia interpretativa privilegiada” (Mendieta, 1996) que se expresa cuando la experiencia (renacentista, ilustrada y científica) con pretensión “universal” de unos cuantos países imperiales provinciales se convierte en una “posición como un privilegiado punto vaciado de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares” (Žižek 1998: 172) no modernas. La misma historia universal “es una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal” (Lander, 2000: 23).

Estas ideas eurocentradas afectaron ampliamente no sólo el imaginario social de la historia, la filosofía y la ciencia de los colonizadores, sino también de las culturas colonizadas. Por ello, el reto es cómo liberar no sólo la historia de la filosofía, de las ciencias, de las religiones y de las artes, sino también “a la teoría social de la deformación eurocéntrica en la visión de la historia, por el universalismo de las proposiciones relativas a las leyes de la evolución en las que se basa” (Amin 1989: 147) para construir sus categorías y conceptos. El desafío es cómo romper con el “eurocentrismo parroquial de las ciencias sociales modernas desde la extensa experiencia mundial desperdiciada por la razón occidental” (Santos, 2015; Sánchez-Antonio, 2020a, 2020b).

Superar estas distorsiones eurocéntricas de la pretensión de la universalidad de la modernidad no es sencillo. Ello “requiere de un esfuerzo enorme de descolonización y provincialización del sistema de categorías de la modernidad desde un horizonte mundial” (Dussel 2015a). Superar el actual eurocentrismo de la ciencia, pero también el helenocentrismo de la filosofía y el cristianocentrismo de la religión, requiere de un esfuerzo de reconstrucción mundial de *larga duración* de la propia filosofía o cultura a la que se pertenece, en diálogo horizontal y de traducción inter-epistémica entre diversas culturas y civilizaciones del mundo que fueron ignoradas y exterminadas de la historia universal humana. A este proceso de diálogo entre culturas no-occidentales

(Sur-Sur) desde la exterioridad negada por la modernidad con los elementos emancipadores de la modernidad y la posmodernidad (Sur-Norte) es lo que Enrique Dussel llama *transmodernidad*. Aspecto que vamos a analizar para contribuir a romper con el eurocentrismo y abrir el carácter mono-ontológico epistémico de las ciencias sociales a la pluralidad epistemológica existente en una amplia experiencia del mundo desperdiciada por la modernidad.

2. Transmodernidad y diálogo mundial de saberes no eurocéntricos.

Existen “seis grandes civilizaciones en la historia universal de la humanidad, *Egipto, Mesopotamia, China, India, Mesoamérica e Inca*” (Dussel 2007), dos de las cuales quedan fuera de la división histórica de Hegel y en la gran mayoría de la historia de las culturas del mundo. La civilización mesoamericana e incaria ni si quiera aparecen en la conciencia hegeliana como una mera posibilidad. La civilización *amerindia* (Mesoamérica e Inca) ingresa a la historia universal sólo cuando es descubierta, “encubierta” y colonizada en 1492.

“No es posible aceptar la exposición a la Max Weber o en general las historias universales, que parten del paleolítico y neolítico de Eurasia, que recorren las culturas desde China, India, Persia, Grecia, Roma y edad media, para posteriormente con Colón ‘encontrar’ a América. Esta visión del este hacia el oeste es falsa e ideológica” (Dussel 2015b: 270).

Las cosas cambian si tomamos como punto fundacional no al Atlántico (el descubrimiento de América), sino “el Pacífico desde el período paleolítico (cazadores recolectores) hace aproximadamente unos 50 mil años a través del estrecho de Bering, y el neolítico (agricultores y ganaderos) que los conectó en el Pacífico norte por el centro del Pacífico con los navegantes polinesios” (Dussel 1966; 1994; 2007; 2015b). De esta forma, la

“historia cultural amerindia debe conectarse a la historia del Pacífico, del Asia oriental y de todo el continente euroasiático y africano, pero el movimiento que parte del occidente hacia oriente [...]. La percepción cambia totalmente si el Pacífico es su centro cultural fundacional” (Dussel 2015b: 270-271).

