

# Modernidad, Eurocentrismo y Colonialidad del saber.

*Por: Damián Pachón Soto.*

*Estudiante de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás. Abogado, Universidad Nacional de Colombia.*

“El problema de América no es, evidentemente, un problema del hombre americano, o el de su pueblo, sino también, en gran medida, el de su clase media intelectual y el de los criterios utilizados por ésta. Progreso, causalidad, racionalidad, ciencia, son las obsesiones de una inteligencia desorientada que no logra aprehender una realidad. Y esto es alienación”.

RODOLFO KUSCH.

## **Presentación**

El objetivo de la presente ponencia es realizar una deconstrucción crítica de la visión tradicional de la Modernidad. Para llevar a cabo tal tarea, dividiré la ponencia en cinco partes. En la primera, se expondrá la visión comúnmente aceptada de los aspectos que engloba el

concepto de Modernidad; en la segunda, y siguiendo especialmente las contribuciones de Enrique Dussel y de algunos miembros del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), mostraré por qué la visión tradicional es unilateral, parcializada y, en últimas, es una lectura eurocéntrica de ese proceso; en la tercera parte me centraré en la forma como el eurocentrismo construye el concepto de Modernidad, excluyendo la periferia o el hoy llamado Tercer Mundo. Mostraré cómo el concepto de raza, la creación de las ciencias sociales en Europa, el proceso de formación del estado-nación europeo, sustentan el colonialismo, justificando, a la vez, el capitalismo que le permitió finalmente a Europa erigirse como modelo único de toda civilización. En una cuarta parte, se señalará cómo la idea de progreso invade la filosofía y la economía y, por último, indicaré las posibilidades que se desprenden para América Latina de una deconstrucción tal del concepto de Modernidad.

### **1. Visión tradicional de la Modernidad.**

Comúnmente se acepta que la Modernidad es un proceso que tiene sus fundamentos en el siglo XVII con Descartes, Galileo, Bacon, etc., y que se consolida en el siglo XVIII con la Ilustración. La Modernidad es vista como la superación del mundo medieval y la recuperación del poder del hombre y su capacidad transformadora de la naturaleza y la sociedad. La Modernidad también es, principalmente, el despliegue del individuo y su poder de organizar el mundo guiado por la razón. Asimismo, la razón aplicada a la ciencia y a la técnica crea la idea de un progreso ilimitado de la humanidad, una visión donde el hombre es perfectible por naturaleza.

La Modernidad engloba el proceso de la consolidación del capitalismo en Europa, especialmente en Inglaterra, con la ayuda del Estado moderno, el cual se fundamentó desde el siglo XVII con las teorías contractualistas, entre otros, de Tomas Hobbes y de Jhon Locke. Esta visión de la Modernidad incluye el auge de la democracia liberal en Europa y el nacimiento de la categoría de ciudadano y la noción de soberanía popular que se van imponiendo lentamente en las democracias occidentales.

En esta lectura, es común también ver la Modernidad como un proceso lineal que tendría como fundamento de la civilización la cultura griega, luego la romana, después la Edad Media (vista como un periodo oscuro que retrasa el modelo civilizatorio iniciado por Grecia y Roma), posteriormente el Renacimiento (que recupera la tradición greco-romana) y, por último, el siglo XVII, la Ilustración y las revoluciones burguesas.

Es esta misma visión de Modernidad la que se pone en entredicho en el siglo XX, donde se habla del incumplimiento de sus promesas emancipatorias y del hundimiento de sus principios fundacionales: la crisis de la razón, el descrédito de las visiones unitarias de la historia, como las de Hegel y, a pesar de muchos, la de Marx; la crisis del concepto de progreso y las promesas incumplidas por el mito de la economía, etc. Uno de los primeros en plantear la crisis de la civilización- que incluía por supuesto la crisis de la Modernidad-, fue Oswald Spengler en el primer tomo de La decadencia de occidente, publicado en 1918. Fue este desencanto de la Modernidad (el segundo en verdad, porque el primero es el que Weber y Habermas describen como el desencantamiento frente a las formas tradicionales del mundo medieval, proceso que da origen a la racionalización y

secularización modernas) el que llevó a partir de los años 70, en especial con la publicación de La condición posmoderna de Lyotard en 1976, a hablar de Posmodernidad, concepto que se utilizaba para describir procesos generados en el arte desde los años 50 y no para describir fenómenos propios del mundo técnico-científico, económico, político y social. Finalmente, como es bien sabido, El fin de la historia y el último hombre de Francis Fukuyama decreta el fin de las utopías y expide el certificado de defunción del socialismo real, a la vez que canta el triunfo definitivo de la sociedad liberal y su constitucionalismo. Con Fukuyama la filosofía posmoderna se convirtió en la filosofía del neoliberalismo y del pensamiento conservador. Ésa es la triste historia de eso que se llama Modernidad y que autores como Habermas consideran aún un proyecto inconcluso o inacabado.

En síntesis, cuando hoy hablamos de Modernidad en su visión tradicional tenemos que pensar en el individuo, la razón, la ciencia, la técnica, el progreso, el desarrollo, el capitalismo moderno, el contractualismo, la formación del estado nacional y la democracia liberal y social, así como en su presunta o real decadencia y el nacimiento de una nueva era: la Posmodernidad.

## **2. Reformulación de la concepción tradicional de “Modernidad”.**

Es preciso decir de una vez que la concepción de la Modernidad que ve su proceso de culminación como producto de la línea Grecia-Roma- Edad Media- Renacimiento- Ilustración, etc., es una invención ideológica de la Europa moderna, en especial, de los románticos alemanes (entre ellos, Schlegel), que a finales del siglo XVIII y principios del XIX ven los orígenes de su filosofía representada en la línea Grecia- Descartes- Kant, y su cultura en la antigüedad griega. Pero esta visión es eurocéntrica y en estricto sentido no tiene

fundamento histórico. Sostiene el filósofo argentino Enrique Dussel, el mayor exponente de la llamada Filosofía de la liberación surgida en Morelia en 1975: “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”.

Decimos que esta visión no tiene fundamento histórico, porque, en primer lugar, la línea Grecia, Roma- Europa moderna, rapta a Grecia, la cual, en estricto sentido, no perteneció a Europa sino hasta bien entrada la Modernidad. Grecia se constituye como cultura en relación con los fenicios (que aportaron el alfabeto con el que escribió posteriormente toda Europa) que habitaron en la Península de Anatolia (hoy Líbano, Turquía, etc.) y que fue vencida ya por Alejandro Magno en el periodo helenístico. También una cultura como la egipcia influyó notoriamente en el desarrollo filosófico griego. Grecia no es pues resultado de un proyecto autopoiético, es decir, producto de sí misma. Por otro lado, hay que recordar que Grecia pasa a ser provincia romana en el año 146 antes de nuestra era. Aquí debe tenerse en cuenta que su influencia sobre Roma no fue tan profunda. Grecia fue adalid de la meditación, los problemas metafísicos, esto es, la filosofía, mientras Roma tuvo un genio eminentemente práctico. De hecho la filosofía griega que más influyó en Roma fue el estoicismo, precisamente por ser una filosofía moral práctica alejada de la especulación. El epicureismo influiría también en Lucrecio. A este respecto sostiene R.H Barrow en su clásico libro Los romanos: “...el romano no se interesaba mucho por la coherencia de un sistema, ni por investigar las cuestiones fundamentales de la metafísica. Le interesaba más que nada la acción y los móviles y justificación de ésta. De aquí que la filosofía romana sea principalmente ecléctica,

que lo que más le interesase fuese la moral [...] la filosofía específicamente romana fue el estoicismo”.

