

HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LA CIENCIA MODERNA

KATYA COLMENARES & RAMÓN GROSGOUEL



MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Nicolás Maduro Moros

Presidente de la República Bolivariana de Venezuela

Delcy Rodríguez Gómez

Vicepresidenta Ejecutiva

Gabriela Jiménez Ramírez

Ministra del Poder Popular para Ciencia y Tecnología

Danmarys Hernández

Viceministra para la Comunalización de la Ciencia para la Producción

Raúl Hernández

Viceministro para el Desarrollo de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC)

Carmen Virginia Liendo

Viceministra de Investigación y Generación de Conocimiento Científico

Alberto Quintero

Viceministro para la Aplicación del Conocimiento Científico

Dirección General de Gestión Comunicacional

José Gregorio Padrón

Autores

Katya Colmenares y Ramón Grosfoguel

Prólogo

Gabriela Jiménez Ramírez

Diseño y diagramación:

Lenin Ramos y Luis Fagúndez

ISBN: 978-980-7755-32-0

Depósito Legal: DC2024001344

**HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LA
CIENCIA MODERNA**

..

KATYA COLMENARES & RAMÓN GROSGOUEL

2024

ÍNDICE

PRÓLOGO. Saber con ciencia: el camino necesario	1
--	----------

PRIMERA PARTE: CLAVES PARA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA HISTORIA MUNDIAL DE LA CIENCIA

1. Cosmología e historia mundial de la ciencia	4
Introducción y sentido de la cuestión.....	4
La figura de Jesús y la categoría de Alaja como crítica a la sacralidad del mundo ..	5
Del cristianismo unitario al cristianismo trinitario.....	9
El lugar que ocupa la ciencia y la naturaleza en las diversas cosmovisiones	11
Una historia descolonial de Al-Ándalus.....	14
Conclusión.....	17
2. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI	18
Hacia una descolonización de la universidad occidentalizada.....	18
Los cuatro genocidios/epistemicidios constitutivos de la epistemología moderna.	24
La conquista de Al-Ándalus: genocidio/epistemicidio contra musulmanes y judíos	25
La invasión del continente americano en relación con la conquista de Al-Ándalus: el genocidio/epistemicidio contra pueblos indígenas, marranos, moriscos y africanos	29
La conquista de las mujeres indoeuropeas: genocidio/epistemicidio contra las mujeres acusadas de brujas	35
La filosofía cartesiana: dualismo cuerpo-mente y solipsismo metodológico	37
La imbricación entre el proyecto de expansión imperial/colonial europeo y la epistemología moderna	39
Conclusión.....	41
3. Para una descolonización de los universalismos occidentales	43
El universalismo de los enunciados y el universalismo del sujeto de enunciación.	43
El concepto de universalismo en Kant	46
El concepto de universalismo en Hegel	49
El concepto de universalismo en Marx	51
Aimé Césaire y su universalismo otro.....	55
La transmodernidad como proyecto utópico descolonizador.....	57

SEGUNDA PARTE: LA CIENCIA MODERNA COMO MÉTODO COLONIAL

4. La compleja relación entre Modernidad y capitalismo	61
La Modernidad como proyecto civilizatorio de muerte.....	61
¿Teorizar la Modernidad desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?.....	67
Consecuencias teóricas de pensar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser.....	69
Consecuencias políticas de pensar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser.....	70
5. El proyecto científico de la Modernidad	73
Palabras preliminares.....	73
Del contexto histórico al proyecto científico.....	74
El camino de la ciencia: conciencia natural, conciencia perceptiva y autoconciencia.....	79
¿Y si cambiamos el punto de partida de la ciencia moderna?.....	85
6. Filosofía y ciencia	87
Del mundo moderno se deduce una ciencia moderna.....	87
Las tres posiciones de la conciencia respecto a la verdad.....	89
El sistema de la ciencia moderna.....	89
Apuntes sobre el concepto de concepto.....	90
Conclusión.....	92
7. Método de la ciencia y dialéctica	94
El comienzo lógico de la ciencia.....	94
Sobre el método dialéctico hegeliano.....	96
El yo individualista y el modelo ideal de la Modernidad.....	101
Conclusión.....	102
8. De la fundamentación de la ciencia a la fundamentación del derecho	104
El pensamiento y la voluntad moderna.....	104
Del modo de vivir al modo de conocer.....	106
9. La relación entre el conocimiento y la política en la Modernidad	108
Palabras preliminares.....	108
Ética y ciencia.....	108
Del ámbito científico al ámbito político.....	110
Del poder como dominación al poder como obediencia y servicio.....	112

TERCERA PARTE: HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

10. Unidad de análisis: los conceptos de tiempo y espacio en las ciencias sociales	116
Palabras preliminares.....	116

Sobre el concepto de tiempo	116
Sobre el concepto de espacio	121
Apuntes para un análisis de complejidad espacio-temporal.....	123
11. Teorías de la modernización vs Teorías de la dependencia	126
Palabras preliminares	126
La invención de la teoría de la modernización.....	128
Versión culturalista de la teoría de la modernización	130
Versión estatista de la teoría de la modernización	133
Teorías de la Dependencia	135
12. Hacia una descolonización del paradigma de la economía política moderna	138
Crítica al paradigma de la economía política moderna	138
Europa expandiéndose vs Europa llegando.....	139
La cartografía del poder en la Modernidad: las 16 jerarquías de dominación	143
Las implicaciones políticas de adoptar el paradigma de la Modernidad.....	151

CUARTA PARTE: HACIA UNA CIENCIA PARA LA VIDA

13. ¿Cuál debe ser el comienzo de una ciencia crítica?	154
Palabras preliminares	154
El ser humano: la vida autoconsciente y autorresponsable	155
La ética como crítica	156
Cosmovisión, proyecto ontológico y el origen de la ciencia	158
Una aproximación al método dialéctico de Marx: la vida como criterio crítico-ético	159
14. Ciencia moderna y ciencia transmoderna	166
Palabras preliminares	166
Crítica a la realidad aparente desde la realidad real	167
La comunidad de vida: el sueño despierto de la humanidad.....	174
15. Entre el cielo y la tierra: el ser humano nuevo.....	176
Palabras preliminares	176
Diversos niveles del método dialéctico de Marx	176
No ser, realidad real y circuito natural de la reproducción de la vida.....	178
Ser, realidad aparente y sociedad moderna	179
Teorías fetichistas.....	180
Modelos ideales fetichistas y constructos utópicos.....	181
Modelos ideales de la vida real y grandes mitos de la humanidad	183
Teoría del fetichismo.....	185

Hacia una ciencia para la vida.....	187
Bibliografía	190

PRÓLOGO

Saber con ciencia: el camino necesario

La noción y la praxis hegemónicas de lo que llamamos ciencia se impuso en la mayor parte del planeta desde un proyecto cuyo signo es la dominación. Todo ese constructo, germinado en la modernidad y puesto en ejecución a partir de la Revolución Industrial, tuvo y tiene la intención de articular fórmulas de pensamiento que han demostrado su eficacia en aplicaciones directas que apuntan al "desarrollo y progreso de la sociedad". La ciencia tomó entonces el lugar del "único" conocimiento válido y aceptado desde la época de la modernidad y para ello fue necesario descalificar e invalidar otros sistemas de conocimiento, otras metódicas y metodologías provenientes de las cosmovisiones de pueblos ancestrales y originarios.

En nuestro continente, la colonización y el racismo epistémico inherente a su naturaleza secuestraron y borrarón los diálogos de los diferentes pensamientos y creaciones que tenían miles de años de convivencia. Siglos después del dominio imperial, la racionalidad no alineada al canon occidental continúa en la construcción de mecanismos propios, para afianzar la investigación y los talentos científicos locales, como un proceso de rescate, conservación y preservación de acciones vinculadas con la vida en comunidad, lejos del sesgo de la pretendida superioridad europea.

El éxito científico europeo en su período de eclosión se basó en el saqueo de los pueblos colonizados, ya que los mismos procesos violentos que le otorgaron al imperialismo su poder fueron utilizados para imponer y consolidar el "conocimiento científico de la época". La ciencia moderna se construyó efectivamente sobre un sistema que explotaba a millones de personas, cuya ancestralidad fue silenciada, prohibida y proscrita. Al mismo tiempo, ayudó a justificar y sostener esa explotación, en formas que influyeron en el moldeado de sociedades en el pasado y que hoy generan "la ciencia y la tecnología", construcción única y predominante desde el punto de vista de las estructuras del poder y el saqueo.

Ante esto, la construcción colectiva del diálogo de los saberes se convierte en una herramienta de difusión de un aprendizaje con fuentes equitativas y diversas, cuya crucial reflexión es la memoria colectiva consciente del camino no siempre ético que el "descubrimiento científico" ha recorrido durante los últimos 200 años de historia.

Hoy nuestros pueblos tienen la oportunidad de iniciar una reconstrucción, reparación y reivindicación del saber propio (Saber con ciencia), no alineado al conocimiento dominado por el hombre blanco europeo y además poderoso. Esta acción es urgente y necesaria, aun más con los desafíos de los nuevos tiempos de la humanidad.

La misión de los pueblos sojuzgados y ahora en rebelión es descolonizar la percepción de lo que significa "desarrollo" y "progreso" para establecer, desde las ciencias y la convivencia, las propuestas de los nuevos mundos posibles. Marx sostiene que el problema no reside principalmente en el ámbito lógico, sino más bien en el modo de vida en concreto. Es decir, la sociedad moderna es como es debido al desarrollo de un modo de vida específico. En este sentido, el problema no se encuentra simplemente en el ámbito del pensamiento en sí, sino en cómo ese pensamiento se encarna y se vive en el día a día,

cómo ha invadido la vida de las personas e incluso su corporalidad.

Un necesario cambio de paradigma debe considerar una agenda que permita evitar la reproducción de esquemas imperiales de guerra, saqueo y empobrecimiento de los pueblos para un necesario cambiar, por una ciencia que reproduzca la vida y la defensa en su estética y su verdad; en repensar cómo hacemos ciencia, por qué y para qué, y definitivamente cómo comunicamos las ciencias hechas por y desde los pueblos, puesto que, hasta ahora, solemos repetir y afianzar el mismo sistema hegemónico.

Es una tarea difícil y dolorosa, porque además es mal visto en ciertos círculos dominantes, reconciliarnos con las ciencias y las tecnologías anteriores a la destrucción de pueblos y culturas. Esto supone invocar nuevamente los otros sistemas de conocimientos, reinventar el encuentro, una ciencia que debe ser re-situada, para volver a pensarla en el mundo y enfrentándonos al capital, pero sobre todo, re-significada junto a todas las cosmovisiones del planeta, en su diversidad y en la pluralidad de lo que somos como especie.

Descolonizar el pensamiento y las ciencias es una acción por la vida y para la vida, en ello abrazo a Katya Colmenares y Ramón Grosfoguel por este libro ejemplar, una guía reveladora de lo que debería ser la comprensión de nuestro inmediato camino.

Gabriela Jiménez Ramírez

*Vicepresidenta sectorial de Ciencia, Tecnología, Educación y Salud
Ministra para Ciencia y Tecnología*

PRIMERA PARTE
CLAVES PARA LA DESCOLONIZACIÓN DE LA HISTORIA
MUNDIAL DE LA CIENCIA

1. Cosmología e historia mundial de la ciencia

Ramón Grosfoguel

Introducción y sentido de la cuestión

Todos los seres humanos tenemos cosmovisiones que se manifiestan y se reproducen en todo lo que hacemos, pensamos, sentimos, deseamos y decimos cotidianamente. Sin embargo, a menudo estas cosmovisiones son inconscientes para nosotros mismos, pues las hemos naturalizado de tal manera que parecen cosas normales en nuestras vidas y, por lo tanto, no las problematizamos, excepto cuando viajamos a otros países con culturas distintas que tienen otras cosmovisiones, otra visión del mundo, otras prácticas de vida, etcétera. En ese momento, gracias al “choque cultural”, nos damos cuenta de que el modo en que habitamos la realidad no es natural en sí mismo, sino que responde a la formación geohistórica y cultural del pueblo en el que hemos nacido y crecido.

En la actualidad, en muchos campos de la ciencia se habla sobre cosmología porque se ha empezado a observar la pertinencia de fusionarse,¹ algo que hasta el momento la Modernidad ha mantenido como realidades separadas. Sin embargo, algunos científicos han comenzado a dar algunos pasos en esta dirección. No utilizan la palabra *teología* para no sonar demasiado fuerte, pero cuando hablan de *cosmovisión* en realidad se están refiriendo a las teologías de las diversas espiritualidades existentes.

Otro aspecto importante que quisiéramos destacar es que las cosmovisiones siempre informan sobre las prácticas y los conocimientos científicos que producimos, aunque generalmente lo hacen sin que seamos conscientes de ello. Además, las cosmovisiones también informan sobre las prohibiciones que durante siglos se han impuesto en algunas regiones del planeta en relación con la ciencia. Por lo tanto, es imprescindible ser conscientes de esta dimensión de la realidad humana cuando llevamos a cabo investigaciones científicas.

¹ Esto lo vemos, por ejemplo, en la física cuántica y en muchas otras ciencias que han sido desarrolladas recientemente. Les interesa el tema porque han comenzado a percibir coincidencias entre ciertos postulados cosmológicos con algunos de los descubrimientos científicos producidos recientemente.

La figura de Jesús y la categoría de Alaja como crítica a la sacralidad del mundo

Sabemos que hablar de Jesús en un libro sobre ciencia puede sorprender a más de una persona, sin embargo, consideramos que es fundamental comenzar por aquí. Gran parte de la cosmovisión que informa sobre nuestra cultura proviene del cristianismo y de una desvirtuación del mismo que denominamos *crístiandad*. Es necesario distinguir entre ambos conceptos, ya que nuestra crítica no será dirigida hacia el cristianismo, sino hacia la cristiandad, un tema que abordaremos en detalle en el presente capítulo.

¿En qué idioma hablaba Jesús? Jesús hablaba en un idioma que a menudo la gente desconoce. Esto es crucial, ya que si no sabemos qué idioma hablaba, no podremos comprender en qué consistía su mensaje. Jesús nació en una comunidad judía en Palestina, y en aquel momento se hablaba en arameo, una lengua que no era ni el hebreo, ni el árabe, ni ningún idioma europeo. El arameo es una lengua hermana del hebreo, del árabe y de otras tantas lenguas semíticas, que tienen características distintivas en comparación con las lenguas de muchos otros pueblos del mundo.

La lengua es fundamental en la construcción de una cosmovisión, pues es en el lenguaje donde se encuentra contenido las cosmovisiones de los pueblos. Por ejemplo, la Biblia que leemos hoy en día ha sido traducida del arameo al griego, del griego al latín y de ahí a muchas otras lenguas, incluyendo las modernas y europeas (conocidas como lenguas romances). Estas traducciones han generado problemas graves, ya que al traducir sin respetar la cosmovisión contenida en su lengua original se ha perdido o, al menos, distorsionado, el verdadero sentido de sus palabras. Si no tenemos en cuenta la cosmovisión presupuesta en el arameo al traducir al griego, la traducción resultante será mecánica. Como consecuencia, la Biblia aramea queda colonizada por la cosmovisión griega, la cual es muy distinta a la semita. Si luego se traduce esta Biblia ya colonizada al latín, se producirán aún más cambios. Y si se traduce al castellano, al inglés, al francés, etcétera, estamos hablando de la traducción de la traducción de la traducción, en la que muchos de los contenidos originales se han perdido. De esta forma, nos encontramos perdidos en la traducción (*lost in traslation*).

Este tema lo hemos aprendido del filólogo y profesor de la Universidad de Sevilla, Vicente Haya, quien ha traducido la Biblia aramea directamente al castellano sin pasar por el griego ni el latín. Además, ha traducido pasajes completos del Corán directamente

al castellano, evitando así la cristianización que produjo la traducción del árabe original a las lenguas moderno-europeas.²

¿Cuál era el término que utilizaba Jesús para nombrar al ser divino? Incluso después de más de dos mil años, los propios practicantes del cristianismo no saben con certeza cómo Jesús se refería al ser divino. Haya plantea que la categoría que utilizaba Jesús era *Alaja*. ¿A qué palabra se parece? A la palabra *Alá*, utilizada por los musulmanes, debido a que ambas lenguas son semitas y tienen muchas palabras en común.³ ¿Y cuál es la cosmovisión o cosmología contenida en la categoría *Alaja*? Dicha cosmovisión también es semita. En este sentido, es importante destacar que el mismo Jesús nunca se autodenominó *cristiano*, sino que se entendía como una disidencia al interior del judaísmo, que es una secta semita. El cristianismo como práctica espiritual vino después de que Jesús pasara a otra vida, y debieron pasar algunos siglos hasta que se constituyó como una identidad y espiritualidad separada del judaísmo.

Por nuestra parte, nos rehusamos a traducir la palabra *Alaja* como Dios. ¿Por qué? No tenemos nada en contra de la palabra Dios en sí misma, pero sí contra el sentido que ha adquirido en nuestro sentido común, donde se le representa como un anciano europeo blanco con barba larga sentado en las nubes, vigilando y castigando a aquellos que no cumplen con su voluntad. Y si alguien se porta mal, este anciano le golpea en la cabeza con su bastón para que se enderece y se corrija; y si continúa portándose mal, entonces, lo manda al infierno. Esta imagen del Dios de la cristiandad es muy distinta a lo que se entiende por Dios en el cristianismo.⁴

Como hemos indicado, la categoría que Jesús utilizaba no era la de Dios, sino *Alaja*, la cual es en realidad una categoría cosmológica. ¿Qué significa *Alaja*? Para

² Haya es un filólogo que estudia varias lenguas, entre ellas el arameo, el árabe y el japonés. Tiene numerosos videos en internet y varias publicaciones al respecto. En particular, recomendamos su libro *El arameo en sus labios: saborear los cuatro Evangelios en la lengua de Jesús* (2013), en el que habla de Jesús y de su mensaje, pero desde la perspectiva aramea, sin recurrir a las traducciones al griego, latín o castellano que conocemos hoy. Otra obra suya que consideramos importante y que recomendamos es *Descolonizar a Jesucristo* (2018).

³ Esto también sucede entre el portugués y el castellano. Cuando atendemos ambas lenguas encontramos que muchas palabras, formas gramaticales, conceptos, categorías e incluso sus cosmovisiones son semejantes.

⁴ La cristiandad es el uso y abuso de la espiritualidad cristiana en vista de transformarla en una ideología que justifique a los sectores más ricos y poderosos. Por ello, la cristiandad ha transformado la categoría de *Alaja* en la categoría idolátrica y fetichista de Dios, representándola a través de la figura del anciano europeo blanco.

traducirlo al castellano y hacerlo inteligible, podríamos decir que se trata de una *fuerza energética cósmica creadora de vida con inteligencia*.⁵ Preferimos conceptualizarlo de esta manera para no actualizar de inmediato en nuestras subjetividades la idea ideológica del Dios de la cristiandad. El hecho de que el Dios de la cristiandad sea representado de color blanco y europeo es muy significativo, ya que esto revela la distorsión en el modo en que se representa a *Alaja*. Es decir, la representación como un hombre blanco refleja una serie de jerarquías de dominación inherentes a la cosmovisión del pueblo que la produjo. Además, esta visión sesgada manifiesta la exclusión de otras posibilidades, como la representación de *Alaja* como un hombre negro o una mujer negra, entre otras posibilidades.

¿Por qué usamos la expresión “creadora de vida con inteligencia”? Porque todo lo que nos rodea, incluyendo la vida misma, es creación de dicha fuerza energética cósmica. Además, esta creación posee inteligencia, porque al observar el cosmos y analizar entidades micro y macroscópicas, como el ADN, podemos ver que todo está estructuralmente organizado como si hubiera sido diseñado y creado por un ingeniero cósmico.

Y ¿por qué es una “fuerza energética cósmica”? Porque es una fuerza energética contenida en lo real de la realidad. En este sentido, *Alaja* es una fuerza energética creadora que podemos comparar con el *Big Bang*, ya que hay una línea fronteriza muy tenue entre una cosa y la otra. Por esta razón, muchos científicos cuánticos, en el campo de la biología y en otras áreas de la ciencia, han empezado a hablar de las cosmologías contenidas en la ciencia.

⁵ Cuando hablamos de *Alaja* como una fuerza energética cósmica creadora de vida con inteligencia, nos referimos a una energía cósmica en sentido astronómico, relativa al cosmos real. Se trata de una energía que se describe en muchos textos místicos y científicos cuánticos como una fuerza en expansión. A menudo, al hablar de estos temas, pareciera que nos estamos refiriendo al *Big Bang* u otras teorías cosmológicas, ya que las descripciones que se hacen son muy similares. Nos referimos a una fuerza energética material que se fusiona con una fuerza energética espiritual. Es importante recordar que la separación entre lo espiritual y lo material en el mundo semita no es dualista como en el mundo griego, sino que ambas dimensiones están imbricadas. En el mundo semita, lo espiritual y lo material se co-determinan. Esto es relevante, especialmente en una comunidad científica, porque en la Biblia aramea, la palabra *Alaja* hace referencia a la interconexión existente entre lo material y lo espiritual, siendo imposible separar una dimensión de la otra, como ocurre en el mundo griego. Al traducir esta categoría al griego, se produce una separación dualista entre ambas dimensiones (la espiritual y la material), lo mismo ocurre en la traducción a otras lenguas, como el latín.

Ahora bien, esta idea de *Alaja* es fundamental, ya que presupone que todos somos sagrados con “letra minúscula”, en el sentido de que todos somos criaturas creadas por una fuerza energética cósmica. Esto significa que nadie es sagrado con “letra mayúscula”, es decir, nadie es equivalente a dicha fuerza. Quienes afirmen lo contrario caen en la idolatría y el fetichismo. Esto sucede cuando se pretende identificar a esta fuerza energética cósmica creadora de vida con inteligencia con un árbol, un animal o una persona en particular. Y precisamente la representación de Dios como un anciano europeo blanco es un ejemplo de figura idolátrica. En teología, esto se conoce como *idolatría*⁶ y en otros campos del conocimiento, como *fetichismo*.