En este nivel histórico que parte del paleolítico y neolítico desde Asia, el desarrollo de la historia cultural de amerindia no es “descubierta” por Europa (1492), sino que ésta inicia cuando el centro cultural no se da por el Atlántico, sino por las migraciones de los asiáticos a través del Pacífico norte por el estrecho de Bering (hace unos 50 mil años) y por el centro del Pacífico con los navegantes polinesios (mucho antes de 1492). “Este giro que toma al Pacífico

como punto fundacional cambia totalmente la historia de las civilizaciones del mundo” (Dussel 2015b). “*Mesoamérica e Inca* aparecen entonces en la historia universal civilizatoria al mismo nivel de desarrollo cultural que la civilización de *Egipto, Mesopotamia, India y China*” (Dussel, 2009). De ahí el hecho de que “esta inversión hegeliana de la historia mundial que deja fuera a África, Asia y América es también una falacia y un mito eurocéntrico” (Dussel 1994).

Ahora bien, para poder generar el “descentramiento” europeo-estadounidense y corregir las distorsiones eurocéntricas de las ciencias sociales (y humanas) es necesario deconstruirlos desde la multiversidad óptica de cada cultura y civilización de la historia universal negada por la razón moderna. A este proceso que parte de la exterioridad negada por la mismicidad de la modernidad, se le llama transmodernidad.

En primer lugar, indica la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad, que aún han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura [...]. Así el concepto estricto “transmoderno” quiere indicar esa radical novedad que significa irrupción, como des de la nada, Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la posmodernidad europea-norte americana, pero que responden desde *otro lugar, other location* [...]. “Transmodernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más allá” (y también anterior) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-estadounidense, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas (Dussel 2015b: 63-64, 52).

La transmodernidad es el intento de superar el proyecto de la modernidad (y las ciencias) desde exterioridad de las otras culturas negadas y silenciadas. La superación implica un cuestionamiento profundo de las bases filosóficas e históricas de la ciencia social moderna desde la multi-focalidad de la “experiencia colonial” propias de las culturas y civilizaciones del mundo que fueron negadas por la expansión civilizatoria Europea. Sin embargo, “si no tenemos cuidado, bajo la apariencia del intento de combatirlo, podemos criticar el eurocentrismo utilizando premisas eurocéntricas” (Wallerstein 2001: 98). Por ello, para no generar una crítica eurocéntrica del eurocentrismo, es necesario hacerlo desde otros lugares de enunciación imposibles para la modernidad.

“Abrir las ciencias sociales requiere de construir un *universalismo pluralista*” (Wallerstein, 2012) que nos permita captar la multiplicidad de experiencias, pensamientos y filosofías otras desde un horizonte mundial. Superar el universalismo eurocéntrico, abstracto y solipsista de las ciencias

sociales (pero también del arte, la teología y la filosofía) implica “provincializar” sus enunciados y abrirlos a la co-fertilización en diálogo creativo con las ciencias, las artes, las religiones, las filosofías y las cosmovisiones de las civilizaciones que fueron negadas. En este caso, las

“ciencias sociales deberían emprender un proceso de apertura muy amplio hacia la investigación y la enseñanza de todas las culturas (sus ciudades, pueblos) en la búsqueda de un universalismo pluralista, renovado, ampliado y significativo” (Wallerstein 2016: 97).

Se trata, en todo caso, de superar el debate universal contra lo particular, para ubicar “el diálogo creativo en la construcción pluriversal de un nuevo universal que fomente en el diálogo las *semejanzas en las diferencias* y *las diferencias en las semejanzas*” (Dussel 2015a) de todas las culturas y civilizaciones del mundo.

La crítica del eurocentrismo impregnado en las ciencias sociales (incluida las ciencias, el arte, la teología y la filosofía moderna) involucra también analizar la forma en cómo “las ciencias sociales y humanas (pero también la teología y la filosofía) han servido como dispositivos de poder-saber coloniales, involucradas con la expansión del imperio y el colonialismo euro-norteamericano” (Dussel, 2011; Mignolo 2003; Castro-Gómez 2005; Grosfoguel, 2018). La modernidad eurocéntrica, con “una visión particular hegemonizada de su pretensión ideológica de *universalidad* vacía” (Žižek 1998) y cerrada, excluyó y exterminó lenguas, culturas y cosmovisiones no-modernas. Esta experiencia histórica colonial de sufrimiento, o “maquinaria colonial” es el punto de partida, como locus de enunciación, para generar la crítica al sistema de categorías teológicas, metafísicas, filosóficas y científicas que ha empleado la modernidad para imponer su visión del mundo. “Tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas” (Santos 2015).