La filosofía griega tuvo su recepción y difusión en Roma con Cicerón (106-43 a.c), en la época republicana, pero perdió su impulso con el advenimiento del cristianismo, tan es así, que ya en el año 529 d.c, cuando el Imperio Romano de Occidente (recordemos que Teodosio I lo había dividido en el año 395 d.c) había caído en manos bárbaras (476 d.c), Justiniano, el emperador del sobreviviente Imperio Romano de Oriente, prohibió la enseñanza de la filosofía. Dice Danilo Cruz Vélez: “A causa de ésta persecución muchos de los textos filosóficos griegos se perdieron, pero otros se salvaron en las bibliotecas sirias, adonde fueron llevados por los filósofos que habían huido de Atenas”.

Todo esto permite decir, que la influencia de Grecia sobre Europa no se da por la vía romana, se da por vía árabe. De todas formas Grecia siempre fue más oriental que europea. El helenismo (que permitiría posteriormente la expansión del cristianismo) que destruyó con su pretensión universalista la polis griega, fue una mezcla de ideas orientales con ideas griegas. Por otro lado, el Imperio Bizantino, que cae en 1453 en mano de los otomanos, era mezcla también de ideas helenísticas, cristianas y orientales. En el Imperio bizantino existían formas de la tradición oriental, donde, por ejemplo, el emperador era a la vez una especie de rey-sacerdote. Dice Christopher Dowson: “Si queremos entender la cultura bizantina y apreciar sus realizaciones no sería apropiadas juzgarlas según criterios modernos europeos, o bien de Grecia o Roma clásicas. Más bien debemos relacionarlas con el mundo oriental y ubicarla en su contexto propio, colocándola al lado de las grandes civilizaciones contemporáneas de Oriente, tales como las de Persia sasánica y de los califatos de Damasco y Bagdad”. Entre

tanto, la Europa Latina, descendiente del Imperio Romano de occidente, se mezclaba con las tribus bárbaras y no constituía en verdad el centro del mundo ni de la historia moderna.

Desde el siglo VIII con el florecimiento del mundo árabe se sientan las bases filosóficas del Occidente y del cristianismo escolástico. “En Bagdad, convertida entre tanto en la capital del califato y en el centro cultural del Islam, surgió después una gran escuela de traductores de los textos griegos al árabe, iniciándose así una recepción de la herencia griega, quizás más fecunda desde el punto de vista de la historia de las ideas que las que habían llevado a cabo los romanos en los tiempos de Cicerón”.

Como es sabido, los árabes invaden España en el año 711 y permanecen allí hasta 1492. Es por ésta vía como Platón, Aristóteles y Plotino, junto con los comentarios de los filósofos árabes que los habían traducido, llegan a Occidente, especialmente, gracias a la labor de la Escuela de Traductores de Toledo, fundada en el siglo XII. La Escuela traducía estos textos del árabe al latín, reincorporándolos así a Occidente. Sin este hecho, no hubiera sido posible un Santo Tomás de Aquino, en últimas, la escolástica que tanto influyó en la Europa moderna y en América. A este proceso contribuyeron de forma decisiva Avicenas (filósofo y médico del siglo X), Averroes (que escribió Comentarios a la metafísica de Aristóteles) y Maimónides, filósofo y médico aristotélico.

Esto nos permite llegar a una primera conclusión. La línea Grecia-Roma-Europa Moderna, es eurocéntrica porque invisibiliza el papel jugado por los árabes, en especial, en los campos de la medicina y la filosofía, en la Europa moderna. Asimismo el papel jugado por el Norte de África que como ente espacio-temporal también es sacado de la

historia gracias a un reduccionismo histórico. Es, pues, una línea falsa de desarrollo cultural, porque pone a Grecia en un lugar que no le corresponde o, por lo menos, donde su influencia no fue de la magnitud que se le asigna.

En el año 1071 se da la derrota bizantina en manos de los turcos selyúcidas, lo que le da el dominio a éstos últimos de la península de Anatolia. Este es el origen de las cruzadas que se inician en el año 1099, hecho que ayudó a resquebrajar el feudalismo en Europa y que contribuiría a que Occidente iniciara una arremetida para controlar el Mediterráneo oriental. La recuperación de Jerusalén y los lugares santos no fueron el único móvil de los cruzados. Existieron otros móviles, entre ellos, el deseo de poder de las noblezas y el deseo de controlar el mercado asiático.

Las cruzadas, como lo ha puesto de presente Henry Pirenne, el famoso historiador belga (1862-1935) de la Edad Media, tuvieron como resultado el “haber dado a las ciudades italianas, y en menor grado a las de Provenza y Cataluña, el dominio del Mediterráneo [...] cuando al menos las cruzadas permitieron al comercio marítimo de la Europa Occidental, no sólo monopolizar en provecho todo el tráfico desde el Bósforo y Siria hasta el estrecho de Gíbaltrar, sino desarrollar una actividad económica y, para emplear la palabra exacta, capitalista, que debía comunicarse poco a poco a todas las regiones situadas al norte de los Alpes”. En palabras de Ernesto Sábato: “Así comenzó el poderío de las comunas italianas y de la clase burguesa”. Con las cruzadas nació una nueva mentalidad amante del dinero y la eficiencia que irá dando paso progresivo a una racionalidad más moderna; un espíritu comercial que posibilitaría el Renacimiento y los cambios de toda índole que éste trajo.



En esta época, según Enrique Dussel, la Europa Latina es periférica y secundaria. No ostenta ninguna posición privilegiada en el panorama mundial. Las cruzadas crearon un comercio en el Mediterráneo que llevó al florecimiento de las ciudades italianas, especialmente, Venecia y Génova. Florencia, por su parte, sería el gran centro cultural que inicia el Renacimiento. Ese comercio en el Mediterráneo, por donde llegaban a Europa especias (canela, pimienta, clavo, sólo para las clases nobles) y telas, paños, algodón, dio sin duda, un impulso a la naciente mentalidad capitalista y agrietó los viejos estamentos feudales de la Europa Occidental, pero este proceso no hubiera sido posible, de nuevo, sin el concurso del mundo árabe y judío.

Aquí llegamos a una segunda conclusión. El Renacimiento tampoco es, en lo económico y lo cultural, un fenómeno intra-europeo. Afirmar esto es invisibilizar las relaciones con el Oriente. Además es preciso recordar- y es algo que reforzó la visión eurocéntrica del mundo-, que el Renacimiento reivindica para sí el legado del mundo antiguo greco-romano y que son precisamente los humanistas quienes crearán la línea Grecia-Roma-Renacimiento, catalogando el medioevo como oscurantismo. Sin embargo, la Europa moderna, aún cristiana, seguirá reivindicando la Edad Media como parte de su pasado fundamental. A esa tradición medieval occidental latina perteneció un hombre como San Agustín (que indudablemente mantuvo viva la tradición platónica y parte de la filosofía clásica en Occidente) que producirá sus frutos en Martín Lutero, el creador, en estricto sentido, de una ética secular que influirá en Calvino y que según la tesis de Max Weber, en la Ética protestante y el espíritu del capitalismo de 1905, será fundamental para el desarrollo del capitalismo moderno. Por eso Agustín y su tradición mantenida en los monasterios medievales son fácilmente

actualizables en la tradición eurocéntrica.

En ésta época no hay, pues, ninguna historia mundial. Hay, en el siglo XV, una Europa Latina y un extinto Imperio Romano de Oriente que fenece con la invasión turca de 1453. Hasta el siglo XV se había dado una coexistencia de culturas, donde ninguna era central. En estricto sentido, sólo fue central el imperio otomano que llegó a dominar el Este de Europa, el Medio Oriente y el Norte de África. Su apogeo se da en los siglos XIV, XV y XVI. Los turcos son vencidos en Lepanto en 1571, gracias, entre otras cosas, a las riquezas de América. Allí comienza su declive como imperio.