¿Qué implicaciones tiene esto en el campo de la política? Aunque parezca demasiado abstracto y filosófico, tiene enormes implicaciones. El Imperio romano era politeísta y se consideraba sagrado ante los ojos del pueblo, pues el emperador se veía y se presentaba a sí mismo como el representante de la divinidad en la Tierra. En este sentido, el Imperio romano era un imperio idolátrico que se auto-sacralizaba. Pero ¿qué sucedió cuando Jesús comenzó a hablar de *Alaja*? Lo mismo que ha sucedido históricamente con todos los profetas: se inició un conflicto con el imperio de turno. Jesús no fue el primero en hacer esto. Algo similar ocurrió cuando el ángel Gabriel le reveló la Torá a Moisés.

En la tradición profética siempre se ha hecho hincapié en que nadie es sagrado con “letra mayúscula”, sino que todos somos sagrados con “letra minúscula”. Es decir, nadie es equivalente a *Alaja* (la fuerza energética cósmica creadora de vida con inteligencia). Entonces, ¿cuáles son las implicaciones políticas de creer en *Alaja*? Cuando se habla de *Alaja*, el emperador (y anteriormente los faraones) queda desacralizado ante los ojos del pueblo. ¿Por qué? Porque el emperador no es *Alaja*, es decir, no es la fuerza energética cósmica creadora de vida con inteligencia (la verdadera divinidad). En este sentido, si nadie es sagrado con “letra mayúscula”, el emperador tampoco lo es. Por lo tanto, si el emperador romano no era sagrado con “letra mayúscula”, entonces, no era perfecto y si no era perfecto, era igual que cualquier otro ser humano. En este sentido, el emperador, al no ser perfecto, también debía someterse a la crítica.

Inmediatamente se produce un choque entre la visión del pueblo y la visión de los poderes fácticos. Gracias a este choque, se comenzó a cuestionar y desacralizar a los

⁶ Hablamos de *idolatría* cuando se le atribuyen cualidades sagradas a un determinado ente que no las posee.

faraones y, posteriormente, al Imperio romano. Es decir, los profetas se convirtieron en militantes antiimperialistas, algunos incluso sin siquiera proponérselo, pues a través de la noción de *Alaja* cuestionaban la sacralidad del poder dominador en contra del pueblo.⁷

Esta concepción de *Alaja* posibilitó la generación de un pensamiento crítico en un momento de la historia en que era muy difícil que se produjera, pues la sacralidad del poder se identificaba con los poderes fácticos. Identificar la sacralidad con el poder existente significaba que nadie se arriesgaba a criticar, ya que se estaría criticando a los seres divinos, es decir, a los faraones y emperadores. De este modo, se generaba un contexto en el que era muy complejo producir pensamiento crítico, ya que no había una verdadera distancia crítica entre los poderes fácticos y la sacralización que se hacía de ellos.

Después de dos siglos de la ascensión de Jesús, se generó un movimiento en todo el Imperio romano conocido como el *cristianismo unitario*. ¿Por qué unitario? Porque creían en el mensaje de Jesús y leían la Biblia en lengua aramea,⁸ en la cual queda claro que Jesús fue un profeta, como Moisés y como tantos otros antes que él.

Del cristianismo unitario al cristianismo trinitario

En este apartado nos ocuparemos de las consecuencias políticas que ha tenido la noción de *Alaja* para comprender mejor sus efectos en el campo de la ciencia.

Los cristianos unitarios que vivían según la cosmovisión de *Alaja* conservaban la idea de la diversidad dentro de la unicidad. Es decir, afirmaban la existencia de un solo cosmos (como parte de la creación de *Alaja*) en el cual habitan una diversidad de modos de realidad, algunas inorgánicas y otras orgánicas. Esto implica que la diversidad se produce y se reproduce dentro de una realidad cosmológicamente unitaria, pues, como hemos indicado, se trata de una concepción de la realidad basada en la idea de la unidad

⁷ Las teologías de la liberación siempre han considerado a Jesús como un activista y líder antiimperialista por cuestionar la sacralidad del Imperio romano en su época. Según los teólogos de la liberación, para ser crítico frente a los poderes fácticos, lo primero que uno debe hacer es convertirse en ateo de todo lo que le rodea. Esto significa que no debemos sacralizar nada; ningún poder, moneda, animal, árbol o ser humano.

⁸ En la Biblia aramea, la cual es la original, se describe cómo Jesús oraba. Lo hacía poniéndose de rodillas y tocando el suelo con su frente en señal de reverencia. ¿Quiénes rezan de esta manera? Los musulmanes. Ellos también se postran ante la divinidad poniendo su frente en el suelo. Estos y otros ejemplos son interesantes para comprender que lo que leemos y estudiamos como la Biblia cristiana está muy distorsionado respecto a la Biblia original en arameo.

con diversidad o de la unidad con heterogeneidad, donde todo lo distinto se encuentra al interior de la unicidad (véase que no se usa el término “univocidad”). Lo que queremos indicar es que las realidades vivas y no vivas son distintas (y no meramente diferentes) entre sí, pero no por ello dejan de coexistir en el mismo cosmos. En otras palabras, para el cristianismo unitario, que tenía una visión holística de la realidad, no existía el dualismo ontológico porque les resultaba imposible concebir una realidad ontológicamente separada de todo lo real.

A lo largo del tiempo, quienes creían en *Alaja* y desde él des-divinizaban y des-sacralizaban al Imperio romano y a los emperadores, se reunieron y formaron un movimiento antiimperialista dentro del mismo imperio.

Para resumir una historia larga, en el siglo IV el emperador Constantino y su corte se dieron cuenta de que no podían acabar con el movimiento cristiano antiimperialista. Sabían que si no actuaban rápidamente, este movimiento los derrocaría. Por lo tanto, desde una concepción fetichista del poder, intentaron detener el avance del cristianismo unitario. ¿Qué hicieron Constantino y su corte? Decidieron convertirse al cristianismo, ya que sabían que si no lo hacían, tendrían un enorme problema político. De esta manera, el Imperio romano pasó de ser un imperio pagano a ser un imperio identitariamente cristiano. Esta fue una estrategia que utilizaron para convencer al pueblo de que no se levantara en su contra, ya que ahora el imperio también era cristiano.

Sin embargo, esta jugada en contra del movimiento antiimperialista no podía mantener la cosmovisión de *Alaja*, ya que de hacerlo, el emperador tendría que reconocer su condición de humanidad análoga a la de cualquier otro ser humano. En otras palabras, debía aceptar el hecho de que él también era sagrado con “letra minúscula” (es decir, que también era parte de la creación cósmica). Pero tanto el imperio como el emperador siempre intentaron representarse como sagrados con “letra mayúscula”. Entonces, ¿cómo retuvieron su condición imperial? Cambiaron el contenido de la teología cristiana, es decir, la cosmovisión del cristianismo primitivo, para volver a re-sacralizarse. Fue así que en el Concilio de Nicea del año 345 se fundó el cristianismo trinitario (un tema clave para nuestra discusión relativa a la ciencia). Estos son los orígenes de lo que hoy conocemos como la cristiandad.

El poder imperial necesitaba una cosmovisión que lo re-sacralizara, y para lograrlo se inventó la idea de la Trinidad entre Dios, el Hijo y el Espíritu Santo. Desde esta perspectiva cosmológica, se concebía que Dios había enviado a su Hijo a la Tierra y, en su ausencia (siglo IV), se planteó por analogía que el emperador sería el representante de

Dios. La represión y las masacres del Imperio romano contra los cristianos unitarios fueron brutales, ya que el imperio consideraba a los activistas antiimperialistas como una amenaza a su resacralización. Por lo tanto, afirmamos que el cristianismo trinitario se inventó como una “solución imperial” para resacralizarse a sí mismo. Si alguien atacaba al emperador o criticaba al emperador, automáticamente era situado del otro lado de la frontera, junto a Satán, es decir, con el demonio.

El cristianismo trinitario creó una visión dualista entre las fuerzas divinas y las fuerzas de Satán. Todo aquel que no obedecía al emperador, es decir, al representante de Dios en la Tierra (según la cosmovisión del cristianismo trinitario), era considerado parte del mal y de las fuerzas del demonio. En la época romana, estas personas eran perseguidas, demonizadas e incluso crucificadas.

Este movimiento tuvo importantes consecuencias en términos de cosmología, al menos en lo que hoy conocemos como Europa occidental. Es necesario comprender que todo lo que estamos describiendo ocurre dentro del Imperio romano y no tiene nada que ver con las historias locales de las civilizaciones de los pueblos originarios en las Américas, ni con la civilización china, la indostánica u otras civilizaciones del mundo. Nos estamos refiriendo específicamente a la historia local de una parte del Medio Oriente y de lo que hoy conocemos como Europa, es decir, lo que formaba parte del Imperio romano. No se trata de una historia mundial, ya que en ese momento existían otras civilizaciones que tenían una visión de la realidad muy distinta a la que estamos describiendo aquí.

Entonces, ¿por qué estamos trabajando en estos temas? Porque la civilización que surgió a partir de la cristiandad trinitaria del Imperio romano y que luego se convirtió en la civilización moderna a través de la expansión colonial, extrapoló gran parte de su cosmovisión e instituciones al resto de la humanidad. Es por eso que estamos hablando de esta historia,⁹ además de que tuvo enormes consecuencias en el campo de la ciencia, tema que abordaremos en el próximo apartado.

El lugar que ocupa la ciencia y la naturaleza en las diversas cosmovisiones

⁹ Decimos esto porque muchas personas nos preguntan por qué no empezamos por la historia de los aztecas o los chinos. A ellas y ellos les respondemos que hasta ahora, ninguna de estas civilizaciones ha conquistado el planeta de la misma manera que lo hizo Europa occidental.

La cosmovisión dualista del cristianismo trinitario sostiene que las fuerzas del demonio se materializan en la naturaleza. Según esta cosmovisión, cualquier ser humano que fuera crítico de los poderes fácticos de la época o que tuviera diferencias con la normatividad impuesta por el Imperio romano, era considerado como parte de las fuerzas del demonio y era crucificado o arrojado a los leones. Este dualismo de la cristiandad, que divide entre fuerzas divinas y fuerzas de la naturaleza, reemplazó el concepto de “unidad con heterogeneidad” o “unidad con distinción” (propio del cristianismo unitario) por el de “unidad con homogeneidad”. Ahora, todo lo distinto y heterogéneo se sitúa del lado del demonio y de las fuerzas del mal. En otras palabras, dentro del imperio, todos debían ser iguales en cuanto a lo que pensaban y hacían, y para lograrlo debían alinearse con el pensamiento hegemónico del emperador y del imperio.

Este período de cosmovisión dualista de la cristiandad llevó a Europa occidental a una etapa de profundo oscurantismo que resultó muy desventajoso respecto a otras civilizaciones existentes en la época. ¿Por qué? Porque considerar a las fuerzas de la naturaleza como fuerzas del demonio implica que cualquiera que experimentara con ellas era clasificado como satánico. Esto fue lo que sucedió con los científicos de la época, quienes empezaron a ser proscritos, torturados y hasta asesinados. En este período, que se extiende aproximadamente unos mil doscientos años (desde el siglo IV hasta finales del siglo XVII y principios del XVIII), los científicos encontraron enormes dificultades para desarrollar sus prácticas científicas. Es importante considerar esto porque permite reconocer cómo las relaciones de poder y las diversas transformaciones de las cosmologías (y las transformaciones que se producen en su interior) han repercutido de manera directa e indirecta sobre el proyecto de la ciencia.

Todas las demás civilizaciones, a pesar de las discrepancias y divergencias que pudieran tener, compartían algo en común: la noción holística de la diversidad dentro de la unicidad. Es decir, ninguna tenía una visión cosmológica dualista, sino más bien unitaria. Por ejemplo, esto se observa en el concepto de *Pachamama* en el mundo andino, en el concepto de *Ubuntu* de los pueblos bantúes de África, en el concepto de *Tawhid* para el islam o en el concepto de *Alaja* del cristianismo unitario. Todas estas espiritualidades comparten la idea unitaria de que todos somos parte de un solo cosmos y que todas las formas de vida y de existencia coexisten dentro de él. Estas cosmovisiones, como podemos apreciar, son muy distintas a la del cristianismo trinitario y dualista.

En esta ocasión nos centraremos en la civilización musulmana debido a su cercanía geográfica con Europa occidental.¹⁰ Mientras la Europa de la cristiandad sucumbía en un largo período de oscurantismo en lo que respecta a la producción tecnológica, filosófica y científica, en el mundo musulmán, el africano, los mundos de las Américas, el indostánico o el mundo chino sucedía precisamente lo contrario gracias a que poseían una visión cosmológica que afirmaba la heterogeneidad dentro de la unicidad o la unidad con diversidad. Es decir, al tener una visión holística ninguna de estas civilizaciones tenía problemas con la relación entre espiritualidad y ciencia. En cambio, en el mundo de la cristiandad sí hay una contradicción entre ambas dimensiones. ¿Por qué? Porque si se tiene una visión cosmológica en la que el mundo está dividido entre las fuerzas del bien y las fuerzas del diablo, y todo aquello que no corresponde a las fuerzas del bien (por ejemplo, la naturaleza y los seres humanos que trabajen con sus fuerzas) se clasifica del lado de las fuerzas del diablo, entonces, sin duda alguna que se producirá una contradicción entre la espiritualidad y la ciencia. De hecho, en la Europa de la cristiandad, las mujeres sabias eran vistas con sospechas y se las clasificaba como poseídas por las fuerzas de la naturaleza, es decir, por las fuerzas del demonio. Esto es lo que se conoce en la historia local europea como la *quemada de brujas*.

Ahora bien, ¿por qué las civilizaciones holísticas han sido propicias para el florecimiento de la ciencia y la tecnología? Porque al no ser dualistas, los descubrimientos en la naturaleza eran celebrados. ¿Qué mejor que descubrir una nueva realidad que forma parte de la creación de *Alaja*? Si todo es parte de su creación y no existe ninguna realidad separada de otra, entonces, la práctica científica no cuestiona la espiritualidad ni implica relacionarse con fuerzas demoníacas. Por ello, ni los científicos ni los filósofos eran perseguidos u obstaculizados para hacer ciencia.

Las civilizaciones con cosmovisiones holísticas no tenían ningún problema con la práctica científica y filosófica porque la naturaleza también era entendida como parte de la creación, al igual que cualquier ser humano y todas las criaturas de *Alaja*. Por lo tanto, al producir conocimiento en relación con la naturaleza, se estaba experimentando con la misma fuerza energética creadora de vida con inteligencia reconocida en el plano espiritual y cosmológico. Este es uno de los motivos por los cuales en la civilización

¹⁰ Repetimos: si Europa hubiera tenido a la civilización china en su frontera, hablaríamos de los chinos, y si hubieran sido los aztecas, hablaríamos de ellos. Sin embargo, al tener a la civilización musulmana como frontera, la relación con este mundo tuvo repercusiones muy significativas para la civilización moderna actual.

musulmana los avances científicos y tecnológicos han sido enormes. Lo mismo ocurrió en las civilizaciones indígenas de las Américas, en África, en el mundo indostánico, en China y en muchas otras civilizaciones. Por ejemplo, los mayas tenían el calendario astronómico más preciso del planeta Tierra para el año 1492. ¿Cómo llegaron a ese conocimiento? No lo sabemos porque los invasores y conquistadores quemaron la mayoría de los códices, quipus y bibliotecas vivientes, es decir, a los sabios. Sin embargo, sabemos de la gran capacidad de predicción que tenían en materia de eclipses lunares, solares y otros fenómenos atmosféricos. Es decir, tenían una capacidad de predicción que ningún otro calendario en el planeta tenía a finales del siglo XV.

Una historia descolonial de Al-Ándalus

En el siglo VIII, los musulmanes llegaron a lo que hoy conocemos como la Península Ibérica, más precisamente a “Europa”. Decimos “como hoy conocemos” porque términos como “Europa”, “África” o “América Latina” no existían en esa época y son formulaciones moderno-coloniales que se utilizan para clasificar jerárquicamente. Por ejemplo, en nuestras tierras se hablaba de Tawantinsuyu, Teotihuacán, Abya Yala, pero no de América.

La historia eurocéntrica suele describir la entrada de los musulmanes a la Península Ibérica como una *invasión* o una *conquista*. Por ello, se habla de “sacar a los musulmanes del territorio ibérico” como si se tratara de una “reconquista”. Sin embargo, esta es la narrativa eurocéntrica que los libros de historia pretenden hacernos creer.¹¹ Es importante saber que los musulmanes no ingresaron a España porque ésta no existía en el siglo VIII. Lo que existía en aquel momento era el Imperio visigodo, el cual no tiene nada que ver con España, ni siquiera hablaban castellano, pues éste era el dialecto de una región pequeña del centro de la Península Ibérica. En el Imperio visigodo se hablaban muchas lenguas, había pueblos indígenas, pueblos judíos, cristianos unitarios, etcétera. A su vez, era el Imperio romano el que dominaba la región a través de los visigodos. En cuanto al Vaticano, este dominaba a los obispos de la cristiandad y también a los visigodos del territorio que hoy conocemos como España y Portugal.

¹¹ Abordaremos esta historia debido a la importancia que la presencia musulmana ha tenido en la Península Ibérica en particular, y en Europa en general. Pues, su presencia fue central para el desarrollo científico europeo siglos después.

Entonces, si no fue una invasión, ¿qué sucedió? Los impuestos y el despotismo del Imperio visigodo eran tan brutales que los pueblos de la Península Ibérica debieron cruzar el Mediterráneo para solicitar la solidaridad y el apoyo de los musulmanes para combatir al Imperio visigodo. Fue así que los musulmanes enviaron un “ejército guerrillero” de entre 6 mil y 10 mil soldados para que cruzara el estrecho de Gibraltar y se internara en territorio continental europeo.

La historia y la narrativa eurocéntrica cuentan que los musulmanes invadieron España y en cuestión de 3 a 7 años conquistaron toda la Península Ibérica, excepto un pedacito del noreste: lo que hoy es Asturias y Galicia. Sin embargo, hay elementos que no están siendo considerados. En primer lugar, sin contar con vehículos motorizados, aviones, ni armas modernas, en cuestión de 3 a 7 años todo el territorio fue liberado del poder visigodo. Los historiadores hablan de un ejército musulmán de entre 6 mil y 10 mil soldados, mientras que el ejército visigodo contaba con más de 200 mil hombres en el campo de batalla. Entonces, ¿cómo pudieron tan pocos soldados musulmanes haber vencido a un ejército tan grande? La respuesta es que todos los pueblos ibéricos se unieron para luchar contra los visigodos, y los musulmanes brindaron un importante apoyo simbólico y solidario. Es decir, se unió todo el pueblo para derrotar el poder visigodo y lo lograron en muy poco tiempo.

La llamada “reconquista”, a diferencia de la lucha contra los visigodos, se extendió por 800 años. ¿Cuál es la diferencia entre ambas? La lucha contra los visigodos fue una verdadera *guerra de liberación*, una lucha por liberarse del poder despótico, dominador y colonialista del Imperio visigodo. En cambio, la “reconquista” fue más bien una conquista real, no una guerra de liberación, sino una guerra de dominación y conquista contra el Estado musulmán que se había formado a partir de las luchas contra los visigodos: Al-Ándalus.

Pero ¿por qué los ibéricos optaron por aceptar la forma de autoridad política musulmana? Porque los musulmanes siempre han reconocido a todos los profetas, incluyendo a Moisés, Jesús y muchos otros, como partes del mensaje de *Alá*. En el islam, el mensaje de Alá no se limita a Mohamed, sino que se extiende a través de los 124 mil profetas que han existido en la historia de todas las culturas. Por lo tanto, el islam no tiene ningún problema en reconocer los derechos de los cristianos, los ibéricos, los judíos y otros grupos. Además, los musulmanes tampoco reprimían las creencias y espiritualidades distintas a la musulmana, sino que las respetaba y convivía con ellas. Es

decir, todas coexistían dentro del territorio musulmán. Esto era muy diferente en el Imperio visigodo, que perseguía y reprimía a todos los pueblos distintos.

Por tanto, lo que se produjo en el siglo VIII no fue una invasión ni una conquista musulmana de la Península Ibérica, sino que fue una guerra de liberación entre los pueblos que allí vivían contra el Imperio visigodo. Finalizada la guerra, la población que no era musulmana decidió organizarse como un Estado musulmán, pues les permitía coexistir a todos pacíficamente.¹²

La construcción de una civilización musulmana en Al-Ándalus, compuesta por una diversidad de pueblos y creencias, fue posible gracias a la noción del *Tawhid*, que para el islam significa “unidad en la diversidad” o “unidad en la heterogeneidad”. Esto pone de manifiesto las enormes divergencias entre la civilización de la cristiandad del norte de Europa y la civilización de Al-Ándalus, que llegó a abarcar todo el sur, llegando hasta el sur de Italia y extendiéndose hasta los Balcanes.

Como hemos indicado, en la cristiandad, los científicos eran vistos con sospecha. Una vez que cayó el Imperio romano y nació la Europa feudal, cada señor feudal se convirtió en un pequeño emperador que reprodujo las mismas lógicas del dualismo de la cristiandad trinitaria, es decir, la división entre el mundo del bien y el mundo de Satán. Se persiguieron a todos los científicos y filósofos, continuando de este modo con la tradición instaurada por el Imperio romano, pero ahora extendida por todo el territorio europeo.