Descentrar la hegemonía euro-norteamericana conlleva generar la crítica de los límites epistemológicos de la modernidad desde la “diferencia colonial” (Mignolo 2003) o la “exterioridad del *otro* como sujeto colonial doliente” (Dussel 2011) situado en la zona del no-ser moderno. Ubicarse ontológica y epistémicamente en la exterioridad de la experiencia de sufrimiento colonial del *otro*, para superar las fronteras del eurocentrismo de las ciencias sociales, conlleva edificar “un universal concreto que construye un universal descolonial respetando las múltiples particularidades locales en las luchas contra el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos históricos descoloniales epistémicos/éticos” (Grosfoguel 2006: 44, 45).

Se trata de cómo generar una crítica no eurocéntrica de las ciencias modernas que vaya “más allá de las alternativas teóricas y prácticas al capitalismo producidas por la modernidad occidental” (Santos 2015: 337). Ello implica aprender de la amplia experiencia ecológica, productiva, epistémica y filosófica del Sur global. “Así, sólo se aprende del Sur en la medida en que se concibe éste como resistencia a la dominación del Norte y se busca en él lo que no fue totalmente desfigurado o destruido por esa dominación” (Santos 2015: 346) y sirva de anclaje epistémico para una generar una crítica no eurocéntrica de las ciencias sociales.

Se trata de reinstalar en el debate inter-civilizatorio y como “punto de partida, el “sufrimiento humano” y el “exterminio colonial” producido por la expansión de la modernidad y el capitalismo a nivel global” (Sánchez-Antonio, 2020). Abrir las ciencias sociales –pero también la teología y la filosofía– al diálogo mundial de saberes, no sólo es “romper las disciplinas y especialidades para hacerlas comunicar entre ellas (diálogos inter-científicos), sino a los proyectos inter-civilizatorios que pueden establecer las diversas culturas, ciencias y filosofías *otras* que fueron excluidas de la historia universal” (Sánchez-Antonio, 2019). Dicha “experiencia colonial” y de exclusión como ya fue indicado en páginas anteriores,

“nunca fue incluida en la auto-representación de la modernidad occidental porque el colonialismo fue concebido como una misión civilizatoria dentro del marco historicista occidental en los términos del cual el desarrollo europeo señalaba el camino al resto del mundo” (Santos 2015: 339).

Transmodernidad refiere entonces, a este esfuerzo mundial inter-civilizatorio de superar el proyecto de la modernidad, la colonialidad y el capitalismo depredador, no sólo desde la crítica inmanente eurocéntrica (crítica eurocéntrica de la modernidad o posmodernidad) sino desde la exterioridad de las culturas negadas (transmodernas) o las víctimas que vivieron y viven en carne propia la experiencia de sufrimiento de la expansión colonial de la modernidad capitalista hoy euro-norteamericana. «Superar “la peor forma de accidentalidad que es el capitalismo” implica superar la Occidentalidad y superar la Occidentalidad implica a su vez superar la Modernidad que es la expresión vigente –también como Posmodernidad– en cuanto dominante de la civilización occidental, quienes aportan los fundamentos civilizatorios y culturales del capitalismo» (Acosta, 2019, p. 33).

Dar soluciones no modernas a problemas modernos conlleva generar una crítica no-eurocéntrica de la modernidad capitalista desde la exterioridad relativa de cada cultura que fue negada a través de un diálogo y traducción intercultural de comprensión mutua y creativa. Dicho diálogo supone reconocer las relaciones de poder incrustadas también en el ejercicio de traducción y

comprensión intercultural, cuestionando críticamente el sufrimiento social y la génesis de la desigualdad humana (racial, cognitiva, epidérmica, sexual, religiosa, científica, institucional, jurídico, político, económico, etc.) en los distintos procesos civilizatorios que ha vivido la historia de la humanidad. El diálogo crítico entre culturas y civilizaciones debe cuestionar y transformar los fundamentos filosóficos, religiosos, científicos, estructurales e institucionales que reproducen las relaciones de poder, explotación y dominación colonial. La “descolonización inter-dialógica no sólo es para la cultura colonizada, sino también para el colonizador” (Memmi 2001; Fanon 2016; Cesaire 2015).