En el siglo XV los turcos sitian a Europa. Llegan a los Balcanes, se toman el Mediterráneo, cortan las vías a Oriente y el comercio de especias, paños, linos, piedras preciosas, etc., se interrumpe. No debe olvidarse que fue el cerco que los turcos le tendieron a Europa lo que desembocó en los grandes descubrimientos ibéricos de los siglos XV y XVI: “el avance de los turcos estaba dificultando a los europeos el acceso a los lugares de producción y distribución de la especiería. Así que uno de los objetivos de la expansión a ultramar fue el de llegar a las islas situadas al sur de China y a las costas de la India para no tener que recurrir al intermediario musulmán en procura de las mercaderías del Lejano Oriente.

La búsqueda de metales preciosos fue otra motivación de la expansión europea de finales del siglo XV”.

Con los descubrimientos portugueses y españoles la historia cambiará para siempre. La historia de ese ente imaginario (porque hasta ese momento no fue real) llamado Europa será otra.

Es el momento histórico del descubrimiento de América- hecho que se

da por razones especialmente económicas, religiosas y científico-técnicas, gracias a los avances en cartografía y navegación de la época, desarrollados, principalmente, por italianos-, que los intelectuales del CLACSO- Edgardo Lander (Venezuela), Anibal Quijano (Perú), Walter Mignolo (Argentina), entre otros- han tomado como verdadero inicio de la Modernidad. En ese proceso crítico han estado acompañados por intelectuales como Arturo Escobar (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela), Santiago Castro-Gómez (Colombia) y el mayor representante de la Filosofía de la liberación, Enrique Dussel. Así surgió, según Santiago Castro-Gómez, una Teoría crítica latinoamericana; ellos han recibido influencias intelectuales de Edward Said (Palestina) e Inmanuel Wallerstein (EE.UU) y se constituyen en una alternativa verdadera, crítica y emancipadora para repensar hoy- en la edad poscolonial, posmoderna, pos-industrial o como quiera llamársele- a América Latina.

Veamos, pues, en qué consiste el nuevo concepto de Modernidad que propone, especialmente, Enrique Dussel.

Sólo en 1492 inicia la Modernidad. En este año la historia se torna mundial. Nace con los descubrimientos ibéricos lo que Dussel llama Sistema-mundo, término que toma de Inmanuel Wallerstein. El sistema-mundo ahora abarca todos los extremos de la tierra, de oriente a occidente, de norte a sur. Es en este nuevo sistema, donde el Mediterráneo es sustituido por el Océano Atlántico, en el que la Europa Latina se impondrá como “centro” del mundo. “Para nosotros, la “centralidad” de la Europa Latina en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad

constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610) Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto”.

Este es un punto fundamental. Como se mostró al principio, normalmente se ponen los pilares de la modernidad en el siglo XVII, sin embargo para Dussel el siglo XVII ya es un producto moderno, no un comienzo. Un Descartes, un Bacon, un Galileo, un Hobbes, etc., en ésta nueva lectura, sólo son posibles por los cambios introducidos por <La primera Modernidad> inaugurada por España y Portugal. En este sentido, el nacimiento de la ciencia moderna tendría una profunda relación con todos los cambios que los descubrimientos ibéricos, y la mentalidad naciente desde el siglo XIV con el Renacimiento, introdujeron en Europa. Así, los siglos XVII y XVIII constituirán para el filósofo argentino lo que él denomina <La segunda Modernidad>, la cual es una síntesis de procesos anteriores. Esto lleva al filósofo de la liberación a decir acertadamente que primero fue el yo conquiro (yo conquisto) que el cogito cartesiano.

La posición de Dussel subvierte así una vieja visión donde España y Portugal aparecen por fuera de la Modernidad debido al carácter medieval de sus instituciones sociales y su estructura religiosa. Pero lo que no se entiende aquí es- recalca Dussel- que “La segunda etapa de la “Modernidad”, la de la Revolución Industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a finales del siglo XV”.

Sólo, como ya dijo, a partir de 1492 Europa logra ponerse como centro y constituir discursivamente a las demás culturas como

periferias. En la lectura tradicional el mundo hispanoamericano aparece invisibilizado como si el descubrimiento de América por España o los descubrimientos portugueses nada tuvieran que ver con la Europa moderna. Pero esa visión es eurocéntrica y falsa porque la “Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como trampolín para sacar una “ventaja comparativa” determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica”. Sin embargo, y a pesar de esto, “América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norteamérica) como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta”. Por esa razón, un verdadero reconocimiento de América Latina y su papel en la constitución de la segunda Modernidad europea debe tomar como paradigma: Renacimiento- Conquista de Latinoamérica- Reforma, Ilustración, etc.

El eurocentrismo de Europa, pues, está basado en un etnocentrismo, la superioridad de una tradición cultural que ha invisibilizado el aporte, primero del mundo oriental; después, de América Latina. Ese eurocentrismo ve la modernidad como un fenómeno intra-europeo, autogenerado, autoconstituido o autopoietico, que nada tiene que ver con las demás culturas. Europa confundió la universalidad abstracta con la mundialidad concreta. Sin embargo, existe una consecuencia (que trataremos mejor en la tercera parte) peor: con la eliminación de Hispanoamérica como fundadora de la primera Modernidad, se invisibiliza y se oculta el colonialismo a que fue sometido el hoy llamado Tercer Mundo.

El colonialismo será fundamental para entender el proceso de la acumulación capitalista en Europa, así como el nacimiento del Estado-nación y el surgimiento de las ciencias sociales (al servicio del Estado) con sus nociones de progreso y desarrollo.

### **3. Eurocentrismo e invención del Otro.**

“Antes de que el conde de Gobineau decretara en su Ensayo sobre la desigualdad de las razas (1853-1855) la superioridad de la raza arquetípicamente blanca, aria, los españoles educados en la custodia de la pureza de sangre habían elaborado un catálogo de los diversos cruces de razas en el Nuevo Mundo: era tan diferenciado como los catálogos de pecados que habían elaborado los párrocos de la España contrarreformista. Todos los productos de esos injertos eran natural y necesariamente inferiores”.

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT.

En 1958 Edmundo O’Gorman publicó su polémico libro La invención de América, donde sustentaba la tesis, siguiendo el concepto de intencionalidad de Husserl, que Cristóbal Colón en estricto sentido no había descubierto América, puesto que nunca tuvo idea que había llegado a un “Nuevo Mundo”. Para O’Gorman ésa interpretación era a posteriori y le atribuía un sentido y un significado erróneo a un hecho, obviando que para la cosmovisión cristiana de la época el mundo era tripartito y que la entrada de América como ente

continental e histórico más bien había sido una invención. En efecto, América fue “creada”, y “acuñada” por los Españoles (recordemos que América sólo apareció con ese nombre en una cartografía de 1507, un año después de la muerte de Colón) y también por los europeos.

Es claro que esa invención de América y de sus habitantes, es decir, la invención del Otro, es un mecanismo que hace parte de un discurso colonial. Discurso basado en un imaginario que produce o reproduce una visión del sí mismo e instituye una visión del Otro. Es preciso aclarar que por imaginario aquí entendemos: “construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, Sexual, etc.) se define a sí misma” y en la medida en que se define a sí misma, excluye al Otro, o traza una línea divisoria entre lo que considera su ser y su no-ser. En este caso, según Walter Mignolo, el imaginario está basado en el nuevo paradigma que surge en 1492: el <Sistema-mundo moderno/colonial>.

A partir de 1492 se da lo que Aníbal Quijano denomina la Colonialidad del poder. Ésta consiste “en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimientos, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación [...] Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones”.