Repetimos: mientras que en la Europa de la cristiandad se quemaba vivos a los científicos, en Al-Ándalus se los celebraba. Además, es importante recordar que la filosofía griega llegó al mundo europeo a través de los filósofos de Al-Ándalus, no a través de la cristiandad. De hecho, la cristiandad prohibía a las personas leer a autores como Aristóteles, Platón y otros filósofos griegos, y si se encontraba a alguien con uno de sus libros, se lo quemaba vivo. Sólo las autoridades de la Iglesia tenían acceso a este tipo de textos en bibliotecas privadas y selectas. En contraste, en el mundo musulmán se tradujeron los textos griegos y se desarrollaron ciencias como la matemática, la geometría y la química, entre otras. Los musulmanes elevaron el pensamiento griego a un nivel más alto, pues lo estudiaron y lo llevaron más allá. Esto explica por qué la civilización

¹² Esta historia ha sido presentada sistemáticamente desde una perspectiva eurocéntrica, lo que ha llevado a la existencia de muchos prejuicios islamófobos y racistas hacia los musulmanes. En otras palabras, se nos ha presentado una versión de los hechos que no se corresponde con la realidad histórica.

musulmana produjo tantos avances científicos y tecnológicos, ya que se nutrieron del conocimiento de muchas civilizaciones del mundo. Ejemplos de ello son Averroes y Maimónides, filósofos aristotélicos de Al-Ándalus. Ambos eran de Córdoba, Andalucía, aunque tenían distintas espiritualidades: uno era judío y el otro musulmán.

Otro contraste entre la Europa de la cristiandad dualista y la cosmovisión del mundo musulmán son los derechos de las minorías. Como se ha señalado, en la Europa de la cristiandad se consideraba que quienes no eran parte del cristianismo trinitario eran parte del demonio. Por lo tanto, en muchos lugares se perseguía a los judíos, los musulmanes y a miles de mujeres, acusadas de brujería por practicar ritos ancestrales. En cambio, en Al-Ándalus se reconocían y respetaban los derechos de las minorías. Si alguien era judío o cristiano, se le respetaban sus creencias y derechos. Es decir, todos eran reconocidos por la autoridad política del Estado musulmán.

En el proceso de conquista de Al-Ándalus, la Europa de la cristiandad impuso una visión de Estado que consideramos como el origen del concepto de Estado-Nación. Fueron ellos quienes establecieron la idea de un Estado, una identidad y una población, y cualquier persona que no se sometiera a dicha identidad era perseguida, reprimida e incluso asesinada. Esta es la lógica del “cristianízate o te mato”. A medida que conquistaban el territorio de Al-Ándalus, los cristianos hacían conversiones forzadas de los pueblos judíos y musulmanes. De allí que muchos judíos y musulmanes tuvieron que emigrar al otro lado del Mediterráneo, ya que si se quedaban y no se sometían a la identidad de la cristiandad, eran perseguidos, torturados y asesinados por la Inquisición. Aquellos que querían quedarse se veían obligados a convertirse y hacerse pasar por cristianos. Esto es completamente distinto a la forma en que se vivía en la civilización musulmana de Al-Ándalus. En la historia de esta civilización, el período en que coexistieron pacíficamente cristianos, judíos y musulmanes sin que uno se impusiera sobre los demás se conoce como la “Convivencia”.

Conclusión

En esta ocasión, quisimos destacar cómo la relación entre cosmología y ciencia puede influir positiva o negativamente en la producción científica, es decir, puede ser permisiva o prohibitiva. Como científicos, no podemos ignorar las cosmovisiones, ya que son parte fundamental de nuestra labor científica.

2. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI

Ramón Grosfoguel

Hacia una descolonización de la universidad occidentalizada

Boaventura de Sousa Santos (2010) sostiene que el canon de pensamiento que se reproduce en las universidades del mundo moderno, sea en los departamentos de humanidades o de cualquier otra ciencia o disciplina, se basa en lo producido por hombres blancos occidentales de cinco países: Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia. Sus nombres cambian por disciplina, áreas y por campos de investigación, sin embargo, nunca dejan de ser hombres blancos occidentales de estos cinco países. Esto significa que la estructura universitaria en la que nos encontramos hoy produce y reproduce el privilegio epistémico de dichos hombres.¹³

Esto plantea varias cuestiones. Quienes conocen sobre historia mundial saben que civilizaciones como la musulmana, la china, las de nuestros pueblos originarios, como también muchas otras, tenían sus propias instituciones pedagógicas. Debemos recordar que estas civilizaciones se encontraban mucho más avanzadas en materia tecnológica, científica y filosófica respecto a la Europa oscurantista de la cristiandad. En las instituciones pedagógicas (de educación y enseñanza) de estas civilizaciones no se leían las obras de hombres blancos occidentales de cinco países, sino que leían y estudiaban lo producido por sus propias pensadoras y pensadores. Es decir, todas las civilizaciones producían sus propios hallazgos y descubrimientos científicos y filósofos. Ahora bien, si esto es así, la pregunta es la siguiente: ¿cómo llegamos a una situación en la que sólo hombres blancos occidentales de cinco países son los que tienen la legitimidad y la autoridad para producir conocimiento a escala mundial?

Parte importante del giro descolonial consiste en nombrar las cosas reales de otra manera, ya que si seguimos haciéndolo de la misma forma, estaríamos perpetuando los

¹³ Al escuchar esta tesis por primera vez, quedamos sorprendidos, ya que no la habíamos considerado anteriormente. Para investigar más a fondo este asunto, examinamos los currículos de diversas disciplinas, incluyendo las ciencias sociales, las ciencias naturales y otros campos del conocimiento científico. Fue entonces cuando comprobamos que la mayoría de los currículos universitarios estaban basados en el pensamiento de hombres blancos occidentales de cinco países, con la posible inclusión secundaria de suecos, daneses u holandeses

mitos modernos relativos a la producción de conocimiento. Por lo tanto, estamos obligados a repensar y redefinir lo que entendemos por “universidad”. A menudo, cuando hablamos de la universidad, parece que nos referimos a un espacio neutral, objetivo y universal en sus conocimientos. Sin embargo, al observar detenidamente, hemos descubierto que es más adecuado denominarla *universidad occidentalizada*. ¿Por qué? Porque, como hemos mostrado, en este tipo de universidades se privilegia la producción de conocimiento y el canon de pensamiento de los hombres blancos occidentales de los países antes mencionados. Y si nos formamos en este canon de conocimiento y de pensamiento, estaríamos adoptando una epistemología que se impone como la única válida y verdadera, cuando en realidad es una epistemología *racista* (ya que no se incluye a nadie que no sea un hombre blanco occidental) y *sexista* (porque no se menciona a ninguna mujer).¹⁴

Si en las universidades sólo leemos hombres blancos occidentales, entonces, hay un problema de fondo que en adelante denominaremos *epistemología racista-sexista*. ¿Por qué? Porque si no se incluyen pensadoras y pensadores de otras culturas y civilizaciones que también han producido descubrimientos científicos, tecnológicos, éticos y otros tipos de conocimientos, entonces, alguien está siendo excluido. Boaventura (2010) se refiere a esto como un “aparato de epistemicidio”, ya que excluye toda una serie de experiencias y conocimientos al no considerarlos como partes del canon de conocimiento y pensamiento blanco occidental. Además, esto se extiende a los conocimientos populares de los pueblos originarios y de las comunidades campesinas (como las medicinas tradicionales y otras prácticas de conocimientos populares transmitidas oralmente de generación en generación).

Ahora bien, es importante destacar que cuando hablamos de *universidad occidentalizada*, nos referimos a aquellas instituciones educativas que, independientemente de su ubicación geográfica, reproducen el canon de conocimiento y pensamiento racista-sexista occidental. ¿Por qué sucede esto? Por una triple presuposición subyacente: a) que el conocimiento y el pensamiento producido por los

¹⁴ El sentido de nombrar explícitamente las cosas nos ayuda a visibilizar lo que antes permanecía invisibilizado y normalizado. Por ejemplo, cuando estudiamos disciplinas como la sociología, biología o filosofía en la universidad, no nos sorprende que los autores más citados sean hombres blancos occidentales de sólo cinco países. Esto se ha normalizado tanto que necesitamos un enfoque distinto para descolonizar estas disciplinas. En este sentido, es importante denominarlas de manera adecuada, por lo que a partir de ahora las llamaremos *universidad occidentalizada*.

hombres blancos occidentales es superior al del resto del mundo; b) que los hombres blancos occidentales de países como Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia son seres universales y, por lo tanto, todo lo que ellos producen tiene aplicabilidad más allá del tiempo y del espacio; y c) que todo lo que producen las mujeres y los hombres del Sur Global no tiene el carácter de universalidad que sí tiene todo lo que producen los hombres occidentales.¹⁵

El departamento de filosofía es el lugar donde se manifiestan con mayor frecuencia estos prejuicios y presupuestos eurocéntricos.¹⁶ En este espacio, se leen principalmente “clásicos” de la filosofía como Descartes, Kant, Hegel, Hume, Pierce, entre otros, quienes son todos hombres blancos occidentales. ¿Qué ocurre si se propone estudiar el pensamiento de Averroes o de algún pensador o pensadora de los pueblos indígenas de las Américas? La respuesta suele ser que eso no es filosofía y que si se quiere estudiar, debe hacerse en el departamento de antropología, es decir, como un objeto de estudio, más que como parte de una cultura o civilización de la cual se pueda aprender. La antropología, por su parte, tiende a “culturalizar” lo que producen otros pueblos, tratando a lo no-occidental como si se tratara de fenómenos particulares sin carácter de universalidad, ni la posibilidad de aplicar sus criterios y proyectos históricos en otras partes del mundo. Si se propone estudiar el pensamiento islámico, la respuesta suele ser que se debe hacer en el departamento de religión. De este modo, se trivializa, se inferioriza y, finalmente, se excluye el conocimiento y pensamiento producido desde otras culturas y civilizaciones.

Todo esto se basa en una narrativa histórico-mundial eurocéntrica que ha generado un sentido común completamente falso. Por ello, también necesitamos descolonizar la historia mundial. ¿Por qué? Porque existe una falsa historia de la ciencia supremacista blanca e imperialista¹⁷ que hace parecer que estos hombres blancos occidentales son los descubridores de absolutamente todo.

¹⁵ En el mejor de los casos, sólo se nos permite producir conocimiento particularista y local. Como indica Juan José Bautista Segales, en la división global del trabajo epistémico, a América Latina se le ha asignado el papel de recabar datos empírico (en bruto) para que luego sean interpretados (racionalizados) en el Norte Global.

¹⁶ Esto sucede en todas partes, pero es en los departamentos de filosofía donde se hace más evidente.

¹⁷ Nos referimos a una historia de la ciencia “supremacista blanca e imperialista” porque distorsiona el origen del descubrimiento de muchos conocimientos y tecnologías producidos por personas que no son blancas ni occidentales. A pesar de esto, esta historia de la ciencia presenta a estos hombres como si fueran el origen de todo el conocimiento.

Estamos inmersos en un canon de pensamiento provincial disfrazado de universal. ¿Por qué decimos *provincial*? Porque todos los seres humanos, independientemente de su raza o lugar de origen, pensamos desde experiencias histórico-sociales concretas, es decir, desde lugares geo-históricos particulares. En otras palabras, nadie piensa desde fuera del mundo y afirmar lo contrario tiene enormes consecuencias políticas y epistémicas.

La experiencia histórico-social desde la cual el cientista social o el filósofo produce conocimiento y desarrolla teoría se nutre principalmente de los problemas que se enfrentan en el lugar donde se encuentra pensando. Por lo tanto, si sólo leemos textos escritos por hombres blancos occidentales, estaremos subsumiendo conocimiento producido al calor de sus propias experiencias histórico-sociales, como si se trataran de experiencias y vivencias universales. Sin embargo, el resto del mundo no vivió las mismas experiencias que estos cinco países. En especial, nunca han vivido la experiencia histórico-social de ser el centro geopolítico de un mundo imperialista con metrópolis y periferias, estructurado sobre la base de una división internacional del trabajo racista/sexista. Es decir, la experiencia de Sudáfrica, China, India, Brasil o Venezuela no es la misma que la de los países occidentales y mucho menos que la de estos cinco países. Por lo tanto, hacemos un llamado a la producción de conceptos, categorías y teorías que den cuenta de las experiencias histórico-sociales de los países del Sur Global.

Este mismo problema se replica en las ciencias naturales. Los científicos producen conocimiento desde prioridades determinadas por los intereses de los países en los que habitan y por los inversores privados que financian las investigaciones. Además, están determinados por las condiciones materiales de existencia, es decir, por el tipo de acceso a los conocimientos y a las tecnologías. Todo esto se distribuye geopolíticamente de forma desigual, lo que implica que para estudiar la realidad en el Sur Global, muchas veces se deben tomar caminos distintos respecto a los que se transitan en el Norte Global. Esto ha posibilitado la producción de descubrimientos que los países del Norte nunca habrían podido hacer debido a que utilizan sus propios caminos (métodos) y están determinados por sus propios intereses. A pesar de ello, el conocimiento producido en el Sur Global es inferiorizado y excluido del canon de conocimiento y de pensamiento de las ciencias naturales en las universidades occidentalizadas.

Si nuestro pensamiento se basa en un canon de conocimiento fundado sobre la experiencia histórico-social de estos hombres blancos occidentales y en sus infraestructuras institucionales epistémicas, entonces, estamos afirmando (y consintiendo) que sean las experiencias histórico-sociales del 12 por ciento de la

humanidad las que proporcionen los conceptos, las categorías y las teorías para entender la realidad en todos los campos del conocimiento al resto de las culturas y civilizaciones de la Tierra. ¡Esto es absurdo! Existen otras geografías, otros contextos ecológicos y otras experiencias histórico-sociales completamente distintas a las de ese 12 por ciento de la humanidad. De hecho, sólo el 6 por ciento, ya que las mujeres blancas occidentales tampoco están incluidas en la lista racista/sexista.

La universidad occidentalizada es un dispositivo del sistema imperialista mundial y, por tanto, un mecanismo de dominación estructural del sistema-mundo. Su objetivo es producir élites neocoloniales que, a su vez, forman a la población mediante la pedagógica moderno/colonial. A pesar de imponer una epistemología racista/sexista, la universidad occidentalizada se presenta como un espacio neutral y sede del conocimiento superior. Por lo tanto, no se cuestiona la falta de diversidad epistémica, que es uno de los elementos fundamentales para pensar la descolonización epistemológica de las universidades occidentalizadas.¹⁸

Si sólo el 6 por ciento de la población mundial determina lo que se considera conocimiento válido, estamos ante una plataforma que fomenta diseños imperiales globales. Este 6 por ciento se considera superior debido a su epistemología y se cree con el derecho de decirle al resto del mundo qué es verdad, qué es realidad y qué es lo mejor para todos. Las universidades occidentalizadas otorgan el privilegio epistémico que permite la colonización epistemológica del Sur Global. Pero ¿por qué seguimos reproduciendo paradigmas creados y desarrollados desde el Norte Global? Entre otras razones, porque nos inferiorizamos a nosotros mismos y de esta manera contribuimos al el proceso de (auto)exclusión respecto del canon de conocimiento y de pensamiento de la universidad occidentalizada. De esta manera, nos convertimos en presas fáciles para los diseños imperialistas globales, ya que los hombres blancos occidentales de los cinco países se consideran autorizados y con mayor conocimiento global para imponernos su visión de la realidad. ¡Cuánto hay en juego! ¡Cuánto se cuele en este espacio que se concibe como *neutral*!

Es bien sabido que muchas de las políticas neoliberales globales son desarrolladas en la Universidad de Chicago (Illinois, Estados Unidos) y luego exportadas a otras universidades como Oxford, la Sorbona, Cambridge y universidades del Sur Global. En

¹⁸ Hay excepciones a la universidad occidentalizada. Un ejemplo son las universidades indígenas, como la Universidad Indígena Tawantinsuyu - Axlla UTA (El Alto, Bolivia).

Chicago, por ejemplo, se forman a las futuras autoridades, quienes determinan las políticas que se deben seguir en el plano de la economía política global.¹⁹

Para el giro descolonial, las preguntas son más importantes que las respuestas. Entonces, ¿qué tipo de preguntas debemos formular para comprender completamente el tema? ¿Qué sucede si preguntamos, por ejemplo, por qué los hombres blancos occidentales de cinco países poseen un conocimiento superior al del resto del mundo? Si hacemos este tipo de pregunta, nos perdemos inmediatamente, ya que no hay forma de responder sin ser racista. ¿Por qué? Porque la pregunta es en sí misma racista. Es decir, la pregunta presupone que los hombres blancos occidentales poseen un conocimiento superior, asumiendo la premisa de que tienen una capacidad superior a la del resto de la humanidad. Y si asumimos eso, entonces, no hay forma de evitar una respuesta racista. Podríamos formular dos posibles respuestas: a) porque los hombres blancos occidentales de Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia forman parte de una cultura y una civilización superior al resto del mundo (racismo culturalista) o b) porque estos hombres poseen una inteligencia superior al resto de la humanidad (racismo biológico). Por lo tanto, debemos tener mucho cuidado al preguntar, ya que la pregunta condiciona la respuesta. Nosotros, por ejemplo, hemos formulado la siguiente: ¿cómo, cuándo y por qué los hombres blancos occidentales de cinco países se constituyeron en la fuente del conocimiento superior y adquirieron el monopolio, la legitimidad y la autoridad del conocimiento a escala global sobre el resto de la humanidad? Lo primero que descubrimos es que se trata de una situación reciente en la historia de la humanidad y que no se origina con Adán y Eva, como algunos historiadores occidentalocéntricos y eurocéntricos nos quieren hacer creer.

En el capítulo anterior hemos mostrado que las civilizaciones no occidentales estaban significativamente más avanzadas que la Europa medieval y oscurantista de la cristiandad. Es importante recordar que la Edad Media, el feudalismo y el Medioevo no existieron fuera de Europa, sino que fueron experiencias locales europeas. Esta es una de las falacias del eurocentrismo, que considera que la historia local europea es historia mundial. Por lo tanto, es realmente un problema que tanto la historiografía como la economía política, incluso la marxista, extrapolen lo que sucedió localmente en Europa al resto de las culturas y civilizaciones del mundo. ¿Por qué? Porque al universalizar,

¹⁹ Es importante recordar que el primer experimento de laboratorio neoliberal a nivel mundial se llevó a cabo en Chile durante la dictadura de Augusto Pinochet en 1973, con la participación de un grupo de economistas ultra-ortodoxos conocidos como los *Chicago Boy's*.

proyectar y extrapolar la experiencia histórico-social europea al resto del planeta, no sólo se obliga al observador a enfrentar la realidad con una perspectiva europea (conceptos, categorías y teorías), sino que también se le impone al resto del mundo como si fuera la perspectiva universal, neutral y objetiva en materia de conocimiento y pensamiento científico.

Los cuatro genocidios/epistemicidios constitutivos de la epistemología moderna

Volvemos a hacer la pregunta: ¿cómo, cuándo y por qué los hombres blancos occidentales de cinco países se constituyeron en el conocimiento superior y adquirieron el monopolio, la legitimidad y la autoridad del conocimiento a escala global sobre el resto de la humanidad? Esta es una pregunta de índole histórico-mundial que nos obliga a adentrarnos en el período conocido como el “largo siglo XVI” (1450-1650).²⁰

En este período histórico encontramos cuatro genocidios/epistemicidios constitutivos del racismo/sexismo de la epistemología moderna: la conquista de Al-Ándalus (contra la población de origen judío y musulmán por parte de la monarquía castellana y aragonesa); contra los pueblos indígenas en la invasión del continente de Abya Yala (las Américas); contra los africanos secuestrados y esclavizados en las Américas; y contra millones de mujeres quemadas vivas acusadas de practicar brujería en Europa. Este es el período en el que se funda la civilización moderna.

Es necesario tomar conciencia de que los actores que conquistaron Al-Ándalus y expulsaron a los pueblos judíos y musulmanes de sus territorios (ya que la alternativa era la conversión forzada o la muerte) son los mismos que invadieron las Américas, esclavizaron a los africanos y quemaron vivas a millones de mujeres acusándolas de practicar la brujería en Europa. Se trata de los mismos actores, comenzando por las élites de la Península Ibérica. Estas élites se extendieron hacia el noroeste europeo en el siglo XVII y se desarrollaron en Holanda, Francia e Inglaterra, dotándolos a estos países del

²⁰ El “largo siglo XVI” es la formulación del historiador francés Fernand Braudel, que ha influenciado la obra del académico del sistema-mundo Immanuel Wallerstein (1974). Se refiere a los doscientos años que abarcan el periodo entre 1450 y 1650. Ese es el periodo de la formación de un nuevo sistema histórico denominado por Wallerstein sistema-mundo moderno o economía-mundo europea o economía-mundo capitalista. El proceso histórico que formó este nuevo sistema cubre los doscientos años del largo siglo XVI. Usaremos la denominación “largo siglo XVI” para referirnos a los procesos de larga duración que abarcan la formación inicial de este sistema histórico que va de 1450 a 1650 y, a su vez, usaremos el término “siglo XVI” para hablar de la centuria de 1500.

potencial material y epistémico necesario para participar de forma cada vez más activa en el saqueo mundial.

Ahora bien, si las élites de esta época son responsables de estos cuatro genocidios/epistemicidios, ¿por qué después de más de 500 años seguimos estudiando este período como si la invasión de las Américas estuviera separada de la conquista de Al-Ándalus, del secuestro de africanos y su posterior esclavización en las Américas o de la quema de mujeres acusadas de bruja? ¿Por qué dividimos la realidad de tal manera que la fragmentamos y perdemos de vista el panorama general (*the big picture*)?

Con muy pocas excepciones,²¹ aquellos que se especializan en la invasión de las Américas no saben nada de la conquista de Al-Ándalus. Los que se ocupan de la conquista de Al-Ándalus no conocen nada sobre la invasión de las Américas. Por su parte, los especialistas en la conquistas de África no saben nada acerca de la quema de mujeres acusada de brujas en Europa, y aquellos que se especializan en este último tema no conocen nada sobre los otros genocidios/epistemicidios constitutivos de la Modernidad. Esto es realmente preocupante porque todos estos son procesos históricos fundamentales para poder comprender el trasfondo material de la epistemología moderna racista/sexista que hemos descrito anteriormente.