El cuestionamiento que se hace de este eurocentrismo incrustado en el imaginario social de los países imperiales y en los colonizados, es que muchas culturas y pueblos del mundo fueron y son aún arrasadas por las lógicas civilizatorias de la cosmovisión occidental bajo la imagen lineal del progreso de la humanidad. El exterminio de códigos amerindios y el aniquilamiento de cosmovisiones distintas a la moderna representa en I. Kant, F. Hegel, J. Locke, C. Marx, entre otros, “sacrificios necesarios” para el progreso de la humanidad. “Son parte de una potente construcción discursiva del mundo que ha organizado a pueblos, culturas y territorios en un orden jerárquico de *primitivo a civilizado*, que ha servido para legitimar el dominio colonial” (Lander, 1997: 12). Romper con estas distorsiones eurocéntricas, prejuicios, mitos e imaginarios compartidos, es otro gran reto para las ciencias sociales y humanas actuales. Ello no puede hacerse únicamente desde un programa de crítica inmanente de los fundamentos filosóficos y epistémicos de las ciencias modernas (diálogos inter-científicos) sino desde las culturas y civilizaciones (diálogos-inter-civilizatorios transmodernos) excluidas de la historia universal y que además vivieron en carne propia la experiencia negativa, colonial, imperial y capitalista del “progreso civilizatorio” de la modernidad ilustrada.

La superación del eurocentrismo, pero también del progreso, el capitalismo colonial y moderno, requiere ubicarse epistémica y hermenéuticamente en “los márgenes o periferias más extremos de la modernidad occidental para de ahí lanzar una nueva visión crítica sobre ésta” (Santos 2015: 346). Es decir, “para poder generar una crítica de las patologías que el eurocentrismo ha ocultado de la modernidad y las ciencias sociales, es necesario ubicarse en el punto de vista de la víctima, del sujeto oprimido, doliente” (Dussel 2007) situado en “la zona del no-ser” (Fanon, 2016) imperial. Requiere también de “un trabajo arqueológico de excavación en las ruinas de la modernidad occidental en busca de elementos o tradiciones suprimidas o marginalizadas [...] que nos puedan guiar en la construcción de nuevos paradigmas de emancipación social” (Santos 2015: 346). Estos elementos de las tradiciones milenarias que nos pueden dar luces para superar las distorsiones eurocéntricas de las ciencias sociales y la

modernidad los podemos encontrar en muchas culturas y civilizaciones que fueron olvidadas y sustraídas de la historia mundial.

3. Algunas reflexiones finales.

Descentrar y corregir las distorsiones del eurocentrismo desde un horizonte mundial de diálogos inter-civilizatorio no es sencillo. Avanzar hacia la construcción de

“proyectos ético-políticos múltiples y diversos en los que podría existir un diálogo y una comunicación horizontales reales entre todos los pueblos del mundo. Sin embargo, para alcanzar este utópico proyecto es fundamental transformar los sistemas de dominación y explotación del patrón de poder colonial actual del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal” (Grosfoguel 2006: 41).

Observamos aquí al menos dos grandes retos para los futuros intercambios culturales para las ciencias sociales. Primero, el diálogo horizontal entre culturas no es posible si las relaciones de poder y de dominación existentes siguen privilegiando en ese diálogo a un color o una cultura hegemónica. Es decir, que la cultura hegemónica, sólo quiera escuchar, tolerar o incluir (asimilar, integrar) dentro de su matriz cultural las diferencias étnicas, lingüísticas, etc., sin transformar las relaciones de poder y dominación económica que las produjeron y sostienen. Se vuelve necesario examinar si la ciencia social y la filosofía occidental “puede[n] ir a la par con la constatación de su inadecuación y, por tanto, con la búsqueda de articulación con culturas y filosofías políticas no occidentales” (Santos 2015: 357) oriundas de otras culturas y civilizaciones del mundo.

Segundo, modificar las relaciones de poder y dominación supone romper con el eurocentrismo y los

“prejuicios ‘ilustrados’, para incluir en ese diálogo de conocimientos las tradiciones de espiritualidad que impregnan hasta hoy la sabiduría de vida alternativa de muchas culturas, como, por ejemplo, la sabiduría del Buen Vivir en las culturas andinas de Abya Yala” (Betancourt 2018: 342).

Y de cualquier otra civilización para construir un nuevo horizonte histórico donde se haga justicia social y cognitiva a las culturas de todo el mundo que fueron silenciadas, negadas y excluidas de la historia universal de la humanidad. “Deberíamos entonces reescribir la historia del mundo para dejar claro que Europa fue, casi todo el tiempo, una zona marginal y probablemente esté destinada a seguir siéndolo” (Wallerstein 2012: 65).

Romper con los prejuicios eurocentristas y el racismo epistémico en las ciencias sociales, pero también las ciencias en general, puede contribuir a luchar por una nueva concepción más pluriversal de las ciencias, la filosofía, la religión y las artes.