Todo este proceso de producción de un imaginario se da en el siglo XVI cuando los viajeros, cronistas, evangelizadores, empiezan a describir al Otro. En esa descripción se establecerán términos comparativos donde la cultura española empezará a delimitar al Otro o a constituirlo en contraposición de sus propias formas de ser y sus

modos de vida. Al español de la época le interesó resaltar que el indígena era sucio, vicioso, depravado, no católico, andaba desnudo, carecía de organización social y política civilizada, era idólatra, salvaje, primitivo y, en algunos casos, caníbal. Hubo una construcción moral del indio con miras a justificar los procesos de civilización. Esto puede corroborarse en las descripciones que Fray Pedro de Aguado hizo de los indígenas. Una descripción donde la comparación con el propio ser español es el canon. Es así como se construye ante los ojos de Europa la categoría indio, más precisamente, indígena. Recordemos aquí un texto clásico de Juan Ginés de Sepúlveda, el contradictor de Fray Bartolomé de Las Casas, en su libro Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios: "...con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres".

Recordemos que el debate entre Las Casas y Sepúlveda, que se dio en la Universidad de Salamanca, tenía como antecedentes el debate sobre la animalidad o no de los aborígenes y su correlativo problema, si tenían o no alma. Como es sabido, España tuvo que aceptar que eran hombres para así poder justificar la empresa evangelizadora.

El problema de la constitución del indio como el Otro, está relacionado con un imaginario fuerte presente en España desde el siglo XIV: el de la pureza de sangre. Cuando España se unifica, convirtiéndose en la primera monarquía de Europa, a través de la política de la fe y su arma, la inquisición, aplica el esquema de la pureza de sangre para



excluir a moros y judíos (expulsados ambos en 1492). Ésta política se reafirmó en el Concilio de Trento (1545-1563) y perduraría durante gran parte de su vida colonial.

Aníbal Quijano y Walter Dignolo dan suma importancia al discurso de la limpieza de sangre en el proceso de construcción del imaginario moderno. Con este discurso opera la primera forma, según ellos, del colonialismo del poder en los términos descritos arriba. Ese discurso permitirá por primera vez clasificar jerárquicamente todas las poblaciones de la tierra. Cada una de esas jerarquías, como se desprende del epígrafe citado del erudito maestro Rafael Gutiérrez Girardot (colombiano, Profesor Emérito de la Universidad de Bonn, fallecido en mayo de 2005) representa un grado superior o inferior de civilización.

Según Aníbal Quijano, si bien es posible rastrear categorizaciones raciales en la Edad Media, es en el siglo XVI cuando aparece el problema en primer plano. “La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizá se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre estos grupos”. Para Quijano es claro que la idea de raza fue aplicada primero a los indios que a los negros y que el concepto de <blanco> es tal vez una invención británica o norteamericana puesto que no hay registro, según él, de esos usos en el siglo XVI. Es claro, por demás, que el concepto de raza es una abstracción, una invención, que nada tiene que ver con procesos biológicos, que no da fe, por ejemplo, de una mayor o menor inteligencia. En el siglo XVI se crea, pues, la unión de color y raza.

Lo verdaderamente relevante aquí, es mostrar cómo el concepto de raza juega un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo moderno. “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista”. Fue una forma de justificar las viejas nociones de inferioridad y superioridad. Con el concepto de raza unos grupos humanos aparecen como inferiores, no sólo fenotípicamente, sino que igualmente son inferiores sus producciones culturales y sus conocimientos. Y esta clasificación de la población mundial va a desempeñar un papel clave en el capitalismo en ciernes. Pues gracias a tal concepto se va a producir una división racial del trabajo. La esclavitud, la servidumbre, la relación salario-raza, etc., van a ingresar al nuevo sistema de relaciones productivas.

El comercio de esclavos, especialmente africanos, llevaba cuatro siglos cuando se produjo el descubrimiento. Según Abel Ignacio Forero en su Europa en la época del descubrimiento, “los esclavos capturados se intercambiaban por oro en polvo o por productos llevados de Europa: baratijas, tejidos, caballos [...]; los portugueses acostumbraban a recibir quince esclavos por un caballo”. Estos sectores serán en adelante destinados a los trabajos más duros en América. Por otro lado, con la instauración de la Encomienda en América (destinada a facilitar la evangelización y el pago de servicios) la servidumbre será la ocupación preponderante del indígena. Sólo las noblezas portuguesa o Española accedían a los cargos altos de dirigencia, puestos burocráticos, mientras otros sectores de menor rango se dedicaban a la evangelización o podían ejercer el comercio, dedicarse a las artesanías o a la agricultura independiente. El salario fue monopolizado casi exclusivamente por los blancos.

Aquí es clara la relación que hay entre raza y salario. Indios, mestizos, negros, mulatos, etc., quedan excluidos, mientras los blancos crean el imaginario del monopolio del trabajo pagado exclusivamente para su raza. El criterio es totalmente colonial: los colonizados no reciben salario, los conquistadores o colonizadores sí. Cito in extenso a Quijano: “Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos [...] Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esa medida y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista”.

La división racial del trabajo explica también por qué la sociedad europea se enrutó fácilmente hacia el capitalismo. Europa contó con relaciones sociales más fluidas que América: en la medida en que hay población blanca, se pagan salarios y se crean relaciones más igualitarias que van dando origen a dinámicas más modernas, entre ellas, una mayor democratización al poderse exigir reivindicaciones en las condiciones de trabajo. Esto ayudó a crear un consumo interno en los nacientes países capitalistas. En América (con excepción de Chile y Argentina), por el contrario, al predominar razas a las cuales les está denegado el salario, las estructuras aristocráticas y semif feudales instauradas por España permanecen inamovibles. Las estructuras jerárquicas se mantienen y las relaciones sociales no se dinamizan ni se democratizan. Sin embargo, en América las consecuencias serán

más graves. El mantenimiento de las estructuras verticales de poder, basadas en códigos de honor, ennoblecimiento, prestigio, pureza de sangre, etc., retrasan el avance científico-técnico: una sociedad parasitaria que cuenta con esclavos y servidumbre no necesita invertir ni preocuparse por innovaciones tecnológicas para acrecentar su producción. Esta es la causa, entre otras, por la que la investigación, la ciencia y la tecnología han tenido un desarrollo tan precario entre nosotros.

El capitalismo fue, entonces, desde sus inicios, colonial/moderno y eurocéntrico. Las riquezas de América jugaron un papel importante en el crecimiento del capitalismo europeo. Ayudaron a constituir lo que Marx llamó la “acumulación originaria del capital”. Con esas riquezas se acrecentó el capital en Europa y se estimuló el consumo. España no entró en esa dinámica lo cual se debe a causas muy precisas relacionadas con sus prácticas económicas, religiosas y sociales instauradas desde el siglo XV y ejercidas durante todo el siglo XVI. Fueron prácticas de tipo feudal o semifeudal. España no aprovechó las riquezas del Nuevo Mundo. El oro entraba y salía de nuevo con rumbo al resto de Europa. Dice al respecto Eduardo Galeano en su clásico *Las venas Abiertas de América Latina* (1971): “Los españoles tenían la vaca, pero eran otros quienes bebían la leche”.

Así las cosas, una revisión del concepto de modernidad debe tener en cuenta la creación del imaginario moderno, la colonialidad del poder y el reconocimiento de que el discurso racial es parte del ejercicio de esa práctica colonial. Sólo así se comprende por qué el capitalismo se centra en Europa y cómo a través de la división racial del trabajo, puede no sólo obtener materias primas, recursos, mano de obra gratis o barata en la periferia.

Veamos ahora la relación entre la colonialidad del poder y el nacimiento de las ciencias sociales en Europa.

Para Quijano, como vimos, la base de la colonialidad del poder fue el discurso racial del siglo XVI. Es la fuente de las demás determinaciones. Quedó claro, además, que su concepto de colonialidad del poder se extendía a la instauración de una colonialidad del saber. La colonialidad del poder creaba imaginarios de la cultura europea donde se excluía al otro; a la vez toda sus producciones culturales, sus formas de producir conocimiento, sus imágenes y símbolos, se subvaloran, invisibilizan o simplemente se suprimían o prohibían. La colonialidad del poder permitió la amputación cultural indígena o, en términos del pensador mejicano Leopoldo Zea, permitió un “encubrimiento” de su cultura por prácticas, visiones del mundo, costumbres, rituales, etc., propios del colonizador. El colonialismo, pues, no sólo se vale de una dominación militar, económica y política, sino que requiere de la creación de un discurso que reproduce la visión del colonizador e instaura esa visión en el interior del dominado, deformando así su propia concepción. Es un ataque al centro de la identidad del Otro.