La conquista de Al-Ándalus: genocidio/epistemicidio contra musulmanes y judíos

En el capítulo anterior se ha visto que en Al-Ándalus las mujeres tenían derechos como el divorcio, la propiedad, la herencia y otros que no existían en la Europa de la cristiandad. También las minorías tenían derechos, como los cristianos unitarios, los musulmanes y los judíos, quienes podían tener sus iglesias, mezquitas y sinagogas, ya que el islam

²¹ Allí está la obra seminal de Silvia Federici (2004), pensadora italiana que si bien no conecta estos cuatro procesos en relación con el genocidio/epistemicidio, por lo menos enlaza la caza de brujas contra las mujeres en los siglos XVI/XVII con la esclavización de los africanos y la invasión del continente americano en relación con la acumulación global capitalista; en particular, con la formación “primitiva” del capitalismo, es decir, la “acumulación primitiva” de capital. Su obra se centra en la economía política más que en estructuras de conocimiento. Sin embargo, su contribución es crucial para comprender la relación entre el genocidio/epistemicidio de las mujeres y los demás genocidios/epistemicidios del siglo XVI. Véase de la autora *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004, traducido por la editorial Traficantes de Sueños bajo el título: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (2010). Para acceder al PDF en español de forma gratuita ingrese al siguiente link: <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>

reconoce a toda la tradición profética y no tiene ningún problema con aquellos que creen en Jesús o Moisés. Los musulmanes creen que han existido 124 mil profetas en la Tierra antes de la llegada de Mahoma, y aunque éste es considerado la última revelación, se lo concibe como parte de una tradición profética de revelaciones a escala planetaria y para todas las culturas.

En contraste, mientras que en Al-Ándalus existía una *convivencia* entre distintas cosmovisiones, en la Europa de la cristiandad se conquistaban territorios imponiendo el lema “cristianízate o te mato”. Quienes optaban por quedarse no podían tener otra creencia que no fuera el cristianismo trinitario, y se exigía una correspondencia entre la identidad del Estado (la monarquía cristiana, castellana y aragonesa) con la población al interior de sus fronteras territoriales. En otras palabras, no podía haber discrepancia, y por lo tanto, no podía haber ninguna otra identidad ni espiritualidad.

Se trató de un proceso de genocidio físico y cultural, ya que se asesinó a todos aquellos que no se convertían al cristianismo. Los que sobrevivieron lo hicieron de forma colonizada. En este contexto, se produjo un enorme éxodo de Al-Ándalus hacia el norte de África, incluyendo judíos y cristianos unitarios, quienes fueron bien recibidos por las comunidades locales y se les reconocieron sus derechos. Este suceso debe ser recordado, ya que las narrativas sionistas-imperialistas contra Palestina pretenden hacernos creer que el conflicto allí es entre musulmanes y judíos, lo cual es una *fake news*.²² Los musulmanes siempre han sido solidarios con los judíos y estos últimos han sido recibidos con gran hospitalidad en tierras musulmanas. En ningún otro lugar se produjeron *progroms* (ataques demoleedores contra poblaciones de origen judía), es decir, la persecución, las matanzas y las masacres que sucedieron en la Europa de la cristiandad hasta la llegada de Adolf Hitler al poder en 1933. Durante siglos, Europa fue el centro del antisemitismo mundial. Sin embargo, ahora nos quieren pintar la historia de otro modo y hacernos creer que los musulmanes tienen la culpa de todo, pero ¿dónde están los europeos en esta historia? No aparecen por ningún lado, lo cual resulta demasiado extraño y problemático.

En Al-Ándalus, los científicos podían producir ciencia sin problema porque se valoraba una visión holística de la realidad. No existían conflictos entre espiritualidad y ciencia, por lo que el científico era celebrado. Todo lo real era concebido como parte de la misma creación, por lo tanto, no había problema en experimentar con las fuerzas de la

²² El conflicto en Palestina se debe a una ocupación colonial por parte del Estado de Israel. Este es un fenómeno geopolítico que no tiene nada que ver con el hecho de que los musulmanes fueran o no antisemitas o genocidas.

naturaleza. En cambio, en el dualismo de la cristiandad sí había problemas, ya que la naturaleza se consideraba parte de las fuerzas de Satán. Es por ello que los científicos eran sospechosos de relacionarse con fuerzas diabólicas. Por ejemplo, Galileo vivía aterrizado por miedo a ser quemado vivo. Es importante mencionar que esto sucedió entrado el siglo XVII y no en el largo siglo XVI, período histórico-social del cual estamos hablado.

En relación a la autoridad política, el Estado musulmán era multicultural y, en muchos sentidos, plurinacional.²³ En cambio, el Estado de la cristiandad consistía en un Estado, una identidad y una religión. O la gente se convertía por la fuerza o era eliminada. Esta era la lógica genocida de limpieza étnica sobre los territorios conquistados a los pueblos musulmanes, judíos y cristianos unitarios. A su vez, este postulado representa la semilla de lo que hoy conocemos como el Estado-Nación. Este tipo de Estado consiste en la secularización del Estado de la cristiandad, lo cual crea más problemas que soluciones. ¿Por qué? Porque en ninguna parte del mundo existen estados donde se corresponda idénticamente la esencia del Estado con la población. Sin embargo, aún hoy vivimos bajo formas de autoridad política que tienen esta pretensión, la cual no es más que una mera ficción.

Ahora bien, ¿qué se deduce de este tipo de falacia? Que todos los pueblos que no se correspondan con la identidad hegemónica deben ser excluidos. De allí que los pueblos originarios de las Américas propusieron el Estado Plurinacional para descolonizarse del concepto de Estado-Nación fundado sobre la lógica de la unidad en la homogeneidad.²⁴

Recordemos que la transición del cristianismo unitario al cristianismo trinitario implicó el pasaje de la lógica de la unidad con heterogeneidad a la lógica de la unidad con homogeneidad. En esta última forma de organización, todo lo distinto y heterogéneo se expulsa y se lo pone del lado de Satán. Es decir, cuando se funda una autoridad política bajo el concepto de unidad con homogeneidad y se destruye la unidad con heterogeneidad, se está plantando y regando la semilla de todas aquellas jerarquías de

²³ En este sentido, Maíllo Salgado (2004) y Ali Kettami (2012) sostienen que en Al-Ándalus había múltiples Estados islámicos (sultanatos) con múltiples identidades y espiritualidades dentro de sus fronteras territoriales.

²⁴ El Estado Plurinacional representa una propuesta política descolonial ejemplar para todos los pueblos de las Américas. En lugar de reproducir el concepto de Estado-Nación (un Estado, una nación y una población), el pueblo boliviano nos enseñó que es posible constituir una forma de organización política en la que coexistan distintos pueblos y naciones con diversas cosmovisiones.

dominación que determinan a todas las comunidades, pueblos y naciones que no se correspondan con la identidad y la cosmovisión del Estados identitario.

Es necesario estudiar la conquista de Al-Ándalus como el laboratorio en el cual se desarrollaron y experimentaron los métodos que posteriormente se aplicaron en las Américas. Uno de estos métodos fue la *encomienda*, que no se originó en nuestras tierras, como piensan muchos especialistas de la invasión de las Américas. La encomienda era una forma de trabajo coercitivo en la que el encomendero se encargaba de explotar a los trabajadores judíos y musulmanes, así como de vigilar que se convirtieran al cristianismo. A los judíos conversos se los empezó a denominar *marranos*²⁵ (es decir, cerdos) y a los musulmanes conversos *moriscos*. El encomendero también vigilaba que los judíos y los musulmanes no fingieran la conversión, y para ello aplicaban una serie de métodos. Por ejemplo, los viernes y los sábados (días sagrados para ambos pueblos) celebraban las “fiestas del puerco” y observaban quiénes comían cerdo y quiénes no. Por lo tanto, lo que Michael Foucault denomina como “biopolítica” o “biopoder” no comenzó en la Francia del siglo XIX, como él creía, sino 400 años antes en la Península Ibérica.²⁶

Otro de los métodos desarrollados en Al-Ándalus y posteriormente exportados a las Américas fue el *epistemicidio*, es decir, la destrucción de conocimiento a través de la *quema de bibliotecas*. El Cardenal Cisneros, a finales del siglo XV, hizo quemar más de 250 libros en la plaza Bib-Rambla de Granada, los cuales conformaban el acervo intelectual de esta ciudad. Recordemos que la biblioteca más grande de la Europa de la cristiandad no contaba ni con mil libros, mientras que la de Córdoba tenía más de medio millón de libros ya en el siglo XIII. Sólo al considerar el contraste entre el número de libros, podemos tener una idea de la relación que tenían ambas civilizaciones con el conocimiento. Además, una cosa eran las bibliotecas públicas de Al-Ándalus, a las que cualquier persona podía acceder, y otra muy distinta eran las bibliotecas de la cristiandad, en las que sólo tenían acceso los teólogos eclesiásticos de alto nivel. Es decir, en la Europa de la cristiandad, cualquier ser humano no podía acceder al conocimiento, y si alguien era interceptado con un libro de Platón o de Aristóteles, era quemado vivo.²⁷ Este

²⁵ Los marranos demostraban a través de una libreta estar trabajando bajo las órdenes de algún encomendero, de allí que aquel que no tenía caía en las garras de la Inquisición.

²⁶ Foucault no es eurocéntrico, es peor: es francesocéntrico. Si fuese eurocéntrico, al menos, hubiese entendido que lo que él denominaba como biopolítica y biopoder ya se practicaba en la Península Ibérica desde el siglo XV.

²⁷ Afirmar que Occidente tiene como origen a la civilización griega implica caer en el mito que inventaron los románticos alemanes del siglo XVIII. Los griegos fueron proscritos en la Europa

oscurantismo llevó a la Europa de la cristiandad, como ya hemos mostrado, a un estancamiento en el campo de la ciencia y de la tecnología durante más de un milenio.

Es necesario destacar que la quema de las bibliotecas de Al-Ándalus por parte de la Europa de la cristiandad no fue una acción impulsiva o desatinada, sino que se seleccionaron cuidadosamente los libros que serían salvados. Entre ellos se encontraban textos de matemáticas, filosofía, química, geometría, física y tecnología, entre otros. Estas obras fueron llevadas a Toledo y, posteriormente, enviados al Vaticano, donde muchas de ellas fueron traducidas al latín. De esta manera, la cristiandad pudo subsumir gran parte del conocimiento arabo-musulmán a su propio acervo cultural. Gracias a este proceso, muchos filósofos y científicos de Al-Ándalus llegaron a Europa occidental y su legado fue fundamental para el surgimiento del mundo moderno europeo y el Renacimiento.²⁸

Es importante tener en cuenta que, a menudo, se presenta una visión simplificada y lineal de la historia de Europa, que obvia el importante papel de la civilización musulmana en su desarrollo. En realidad, la Grecia del siglo V a.C no puede ser considerada como parte de Europa, ya que se trataba de una civilización que estaba compuesta por una mezcla de diferentes pueblos africanos, persas, bantúes y egipcios, entre otros. Incluso filósofos griegos como Platón, Aristóteles y Heródoto reconocían que su pensamiento se había nutrido de la filosofía egipcia, aunque esto suele ser borrado de la historia. En la obra *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (2007), Enrique Dussel demuestra que el centro y origen de la filosofía no se encuentra en Grecia, sino que se debe remontar unos 2500 o 3000 años atrás y explorar las civilizaciones de Mesopotamia, India y China. Según Dussel, Grecia representa una cultura y una civilización constituida por la influencia de múltiples y diversas fuentes, especialmente egipcias.

La invasión del continente americano en relación con la conquista de Al-Ándalus: el genocidio/epistemicidio contra pueblos indígenas, marranos, moriscos y africanos

de la cristiandad durante más de mil cuatrocientos años, de tal manera que no existe una conexión histórico-social entre la Europa actual y la antigua Grecia del siglo V a.C.

²⁸ Recordemos que los árabes ya habían hecho un gran trabajo de traducción de numerosos libros de diversas culturas, lo que les permitió desarrollar un nivel científico y tecnológico impresionante. No sólo se limitaron a traducir, sino que también profundizaron y expandieron su conocimiento.

Cristóbal Colón tenía en su poder un documento titulado “La Empresa de las Indias” que presentó al rey Fernando el Católico y a Isabel la Católica en plena guerra de Granada, alrededor del año 1490. El emirato Nazarí era el último reducto de Al-Ándalus después de una conquista que se había extendido por más de ocho siglos. Dicho documento consistía en un trazado de rutas que cruzaban el Atlántico y llegaban hasta los grandes mercados de la época, como el de la India y China.

En aquella época, los reinos de Castilla y Aragón (reino castellano y cristiano) se enfrentaban a Venecia (Estado que poseía el monopolio de las rutas comerciales por el este del mar Mediterráneo), mientras que del otro lado se encontraban los otomanos. Por su parte, los portugueses controlaban todas las rutas costeras de África en dirección a la India y China. Es por ello que Colón les ofreció a los reyes atravesar por el Atlántico, pues afirmaba que por allí se llegaría más rápido a los centros productivos de Asia que sus competidores. Es importante recordar que, para finales del siglo XV, Europa era prácticamente una “aldea” marginal, empobrecida y caracterizada por una producción material ínfima en comparación con civilizaciones como la india y la china.

Los reyes católicos compraron la idea, pero le dijeron a Colón que debían esperar a que toda la Península Ibérica se unificara bajo un Estado y una misma corona. Por lo tanto, era necesario conquistar el “reino de Granada” antes de avanzar con su Empresa.

La historiografía eurocéntrica nos ha hecho creer que las Américas eran un continente aislado del mundo. Sin embargo, en realidad las Américas mantenían relaciones comerciales y de otro tipo con China, con pueblos indígenas del Pacífico, los africanos, los vikingos y los musulmanes de Al-Ándalus. Los únicos que desconocían la existencia de este continente eran los europeos. En lugar de reconocer que recién se enteraron de su existencia a finales del siglo XV, afirmaron que ellos lo descubrieron. La misma palabra *descubrimiento* contiene una connotación racista, ya que ¿cómo se puede afirmar que se descubrió un continente que ya estaba habitado desde hacía milenios? Los pueblos indígenas ya poseían culturas y civilizaciones materiales muy avanzada en comparación con la Europa de la época. Repetimos el ejemplo: los mayas contaban con el calendario más preciso del planeta en 1492, con una capacidad de predicción de eclipses lunares, solares y otros tipos de fenómenos atmosféricos incomparables.

Pues bien, el 2 de enero de 1492 Al-Ándalus cayó y tan solo nueve días después, el 11 de enero, Colón se reunió nuevamente con la reina Isabel en el Palacio Nazarí de la Alhambra en Granada, que había sido el centro de gobierno del emirato Nazarí. Allí, Colón recibió la autorización real y los recursos necesarios para realizar su primer viaje

en ultramar. Es importante recordar que el genovés murió 10 años después, creyendo que había llegado a India, algo que se puede comprobar gracias a que todavía se conserva su diario. Cuando llegó a Panamá y vio el Océano Pacífico, creyó que se trataba del río Ganges, lo que explica por qué los pueblos originarios fueron denominados “indios”. Es decir, desde entonces se utiliza una palabra colonial que surgió a partir de un error geográfico debido a que los europeos de la cristiandad no sabían leer los mapas chinos con los que contaban.²⁹

El 12 de octubre de 1492, Colón llegó a Santo Domingo y lo primero que hizo al bajarse de la nave fue decir que los que vivían aquí eran *gente sin sectas*.³⁰ Por lo tanto, no sería ilógico afirmar que Colón fue el primer antropólogo occidental y eurocéntrico, ya que llegó a estas tierras, se bajó de la nave un par de horas y escribió esta sentencia, que es idéntica a decir que los pueblos indígenas eran *gente sin religión*. Si alguien dijera esto en pleno siglo XXI, se entendería que se trata de un pueblo ateo, pero en el imaginario cristiano de finales del siglo XV, la expresión “gente sin secta” tenía una connotación distinta. En el imaginario cristiano, todos los seres humanos tienen secta. Podían haber discusiones y guerras respecto a quién tenía el Dios verdadero, pero no se cuestionaba la humanidad del Otro. Si el Otro no tenía secta, entonces, se lo consideraba como un animal en la fauna. La lógica del argumento era la siguiente: 1) si no se tiene secta (religión), no se tiene Dios; 2) si no se tiene Dios, no se tiene alma; y 3) si no se tiene alma, no se es humano. De esta forma, se justificó la esclavitud del Otro, es decir, del mismo modo como se esclaviza una vaca o un caballo en el proceso productivo. En este sentido, Nelson Maldonado-Torres (2008a) sostiene:

²⁹ Hay teorías que sugieren que Colón contaba con mapas chinos en sus viajes hacia las Américas. En realidad, los chinos habían cartografiado todo el planeta ya en 1421. No obstante, como en Europa nadie sabía cómo interpretar estos mapas, Colón creyó erróneamente que las Américas eran en realidad la India, debido a que parecían ser una extensión peninsular de Asia. Estos mapas se mantenían en secreto y habían llegado a Italia gracias a las misiones del Vaticano en China, lo que explica por qué muchos de los navegantes que participaron en la conquista eran italianos, incluyendo a Magallanes, Vesputio y, por supuesto, Colón. Véase, entre otras fuentes, el ensayo de Dussel titulado “La China (1421- 1800): razones para cuestionar el eurocentrismo” en: <http://enriquedussel.com/txt/china-dussel.pdf>

³⁰ Las palabras que escribió Colón el 12 de octubre de 1492 son las siguientes: “[...] me pareció que eran gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y yo creí y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían”.

Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano. Como la religión es algo universal en los humanos, la falta de la misma no denota la falsedad de la proposición, sino al contrario, el hecho de que hay sujetos que no son del todo humanos en el mundo... Los sujetos sin religión no están equivocados, tanto como están, según esta concepción, ontológicamente limitados. Al juzgar a los indígenas como sujetos “sin secta” Colón altera la concepción medieval sobre la “cadena del ser” y hace posible pensar sobre el “condenado” ya no en términos exclusivamente cristianos y teológicos sino más bien antropológicos y modernos. A los condenados modernos les faltará no sólo la verdad, sino también parte fundamental de lo que se considera ser humano. Su falta no es tanto un resultado de su juicio, como un problema mismo de su ser... la aseveración de Colón sobre la falta de religión en los indígenas introduce un sentido antropológico del término. A la luz de lo discutido aquí habría que añadir que el sentido antropológico del término está también vinculado a una manera muy moderna de clasificar a los seres humanos: la clasificación racial. Con un solo plumazo, Colón lanza el discurso de la religión del ámbito teológico al de una antropología filosófica moderna que distingue entre distintos grados de humanidad con identidades fijadas en lo que luego se conocerá como razas. Aunque suene exagerado, quizás no está muy lejos de la verdad decir que Colón fue a la vez no sólo el primer teórico moderno de la religión sino también el primer racista en Occidente. (pp. 217-220).

Colón llevó a cabo la primera clasificación que podría considerarse como el origen del racismo, el cual tenía una base teológica en lugar de estar basada en el color de la piel (“gente con alma” *versus* “gente sin alma” o “gente con religión” *versus* “gente sin religión”).³¹ Para el racismo teológico, aquellos que no tenían alma eran considerados animales, lo que les permitía ser utilizados como mano de obra forzada por los europeos cristianos sin que fuera considerado un pecado ante los ojos de Dios.

Esto generó un gran debate dentro de las redes de la Iglesia acerca de si los “indios” tenían o no alma, el cual se prolongó desde 1492 hasta 1552. Un sector de la Iglesia sostenía que si los “indios” tenían alma, entonces, como resultado de las atrocidades que se les habían infligido, todos ellos irían al infierno. Incluso hubo quienes llegaron a plantear la posibilidad de que los indígenas fueran las tribus perdidas del primer

³¹ El “racismo teológico” o “racismo religioso” fue el primer indicador de racismo en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico formado en el largo siglo XVI.

éxodo de Israel. Y como el debate se desarrolló en latín (la lengua franca de la época), media Europa pudo leerlo.

En 1552 tuvo lugar el famoso debate de Valladolid de la Escuela de Salamanca entre los teólogos Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Después de sesenta años (1492-1552) de debate, el rey Carlos V quiso dilucidar la cuestión de la justificación tanto de la conquista como de sus métodos. ¡No vaya a ser que estén cometiendo pecados y se terminen yendo todos al infierno! Por esta razón, solicitó un tribunal teológico cristiano para discutir el tema y tomar una decisión definitiva.

Como se sabe, Sepúlveda defendía la posición a favor de la esclavización de los “indios” en el proceso de trabajo sin que esto fuera considerado un pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumento para demostrar la inferioridad de los “indios” por debajo de la línea de lo humano era el argumento moderno capitalista de que los “indios” no tienen sentido de la propiedad privada ni noción de los mercados, ya que producían bajo formas colectivas y distribuían la riqueza con reciprocidad.

En cuanto a de las Casas, él sostenía que los indígenas eran gentes con alma, pero aún en estado de barbarie. En su opinión, la labor de la monarquía no era reprimirlos ni torturarlos, sino más bien cristianizarlos. En este sentido, tanto de las Casas como Sepúlveda marcaron el inicio de los dos principales discursos racistas que perdurarían y serían utilizados por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas.

El discurso racista biológico surgió en el siglo XIX como una secularización científicista del discurso racista teológico de Sepúlveda. Cuando la autoridad del conocimiento pasó de la teología cristiana a la ciencia moderna en Occidente después del proyecto de la Ilustración del siglo XVIII y de la Revolución Francesa, el discurso racista teológico de Sepúlveda, que podría caracterizarse como “gente sin alma”, mutó con el ascenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de “gente sin biología humana” y, posteriormente, a “gente sin genes” (sin la genética humana). Lo mismo ocurrió con el discurso teológico de Bartolomé de las Casas, de “bárbaros a cristianizar” en el siglo XVI se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre “primitivos a civilizar”.³² Se trata de un pasaje del racismo

³² Estos son los discursos (el biológico y el culturalista) por excelencia de Occidente, los cuales constituyen por dentro a los proyectos de expansión y colonización imperial racista/sexista hasta el presente. Esto tiene un enorme significado histórico-mundial porque aún hoy nos encontramos

teológico del siglo XVI al racismo científico del siglo XIX.³³ Pues, repetimos: el racismo no comenzó con el racismo científico del siglo XIX, como afirma Foucault, sino en el XVI con un discurso racista teológico.