El universalismo auto-centrado y cerrado de Europa y Norte América ha generado muchos epistemicidios en todo el planeta. Superar estas distorsiones eurocéntricas del progreso y la universalidad requiere no sólo descolonizar al que reproduce ciegamente un saber superior, sino también quien lo construye desde sus prejuicios de supremacía blanca, epistémica y filosófica. Entender esto significa que el conocimiento por muy universal que sea tiene límites geográficos-epistemológicos y no puede explicar los fenómenos de todos los contextos del mundo. “Esta falacia desarrollista (creer en la linealidad necesaria de la historia, en la que Europa camina a la cabeza de un proceso necesario [...] es un presupuesto de todas las ciencias sociales vigentes” (Dussel 2015a: 334) que tiene que ser deconstruido desde un horizonte mundial inter-dialógico de saberes y filosofías.

Superar el eurocentrismo epistémico y metodológico de las ciencias sociales y humanas conlleva reconocer que “el conocimiento del mundo es mucho más complejo y grande que la comprensión occidental del mundo” (Santos 2015). Ningún conocimiento particular puede generar la comprensión ni la solución global de los problemas. Todo saber singular con pretensión de universalidad es siempre provincial. Descentrar los relatos eurocéntricos y norteamericanos de su pretendida y agotada universidad desde una mirada pluriversal y transmoderna, requiere de un arduo, pero no imposible diálogo creativo entre culturas (Sur-Sur) con lo mejor de la ciencia, la filosofía moderna y posmoderna (Norte-Sur).

La superación de esta crisis ambiental y civilizatoria “no puede ser desde un *universal abstracto*, impuesto por una sola cultura, sino un nuevo *universal concreto* construido de manera pluriversal entre todas las culturas y civilizaciones del mundo” (Sánchez-Antonio, 2019) y los aspectos emancipadores de la tradición moderna y posmoderna. “La *universalidad* solo se alcanza mediante un proceso empírico de múltiples diálogos (o polílogos) interculturales, y no como un supuesto *a priori* monocultural” (Estermann, 2018: 29). Se trata, en el mejor de los casos, de un nuevo “universal pluralista” (Wallerstein, 2012; Estermann, 2009; 218; Dussel, 2015; Santos, 2015; Cesaire, [1954] 2015; Fanon [1952] 2016; Mbembe, 2016; Grosfoguel, 2016, Castro-Gómez, 2015, entre otros) y ambiental que nos permita tener un conocimiento más holístico del mundo y superar los problemas que han puesto en riesgo la vida de todos en el planeta.

Es este proyecto pluriversal y transmoderno abre una nueva Edad en la historia de la humanidad para superar las miradas mono-lógicas y etnocentristas

de cualquier cultura y civilización que pretenda ser el camino para el resto. Lo que se busca con estos diálogos inter-civilizatorios no es que las “epistemologías del sur” (Santos, 2015) negadas por la razón occidental sean por fin reconocidas o incluidas en “el proyecto inconcluso la modernidad” (Habermas, 1999). Mas bien, lo que buscamos es la construcción de un nuevo sistema civilizatorio de relaciones ecológicas que vayan más allá de la lógica dicotómica (amo-esclavo, blanco-negro), de la propia modernidad-posmodernidad y el capitalismo colonial y patriarcal. Al tiempo que estos diálogos sur-sur global y sur-norte global corrijan las distorsiones eurocéntricas y heleno-céntricas de la historia mundial para crear “justicia cognitiva” (Santos, 2015) global y ampliar el inter-conocimiento entre todas las culturas del mundo.

El diálogo mundial inter-civilizatorio requiere de una nueva civilización transmoderna y transcapitalista donde la pluriversidad de culturas dialoguen entre sí, y cada una pueda construir su propio proyecto con lo mejor de la ciencia y la filosofía moderna, construyendo inter-transculturalmente las semejanzas en las diferencias y las diferencias en las semejanzas desde “un pluriverso trans-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural” (Dussel 2015a: 294) más allá de la modernidad capitalista, patriarcal y colonial.