Pero, ¿qué tiene que ver estas prácticas coloniales con el nacimiento de las ciencias modernas?

En el siglo XVII, la segunda modernidad de Dussel, el saber técnico-científico surge en Europa. Galileo une las viejas concepciones de física y matemática y sustenta la experimentación sobre la naturaleza. La naturaleza sólo será un libro escrito listo para ser descifrado. Descartes, fundamentará una nueva visión del conocimiento. Donde el saber adquiere seguridad en el cogito. La razón aparece con la pretensión de fundamentar todas las ciencias.

Además, Descartes y Galileo confluyen en la pretensión de descifrar las leyes de la naturaleza. Para Descartes, el mundo es una máquina de la cual sólo hay que descifrar sus mecanismos de funcionamiento. Es el origen del mecanicismo; por su parte, Francis Bacon, fiel a la tradición empirista inglesa inaugurada por Roger Bacon, hará énfasis en el método experimental y en la relación del saber con el poder.

Las ciencias apoyadas en la razón y en la experimentación se convierten en una especie de Dios. Ahora, la naturaleza se puede expresar en leyes generales que pueden ser extraídas y formuladas matemáticamente. Es una visión donde la naturaleza puede ser dominada. Es el origen de la razón instrumental que teorizará la Escuela de Frankfurt y que, en estricto sentido, ya se encontraba en Hobbes. Este modelo se transmitirá al conocimiento de la sociedad. Ahora es posible no sólo descifrar las leyes de la naturaleza, sino del funcionamiento de la sociedad misma, sus instituciones, el Estado, la economía, etc. Surge una legitimación científica del mundo. Las ciencias aparecerán en Europa fundamentadas científicamente desde un punto de vista supuestamente neutro, universal y objetivo. Es lo que Santiago Castro-Gómez llama “el punto cero”: “Ubicarse en el punto cero es el comienzo epistemológico absoluto [...] equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado”.

En este sentido, el conocimiento de las periferias, el saber y las representaciones del Otro, quedan descalificados: se subalterniza al Otro desde el punto de vista cognitivo. Es lo que se ha llamado la colonización del Otro a través de una “violencia epistémica”. El saber legitimará en adelante el Colonialismo. Sin embargo, en la visión

tradicional de las ciencias europeas, éstas nacen como fenómeno intra-europeo y sólo deben ser exportadas- ya que son la única forma válida y universal de saber- al resto del orbe.

El mejor ejemplo del poder colonizador del saber y de la justificación misma de ese colonialismo lo encontramos en la noción de progreso. La categoría de progreso es una creación de las ciencias modernas, en especial, durante la segunda Modernidad. Ésta noción se expandirá en la Ilustración e influirá en hombres como Condorcet, Turgot, Kant, Hegel, Augusto Comte y Marx, para no mencionar más. Pero, ¿cómo nace el concepto en estos siglos?, ¿cómo se va generalizando? De nuevo aquí el colonialismo opera en la base de esta creación epistemológica.

En las teorías contractualistas del siglo XVII, lo que se conoce como “estado de naturaleza” es, en realidad, el mundo salvaje, primitivo, arcaico premoderno, incivilizado, etc., de la periferia. Esa imagen llega Europa, como ya se dijo, a través de los cronistas españoles. La civilidad o el Estado representan, pues, un estadio superior de la humanidad, una superación de la barbarie. En esas nociones contractualistas aparecerán ya nociones económicas. Por ejemplo, en Locke la propiedad es un derecho natural que se posee aún en el “estado de naturaleza”; en Rousseau, el “buen salvaje” no tiene la carga peyorativa que transmitieron ciertos cronistas, pero la imagen corresponde a ese estado primitivo indígena.

La categoría de progreso fue difícil de fundamentar en Europa. Fue necesario suponer que todos los hombres tienen una idéntica naturaleza humana, unas mismas necesidades y que su vida se puede representar en un continuo ascenso y lucha por superarlas. La escasez, por ejemplo, sólo era superada cuando la economía de

subsistencia diera paso a la economía de mercado. Fundamentar el progreso requirió suponer también que el hombre asciende en el tiempo (ya que espacialmente no se podía sostener tal afirmación) desde una condición inferior a una superior. El progreso es visto como una línea temporal de constante perfeccionamiento del hombre. Es así como la periferia aparece como parte de un pasado que antecede a la Europa moderna. El europeo vio en el aborigen, no sólo de América sino en el africano o asiático, su propia vida primitiva y salvaje. Sintetizando: “el imaginario de progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial”.

Según Santiago Castro Gómez, la etnografía, la geografía, la antropología, la paleontología, la arqueología, la historia, etc., al estudiar el pasado de las civilizaciones, sus productos culturales e instituciones, permitieron elaborar comparaciones con respecto al mundo Europeo y en ese sentido justificaron el colonialismo. Lo curioso es que el canon, el molde, la medida, el patrón, de comparación es el del “centro” de la Historia Mundial, esto es, Europa. Fue lo que sucedió con el Oriente, como lo puso de presente Edward Said en su libro *Orientalismo*. El Oriente es construido, entre otros, por los ingleses y en este sentido Asia aparecerá como el pasado de Europa.

Es preciso decir, que Michel Foucault, el filósofo francés fallecido en 1984, había puesto de presente cómo las ciencias habían ayudado a definir las distinciones entre normal/anormal, normal/patológico, racional/irracional. El mostró que el derecho, la psiquiatría, la



medicina, etc., habían permitido crear al hombre como objeto de conocimiento y, en este sentido, ese proceso ayudó a fijar una subjetividad apta para la producción capitalista. Recordemos que según el filósofo francés el modelo de la lepra, de la peste y la gubernamentalidad, habían sido fundamentales para la creación de los sujetos productivos de la modernidad. El manicomio crea el modelo de la prisión y éste el de la fábrica. Sin embargo, la limitación de Foucault consistió en que vio ese proceso en la formación del Estado nación europeo, es decir, sólo a nivel interno. No se percató de la relación entre las ciencias sociales y el colonialismo, pues éstas cumplieron una doble función. Al interior del Estado, sus estudios sirvieron para canalizar los intereses, las aspiraciones, plasmar objetivos en las constituciones, proyectar políticas públicas, planificar y realizar programas, etc., es decir, en un plano interno las ciencias humanas fueron siervas del Estado y funcionaron como instrumento para que éste pudiera crear una subjetividad homogénea y estuviera en capacidad de canalizar esa síntesis social que encarnaba. En el plano externo, las ciencias justificaron el colonialismo sobre la periferia y aseguraron así el flujo de recursos para su naciente capitalismo.

Cito in extenso a Castro-Gómez: “Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un aparato ideológico que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio entre el centro y la periferia [...] La producción de la alteridad hacia adentro [en los

términos de Foucault, D.P] y la producción de la alteridad hacia fuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética” .

El Estado moderno fue creado por el capitalismo y, a la vez, el capitalismo sólo sería posible con el Estado moderno. En ese proceso el Estado necesitó legitimarse y legitimar sus procesos económicos en el exterior. En este papel, las ciencias sociales jugaron un papel fundamental. Todo esto no sería posible sin el colonialismo y sin la invención del Otro por una epistemología netamente europea. De tal manera que, como sostiene Walter D. Mignolo: “la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa”.