La conclusión implicaba en apariencia la liberación de los “indios” del dominio colonial español. Sin embargo, esto no fue lo que sucedió. En lugar de liberar a los indígenas, se les transfirió a la encomienda que, como hemos indicado, es una forma de trabajo forzado y coercitivo que ya había sido utilizada por los europeos en la conquista de Al-Ándalus. La pregunta que quedaba en el aire era: ¿quién haría el trabajo esclavo? La respuesta fue los africanos. En el momento en que se puso a los indígenas en la encomienda, los africanos fueron llevados por la fuerza al continente americano como remplazo de los “indios” en el trabajo esclavo. Esta decisión estuvo estrechamente relacionada con la conclusión del juicio de Valladolid de 1552, ya que fue a partir de entonces que comenzó el secuestro masivo y el tráfico transatlántico de africanos para ser esclavizados en las Américas, lo cual perduró durante los siguientes trescientos años. Con la esclavización de los africanos, el racismo religioso fue complementado o lentamente sustituido por el racismo de color. Desde entonces, el racismo contra los negros se convirtió en una lógica estructurante constitutiva y fundacional del sistema-mundo moderno/colonial.

Millones de africanos murieron en el proceso de captura, transporte y esclavitud en el continente americano, lo que constituyó un genocidio a gran escala y, a la vez, un epistemicidio. Se prohibió a los africanos en el continente americano que pensarán y practicasen sus cosmogonías, conocimientos y visiones del mundo. Se los sometió a un régimen de racismo epistémico que proscribió su conocimiento autónomo. La inferioridad epistémica fue un argumento crucial utilizado para aducir la inferioridad social biológica por debajo de la línea de lo humano. La idea racista a finales del siglo

al interior del paradigma del racismo de Sepúlveda y de las Casas, aunque ambos secularizados vía la ciencia moderna.

³³ En el siglo XIX, la ciencia reemplazó a la Iglesia como la principal autoridad en el campo del conocimiento. Es importante tener en cuenta que los europeos debieron enfrentarse a la espiritualidad cristiana para desarrollar la ciencia, ya que su dualismo les impedía experimentar con las fuerzas de la naturaleza. Por lo tanto, para avanzar en el conocimiento científico, tuvieron que desafiar la autoridad de la Iglesia, la cual solía condenar y ejecutar a los científicos. La expansión imperial de Europa en el resto del mundo se apoyó en la ciencia, lo que también permitió que la Iglesia perdiera su poder. Desde entonces, se ha difundido el mito de que todas las religiones y espiritualidades son un obstáculo para la ciencia, lo cual sólo es cierto en el contexto de la historia local europea, no en todas las culturas y civilizaciones del planeta.

XXI era que los “negros carecían de inteligencia”, lo que en el siglo XX se convirtió en los “negros tienen bajos niveles de CI” (CI = coeficiente de inteligencia).

Ahora bien, existe un importante contraste entre la civilización musulmana y la de los pueblos originarios de las Américas. Todos los mitos contruidos sobre los musulmanes se derrumbaron debido a que esta civilización se extendía desde la costa atlántica de África hasta las Filipinas. Esto significa que, aunque los europeos quemaron las bibliotecas de Al-Ándalus, no pudieron eliminar todo su conocimiento, ya que gran parte de él se preservó en bibliotecas como la de Bagdad (Irak), la de Egipto y de Tombuctú (Mali), entre otras.³⁴ En contraste, ocurrió algo muy distinto en el caso de los pueblos originarios de las Américas. Aquí, los europeos quemaron miles de “códices” y “quipus” en un intento de destruir los conocimientos indígenas en el continente americano. Es decir, destruyeron prácticamente toda la memoria histórica objetiva de las comunidades y pueblos de este continente, lo que representa una de las mayores distinciones entre el mundo musulmán y los mundos de los pueblos originarios.

La conquista de las mujeres indoeuropeas: genocidio/epistemicidio contra las mujeres acusadas de brujas

³⁴ En la actualidad, existen obras como *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization* (2012) de Salim Al-Hassani, que describen los avances científicos logrados por el mundo musulmán y muestran sus legados en la ciencia moderna. Un ejemplo comúnmente citado es el de Ibn al-Shatir y Al-biruni, quienes fueron grandes astrónomos de la civilización musulmana que descubrieron muchos de los temas que se le atribuyen hoy a Copérnico. No obstante, Copérnico copió las fórmulas matemáticas desarrolladas por Ibn al-Shatir, un astrónomo de la Escuela de Damasco que descubrió que la Tierra no es el centro del universo, sino que gira en torno al sol. Es decir, los musulmanes pudieron escapar del modelo ptolemaico 300 años antes que Copérnico, quien incluso cometió errores matemáticos que no aparecen en los trabajos originales. Sin embargo, aún consideramos a Copérnico como el padre del heliocentrismo. Lo mismo sucede con la teoría de la circulación de la sangre en el cuerpo y la invención de la imprenta. Aunque se atribuye a Gutenberg (siglo XVI) la invención de la imprenta, los chinos ya tenían imprenta desde el siglo II. De manera similar, los europeos no comenzaron a imprimir papel moneda hasta el siglo XIX, mientras que los chinos lo hacían desde el siglo VII. Este debate se relaciona con la historia de la ciencia imperialista y supremacista blanca, que siempre presenta a un hombre blanco occidental como el que descubre lo que ya habían descubierto árabes, africanos, asiáticos y pueblos originarios de las Américas. Por tanto, es crucial reescribir la historia de la ciencia para evitar la fetichización de los mitos contruidos por hombres blancos e imperios occidentales. Debemos tener en cuenta que, para que esta idea sea internalizada, es necesario falsificar la historia de la ciencia. En otras palabras, si se nos hace creer que sólo ellos fueron los descubridores de todo, no tendremos argumentos para afirmar que otros seres humanos también piensan y contribuyeron al progreso científico.

También sucedió la quema de mujeres acusadas de brujas en Europa. Este proceso es fundamental, ya que nos lleva a preguntarnos: ¿quiénes eran estas “brujas”? En realidad, se trataba de mujeres que poseían conocimientos ancestrales indoeuropeos, transmitidos oralmente de generación en generación, relacionados con la medicina, la herbología, la astronomía, la ética y otros ámbitos. Por este motivo, eran acusadas de brujas y quemadas vivas. Poseían un conocimiento ancestral que las empoderaba y su papel principal en las comunidades era el de liderar y desarrollar formas de organización económica, política y social similares a las comunas venezolanas. Aunque la persecución de estas mujeres comenzó a finales de la época medieval, fue durante los siglos XVI y XVII (el largo siglo XVI) cuando se intensificó con el auge de las estructuras de poder modernas/coloniales capitalistas/patriarcales.

Millones de mujeres fueron quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en el periodo moderno inicial. Debido a su autoridad y liderazgo, el ataque contra estas mujeres era una estrategia para consolidar el patriarcado cristiano-céntrico y destruir las formas comunales de propiedad de la tierra. La Inquisición estuvo a la cabeza de esta ofensiva. La acusación era un ataque contra millones de mujeres cuya autonomía, liderazgo y conocimiento amenazaban la teología cristiana, la autoridad de la iglesia y el poder de la aristocracia, la cual se había convertido en una clase capitalista transnacional en las colonias y en la agricultura europea.³⁵

Silvia Federici (2004) sostiene que esta cacería de brujas se intensificó entre 1550 y 1650. Su tesis es que la caza de brujas contra las mujeres en territorio europeo estaba relacionada con la acumulación primitiva durante la expansión capitalista temprana para la formación de la reserva de mano de obra para el capitalismo global. Ella enlazó la esclavitud africana en el continente americano con la cacería de brujas en Europa como dos caras de la misma moneda: la acumulación de capital a escala mundial necesitada de incorporar mano de obra para el proceso de acumulación capitalista. A fin de lograr esto, las instituciones capitalistas usaron formas extremas de violencia.

A diferencia del epistemicidio sufrido por los pueblos indígenas y musulmanes, donde se quemaron miles de libros, en el genocidio/epistemicidio contra las mujeres indoeuropeas no hubo libros que quemar, ya que la transmisión de su conocimiento ancestral se realizaba de forma oral, de generación en generación. En este caso, los

³⁵ Para ver un análisis de la transformación de la aristocracia europea en clase capitalista en relación con la formación del sistema-mundo moderno, véase la obra de Immanuel Wallerstein (1974).

“libros” eran los cuerpos de las mujeres, por lo que, de manera similar al destino de los “libros” andaluces e indígenas, sus cuerpos fueron quemados vivos.

La filosofía cartesiana: dualismo cuerpo-mente y solipsismo metodológico

Cuando René Descartes, quien se supone³⁶ que fundó la filosofía moderna en el siglo XVI, enuncia su frase más célebre, “yo pienso, luego existo”, está afirmando a un “yo pienso” idolátrico. El filósofo francés creía que este “yo” tenía la capacidad de producir un conocimiento equivalente al del Dios de la cristiandad (es decir, al del anciano blanco europeo que se encuentra sobre las nubes vigilando y castigando).

Descartes transfiere los atributos del Dios de la cristiandad al “yo” de los hombres blancos occidentales que se creen Dios en la Tierra. ¿Cuáles son estos atributos? La capacidad de producir un conocimiento que es *verdadero* más allá del tiempo y el espacio, *universal* en el sentido de que no está condicionado por ninguna particularidad,³⁷ y *objetivo*, entendido como equivalente a *neutralidad*.

Para hacer la aseveración de un “yo” que produce conocimiento equivalente a la visión del ojo divino (Dios), Descartes plantea dos argumentos principales: uno ontológico y el otro epistemológico. Ambos argumentos constituyen la condición de posibilidad para la afirmación de que este “yo” pueda producir un conocimiento que es equivalente al “ojo de Dios”. El primer argumento es el dualismo mente-cuerpo (dualismo ontológico) constitutivo de la producción de conocimiento de este “yo” que se concibe como el ojo divino. Si la mente constituye una sustancia distinta y separada del cuerpo, significa que se encuentra como indeterminada e incondicionada por él. De esta forma, Descartes puede afirmar que la mente es similar al Dios de la cristiandad que flotando en el cielo, indeterminado por cualquier cosa terrestre, puede producir un conocimiento equivalente al “ojo de Dios”. La universalidad equivale aquí a la universalidad del Dios cristiano en el sentido de que no está determinada por particularidad alguna y está más allá de cualquier condicionamiento o existencia particular en el mundo.

³⁶ Decimos “se supone” porque Dussel (2008) ha demostrado en su ensayo “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad” que Descartes se vio muy influenciado por los filósofos cristianos de la conquista española del continente americano.

³⁷ ¿Por qué? Porque este Dios de la cristiandad está flotando en una nube y por lo tanto no se encuentra determinado por nada.

Pero ¿qué sucedería con el argumento de la visión del “ojo de Dios” si los seres humanos pensamos desde corporalidades vivientes? Se desmoronaría la afirmación de que un “yo” humano puede producir un conocimiento equivalente al “ojo de Dios”. Sin dualismo ontológico, la mente estaría localizada en un cuerpo, sería similar en sustancia al cuerpo y estaría, por lo tanto, condicionada por él.

De este modo, se torna imposible producir un argumento fundado sobre un universalismo más allá de cualquier particularidad, un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, y un argumento objetivo en el sentido de neutralidad. Sin embargo, estos son criterios que continuamos utilizando hasta el día de hoy en las ciencias naturales y sociales para clasificar qué es verdad, qué es realidad y qué es lo mejor para todos. Es decir, todavía continuamos pensando desde el paradigma cartesiano para argumentar científicamente, lo que nos lleva a pensar las leyes de la naturaleza y las leyes del universo de una forma totalmente a-histórica, abstracta, a-temporal y a-espacial.

El segundo argumento de Descartes es epistemológico y consiste en el *solipsismo metodológico*. El filósofo afirma que el “yo” puede alcanzar la certidumbre en la producción de conocimiento a través de un monólogo consigo mismo. ¿Cómo puede el “yo” combatir el escepticismo y ser capaz de alcanzar la certidumbre en la producción de conocimiento? La respuesta dada por Descartes es que esto podría lograrse mediante un monólogo interno del sujeto consigo mismo (el género masculino aquí no es accidental, por razones que se explicarán más adelante). Con el método del solipsismo, el sujeto plantea y responde preguntas en un monólogo interno hasta que llega a la certidumbre del conocimiento. Pero ¿qué sucedería si los sujetos humanos produjeran conocimiento de manera dialógica, es decir, en relación con otros seres humanos? La primera consecuencia sería el desmoronamiento del argumento del “ojo de Dios” porque, al producirse conocimiento no ya desde un monólogo, sino desde un diálogo con otros seres humanos, resulta imposible afirmar que se está produciendo un conocimiento universal, objetivo y neutral.

Ahora bien, siguiendo a Dussel (2008), debemos hacernos las siguientes preguntas: ¿quién es René Descartes? ¿Cuál es la geopolítica del conocimiento desde la cual está pensando? Dussel (1994) sostiene que el “yo pienso” (*ego cogito*) idolátrico cartesiano está precedido por 150 años de “yo conquisto” (*ego conquiro*). Dussel enfatiza en que debemos situar a Descartes y al cartesianismo en relación con una filosofía que por primera vez ha hecho del hombre blanco occidental un Dios en la Tierra. Es decir, Descartes seculariza al Dios de la cristiandad y le transfiere sus cualidades al “yo”

masculino occidental haciéndolo aparecer como un “yo” idolátrico y sagrado con “letra mayúscula”. Pero ¿quién es ese “yo”? Según Dussel (1994), es el *Ser Imperial*; es el hombre blanco occidental que, después de invadir y conquistar el mundo, se sitúa en la posición de Dios. Este “yo” nombra al mundo, cambia el nombre de los continentes y le dice a toda la humanidad qué es verdad, qué es realidad y qué es lo mejor para todos.

Ahora bien, nosotros complementamos el argumento de Dussel afirmando que no todo *ego conquiro* deviene en *ego cogito* idolátrico. La mediación que conecta el uno con el otro es el racismo/sexismo epistémico producido por el “yo extermino, luego existo” (*ego extermino*). Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI son la condición de posibilidad socio-histórica para la transformación del “yo conquisto, luego existo” en el racismo/sexismo epistémico del “yo pienso, luego existo” idolátrico.

A mediados del siglo XVII, cuando Descartes enunció su frase “yo pienso, luego existo”, lo hizo en abstracto. Es decir, el filósofo no dijo “yo, hombre occidental”, sino más bien “yo pienso”. ¿Por qué? Porque a nadie de aquella época se le ocurriría decir que ese “yo” podía ser el de un musulmán o el de un judío después del genocidio/epistemicidio en la conquista de Al-Ándalus. En el sentido común de la época, a nadie se le ocurría pensar que ese “yo” podría ser el de un africano después del secuestro masivo y su transportación forzada a las Américas; ni el de un indígena después del genocidio-epistemicidio contra los pueblos originarios de las Américas; ni tampoco el de una mujer, ni siquiera europea, después de la quema de mujeres vivas acusada de brujas.

Luego de los cuatro genocidios/epistemicidio del largo siglo XVI, se constituyó en el sentido común de la época que el “yo” del que hablaba Descartes era el de un hombre blanco occidental. Este hombre blanco ya no necesitaba de Dios porque había conquistado y colonizado el mundo entero, convirtiéndose él mismo en el centro del universo. Ahora, su “yo” se ha constituido como el fundamento de todos los saberes del mundo, es decir, como el Saber Absoluto.

La imbricación entre el proyecto de expansión imperial/colonial europeo y la epistemología moderna

En este contexto histórico-social, se produjo una imbricación entre el proyecto de expansión imperial europeo-colonial y la epistemología moderna racista/sexista. Kant aborda este tema de manera más clara en sus escritos antropológicos del siglo XVIII, donde sostiene que la racionalidad es una particularidad exclusiva de los hombres

occidentales que habitan al norte de los Pirineos (las montañas que dividen la Península Ibérica del norte de Europa).³⁸ Es decir, Kant subordina y expulsa a la Península Ibérica de Europa, a pesar de que es precisamente allí donde se originó el proyecto de expansión imperial-colonial. Esto se produjo después de que el centro geopolítico se trasladara de España a Ámsterdam y posteriormente a Inglaterra. Después de la *Guerra de los Ochenta años*, que culminó en 1648 con la firma del Tratado de Münster, Ámsterdam se independizó de España y desplazó a este país del centro del sistema-mundo establecido a partir de 1492. Es precisamente desde este *locus* que Descartes está teorizando. A partir de entonces, los hombres blancos de la Península Ibérica quedaron relegados a una posición inferior, como ya hemos indicado, y ni siquiera forman parte del “yo pienso”.

Sin embargo, no sólo el centro geopolítico, militar y económico se trasladó del sur al noreste de Europa, sino también el centro epistémico. Cuando la universidad occidentalizada pasó de ser una universidad teológica cristiana a una universidad secular kantiana/humboldtiana a finales del siglo XVIII, adoptó la idea antropológica kantiana de que la racionalidad estaba encarnada en el hombre blanco al norte de los Pirineos, clasificando a la Península Ibérica dentro de la esfera del mundo irracional junto con los pueblos negros (África), rojos (indígenas en las Américas) y amarillos (Asia).³⁹ Las personas con “falta de racionalidad” (incluidas todas las mujeres del mundo) quedaban excluidas epistémicamente de las estructuras de conocimiento de la universidad occidentalizada. Es a partir de este supuesto kantiano que se fundó el canon de pensamiento de la universidad occidentalizada moderna.

La epistemología racista/sexista que se estudia y enseña en la universidad occidentalizada actual tuvo su origen institucional en la Universidad de Humboldt de Berlín, de orientación kantiana/humboldtiana. Desde entonces, hemos imitado este

³⁸ En sus escritos antropológicos Kant sostiene que la Península Ibérica está contaminada por elementos judíos, musulmanes, africanos, etcétera. Esto significa que Kant aplicó a la Península Ibérica en el siglo XVIII las mismas opiniones racistas que la Península Ibérica aplicaba al resto del mundo durante el siglo XVI. Esto es importante para comprender por qué los portugueses y los españoles también se encuentran fuera del canon de pensamiento en la universidad occidentalizada de hoy pese a haber sido el centro del sistema-mundo en el siglo XVI. Desde finales del siglo XVIII, solo hombres de cinco países (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los EE.UU.) son quienes monopolizan el privilegio y la autoridad del conocimiento en la universidad occidentalizada.

³⁹ Ahora bien, Descartes hablaba de un “yo” en abstracto pero, como hemos indicado, a partir de los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI era evidente quién era y quién no era ese “yo”. Sin embargo, ahora Kant explicita el tema en términos antropológicos: ese “yo” es sólo el hombre blanco que habita al norte de los Pirineos.

modelo de universidad cientificista racista/sexista, que se apartó de la teología de la cristiandad mediante una secularización basada en el dualismo ontológico (mente-cuerpo) y el solipsismo metodológico.

Conclusión

Durante el largo siglo XVI, en nombre de la cristiandad, se cometió un genocidio global en el que millones de personas fueron asesinadas para “salvar sus almas de la barbarie”. El lema “cristianízate o te mato” fue utilizado para justificar estos actos. Si alguien no se convertía a través de la persuasión, entonces era asesinado en nombre de la salvación de su alma. En el siglo XIX, se adoptó el lema “civilízate o te mato”. En este caso, la idea era que el Otro era un obstáculo para el progreso, ya que se aferraba a sus supersticiones y no tenía una visión científica del mundo. Si no se podía convencer por persuasión, entonces, debía ser eliminado a nombre de la civilización y el progreso. A mediados del siglo XX el lema se transformó en “desarrollate o te mato”. Ahora, el imperio establece las recetas del “desarrollo”, como la entrega de recursos naturales, la apertura de las importaciones y la disponibilidad de mano de obra barata al capital transnacional. Si algún pueblo se resiste al desarrollo, entonces, el imperio responde con golpes de Estado organizados por la CIA, como se vio en Indonesia en 1965, donde fueron asesinados más de un millón de personas sólo en el primer mes.

Ya entrado el siglo XXI, el Imperio impuso la bandera del “democratízate o te mato”. Afirman que su conocimiento es superior al de todo el Sur Global y todo país que no se democratice experimentará la fuerza imperial. Sin embargo, muchas de las dictaduras hayan sido instauradas por los golpes de Estado de la CIA en el período del “desarrollate o te mato”. ¿Cómo predica la democracia el imperio? Con tanques, aviones, misiles hipersónicos, etcétera, como lo ha venido haciendo durante los últimos 20 años en Medio Oriente.

Es esencial reconocer la imbricación entre la epistemología moderna racista/sexista y los proyectos imperialistas globales. Estos son temas que deben ser considerados juntos. Si no descolonizamos la epistemología y desarrollamos proyectos antiimperialistas, entonces, seguiremos reproduciendo todos los problemas contra los cuales estamos luchando. Como sostiene Steve Biko, uno de los más grandes pensadores de la liberación negra de la Sudáfrica del *Apartheid* y fundador de la filosofía de la

“conciencia negra” (*black consciousness*): “la mejor arma que tiene el colonizador es la mente del colonizado”.

3. Para una descolonización de los universalismos occidentales

Ramón Grosfoguel

El universalismo de los enunciados y el universalismo del sujeto de enunciación

En esta ocasión, volveremos sobre Descartes para mostrar la especificidad de su *universalismo*, que constituye uno de los dos tipos de universalismos que Occidente nos ha transmitido: el *universalismo de los enunciados* y el *universalismo del sujeto de enunciación*. ¿De qué tratan? ¿Cómo funcionan? ¿Cuáles son sus lógicas? Es importante que comprendamos esto porque el concepto de lo “uni-versal” determina el tipo de discurso que todavía se utiliza en muchos centros de investigación, instituciones pedagógicas y universidades occidentalizadas de todo el mundo. A continuación, contraponemos al concepto de universal otros conceptos creados por pensadoras críticas del Sur Global, como Aimé Césaire y Enrique Dussel.