Referencias bibliográficas:

- Adorno, Teodoro. (2004). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Acosta, Yamandú. (2019). Interculturalidad y transición a la Transmodernidad. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 24, 28-42. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3108461>
- Amin, Samir. (1998). *El eurocentrismo. Crítica a una ideología*. México: Siglo XXI.
- Betancourt, Fonet. (2018). Del conocimiento teórico contemplativo al saber dominador y destructor. *Valenciana*, (21): 321-346.
- Castro-Gómez, Santiago. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal.
- Cesaire, Aimé. (2015). *El discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique. (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. México: Editorial cambio XXI.
- Dussel, Enrique. (2015b). *Filosofía de la cultura y trans-modernidad*. México: UACM.
- Dussel, Enrique (2015a). *Filosofías del sur. Transmodernidad y giro descolonizador*. México: Akal.
- Dussel, Enrique. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: (investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, Enrique. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid: Trotta.
- Emanuel, Eze. (2001). “El color de la razón. Las ideas de raza en la antropología de Kant”. Pp. 201-252. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Dignolo (comp.). Buenos Aires. Ediciones del signo.
- Estermann, Josef. (2009). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología.
- Estermann, Josef. (2018). Interculturalidad y conocimiento andino: reflexiones acerca de la monocultura epistemológica. *Revista Kawsaypacha*, 2: 11-32. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.201802.001>
- Habermas, Jürgen. ([1994] 1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel. (2004a). *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. Argentina: Terramar.
- Kant, Immanuel. (2004b). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE-UAM-X y UNAM.
- Kant, Immanuel. (2011a). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza.

- Kant, Immanuel. (2011b). "Idea para una historia universal en clave cosmopolita". ¿Qué es la ilustración? Madrid: Alianza.
- Hegel, Friedrich. (1994). *Fenomenología del espíritu*. México. FCE.
- Hegel, Friedrich. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Tecnos.
- Hobbes, Tomas. (1984). *Leviatán I*. Madrid: SARPE.
- Hobbes, Tomas. (1983). *Leviatán II*. Madrid: SARPE.
- Horkheimer, Max. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, Max y Adorno, Teodoro. (2006). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz. (2016). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- García-Corona, Omar. (2017). "Apuntes para una crítica a la primera escuela de Frankfurt desde una teoría crítica latinoamericana. *Filosofía de la liberación*". Pp. 57-70. *Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. Héctor Federico Rosa-Nadia Heredia (comps.). Argentina: Universidad Nacional Jujuy.
- Grosfoguel, Ramón. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. 14: 17-48. <https://doi.org/10.25058/20112742.245>
- Grosfoguel, Ramón (2016). "Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad\ colonialidad". *Tabula Rasa* 25: 153-174.
- Lander, Edgardo. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". Pp. 11-40. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander (Edit.). Buenos Aires: CLACSO-IRCALyC.
- Lander, Edgardo (1997). "Modernidad, colonialidad y post-modernidad" *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. 3, 4: 11-28.
- Lepe-Carrión, Patricio. (2014). Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos*. 15: 67-83. doi: 10.4013/fsu.2014.151.05.
- Locke, John (2002). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.
- Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.
- Memmi, Albert. (2001). *Retrato del colonizado. Precedido por el retrato del colonizador*. Argentina: Ediciones la flor.
- Mendieta, Eduardo. (1996). "Modernidad, posmodernidad y transmodernidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo" *Universitas Philosophica* 27: 63-86.

- Nkogo, Eugenio (2001). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Edicionesarena.
- Pachón-Soto, Damián. (2012). “Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel” *Ideas y Valores*. Bogotá 148: 37-58.
- Quijano, Aníbal. (2002). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Pp. 201-246. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Sánchez-Antonio, J.C. (2019.) Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 24 (86): 32-46. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>
- Sánchez-Antonio, J. C. (2020a). Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras. *Tabula Rasa*, (34): 197-223. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>
- Sánchez-Antonio, J.C. (2020b). Tanato-política, esclavitud, capitalismo colonial y racismo epistémico en la invasión genocida de América. *Tabula Rasa*, (35): 157-180. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>
- Santos, Boaventura de Sousa. (2015). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Serekeberhan, Tsenay. (2001). “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”. Pp. 253-281. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter D. Mignolo (comp.). Buenos Aires. Ediciones del signo.
- Wallerstein, Immanuel. (2001). “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales” *Revista de sociología* 15: 97-113.
- Wallerstein, Immanuel. (2006). *Abrir las ciencias sociales*. Immanuel Wallerstein (coord.). México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. (2012). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Weber, Max (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Ediciones Coyoacán.
- Žižek, Slavoj. (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. Pp.137-188. *Estudios culturales. Reflexiones al multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.