Todo esto nos permite decir, que la modernidad no es un fenómeno intra-europeo que sencillamente se genera a sí mismo en Europa y se expande por el resto del mundo. Esa visión oculta el colonialismo en África, Asia y América. Ese colonialismo con todos sus procesos fue clave para la consolidación de la modernidad, el capitalismo, las ciencias sociales y el Estado europeo. La relación entre el hoy llamado Tercer Mundo y el Primer Mundo fue más dialéctica, por decirlo de alguna manera. No es posible pensar la periferia sin el centro y el centro sin la periferia. Fue así, entonces, como Europa se puso en la cima de la modernidad y se autoproclamó modelo único de toda posible civilización. Es lo que Edgardo Lander llamó la <naturalización> de la sociedad europea, sus valores e instituciones, entre ellas, la naturalización de la democracia liberal como única posible, democracia que según Fukuyama fue la que triunfó definitivamente con la crisis del marxismo soviético.

#### 4. Eurocentrismo, progreso, filosofía y economía.

“La imagen de la humanidad en su progreso recuerda a un gigante que, tras sueño inmemorial, lentamente se pusiese en movimiento, luego echase a correr y arrasara cuanto le saliese al paso”.

THEODOR ADORNO.

El mito eurocéntrico del progreso invadió toda la filosofía de los siglos XVIII y XIX. Condorcet publicará su texto Esbozo de un panorama del progreso del espíritu humano; Turgot su cuadros filosóficos de los progresos sucesivos del espíritu humano y Kant publica sus tres textos Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? de 1784 y La paz perpetua, libro éste último donde sustenta que la paz mundial es un plan de la providencia. En todos estos libros el progreso aparece como una ley de la historia.

En Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? Kant dirá que la Ilustración es la salida de la <<minoría de edad>> y que tal minoría consiste en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin el tutelaje de otro. Por lo demás, afirma que ese estado de ignorancia o minoría de edad en el cual están los individuos es culpa de ellos mismos. Si la Ilustración representa el progreso, Europa, es claro que la minoría de edad está representada por la periferia. Esta máxima kantiana implica o justifica el que los pueblos cultos, ilustrados, emprendan la solidaria tarea de sacar de la ignorancia a las demás culturas.

Kant es normalmente conocido por las tres críticas (Crítica de la

razón pura de 1781, Crítica de la razón práctica de 1788 y Crítica del juicio de 1790) pero se olvida que él durante más de 40 años dictó geografía física y antropología. El asunto es curioso porque Kant nunca salió de su pueblo, que estaba ubicado sobre un puerto, pero creía que desde ahí podía conocer el resto del mundo. Sin embargo, con éstas limitaciones, no tuvo ningún problema en afirmar en su Geografía física que: “La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos”.

Para Kant el concepto de raza era una categoría útil que servía para establecer algunas diferencias entre los grupos humanos. En el establecimiento de esas diferencias, el filósofo alemán considera que los americanos están <<en el fondo>> de la línea del progreso. Aquí la raza roja, como él la llamaba, aparece inferior al negro. Es fácil advertir cómo Kant proclama la superioridad de la raza aria antes que el conde de Gobineau lo hiciera.

En el mismo sentido eurocéntrico y racista de Kant, en el siglo XVIII, en Francia, el Barón de Montesquieu decía en su obra Del espíritu de las leyes: “No se concibe que Dios, un ser tan sapientísimo, haya puesto un alma en un cuerpo tan negro, y un alma buena es aún más inconcebible en un cuerpo semejante [...] la prueba de que los negros no tienen sentido común, es que prefieren un collar de vidrio a uno de oro [...] Es imposible suponer que tales seres sean hombres, porque si lo supiéramos, deberíamos creer que nosotros no somos cristianos”. Montesquieu también creía que el clima de Europa era más apto para la civilización. En la Nueva Granada Francisco José de Caldas tomando ese mismo modelo sostendría que hay una relación

entre el clima y la moralidad, el clima y la civilización. Así lo hizo en su escrito *Del influjo del clima sobre los seres organizados* (1808).

En el siglo XIX la visión del progreso se impone, junto con la noción de inferioridad de las demás razas. Schopenhauer, como buen discípulo de Kant que fue, va sostener en sus *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, que hacen parte de su obra *Parerga y paralipomena* que lo hizo famoso a partir de 1851, que: “Parace ser que los hombres más sociables son negros, y también los más atrasados intelectualmente [...] los negros, sin distinción de libres y esclavos, se encierran en gran número, todos apretujados, en espacios muy reducidos, pues necesitan ver sus negros rostros de nariz achatada”.

Sin embargo, es Hegel quien representa de mejor manera el eurocentrismo y la idea de progreso en el siglo XIX. Para Hegel, la historia avanza en la misma dirección del sol, esto es, de oriente a occidente. Asia aparece como el pasado de Europa. La historia avanza hasta Grecia y luego hasta la Alemania de su época. Ese avance histórico es, asimismo, el progreso de la libertad. En Asia, con el despotismo oriental, sólo uno es libre; en Grecia y Roma, algunos son libres; en la Alemania protestante, gracias a Lutero, aparece el reino de la libertad. Dice Hegel en su monumental *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad”. En Hegel la historia está gobernada por la razón y el Estado es encarnación de la razón, del espíritu universal y, por supuesto, de la libertad.

El espíritu universal que gobierna la historia alcanza su máxima expresión en Alemania. La historia misma es progreso y para Hegel, “el Mediterráneo es el eje de la historia universal”. Alrededor de él se formó Europa. Así las cosas, África y, en especial América, están por

fuera de la historia y pertenecen más a una enajenación del espíritu: la naturaleza: “en África propiamente domina el aspecto sensible”. Sobre América dice: “América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual [...] En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes [...] Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa...los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados.”

La noción de progreso pasó al campo de la Economía. Ya desde Locke, cuando decía que las culturas americanas eran inferiores por no tener división del trabajo, y Adam Smith, la economía aparece como símbolo de la civilización. La economía aparecerá como sinónimo de progreso y en Smith como una ley natural. La “mano invisible” no es otra cosa que el traslado de las leyes generales de la naturaleza a la economía. Pero el asunto no es así de simple. Cuando Smith afirma que el mercado es una ley natural, justifica el que por “naturaleza”, existan unos países productores de materias primas y, que por otro lado existen países, los europeos, en un nivel industrial. Es decir, aquí aflora de nuevo un discurso que justifica el colonialismo.

En Marx, el más grande discípulo de Hegel, también hay un determinismo histórico, donde los modos de producción dirigen la historia. El marxismo original también es eurocéntrico porque supone que los demás países del orbe deben alcanzar el nivel de las fuerzas productivas propio de los países de Europa para así posibilitar la

revolución en el plano universal. Ese eurocentrismo es economicista. En Marx la fe en el progreso y la fe en la ciencia que él toma de Hegel y los ilustrados permitirán finalmente la realización de la utopía comunista. En Marx la “astucia de la economía” reemplaza la “astucia de la razón” de Hegel. En Ambos casos el reino de la libertad y la emancipación se encarnará en la historia.

Es claro que desde los albores mismos de la modernidad, la economía ha aparecido como un discurso ligado al progreso e incorporado a la evolución humana. Ese discurso tomó forma en el siglo XX en el modelo desarrollista. A partir de allí, el resto de países del Tercer Mundo debían seguir el modelo económico implantado y considerado símbolo de la civilización del Primer Mundo. En la Segunda Guerra Mundial, en 1944 en Breton Woods, se crearon instituciones como el FMI para luchar contra los desajustes del mercado y el BM para la reconstrucción de Europa. Éstas instituciones se encargaron de catalogar a los países en desarrollados y subdesarrollados. A las antiguas divisiones binarias con las que Europa legitimó su colonialismo, entre ellas, las de blanco-negro, blanco-indio, moderno-premoderno, civilizado-bárbaro, ilustrado-ignorante, se agregó la división binaria desarrollado-subdesarrollado. Esta noción de desarrollo “obró creando anomalías (los pobres, los desnutridos, los analfabetos, las mujeres embarazadas, los sin tierra) anomalías que entonces procedían a tratar de reformar”. Las mencionadas instituciones se encargaron de realizar recetas, programas, estudios poblacionales y de índices de pobreza, etc., para elevar el nivel de desarrollo de estos pueblos. Era necesario que los países subdesarrollados estuvieran al nivel de los modernos.