El filósofo francés, René Descartes, dotó de un nuevo fundamento al conocimiento cuando escribió: “Yo pienso, luego existo”. Antes de este momento, la autoridad del conocimiento estaba en manos de la teología y del Dios de la cristiandad, como se ha mostrado anteriormente. Este último contaba con los atributos de producir conocimiento desde todos los puntos de vista, como un “punto cero” que no está anclado a nada y que puede producir conocimiento más allá del tiempo y del espacio. Esto se debe a que el Dios de la cristiandad se encuentra más allá de la historia, no tiene corporalidad, ni habita en una espacialidad, y aunque creó el cosmos, se encuentra en otra dimensión. Este es el dualismo de la cristiandad, que divide el mundo espiritual del mundo material. Es muy distinto el modo en que otras cosmogonías conciben a la realidad, en las que no existe la idea de Dios o, si existe, es muy diversa a la idea de la cristiandad. A menudo, traducimos conceptos como *Alaja*, *Alá*, *Hashem*, *Pachamama*, como si se tratara del Dios de la cristiandad, lo que nos lleva a imaginar al anciano con barba blanca sentado sobre una nube, mirando y vigilando todo, cuando esto no tiene nada que ver con otras cosmovisiones.

Hemos dicho que Descartes sostiene que el “yo” tiene la capacidad de producir conocimiento desde el “ojo de Dios”, al haber transferido los atributos del Dios de la cristiandad al ser humano. Es decir, se trata de la secularización de este Dios. Desde esta posición, la objetividad se entiende como neutralidad e imparcialidad. Todo esto tiene

incidencia en la forma en que actualmente narramos la historia de la producción de conocimiento en las ciencias sociales. Y aunque nos declaremos ateos o seculares, seguimos produciendo y reproduciendo conocimiento fundamentado en el paradigma de la cosmología cristiana.⁴⁰

En el capítulo anterior, mencionamos que Dussel (2008) sostiene que el “yo pienso” (*ego cogito*) está precedido por 150 de “yo conquisto” (*ego conquiro*). De esta manera, el filósofo latinoamericano sitúa geopolíticamente a Descartes (quien inauguró la ego-política del conocimiento del “yo” que no se sitúa en ningún lugar) y a su filosofía. Dussel pudo hacer esto después de responder las siguientes preguntas: ¿desde dónde piensa Descartes? ¿Cuáles son las condiciones históricas que hacen posible que alguien a mediados del siglo XVII diga que piensa desde el lugar del ojo de Dios? En otras palabras, ¿cuáles son las condiciones políticas, económicas y sociales que permiten este giro arrogante?

Los 150 años de “yo conquisto, luego existo” son el sustrato histórico-social que le permite al sujeto europeo-occidental creerse equivalente a Dios y, por lo tanto, centro del mundo y del universo. ¡Esto no ha ocurrido en ninguna otra cosmovisión! Por ejemplo, cuando leemos a los profetas del Antiguo Testamento, descubrimos que denominan *idolatría* a la pretensión de un poder terrestre o de un individuo de reemplazar a *Hashem*. Es por ello que Dussel muestra que la crítica que Marx le hace al fetichismo de la mercancía es una continuación de la crítica de la idolatría que hacen los profetas. Nuestro filósofo sostiene que Marx es un pensador semita, porque reflexiona y piensa desde esa cosmología, lo que le permitió realizar una crítica a la economía política que los economistas modernos de su época no podían hacer.

Todos pensamos desde una cosmovisión, pero no siempre somos conscientes de ello. Uno de los elementos utilizados a favor del pensamiento eurocéntrico en detrimento de los pueblos no occidentales es que estos últimos no tienen una pretensión idolátrica de universalidad. Los filósofos de estos pueblos reconocen con honestidad ser budistas, aimaras, musulmanes, etcétera, es decir, todos se sitúan al interior de una cosmovisión particular. Ninguno pretende reemplazar a Dios o pensar desde el “ojo de Dios”. ¿Qué hacen los hombres blancos occidentales? Toman la honestidad de estos pensadores y los

⁴⁰ Por tanto, cuando los occidentales afirman que los musulmanes no son seculares, estos últimos suelen reírse en sus caras. Pero ¿realmente los occidentales son seculares? Lo cierto es que han secularizado narrativas cristianas y, en consecuencia, el “yo pienso, luego existo” se ha convertido en el nuevo fundamento que producirá un nuevo tipo de universalismo.

acusan de particularistas e inferiores. Estos hombres blancos occidentales afirman que no piensan desde ninguna particularidad, sino que piensan de manera universal, imparcial, objetiva (en sentido de neutralidad), válida y *aplicable* a cualquier particularidad. Sostienen que los otros pensadores no piensan de manera universal porque incluso ellos mismos lo afirman. Este es uno de los mecanismos que utiliza el sistema imperialista mundial en las instituciones y universidades occidentalizadas. Esta misma lógica también es reproducida por las izquierdas occidentalizadas para desautorizar el pensamiento crítico producido desde localizaciones epistémicas diversas a la occidental. De esta manera, tanto la derecha como la izquierda inferiorizan al distinto al concebirlo como particularista y poseedor de un conocimiento muy limitado.

Sin embargo, todo esto es simplemente hipocresía. ¿Por qué? Porque en realidad, el hombre blanco occidental, como cualquier otro ser humano, piensa desde un lugar muy particular en la estructura jerárquica del poder global, situado consciente o inconscientemente en coordenadas espacio-temporales. Por lo tanto, es ridículo pretender que piensa desde un no-lugar. Sin embargo, para encubrir su localización corpo-política, geopolítica y epistémica, estos hombres han construido toda una ego-política del conocimiento.

Entonces, ¿cómo debemos reaccionar ante esta situación? Debemos situarlos también a ellos. No se trata de creerse tan universalista como los modernos, sino todo lo contrario. Debemos situarlos, es decir, ponerlos en su lugar, y explicitar la geopolítica y corpo-política desde la cual piensan. Sólo cuando los situamos horizontalmente se revela su falacia en todo su esplendor, ya que se los saca del pedestal idolátrico en el cual se encuentran.

A menudo, en las luchas decoloniales, los modernos se han auto-investido de una pretensión universalista idolátrica (porque se creen dioses), y esto nos intimida. Al situarnos como seres particulares y parciales, nos desautorizan completamente. Pero no debemos intimidarnos ni jugarles el mismo juego (diciendo que también somos universalistas e incluso tratando de ser más universalistas de ellos), sino hacerles reconocer, por un lado, que todos los seres humanos pensamos desde diversas localizaciones corpo-políticas y geopolíticas del conocimiento y, por otro lado, que no debe haber pretensión de universalismo idolátrico porque, de lo haberlo, sólo reproduciríamos un monólogo. Para que haya diálogo epistémico, debemos reconocer que todos estamos situados. En este sentido, debemos superar los egos inflados y los universalismos idolátricos.

Ya hemos mostrado que el dualismo ontológico (mente-cuerpo) y el solipsismo metodológico son la condición de posibilidad para que Descartes pudiera afirmar: “Yo pienso, luego existo”. Con el dualismo ontológico, el filósofo francés separa la cabeza (la mente) del cuerpo y la deja “flotando” en el aire. Pero, como ya hemos preguntado, ¿qué sucedería si la mente piensa desde una corporalidad? Al aceptar el hecho de estar pensando desde una corporalidad, es decir, desde un espacio-tiempo, se torna imposible pensar desde el “ojo de Dios”. Con el solipsismo metodológico (el monólogo interno), el sujeto pretende llegar a la certeza del conocimiento a través de preguntas que se hace y se responde a sí mismo. Esta no es más que una sordera frente al resto del mundo. Pero, como hemos dicho, ¿qué sucede si el conocimiento se produce en interacción social con otros seres humanos? Tampoco se podría reclamar el estar situados desde el “ojo de Dios”.

Descartes recurrió al dualismo y al solipsismo para hacer su afirmación ontológica. Es aquí donde se dan origen a dos tipos de universalismos. Por un lado, el *universalismo de los enunciados*, que sostiene que lo que se enuncia es universal, válido y aplicable en todo espacio-tiempo, particularidad, etcétera. Desde este enfoque, se obvia la heterogeneidad histórico-estructural del mundo. Por otro lado, el *universalismo del sujeto de enunciación*, el cual sostiene que el sujeto que hace las afirmaciones universales es un sujeto particular. A continuación, examinaremos cómo estos dos tipos de universalismos se manifiestan en las obras de Kant, Hegel y Marx.

El concepto de universalismo en Kant

Ahora bien, ¿quién es el sujeto universal? Es decir, ¿quiénes tienen la autoridad para producir un conocimiento universal?

Immanuel Kant, en el siglo XVIII, se preguntó cuál es la condición necesaria para que existiera la intersubjetividad universalista en el campo de la física, es decir, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que todos los hombres puedan reconocer un conocimiento como verdadero y universal? Para responder a esta pregunta, Kant formuló la idea del *sujeto trascendental*. Según el pensador de Königsberg, los sujetos contamos con una serie de categorías en nuestra mente que son *a priori* a nuestra existencia mundana. A través de ellas, filtramos los datos empíricos de la realidad y los hacemos inteligibles. Kant sostiene que cuando observamos la realidad lo hacemos desde categorías como las de espacio y tiempo, cantidad y cualidad, forma y contenido, entre

otras. Todas apuntan al hecho de que no es posible conocer de modo transparente la realidad, lo que también significa que no es posible conocer a la *cosa en sí*. ¿Por qué? Porque siempre estamos interpretando la realidad desde estas categorías *a priori*. En este sentido, Kant cuestiona el universalismo de los enunciados de Descartes y afirma el universalismo del sujeto de enunciación.

Kant mantiene el dualismo mente-cuerpo y el solipsismo cartesiano, pero los reformula y actualiza. Cuestiona el primer tipo de universalismo abstracto cartesiano (el de los enunciados), es decir, la posibilidad de un conocimiento eterno de la cosa en sí, más allá de toda categoría de espacio-temporalidad. Sin embargo, mantiene y profundiza el segundo tipo de universalismo, el epistemológico, en el que hace explícito lo que en Descartes era implícito: solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales, es decir, un sujeto de enunciación *particular* define para todos en el planeta lo que es *universal*. De ahí que cuando Kant propone su cosmopolitismo, se trata de un provincialismo europeo camuflado y vendido al resto del mundo como un diseño global/imperial/universal.

Kant sostiene que el sujeto trascendental es la condición de posibilidad para la producción científica moderna. En la *Crítica de la razón pura* (1781), lleva a cabo un análisis sobre cómo se produce el conocimiento a través de estas categorías trascendentales. ¿Qué implicaciones tiene esto? Pues que no es posible producir un conocimiento, como decía Descartes, desde el “ojo de Dios”. ¿Por qué? Porque sólo Dios conoce la cosa en sí.

Kant sostiene que sólo el sujeto racional que utiliza las categorías es capaz de producir conocimiento científico. ¿Quién es este sujeto trascendental? A diferencia de Descartes, como hemos indicado, Kant sí sitúa este sujeto y lo hace en sus escritos antropológicos. En estos textos, Kant sostiene que la razón y la racionalidad solamente las poseen únicamente aquellos hombres blancos y europeos que viven al norte de los Pirineos. Los hombres africanos, asiáticos indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen acceso a la “razón”. La geografía de la razón cambia con Kant, ya que él escribió su filosofía desde Alemania en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidos Francia, Alemania e Inglaterra) desplazan a Holanda y, en competencia entre sí, constituyen el nuevo centro del sistema-mundo.

Sólo después del debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, y después del secuestrar masivo de africanos para esclavizarlos en este continente, es que

el racismo de color irrumpe con fuerza. Desde entonces, se asocia la esclavitud con ser de color negro. Kant sostiene que los amarillos (asiáticos), los negros (africanos) y los rojos (los pueblos indígenas de las Américas) no tienen uso de la razón, sino que son meros sujetos irracionales. ¿Quién sí usa la razón? Como hemos indicado, los sujetos que viven al norte del Pirineos. Sin embargo, no se trata de cualquier sujeto, sino sólo de los hombres blancos. Las mujeres, según Kant, no poseían racionalidad, sean blancas o no-blancas. Aquí se manifiesta de forma nítida el racismo/sexismo.⁴¹

Kant se identifica con el universalismo del sujeto de enunciación y afirma que el sujeto trascendental es el hombre blanco que reside al norte de los Pirineos. ¿Por qué no los que viven al sur? Porque considera que los españoles, portugueses e italianos están contaminados por influencias africanas e islámicas, por lo que cree que ellos también carecen de uso de la razón y la racionalidad. En este sentido, Kant sitúa la madurez de la Modernidad al norte de los Pirineos.

¿Pero qué aconteció geopolíticamente para que alguien pueda sostener esto? Como se ha señalado, el centro del sistema-mundo se trasladó de la Península Ibérica hacia Ámsterdam después de la *Guerra de los 30 años* a mediados del siglo XVII. Según Dussel, Descartes estaba pensando desde el nuevo centro del sistema-mundo que se estableció en 1492. Desde entonces, España y Portugal quedaron subalternizados con respecto al noroccidente europeo, sin perjuicio de seguir manteniendo sus colonias.⁴²

⁴¹ Esto es algo que no se puede separar, pues de lo contrario caemos en el juego imperial del “divide y vencerás” (*divide et impera*). Pensemos, por ejemplo, en los movimientos antirracista que luchan contra los movimientos antipatriarcales y feministas. La epistemología es racista/sexista al mismo tiempo. Además, este es el fundamento tanto de la universidad occidentalizada como de la izquierda occidentalizada.

⁴² Durante muchos siglos, el sur de Europa fue considerado como una zona de no-ser en comparación con la zona del ser noroccidental de Europa. No obstante, todavía se considera una zona del ser frente a las colonias de América Latina y África. Sin embargo, esta percepción cambia cuando España y Portugal ingresan en la OTAN y la Comunidad Europea en la segunda mitad del siglo XX, creyendo que ahora son europeos y que se encuentran en la zona del ser. Pero olvidan que en el norte de Europa nunca los han visto como europeos, sino que siempre los han considerado inferiores, tanto genética como culturalmente, situándolos por debajo de los Pirineos, es decir, por debajo de la línea de lo humano. Todas estas narrativas han resurgido con mucha fuerza y se reflejan claramente en la prensa. Por ejemplo, el expresidente de España, Mariano Rajoy, reprocha el trato a sus “colegas” del norte diciendo: “¡Pero nosotros no somos Uganda!”. Sin embargo, para el Norte Global, España sí es como Uganda. Quienes crean que se les puede convencer de lo contrario están muy equivocados. En España, siempre ha habido cierta resistencia a hablar de la colonialidad, pero parece que ahora están empezando a entender el tema.

Kant refuerza esta situación geopolítica y aplica al sur de Europa las mismas categorías raciales que la Península Ibérica había utilizado para clasificar al resto del mundo.⁴³ En otras palabras, las mismas categorías que se habían utilizado para describir a otros pueblos ahora se aplicaban a ellos mismos cuando el nuevo centro se trasladó al noroeste de Europa.

El concepto de universalismo en Hegel

Hegel toma las categorías filosóficas que Kant considera *a priori* y las historiza, prestando especial atención al desarrollo del Espíritu Universal (es decir, la civilización). De este modo, el filósofo alemán realiza una reconstrucción *a posteriori* de estas categorías, es decir, una reconstrucción histórica. Hegel reinstaura el universalismo de los enunciados y, a su vez, mantiene el universalismo del sujeto de enunciación, pero de un modo distinto a Descartes. La divergencia entre Descartes y Hegel es que, para el primero, el universalismo eterno es *a priori*, mientras que para el segundo, el universal eterno sólo es posible a través de una reconstrucción histórica *a posteriori* del Espíritu Universal a lo largo de toda la historia de la humanidad (aunque Hegel no reconoce a todos los humanos como parte de ella). Además, Hegel critica a Kant al afirmar que el dualismo de la cosa en sí es falso, ya que es posible conocerla. Hegel sostiene que las categorías *a priori* a las que hace referencia Kant son en realidad históricas, y que se pueden observar emergiendo históricamente a lo largo de la evolución de la humanidad.

Según el filósofo alemán, la culminación de la civilización humana tiene lugar en Europa. Sostiene que el Espíritu Universal se mueve de Oriente (etapa de inmadurez) hacia Occidente (etapa de madurez). Oriente es el pasado que quedó estancado, Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal, y la América blanca es el futuro. Si Asia representa una etapa inferior de dicho Espíritu, entonces, África y el mundo indígena no forman parte de él, y las mujeres ni siquiera son mencionadas, excepto para hablar del matrimonio y la familia. De hecho, se habla del “continente europeo” cuando en realidad no existe tal cosa, sino que lo que se conoce como “Europa” es una península de Asia. Sin embargo, debido a que las identidades y los egos están inflados, se auto-perciben como “continente”, a pesar de que no lo son cuando se observa el mapa.

⁴³ ¿Será una “justicia poética” o “ironía histórica”?

Hegel se consideraba a sí mismo como el filósofo de los filósofos, como el filósofo del fin de la historia. Al creer que se había llegado al punto máximo de la historia de la humanidad, estaba seguro de que nada nuevo acontecería, sino que todo sería una repetición de lo mismo. Esta narrativa es producto de una secularización del cristianismo, y Hegel se consideraba el mesías que efectuaría un juicio sobre la historia humana. Al ser el filósofo del fin de la historia, podía reconstruir desde el lugar privilegiado en el que se encontraba el Saber Absoluto, es decir, el saber de todos los saberes. En otras palabras, al no esperar que nada nuevo sucedería después de él, podía mirar hacia atrás y reconstruir en el presente el conocimiento de todos los conocimientos. Una vez más, observamos la pretensión de estar pensando desde el “ojo de Dios”, pero ahora no como un ser flotante en el aire. En lugar de estar en Génesis, nos encontramos en Apocalipsis, el momento del Juicio Final en el que se contempla todo el mundo y la historia.

Hegel critica la posición de Kant con respecto a la inteligibilidad de la cosa en sí. ¿Por qué? Porque él creía que se podía tener conocimiento universal y, por lo tanto, válido para todo el mundo. Desde su posición histórica, podía reconstruir el conocimiento de todos los conocimientos y el saber de todos los saberes, lo que llamó el Saber Absoluto. Sin embargo, esta historización hegeliana es traicionada por él cuando interrumpe el desarrollo de la historia al afirmar que allí terminaba. Al considerar que ya se había alcanzado lo máximo, no habría nada nuevo en adelante. Aquí encontramos nuevamente el universalismo de la enunciación (válido más allá de espacio y de tiempo) y el universalismo del sujeto del enunciado (el hombre blanco europeo de su tiempo). Esta es una crítica a Kant que parte de un regreso a Descartes, pero ahora el “yo pienso” se hace desde el Juicio Final y no desde la Génesis de la historia.

Para Hegel, el Saber Absoluto, si bien es un universal concreto en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podía ser alcanzado por un hombre blanco, cristiano, heterosexual y europeo. Además, la multiplicidad de las determinaciones del Saber Absoluto se subsumen en la cosmología/filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano. Como resultado, el racismo epistemológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (el universalismo del sujeto de enunciación), donde se define lo universal desde un particular, permanece intacto en Hegel. A su vez, filosofías de otras civilizaciones, como las orientales, son despreciadas. En el caso de las filosofías indígenas y africanas, Hegel considera que no son dignas de ser llamadas filosofía, ya que el Espíritu Universal nunca pasó por allí.

*El concepto de universalismo en Marx*⁴⁴

Marx es considerado como el primer pensador europeo que le dio un giro materialista a la noción de la evolución del Espíritu Universal hegeliano. A mediados del siglo XIX, Marx habló del desarrollo material de los modos de producción y de la lucha de clases como el motor de la historia, en lugar del desarrollo del Espíritu de una época. Este enfoque de la historia del Espíritu hegeliano hacia la historia de la economía política y su relación con el pensamiento de una época es lo que hizo que Marx le diera un giro materialista a la dialéctica hegeliana.

Marx pensó que la historia se mueve desde la Edad Antigua (la esclavitud), pasando por la Edad Media (el feudalismo) hasta llegar a la Edad Moderna (el capitalismo), siendo la lucha de clases el motor que produce esta evolución. Después del capitalismo, vendría el socialismo y posteriormente el comunismo, lo que significa la instauración de una sociedad sin clases. Incluso antes de la esclavitud, Marx vio una especie de comunismo primitivo.

Sin embargo, Marx miró la historia local de Europa para llegar a esta conclusión. Aunque esto lo llevó a ser eurocéntrico (algo que superó durante sus últimos 20 años de vida), lo que hizo fue tomar la historia local europea como una historia universal. Marx creía que toda la humanidad había evolucionado en el contexto de esta periodicidad histórica. Sin embargo, sabemos que en el resto del mundo había otras formas de practicar la economía, pues las espacialidades y las temporalidades son otras, y también son diferentes las formas de autoridad política, las epistemologías, las cosmogonías, entre otros. Pero como Marx todavía era demasiado hegeliano, y creía que la civilización europea era la más avanzada, continuó reproduciendo la idea eurocéntrica de que todo lo que sucede en Europa también sucede en el resto del mundo.

Marx utiliza el término “modo de producción asiático” para describir a las sociedades que mantienen un modo de producción estancado en el tiempo y no evoluciona, es decir, en ciclos que se caracterizan por su resistencia al cambio y la

⁴⁴ Este apartado está escrito desde la lógica del Marx conocido en el siglo XX, el cual experimentó una transformación epistemológica profunda debido a las traducciones ideológicas realizadas por el estalinismo. No nos referimos al Marx “desconocido” de Dussel, Bautista Segales y Katya Colmenares, ya que este Marx aún no ha impactado de manera significativa en los movimientos populares y políticos del siglo XXI. Sin embargo, estamos trabajando para que esto cambie.

transformación. Según Marx, la única forma de sacar a estas sociedades del modo de producción asiático era a través de una invasión imperialista que las incorporara a la civilización moderna. Esta es la lógica de Marx. Sin la lucha de clases, estas sociedades seguirían atrasadas respecto a Europa, lo que implica una negación en la coetaneidad en el tiempo.⁴⁵ Marx hizo una lectura endógena sin observar la relación entre Europa y el resto del mundo. Aunque reconoció la existencia de la colonialidad y la esclavitud en *El Capital*, esto era secundario para él y visto como efectos de la acumulación del capital. Para Marx, lo importante era el capitalismo y los modos de producción.