El discurso del desarrollo, es pues, como lo ha sostenido

brillantemente Arturo Escobar en su libro *La invención del Tercer Mundo*, un discurso colonial y primermundista, que supone una idea de progreso y de evolución de las sociedades humanas y que intenta, así, homogenizar el mundo con una ideología que hunde sus raíces en el mundo moderno/colonial. Esta noción, que intenta trasladar un mismo discurso a todas las esferas del globo, soslaya el papel que juega la naturaleza misma en la producción, como lo ha sostenido Fernando Coronil, y pretermite también “que las nociones de mercado, economía y producción son contingentes e históricas”, no transhistóricas. La economía, sostiene Escobar, “no es sólo, ni siquiera principalmente, una entidad material. Es ante todo, una producción cultural, una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo”.

Las consecuencias de esa visión eurocéntrica y norteamericana son que descalifican cualquier sistema de producción diferente al capitalista y buscan hoy imponer el neoliberalismo, un modelo donde la economía sólo es, como sostuvo Gutiérrez Girardot: “una disciplina pretenciosa y matemáticamente aventurera”, desatendida de los verdaderos problemas sociales.

### **Conclusión: hacia la descolonización intelectual en América Latina**

“[En Colombia] Sin discusión alguna de corrientes, se pasa de Lukács al estructuralismo, de éste al maoísmo, del neomarxismo a la semiótica, de Heidegger a la filosofía analítica inglesa o se combina una de éstas corrientes con otra completamente contradictoria a aquella”.



RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT.

“Algunos de los hechos que más han empobrecido la reflexión de los intelectuales son la fragilidad de la tradición académica y la superficialidad de la crítica [...] La fragilidad de la tradición se refiere a la supremacía del erudito sobre el pensador y del elogio sobre la crítica”.

MIGUEL ÁNGEL URREGO.

Una deconstrucción de la modernidad como la propuesta, donde se lee críticamente el papel de Hispanoamérica en la constitución de la modernidad, pone de presente el discurso colonial que lleva al nacimiento de las ciencias sociales en Europa y patentiza su relación con la consolidación del Estado y el capitalismo en Occidente; es una deconstrucción que permite mostrar la economía liberal e incluso la misma historiografía como producto ideológico del eurocentrismo, etc.; es una propuesta realmente desalienadora, crítica que enciende luces para una emancipación intelectual y epistemológica de América Latina.

La emancipación epistemológica- al ponerse de presente que hemos seguido acríticamente los presupuestos de las ciencias creadas en Europa precisamente en países con un nivel capitalista notable como lo son Italia, Alemania, Francia, Inglaterra- permite revisar sin prejuicios nuevas formas de producción de saber, imaginarios, símbolos, imágenes, significaciones, en América Latina; es decir, posibilita la emergencia de nuevas formas epistémicas y determina

críticamente qué elementos aportan para la lectura de nuestra realidad y nuestros problemas. Este presupuesto se constituye en una respuesta a la violencia epistemológica que la modernidad ejerció sobre los países de la periferia. Esto no quiere decir que se deba desechar la tradición epistemológica europea, ni que se va a desconocer. Eso sería un error. Sería como pretermir de Goethe en literatura. No. Simplemente se recoge de ella lo más valioso, lo que se adecuó a nuestras realidades junto con nuevas formas autóctonas de producción de conocimientos. Esto debe llevar, según Maritza Montero, a que se revisen los métodos aportados por Occidente, se tenga una noción del conocimiento como algo histórico, se escudriñen formas de saber popular y comunitario, una noción liberadora de praxis desde las comunidades, la redefinición del rol del investigador social, etc. Ejemplos para testimoniar que una episteme autóctona sí es posible son los siguientes: La crítica del eurocentrismo de Enrique Dussel, el concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, la deconstrucción del concepto de desarrollo del colombiano Arturo Escobar, la pedagogía del oprimido de Pablo Freire, la metodología de Investigación-Acción participativa de Orlando Fals Borda, la tesis de las culturas híbridas de Néstor García Canclini, la visión de la teoría de la dependencia de Fernando Enrique Cardoso y Enzo Falleto, asimismo, habría que agregarle a esta lista la propuesta de una economía descalza de Manfred Max-Neef y los conceptos de no-razón, vitalambientalismo y vitalhumanismo de Darío Botero Uribe.

Una descolonización epistemológica en América latina es la base para una emancipación intelectual, para una lucha contra la subalternidad y el colonialismo mental. Si emancipamos la epistemología, fácilmente emanciparemos la economía y la historia. Así nuestro pensamiento deja de ser siervo de la filosofía occidental y rebatiremos posturas

como la de Rubén Jaramillo Vélez, que en su libro Colombia la modernidad postergada sostiene: “Los problemas y traumas que estos pueblos enfrentan no son susceptibles de ser solucionados sino mediante esos logros de la cultura occidental –devenida universal– que identificamos con el desarrollo de la ciencia: del conocimiento de la naturaleza [...] y de la aplicación de dichos conocimientos a través de la técnica”.

Por eso es necesario instaurar la crítica en nuestras facultades de filosofía. Sólo así se podrá dar una recepción adecuada de la filosofía occidental. Actualmente, el culto al párroco se sustituyó por el culto a un filósofo alemán o de otro país del Primer Mundo. Lo grave del caso es que no se estudia a fondo si el pensamiento de Rawls, Derrida, Deleuze, Habermas, Negri, etc., aportan algo o sirven para solucionar problemas específicos y concretos de nuestro entorno. Mientras eso no se haga, nuestro pensamiento seguirá siendo una “novela plagiada”, tal como lo denunciaba el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en 1968 cuando decía que nuestra filosofía “Por imitativa ha sido, a través de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y la vida, de su mundo y de su vida. [...] el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana”.

Es preciso decir que Dussel tiene razón cuando sostiene que sólo poniendo de presente el colonialismo ejercido sobre estos pueblos por

Europa y el papel de ese colonialismo en la constitución de la Modernidad, sólo así, es posible recuperar la alteridad del Otro, esto es, rescatar la potencialidad emergente que tienen los pueblos de América Latina: “sólo cuando se niega el mito civilizatorio [...] se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa... y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”. Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se redefine la falacia desarrollista del proceso de modernización hegemónico [...] cuando se declara inocentes a las víctimas desde la afirmación de la Alteridad...como personas que han sido negadas por la Modernidad”. Sólo cuando esto suceda, pues, es posible la emancipación.

Por último, hoy es válido preguntarse (y sin rencor): ¿realmente la única alternativa de América Latina es seguir el mismo camino de Europa, sobre todo la Modernidad, cuando los presupuestos de ese modelo han producido los resultados que en Europa y Estados Unidos se conocen?, ¿será que basta con hacerle algunos arreglos a la modernidad o, como dicen algunos, volver a ilustrar la modernidad europea, y así completarla, porque es un proceso inconcluso, como sostiene Habermas?, ¿será que América Latina no puede, sin rechazar los más valiosos aportes de Europa, pensar en un modelo civilizatorio nuevo e, incluso, no sólo América, sino la misma Europa?, ¿se puede seguir tildando de “resentimiento municipal” a todo pensamiento que cuestione los principios rectores de la modernidad?, ¿no es acaso esto también un resentimiento contra la diferencia y las posibilidades nuevas, es decir, un prejuicio a la inversa?

*Ponencia presentada en el “Seminario sobre el debate Modernidad y Posmodernidad y su incidencia en Colombia”, realizado en la Universidad Javeriana-Instituto Pensar, entre el 15 de febrero y el 22 de marzo de 2007.*

*El pensamiento indígena y popular en América, Editorial ICA, s.d., p. 328*

*Véase, Enrique Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983, pp. 55-108. Aquí recojo de Dussel, en especial, la idea de que el eurocentrismo se basa en una ontología dominadora, totalitaria y excluyente, asimismo su idea de rescatar la alteridad, el Otro, el dominado, Etc., para así lograr una verdadera emancipación de América Latina.*

*En términos generales, esta visión fue la que expuse en mi libro Esbozos filosóficos I. De Immanuel Kant a la crítica de la Modernidad, Bogotá, Produmedios, 2006, pp. 175-212*

*Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y eurocentrismo”, en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, 2005, pp. 41-52. En adelante, todas las citas de Dussel provienen de este texto, excepto el pie de página No. 17.*

*Ibíd., p. 46*

*A. Petrie, Introducción al estudio de Grecia, México, FCE, 2001, p. 85*

*R.H Barrow, Los romanos, México, FCE, 2002, p. 156 y 167*

*Danilo Cruz Vélez, “Nuestro pasado filosófico”, en Tabula rasa, Bogotá, Planeta, 1991, pp. 26-27*

*Christopher Dawson, Historia de la cultura cristiana, México, FCE, 2001, p. 150*

*Danilo Cruz Vélez, Ob. Cit., p. 27*

*Henri Pirenne, Historia económica y social de la Edad Media, México, FCE, 1983, p. 31*

*Ernesto Sábato, Hombres y engranajes. Heterodoxias, Madrid, Alianza editorial, 1973, p. 21*

*Dice Pirenne: “El vocabulario de las lenguas modernas está lleno de palabras de origen árabe que introdujo el comercio oriental y que recuerdan su variedad y su intensidad. Basta citar únicamente en español, expresiones como diván, aduana, badana, bazar, alcachofa, espinaca, estragón, naranja, alcoba, arsenal, ...jarra, almacén, quintal, arrecife, almíbar, jarabe, ... y muchas otras derivadas del árabe a través del italiano”. Ob. cit., p. 108*

*Abel Ignacio López Forero, Europa en la época del descubrimiento. Comercio y expansión ibérica hacia ultramar 1450-1550, Bogotá, Ariel, 1998, p. 134*

*Dussel, Ob. Cit., p. 46*

*Las categorías “centro” y “periferia” son creadas por Dussel para mostrar cómo con el Descubrimiento Europa se constituye en el centro de la historia y cómo el mundo árabe, negro africano, América Latina, China India, etc., aparecen como lo Otro, lo negado, las periferias que están por fuera de la totalidad y racionalidad ontológica europea. Véase, E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación, Ob. Cit., pp. 113-115*

*E. Dussel, Ob. Cit., p. 48.*

*“Mestizaje y cosmopolitismo: perspectivas de interpretaciones literarias y sociológicas de América Latina”, en Insistencias, Bogotá, Ariel, 1998, p. 240*

*Edmundo O’Gorman, La invención de América, México, FCE, 2002, p. 151*

*Walter D. Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 55*

*Citado en Santiago Castro-Gómez, La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816, Bogotá, Universidad Javeriana, 2005, pp. 62-63*

*Jaime Borja, Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado, Bogotá, Universidad Javeriana, 2002, p. 100 y ss.*

*Juan Ginés de Sepúlveda, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, México, FCE, 1996, p. 101*

*Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 202*

*Abel Ignacio Forero, Ob. Cit., pp. 142-143*

*Aníbal Quijano, Ob. Cit., p. 205.*

*Ibíd., p. 208, Ver también p. 221*

*No puedo detenerme aquí en este punto, pero remito al excelente libro del argentino Rodolfo Puiggrós, La España que conquistó el Nuevo Mundo, Bogotá, El Áncora Editores, 1989, 207p.*

*Eduardo Galeano, Las venas abiertas de América Latina, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1997, p. 28*

*Leopoldo Zea, América como autodescubrimiento, Bogotá, Universidad Central, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, 1986, p. 23*

*Darío Botero Uribe, Discurso de la no-razón, Bogotá, Produmeditos, 2006, p. 57*

*Santiago Castro- Gómez, La hybris del punto cero, Ob. Cit., p. 25*

Santiago Castro-Gómez, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del Otro", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 154

*En realidad, desde la antigüedad Asia y África eran vistas como inferiores de Europa. Esa imagen ya era común en el siglo XVI. Por eso cuando el cronista José de Acosta lanzó la hipótesis que los habitantes de América provenían de Asia, se afianzó la imagen de que la cultura de éste continente pertenecía, en la línea del progreso, al pasado de Europa.*

Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 111 y ss.

Santiago Castro-Gómez, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del Otro", *Ob. Cit.*, p. 154

Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2004, p. 1047.

Walter D. Mignolo, *Ob. Cit.*, p. 61

Edgardo Lander, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 20 y ss.

Consignas, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 39

Inmanuel Kant, "Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1968, p. 59 y ss.

Citado en Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*. *Ob. Cit.*, p. 41

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 2000, p. 162.

Arthur Schopenhauer, *Aforismos sobre el arte de saber vivir y otras obras*, Aguilar, Taurus, Alfaguara, México, 2002, p. 45

G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 658

*Ibíd.*, p. 178

*Ibíd.*, p. 179

*Ibíd.*, pp. 171 y 172

*Es mucho lo que se ha debatido sobre la existencia o no de un determinismo histórico o una filosofía de la historia en Marx. Aquí sólo quiero indicar que autores tan serios como Kelsen (Socialismo y Estado), Norberto Bobbio (Ni con Marx ni contra Marx), Albert Camus (El hombre rebelde) y Estanislao Zuleta, han sustentado ésta posición. Puede verse también mi librito Notas críticas (Marx, Gutiérrez Girardot), Bogotá, Produmedios, 2006.*

*Edgardo Lander, Ob. Cit., p. 31*

*Ibíd., p. 34 y ss*

*Ibíd., p. 33*

*Rafael Gutiérrez Girardot, El intelectual y la historia, Caracas, Fondo Editorial La Nave Va, 2001, p. 34*

*Rafael Gutiérrez Girardot, "Universidad y Sociedad", en Argumentos, Bogotá, 1986, p. 71*

*Miguel Ángel Urrego, Intelectuales, Estado y nación en Colombia, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Central, 2002, p. 77*

*Recordemos aquí cómo la revolución haitiana que se dio entre 1791 y 1804 ha sido invisibilizada por la historiografía tradicional. Ésa fue la primera revolución negra y antiesclavista, que creó la primera república libre y sin esclavitud en el mundo. Sin embargo, es ocultada porque ante los ojos de occidente parece impensable que los negros en esa época tuvieran noción de su propia libertad. Esa revolución atacó directamente la cosmovisión blanca de racismo y superioridad que se había gestado desde el descubrimiento e indica, además, que la historia es un discurso surcado por el poder, realizado desde cierta perspectiva y con ciertos intereses. Así lo puso de presente el historiador haitiano Michel Rolph-Trouillot. Véase, Edgardo Lander, Ob. Cit., pp. 28-30*

*Ibíd., p. 27-28*

*Francisco López Segrera, "Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región?, en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, 2005, pp. 186 y ss.*

*Véase mi libro "Filosofía Vitalista y Economía Solidaria", Bogotá, Produmedios, 2006, pp. 13-53 y 136-158*

*Rubén Jaramillo Vélez, "¿Puede haber una filosofía Latinoamericana?", en Colombia: la modernidad postergada, Bogotá, Argumentos, 2ª edición, 1998, p. 93*

*Augusto Salazar Bondy, "Existe una filosofía de Nuestra América?", en Filosofía e identidad cultural en América Latina, Caracas, Monte Ávila editores, 1988, pp. 345-346*

*Enrique Dussel, Ob. Cit., p. 50. supresiones mías, D.P.*