Marx consideraba que el problema del conocimiento se relacionaba con la lucha de clases y los modos de producción. En este sentido, el punto de vista del proletariado era para él el punto de partida epistemológico para realizar una crítica a lo que caracterizaba como la economía política burguesa. Esto representaba una ruptura significativa con la tradición filosófica de Occidente en cuanto a los dos tipos de universalismos. En el universalismo de los enunciados, Marx situaba los enunciados en un contexto histórico, similar a Hegel. Sin embargo, a diferencia de Hegel, el contexto ya no era el del Espíritu Universal, sino el del desarrollo de la economía política, del modo de producción y de su correspondiente lucha de clases. Para Marx, las condiciones de producción eran prioritarias sobre la conciencia en toda época histórica. Aunque el enunciado todavía era un universal abstracto, en cada época, el modo en que operaba la determinación “en última instancia” de los procesos económicos variaba. Tenemos aquí un universal abstracto que se llenaría con los contenidos de la economía política de cada época histórica, haciéndose concreto. En cuanto al universalismo del sujeto de enunciación, Marx situaba el sujeto en relación con las clases y la lucha de clases. En contraposición a la tradición desde Descartes hasta Hegel, Marx situaba su geopolítica del conocimiento en relación con las clases sociales. Es decir, piensa desde la situación histórico-social del proletariado europeo y desde allí proponía un diseño global/universal como solución a los problemas de toda la humanidad: el comunismo. Lo que Marx

⁴⁵ Por ejemplo, la esclavitud en las Américas es ya una esclavitud moderna. ¿Por qué? Porque es una esclavitud capitalista que para poderla comprender hay que leer a Walter Rodney, Eric Williams y otros pensadores negros del Caribe, quienes han vivido esta historia del otro lado de la Modernidad. En el caso de Eric Williams, un pensador negro de Trinidad y Tobago, demuestra en su obra *Capitalismo y esclavitud* (1944) cómo la industrialización europea era imposible sin la esclavitud en las Américas. ¡Este trabajo fue su tesis doctoral en Oxford en 1941! Puede consultarse la obra accediendo al siguiente link: <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/HIS12-capitalismo%20y%20esclavitud.pdf>

mantenía en común con la tradición filosófica occidental era que su universalismo, aunque surgía de una localización particular, en este caso, el proletariado, no problematizaba el hecho de que dicho sujeto fuera europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeocristiano, etcétera. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto con el interior de Europa, lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica, epistemológica y las múltiples relaciones de poder que incluyen el género, la sexualidad, la raza y la espiritualidad no se encuentran incorporadas ni situadas epistémicamente en su pensamiento.

Marx sostiene que, como el sistema capitalista es el más avanzado, según la narrativa hegeliana del fin de la historia, las categorías que se originen a partir de la crítica a este sistema serán útiles para comprender y criticar todos los demás sistemas. Por ejemplo, Marx concibió la categoría *trabajo* Marx como una categoría que emerge abstractamente en el sistema capitalista, de tal manera que se podría utilizar para criticar todos los demás sistemas productivos pre-capitalistas. ¡Es la misma idea hegeliana del “fin de la historia”! En otras palabras, sugiere que aquellos que se encuentran en una posición privilegiada pueden hacer inteligible toda la realidad. Sin embargo, esto nos presenta un problema hegeliano y eurocéntrico.⁴⁶

Aunque la categoría de *trabajo* acuñada por Marx es útil, sólo lo es hasta cierto punto. Incluso dentro del propio sistema capitalista, esta categoría todavía no logra dar cuenta de lo que significa el trabajo en la periferia (por ejemplo, el trabajo esclavo y servil en las colonias). Es decir, las categorías producidas como pensamiento crítico en el Norte Global no son suficientes para comprender lo que sucede en el Sur Global.

Marx propone pensar desde el punto de vista estructural del proletariado europeo y tomó en serio la crítica que hacían los obreros de su época.⁴⁷ Sin embargo, ¿para qué lo hace? Para realizar una crítica radical a la economía política burguesa de su tiempo. A pesar de esto, el sujeto privilegiado sigue siendo un europeo, en este caso, el proletariado.

⁴⁶ No es posible comprender el sultanato otomano o el linaje chino con las categorías del sistema capitalista británico. Esto es imposible. ¿Por qué? Porque existen otras lógicas institucionales, otros sistemas sociales y otras clasificaciones muy distintas a las desarrolladas en Occidente. Una de las grandes falacias del marxismo y de los marxistas es afirmar que ha existido feudalismo fuera de Europa. Muchos sostienen que el problema de América Latina consiste en que todavía somos feudales, pero pensar de este modo es completamente eurocéntrico. ¡Aquí nunca ha habido feudalismo! Este es un concepto producido en el Norte Global y es fruto del pensamiento crítico de esa realidad, el cual ahora pretende ser aplicado en todo el mundo.

⁴⁷ Por ejemplo, Marx no inventó el concepto de *plusvalía*. Este concepto ya aparecía en los panfletos obreros de la época.

Lo que Marx teoriza es la experiencia histórico-social de los oprimidos por razones de clase en la zona del ser. No está teorizando sobre lo que es ser un oprimido por razones de clase en la zona del no ser. Tampoco teoriza sobre lo que es ser un esclavo o en qué consiste el trabajo coercitivo en la periferia. Incluso el trabajo asalariado en la periferia no era libre, ya que siempre era coercitivo, pues no existían (ni existen en muchas partes) los derechos laborales. Esto establece una diversidad al interior de los modos de dominación que Marx no teorizó. No lo hizo por la sencilla razón de que era un hombre blanco europeo que se leyó todo el *orientalismo* (Edward Said) y asumió sin crítica muchas narrativas eurocéntricas de Hegel.⁴⁸

Aunque Marx cuestiona radicalmente ambos universalismos, los reproduce de alguna manera. Por un lado, adopta el universalismo de los enunciados al considerar que las categorías surgidas del modo de producción capitalista (el “más avanzado” de la historia) pueden aplicarse a otros modos de producción.⁴⁹ Por otro lado, también reproduce el universalismo del sujeto de enunciación, aunque ahora el privilegio epistémico se asigna al proletariado europeo en lugar de la élite europea. En última instancia, ambos tipos de universalismos están vinculados al racismo/sexismo epistémicos.

Hasta aquí quisiéramos destacar dos puntos cruciales:

1. Cualquier cosmopolitismo o propuesta global que se construya a partir del universalismo abstracto del sujeto de enunciación, es decir, del epistemológico, de la egopolítica del conocimiento, no escapará de ser un diseño global imperial/colonial. Si la verdad universal se construye a partir de la epistemología de un territorio, una sola tradición de pensamiento y un cuerpo particular (sea occidental, cristiano o islámico) en exclusión y marginalización de los otros,

⁴⁸ Al final de su vida, Marx recibió una crítica de los populistas rusos. Ellos le preguntaron acerca de las comunas rusas, lo que llevó a Marx a considerar la posibilidad de arribar al socialismo sin tener que pasar necesariamente por el capitalismo. Sin embargo, este tema no fue desarrollado en profundidad. Posteriormente, Lenin desestimó esta idea y criticó a los populistas rusos, lo que llevó a la desaparición de las comunas. Finalmente, Stalin expropió forzosamente las tierras de los campesinos rusos y acabó por completo con esta posibilidad. Todo esto fue motivado por la idea “etapista” de que para alcanzar el socialismo era necesario primer pasar por el sistema capitalista.

⁴⁹ En nuestro trabajo sobre islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales, cito a Marx y Engels para mostrar cómo ellos percibían al mundo “primitivo” y apoyaban las invasiones británicas y estadounidenses, argumentando que traían consigo la civilización y el progreso.

entonces, el cosmopolitismo o propuesta global que se construya desde dicha epistemología universalista abstracta será inherentemente imperialista/colonial.

2. El universalismo abstracto epistémico en la tradición de la filosofía occidental moderna forma parte intrínseca del racismo epistemológico. Si la razón universal y la verdad solamente puede partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual, y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces, no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al “universalismo abstracto” occidental que considera inferiores a todas las epistemologías no-occidentales y encubre a quién habla y desde dónde habla en las relaciones de poder global.

Entonces, si no existe pensamiento fuera de alguna localización particular en el mundo, la pregunta es: ¿cómo salir del dilema entre particularismos provinciales aislados *versus* universalismos abstractos camuflados de “cosmopolitas”, pero igualmente particulares y provinciales? ¿Cómo descolonizar el universalismo occidentalista?

Aimé Césaire y su universalismo otro

Para salir del atolladero de la ego-política del conocimiento es indispensable mover la geografía de la razón hacia una geopolítica y corpo-política del conocimiento “otra”. Aquí cambiaremos la geografía de la razón de los filósofos occidentales hacia el pensador afro-caribeño Aimé Césaire, de la isla de Martinica y quien fuera el maestro de Frantz Fanon. Aimé Césaire en su carta de renuncia al Partido Comunista Francés a mediados de los años cincuenta del siglo pasado y dirigida al Secretario General en la época, Maurice Thorez, ataca el universalismo abstracto del pensamiento marxista eurocéntrico. Césaire (2006) sostiene lo siguiente:

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo

lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (p. 84)

El eurocentrismo se perdió por la vía de un universalismo descarnado que disuelve todo particular en lo universal. El concepto de “descarnado” es aquí crucial. Para Césaire, el universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo y que al representarse como “descarnado” esconde la localización epistémica de su locus de enunciación en la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. Este movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocéntricas del «punto cero» y de la “ego-política del conocimiento” ha sido central en los proyectos coloniales. Con esta crítica, Césaire, desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la corpo-política del conocimiento de un negro caribeño, desvela y visibiliza la geopolítica y la corpo-política de conocimiento blanca-occidental camuflada bajo el universalismo abstracto “descarnado” de la ego-política del conocimiento.

El imperio francés con su republicanismo universalista ha sido uno de los mayores exponentes del universalismo abstracto al pretender subsumir, diluir y asimilar a todos los particulares bajo la hegemonía de una sola particularidad, en este caso, el hombre blanco occidental. Este es el universalismo que gran parte de las élites criollas blancas latinoamericanas, imitando el republicanismo imperial francés, han reproducido en los discursos de “nación” disolviendo las particularidades africanas e indígenas en el universal abstracto de la «nación» que privilegia la particularidad de la herencia europea de los blancos criollos sobre los demás. Pero vemos también la reproducción del universalismo colonial eurocentrado no solamente en los discursos de derecha, sino también en corrientes contemporáneas marxistas y pos-marxistas, como discutiremos más adelante.

Frente al proyecto del universalismo abstracto racista e imperial y contrario a los fundamentalismos tercermundistas, la descolonización para Césaire desde la experiencia afro-caribeña no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista que se amuralla en su particularidad. Para Césaire, la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto depositario de todos los particulares. Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente horizontal en sus relaciones entre todos los particulares. Aquí la noción

de universalismo concreto adquiere otra significación muy distinta a la de Hegel y Marx. Si el universalismo concreto en Hegel y Marx eran aquellos conceptos ricos en múltiples determinaciones pero dentro de una misma cosmología y una misma *episteme* (en este caso la Occidental), donde el movimiento de la dialéctica tritura toda alteridad en lo mismo, en Césaire el universalismo concreto es aquel que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un universo). El universalismo concreto “césaireano” es el resultado de un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. El universalismo abstracto es inherentemente autoritario y racista mientras que el universalismo concreto de Césaire es profundamente democrático. Esta intuición filosófica de Césaire, pensada desde la geopolítica y corpo-política afro-caribeña, ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mundo contemporáneo.

Inspirado en estas intuiciones filosóficas de Césaire intentaremos contestar las siguientes preguntas: ¿Que sería hoy día un proyecto de descolonización universalista concreto césaireano? ¿Cuáles son las implicaciones políticas de este proyecto? ¿Cómo concretizar estas intuiciones filosóficas de Césaire en un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial”?

La transmodernidad como proyecto utópico descolonizador

Un diálogo horizontal liberador, en oposición al monólogo vertical de Occidente, requiere de una descolonización en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o las relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos cuando a nivel global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alter-nativos más allá de la disyuntiva eurocentrismo *versus* fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico que, desde la mirada epistémica mestiza en América Latina, propone Enrique Dussel (1994) para trascender la versión eurocéntrica de la Modernidad. En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la Modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar a través de un largo proceso el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concretización en el nivel del proyecto

político del universalismo concreto que la intuición filosófica césaireana nos invita a construir. En lugar de una Modernidad centrada en Europa/euro-norteamericana e impuesta como proyecto global imperial/colonial al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la Modernidad eurocentrada y más allá de ella desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo. Si no hay un afuera absoluto a este sistema-mundo, tampoco hay un adentro absoluto. Las epistemologías alternas podrían proveer lo que el crítico cultural caribeño Édouard Glissant propone: una “diversalidad” de respuestas a los problemas de la Modernidad realmente existente. La filosofía de la liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar en la diversidad epistémica y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

Por los últimos 513 años del sistema-mundo europeo/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal fuimos del “cristianízate o te mato” en el siglo XVI, al “civilízate o te mato” en los siglos XVIII y XIX, al “desarróllate o te mato” en el siglo XX y, más recientemente, al “democratízate o te mato” a principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas *a priori*. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder decolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racializada y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Lévinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la Modernidad europea. Estos espacios exteriores no son ni puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por la Modernidad/colonialidad del sistema-mundo. Es desde la geopolítica y corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa que emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la Modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal de múltiples y diversos proyectos ético-políticos en los que una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad pueda existir entre los pueblos del mundo más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente sistema-mundo europeo/euro-norteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal.

SEGUNDA PARTE
LA CIENCIA MODERNA COMO MÉTODO COLONIAL

4. La compleja relación entre Modernidad y capitalismo

Ramón Grosfoguel

La Modernidad como proyecto civilizatorio de muerte

¿Qué es la Modernidad? ¿Cuál es la relación entre Modernidad y capitalismo? Si no tenemos claridad al respecto, la discusión relativa a la ciencia moderna y la crítica que le hagamos quedarán fuera de contexto.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que la Modernidad es un proyecto civilizatorio de muerte. No se trata de un proyecto emancipatorio como nos lo ha hecho creer el pensamiento eurocéntrico. Al contrario, desde una perspectiva descolonizadora de la historia mundial, crítica del eurocentrismo, de las universidades occidentalizadas y de las tradiciones de pensamiento occidentalocéntricas, la Modernidad es un proyecto civilizatorio que produce y reproduce la muerte. Esto le puede sonar chocante a muchos, ya que nos han acostumbrado a escuchar sobre las bendiciones que la Modernidad brinda, apareciendo así como la solución a todos los problemas de la humanidad. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, la Modernidad es la civilización que ha creado los problemas más graves a los que nos enfrentamos.

Esto lo decimos teniendo en mente los debates que existen con la izquierda eurocéntrica. En este sentido, es preciso reconocer que no sólo la derecha es eurocéntrica, sino que, por lo general, la izquierda también lo es, ya que sigue creyendo que el fundamento de todos los problemas de la humanidad es el sistema económico de explotación capitalista. La izquierda eurocéntrica sigue atrapada en el mismo paradigma desde el cual operó el socialismo real del siglo XX. Cree que problemas como el racismo, el sexismo, el ecologicidio, el eurocentrismo, entre otros, son superestructurales, derivados y epifenómenos del sistema capitalista. Por lo tanto, cree que todos se solucionarían si superamos el capitalismo a través de la creación de un sistema económico más igualitario, justo y democrático.

Desde el discurso del socialismo eurocéntrico del siglo XX, se considera que la Modernidad es un proyecto emancipatorio y que lo único que impide que se cumplan sus promesas de desarrollo, progreso, igualdad, fraternidad y libertad es la persistencia del sistema capitalista. En otras palabras, se cree que superando el sistema capitalista, la Modernidad podrá ser implementada de manera plena en todo el mundo, no como sucede

hasta ahora que sólo puede desarrollarse plenamente en ciertos espacios privilegiados de los centros metropolitanos imperialistas globales. Por esta razón, muchos intelectuales de izquierda eurocéntrica piensan que es necesario culminar el proyecto inconcluso e inacabado de la Modernidad, y se esfuerzan por impulsarlo a través de sus producciones académicas y militancia política.

En cambio, el comandante Hugo Chávez siempre solía decir que, para impulsar el socialismo del XXI, es necesario mirar con ojo crítico al socialismo del siglo XX. Esta observación crítica no la hacemos desde una postura de arrogancia política o epistémica, ni como si supiéramos mejor que los socialistas del siglo XX qué hacer. De hecho, hemos sido militantes de este tipo de socialismo durante décadas. Por ello, las personas que han dado su vida por un mundo mejor tienen todo nuestro respeto, aunque el paradigma desde el cual hayan actuado y pensado haya estado equivocado. Creemos que el mejor homenaje que se les puede hacer es aprender de sus errores para no repetirlos. Más aún, son ellos, nuestros ancestros, los primeros que quieren que corriamos los errores que ellos cometieron.⁵⁰

Ahora bien, ¿cuáles serían las consecuencias de realizar una crítica radical a la idea de la Modernidad como proyecto emancipatorio? Dicho de otro modo, ¿qué implicaciones tendría posicionarnos desde una perspectiva que comprenda a la Modernidad como un proyecto civilizatorio de muerte y desde allí efectuar una crítica superadora?

Para comprender el problema, haremos una metáfora valiéndonos de la organización política de la democracia ateniense. En este sistema, los ciudadanos libres que tenían derechos vivían en la *polis* y al interior de las murallas, mientras que los esclavos, oprimidos y excluidos vivían fuera de ellas. Sin embargo, la libertad, los derechos democráticos y los privilegios de los ciudadanos que vivían dentro de las murallas dependían de la superexplotación y la esclavitud de aquellos sujetos que no sólo vivían fuera de ellas, sino que también eran la mayoría. ¿Puede considerarse democrático este sistema? Un sistema en el que sólo una minoría (hoy diríamos oligarquía) tiene

⁵⁰ Tras el triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, lo primero que el comandante Fidel Castro les dijo a los nicaragüenses fue: “No imiten lo que nosotros hemos hecho”. ¿Por qué les dio este consejo? Porque la situación cubana estaba determinada en gran medida por las circunstancias geopolíticas propias de la Guerra Fría, debido a su proximidad geográfica con Estados Unidos y estratégica con la URSS. Sin embargo, Nicaragua no se encontraba necesariamente en la misma situación.

derecho a decidir *por* y *contra* todos, gracias al privilegio económico que ni siquiera ellos han producido, no puede considerarse una democracia.

¿Por qué usar esta metáfora? Porque la democracia ateniense nos proporciona algunas pistas y claves para entender el mundo moderno, aunque dicha democracia no haya sido capitalista. Una de estas pistas es que el sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial, es decir, esta civilización de muerte en la que nos encontramos sobre-viviendo actualmente, opera de forma semejante a la democracia ateniense, con la distinción de que lo hace a escala global.

A través de la expansión colonial, Europa destruyó todas las civilizaciones que encontró a su paso y subordinó, periferalizó y neocolonizó a todas las comunidades y pueblos no europeos. Por ejemplo, en las Américas, destruyó toda la infraestructura civilizatoria para imponer la suya. Actualmente, toda la humanidad se encuentra dentro de esta civilización de muerte, en la que sólo una minoría de la población mundial goza de ciertos derechos civiles, democráticos y económicos a costa de la superexplotación de las grandes mayorías que sobre-viven en la exterioridad (Dussel, 1977) de las murallas modernas.

Al interior de las murallas, o en palabras de Fanon (2010) en la “zona del ser”, vive alrededor del 15 por ciento de la población mundial. Aunque, en realidad, quienes verdaderamente toman las decisiones importantes a nivel planetario son apenas el 1 por ciento del 1 por ciento de toda la humanidad (es decir, el 0,0001). Ellos deciden qué se hace y qué no, qué país debe ser reconocido, invadido, bloqueado o bombardeado. Para ello, no sólo se apoyan en el poder militar, sino también, y sobre todo, en el capital financiero transnacional, que representa un arma de chantaje global realmente importante. El otro 85 por ciento de la humanidad habita fuera de las murallas de la Modernidad, en la “zona del no-ser”, a pesar de ser ellos quienes producen y reproducen las condiciones de posibilidades para que las minorías que viven en la zona del ser gocen de todos los derechos y privilegios que allí se disfrutaban. ¡Es como la democracia ateniense, pero a escala planetaria!

Desde finales del siglo XV y principios del XVI, momento en que se puso en marcha el proyecto civilizatorio moderno, quienes vivían al interior de las murallas comenzaron a disputar sus posiciones internas. ¿Por qué? Porque la zona del ser no es un espacio homogéneo y sin conflictos, sino todo lo contrario. Es decir, no es un mundo utópico e idílico en el que todos los seres humanos se relacionan como iguales, sino que existen profundos conflictos de clase (capitalistas vs trabajadores), conflictos de

sexualidad y de género (hombre-mujeres en un sistema patriarcal de matriz cristianocéntrica), conflictos entre nacionalidades (por ejemplo, el conflicto entre los catalanes y el Estado español, o el conflicto de los *québécois* con el Estado central de la zona británica de Canadá),⁵¹ entre otros. Entonces, ¿qué es lo que caracteriza a esta zona que, a pesar de su heterogeneidad, se la puede comprender como la zona del ser? Lo que la caracteriza es que los sujetos que viven dentro de ella son clasificados *racionalmente* como superiores y con privilegios respecto de quienes viven en la zona del no-ser.

Ahora bien, no se debe confundir la zona del ser y la zona del no-ser con una locación geográfica, ya que en la zona del ser también cohabitan sujetos que pertenecen a la zona del no-ser y en la zona del no-ser cohabitan sujetos que pertenecen a la zona del ser. Es decir, no es una cuestión espacial, como sí ocurría en la democracia ateniense, sino más bien una posición existencial en las relaciones de dominación racial a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global). En este sentido, existen zonas del ser y zonas del no-ser tanto al interior de los centros metropolitanos como también dentro de las periferias (colonialismo interno). La zona del no-ser dentro de un país sería la zona en la que se practica el colonialismo interno. Es decir, existe un Sur dentro del Norte y un Norte dentro del Sur.

La clasificación racial hace que el sistema imperialista mundial supremacista/blanco capitalista/patriarcal moderno/colonial extienda una serie de derechos y privilegios a su pueblo blanco, al que considera superior. Sin embargo, no está dispuesto a extender estos derechos y privilegios al resto de la humanidad por dos motivos: primero, porque lo considera racialmente inferior, y segundo, porque esta es la condición de posibilidad material y fáctica para que las elites metropolitanas capitalistas, masculinas y heterosexuales del Occidente imperial concedan derechos y privilegios a los oprimidos dentro de la zona del ser.

En el siglo XVI, dentro de la zona del ser vivían campesinos, artesanos, trabajadores, en suma, una diversidad de sujetos oprimidos. Poco a poco, estos sujetos se organizaron, se movilaron, lucharon e incluso produjeron revoluciones exigiendo la transformación de las relaciones de dominación, el reconocimiento de la igualdad y la libertad para todos, y la mejora de las condiciones materiales, entre otros aspectos. De este modo, los oprimidos de la zona del ser han mejorado su situación en términos de derechos civiles y democráticos, así como en términos materiales. Sin embargo, fue el

⁵¹ Recordemos que esta zona de Quebec es de origen francés.

sistema imperialista mundial quien concedió los derechos y las garantías que les permitieron gozar de mejores condiciones laborales, derechos de sindicalización y salarios mínimos mucho más elevados que cualquier otro salario de la zona del no-ser. En otras palabras, el sistema imperialista mundial elevó los niveles de vida de los sujetos oprimidos de la zona del ser frente a los sujetos oprimidos de la zona del no-ser. Pero ¿con qué objetivo? Con el objetivo de lograr que los obreros, mujeres y otros sujetos oprimidos de la zona del ser se identifiquen más con el sistema imperialista mundial que con los sujetos oprimidos y pueblos colonizados de la zona del no ser, es decir, del Sur Global.

Lenin denominó *aristocracia obrera* a estas elites capitalistas masculinas, heterosexuales y occidentalizadas que habitan en la zona del no-ser. Con este concepto, trató de explicar por qué la socialdemocracia europea, en el contexto de la Primera Gran Guerra (1914-1918), pero también antes, era mayoritariamente reformista, burguesa y capitalista. En este sentido, se preguntaba: ¿cómo es posible que en Alemania la socialdemocracia apoye la guerra imperialista? ¿Cómo es posible que en Francia la socialdemocracia apoye a su propia burguesía en la competencia contra la burguesía alemana? ¿Cómo es posible que no haya unidad de clase entre los obreros europeos contra la guerra y el poder imperialista? Para él la respuesta se encontraba en la economía política.

¿Por qué los obreros se identifican con la burguesía imperialista de sus propios países asumiendo un discurso nacionalista, burgués, imperialista y chauvinista? Porque la burguesía imperialista, gracias a la superexplotación de los pueblos y comunidades del Sur Global, concede una serie de derechos y privilegios a los sujetos oprimidos de la zona del ser, es decir, a los obreros y trabajadores, para que gocen de niveles de vida significativamente superiores a los de los oprimidos de la zona del no-ser. De esta manera, se auto-perciben como superiores y legitiman las políticas imperialistas de las elites de sus Estados.

El planteamiento de Lenin es muy importante, ya que contribuye a la formulación de una crítica radical a la Modernidad. En nuestro caso, hablamos de *aristocracias de los pueblos oprimidos*, ya que son múltiples y diversos los tipos de sujetos que se benefician del sistema imperialista mundial. Además de la clase obrera europea, otro ejemplo son las mujeres feministas blancas que han luchado por sus derechos al interior de la zona del ser, consiguiendo que se les concedan muchos beneficios y privilegios que jamás han recibido las mujeres no blancas de la zona del no-ser.

Como hemos señalado, dentro de la zona del ser del sistema imperialista mundial, también se vivencia la opresión, aunque con privilegios raciales. Esto hace que estas opresiones sean mitigadas de alguna manera por los privilegios que ofrece el sistema imperialista racial moderno/occidental. En cambio, en el Sur Global, las comunidades y pueblos sufren los mismos tipos de opresiones de clase, género, sexualidad y nacionalidad, pero con el agravante de la opresión racial e imperialista colonial-neocolonial. En la zona del no-ser, la racialización no es mitigada por privilegios imperialistas, sino que, por el contrario, es exacerbada por ellos. Esto significa que no es posible equiparar la experiencia de explotación de un obrero del Norte Global, que se sitúa en la zona del ser y por encima de la línea de lo humano (Fanon), con la de un obrero del Sur Global que se sitúa en la zona del no-ser y debajo de la línea de lo humano. ¿Por qué? Porque son vivencias existenciales completamente distintas. Por ejemplo, en el Sur Global, no se respetan las jornadas laborales de ocho horas. Los salarios son ridículos y apenas permiten sobrevivir. Las condiciones de trabajo son terribles, ya que se violan constantemente los derechos laborales. Ni hablemos de las “zonas francas” o “zonas de procesamiento de exportaciones” (*export processing zones*), donde el capital del Norte Global invierte para explotar a los obreros del Sur, pagándoles salarios de menos de un dólar por día. En estas espacialidades geo-económicas, el código jurídico y los derechos laborales son nulos.⁵²

Los europeos, a través de la colonización y el imperialismo, llevaron a cabo la devastación, la muerte y la destrucción de las culturas y civilizaciones que existían en el Sur Global. Esta expansión colonial e imperial, que comenzó en 1492, permitió a Europa prosperar económicamente gracias a las riquezas obtenidas a través de la superexplotación de las comunidades y pueblos del Sur Global. Es por esto que hablamos de un sistema civilizatorio de muerte. Aquellos que sobrevivieron a estos genocidios coloniales fueron incorporados al proceso productivo capitalista en forma de trabajo forzado y obligados a extraer sistemáticamente los recursos contenidos en la naturaleza. De esta manera, Europa pasó de ser una aldea marginal, empobrecida y oscurantista a convertirse en el centro de un nuevo sistema-mundo civilizatorio.⁵³

⁵² Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en el norte de México y en muchos otros países del mundo.

⁵³ Este proceso lo explica muy bien Enrique Dussel en su obra *1492: el encubrimiento del Otro* (1994), donde sostiene que la Modernidad se originó una vez que Europa se transformó en el centro del sistema mundial.

¿Teorizar la Modernidad desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?

Si definimos la Modernidad desde la experiencia histórico-social de las poblaciones oprimidas dentro de la zona del ser, la Modernidad se nos presenta como un sistema que ha reconocido libertades y derechos, elevando el nivel de vida de las personas.

Gracias a un dispositivo de cooptación, el sistema imperialista mundial ha logrado extender una serie de derechos ciudadanos, democráticos y de privilegios materiales a los pueblos oprimidos de la zona del ser. Esto ha permitido que estos sujetos desarrollen un discurso emancipatorio, fundado en la idea de que la Modernidad trae aparejada la igualdad, la libertad y la civilidad de todos los seres humanos. Para que este sistema sea sostenible, la particularidad de las opresiones imperialistas en la zona del ser consiste en que se imponen a través de métodos fundamentalmente pacíficos con momentos excepcionales de violencia. En cambio, en la zona del no-ser las opresiones son similares, pero se agravan por el sistema imperialista capitalista/sexista racista/blanco colonial-neocolonial. Su particularidad consiste en que se impone mediante métodos fundamentalmente violentos, con momentos excepcionales de paz. Por ejemplo, la opresión de clase en el Sur difiere de la del Norte Global, ya que los obreros son pauperizados, subordinados y superexplotados sin recibir ningún privilegio racial. En resumen, en la zona del ser existen formas de administrar los conflictos con una “paz perpetua” que se ve interrumpida por momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser se reproduce una “guerra perpetua” con momentos excepcionales de paz.

En este sentido, si definimos la Modernidad desde la perspectiva de los oprimidos que han mejorado su situación particular, es decir, desde el 15 por ciento de la humanidad, tendremos una visión positiva de ella. Pensaremos que se trata de un proyecto emancipatorio que ha traído libertades y otros derechos, así como una mejora en las condiciones de vida, entre otros mitos idealistas. Tendremos, entonces, una idea romántica de Modernidad. Pero ¿qué sucedería si la definimos desde los oprimidos del Sur Global? Se nos aparecerá como un proyecto civilizatorio que ha producido caos y muerte, a través de la matanza de millones de seres humanos y la superexplotación de la naturaleza, dejando un desastre ecológico mundial sin precedentes en la historia del planeta Tierra. Esto es importante remarcarlo, ya que el sistema imperialista mundial no sólo produce muerte a través de la violencia que ejerce sobre los seres humanos, sino también a través de la violencia que ejerce sobre la naturaleza, especialmente en la zona

del no-ser. En el Sur Global, aunque no te mate una bala, te mata la contaminación ecológica del medioambiente.

Entonces, ¿cómo definimos la Modernidad? ¿Lo haremos como lo hacen los intelectuales y teóricos oprimidos de la zona del ser? Esto es precisamente lo que hacen los filósofos europeos, desde Hegel hasta Habermas. Para este último, la Modernidad es un proyecto positivo y emancipatorio, de tal modo que lo que debemos hacer en política es concluir con su proyecto inconcluso e inacabado. Piensa que si la Modernidad les ha dado emancipación a los europeos, entonces, lo que hay que hacer es llevar el mismo tipo de emancipación a las comunidades y pueblos de África, Asia y América Latina. Habermas jamás se preguntó qué es lo que quieren los pueblos del Sur Global, ya que este tipo de pregunta está fuera de su esquema mental. Él cree que sabe lo que es mejor para todos y por ello pretende hacernos creer que la Modernidad es lo mejor que nos podría haber sucedido como humanidad. El filósofo alemán pareciera no darse cuenta de que vivimos en un sistema imperialista mundial que se monta sobre los ciudadanos que viven y sobre-viven dentro y fuera de las murallas. Pues, como hemos indicado, quienes viven fuera de las murallas constituyen la condición de posibilidad de los privilegios de quienes viven dentro de ellas.

Si definimos la Modernidad desde la perspectiva de los pueblos del Sur Global, es decir, desde la vivencia existencial del 85 por ciento de la población mundial, la Modernidad se nos presenta de una manera completamente distinta a como se le aparece al Norte Global. Por esta razón, es esencial tener conciencia de la geopolítica y la corporpolítica del conocimiento desde la cual pensamos. Para ello, debemos hacernos la siguiente pregunta: ¿desde qué lugar geopolítico y corpo-político estamos pensando la realidad? Si lo hacemos desde la posición de un oprimido del Norte Global, reproduciremos la lógica de la izquierda imperialista corrupta que, si bien plantea mejorar la condición de los oprimidos al interior de las murallas, no cuestiona ni plantea tumbar las murallas. ¿Por qué? Lo repetimos: porque la condición de posibilidad de que se cumplan sus demandas particulares son justamente las murallas. En otras palabras, los oprimidos en la zona del ser también quieren participar del festín que auspicia dichas murallas.

Una izquierda que no se plantee tumbar las murallas, es decir, que no sea antiimperialista, es una izquierda corrupta y cómplice del ejercicio dominador del sistema imperialista mundial. Recordemos que otro elemento sustancial del dispositivo de cooptación mundial del imperialismo es tener dos caras: una de derecha y otra de

izquierda. Si no somos conscientes de esto, seguiremos inclinándonos por proyectos de pseudo-izquierda importados del Norte Global que, en verdad, son de derecha y ultra-derecha.

Debemos tener cuidado con abandonar el estudio del pensamiento de hombres blancos occidentales de derecha de cinco países para comenzar a estudiar el pensamiento de hombres blancos occidentales de pseudo-izquierda de otros cinco países. ¿Dónde están nuestras pensadoras y pensadores del Sur Global? No se les ve por ninguna parte. ¿Por qué? Porque son invisibilizados e inferiorizados por el sistema imperialista mundial frente al paradigma de la pseudo-izquierda occidentalocéntrica del Norte Global. El pensamiento crítico latinoamericano y caribeño, por ejemplo, tiene mucho más en común con el pensamiento crítico africano que con el pensamiento crítico norteamericano, alemán, francés, británico o italiano. ¡Es necesario descolonizar el paradigma moderno en el que nos encontramos!

El pensamiento crítico que surge de la experiencia histórico-social de un oprimido en el Sur Global no puede asumir a la Modernidad como un proyecto emancipatorio, sino que debe comprenderla como un proyecto civilizatorio de muerte, ya que es intrínsecamente genocida y ecologicida.

Consecuencias teóricas de pensar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser

La izquierda eurocéntrica ha concebido y teorizado la Modernidad como un proyecto histórico emancipatorio o, en el mejor de los casos, como un elemento superestructural del sistema capitalista. Según este paradigma, la transformación del sistema económico sería la solución a todos los problemas de dominación y explotación. Sin embargo, hemos visto que este paradigma se fundamenta sobre presupuestos falsos. ¿Por qué? Porque presupone que el cambio del sistema económico cambiará todas las jerarquías de dominación y explotación, pero resulta que esto no ha sido así, ni siquiera durante la experiencia histórica del socialismo real del siglo XX. Es decir, no sólo no se solucionaron ninguno de los problemas definidos como epifenómenos de la economía (el racismo, el sexismo, el eurocentrismo, el ecocidio, entre otros), sino que tampoco se logró transformar el sistema capitalista que se pretendía transformar.

En cambio, desde la perspectiva del giro descolonial, entendemos la Modernidad como la civilización que organiza el sistema capitalista mundial desde adentro. Desde esta perspectiva, la Modernidad no es una superestructura ni un epifenómeno, sino el

principio organizador del sistema económico capitalista mundial. En nuestra opinión, si el capitalismo es genocida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas civilizatorias racistas; si es feminicida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas civilizatorias del patriarcado de la cristiandad; si es ecocida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas civilizatorias dualistas cartesianas; si es comunitarizada, es porque está organizado desde adentro por las lógicas de la sociedad moderna y el individuo atomizado; y si es epistemicida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas eurocéntricas de la civilización europea. En otras palabras, el capitalismo realmente existente (no el que imaginamos o abstraemos, como hizo Marx en el Tomo I de *El Capital*) está organizado y constituido desde adentro por las lógicas modernas dominadoras y destructivas de la vida. Con esto queremos decir que el capitalismo, en tanto que sistema insulado, no existe. Lo que existe es un sistema capitalista que se ha ido constituyendo y organizando a partir de las lógicas civilizatorias de la Modernidad.

La izquierda eurocéntrica sigue actuando de manera similar a los misioneros católicos del siglo XVI, cuando quieren impartirnos catecismo de teoría “crítica” para que la asimilemos e implementemos en nuestros países. ¿Por qué lo hacen? Porque creen saber qué es lo mejor para nosotros, qué es verdad y qué es realidad. Por lo tanto, efectuar el giro descolonial implica tomarse en serio a nuestros propios pensadores y pensadoras del Sur Global, quienes abordan estos temas de maneras muy distintas a las del Norte Global, siendo incluso mucho más afines a nuestras propias realidades.

Consecuencias políticas de pensar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser

No podemos seguir siendo ingenuos y creer, como lo hizo el socialismo del siglo XX y el marxismo eurocéntrico, que cambiando el sistema capitalista se resolverán todos los problemas planetarios. Se ha llegado a pensar que el capitalismo es un sistema aislado que, si bien produce todo tipo de patologías y, por ello, debe ser criticado, lo fundamental es que impide la implementación de las lógicas emancipatorias de la Modernidad.

Desde el paradigma descolonial y antiimperialista desde el cual estamos pensando, encontramos al menos 16 jerarquías de dominación que no se agotan sólo en relaciones económicas capitalistas de dominación y explotación, ya que, como hemos indicado, la economía capitalista está organizada desde adentro por las lógicas civilizatorias de la Modernidad. Cuando decimos que está organizada “desde adentro”,

queremos apuntar al hecho de que las lógicas de dominación de la Modernidad constituyen ontológicamente al capitalismo y lo organizan tanto arquitectónica como formalmente. En otras palabras, la Modernidad no es un fenómeno derivado de la acumulación del capital ni una superestructura, ni un epifenómeno, sino que es la lógica civilizatoria que organiza el capitalismo de un modo muy específico desde el primer día en que se originó el sistema-mundo, es decir, desde el 12 de octubre de 1492.

¿Cómo habría sido el capitalismo si hubiera sido organizado desde otras lógicas civilizatorias? No lo sabemos, ni nos interesa especular sobre ello. Históricamente fueron las lógicas de la civilización moderno-occidental las que organizaron al capitalismo histórico y realmente existente. Podríamos pasarnos horas especulando sobre cómo podría haber sido, lo cual sería una pérdida de tiempo porque esto no fue lo que sucedió ni es lo que tenemos en frente. Lo que tenemos en frente es lo que efectivamente ocurrió y, por ello, debemos pensar cómo combatir y superar al capitalismo realmente existente.

A Habermas, quien afirma que debemos completar el proyecto inconcluso e inacabado de la Modernidad, nosotros le respondemos lo siguiente: ¡No necesitamos más Modernidad! ¿Por qué? Porque la Modernidad es precisamente la causante del desastre mundial en el que nos encontramos. Al contrario, debemos superar la Modernidad y avanzar hacia un nuevo proyecto civilizatorio transmoderno y pluriverso.

No podemos seguir creyendo ingenuamente que superando el capitalismo estaríamos resolviendo todos los problemas de la humanidad. Necesitamos crear un nuevo proyecto civilizatorio más allá de la Modernidad, el cual sólo puede surgir de la lucha de liberación contra todas las lógicas de dominación que la organizan. Si no luchamos contra ellas, seguiremos reproduciendo todo aquello contra lo cual estamos luchando. En otras palabras, si luchamos contra el capitalismo, pero nos organizamos reproduciendo lógicas racistas, patriarcales, eurocéntricas, cristianocéntricas, dualistas-cartesianas, entre otras, estaremos reproduciendo exactamente las mismas lógicas que organizan al capitalismo desde adentro. De esta manera, nunca podremos destruir al capitalismo histórico. Por lo tanto, es necesario crear un proyecto civilizatorio que sea lo suficientemente radical como para superar el sistema imperialista mundial y la Modernidad como un proyecto civilizatorio de muerte. En esto consiste la crítica descolonial al paradigma del socialismo del siglo XX.

Debemos avanzar hacia un paradigma descolonial que esté a la altura de nuestro tiempo y que tenga en cuenta que, al luchar contra el sistema imperialista mundial y la Modernidad, no podemos seguir reproduciendo las lógicas del patriarcado, el racismo, el

eurocentrismo, el dualismo cartesiano, el comunitaricidio, entre otras. ¿Por qué? Porque, como hemos señalado, es en el mismo proceso de lucha donde se crean, producen y reproducen las nuevas y distintas lógicas civilizatorias.

El problema del socialismo del siglo XX fue que subestimó las lógicas civilizatorias modernas, al entender la Modernidad de manera eurocéntrica, como un proyecto emancipatorio y no como un proyecto civilizatorio. Por esta razón, se organizó de manera descuidada contra el sistema capitalista, reproduciendo muchas de las lógicas modernas que lo organizan ontológicamente desde adentro. Estas son algunas de las consecuencias políticas de teorizar a la Modernidad desde la zona del ser.

En cambio, para el pensamiento descolonial, la Modernidad es una civilización de muerte que debemos trascender hacia lo que Dussel (1994) denomina “transmodernidad”. Esto implica construir un proyecto civilizatorio distinto, el cual se está comenzando a configurar en el orden político mundial bajo la fisonomía del multipolarismo. Sin embargo, hasta el momento, el sistema multipolar que se está impulsando continúa dentro de los parámetros del capitalismo y, en muchos sentidos, sigue reproduciendo las lógicas de la Modernidad. Lo que nosotros debemos impulsar, es decir, quienes pensamos desde la zona del no-ser, es un proyecto multipolar fundado en un nuevo proyecto civilizatorio que sea antiimperialista, anticolonial, ecológico, feminista, antirracista, antieurocéntrico, etcétera. Construir un nuevo mundo en donde otros mundos sean posibles y éste sea imposible no es una opción, sino una necesidad de vida o muerte. Ahora mismo vivimos en un mundo donde sólo éste es posible y todos los otros son imposibles. ¿Es esto racional?

Debemos producir un cambio de paradigma que nos permita comprender las estrategias reales del sistema imperialista mundial para no continuar cometiendo los mismos errores que ha cometido la izquierda eurocéntrica y el socialismo del siglo XX. Es obvio que esto no va a suceder de la noche a la mañana, ni sólo a partir de un cambio de mentalidad. Como hemos indicado, debe estar acompañado por militancia política, servicio al pueblo y compromiso genuino de transformar de la realidad. Sin militancia política, la realidad no cambia ni va a cambiar nunca. De allí que el nuevo paradigma descolonial debe guiar nuestras prácticas políticas futuras.

5. El proyecto científico de la Modernidad

Katya Colmenares

Palabras preliminares

Debemos hacer el esfuerzo de comprender cómo un proyecto civilizatorio, gestado a lo largo de los siglos, se formalizó metodológica y epistemológicamente mediante la reflexión de un tipo de ser humano en particular: el científico. Este es aquel que se da a la tarea de hacer las preguntas profundas que preocupan a toda una época. Esto último es importante de destacar, ya que todas las preguntas científicas surgen en un momento histórico y desde una localización concreta. De allí la relevancia de comprender la geopolítica y la corpo-política del conocimiento desde la cual se producen estas preguntas.

La ciencia se produce de modo histórico porque las preguntas surgen desde lugares concretos. Por ejemplo, Hegel sostenía que la filosofía es “su tiempo aprehendido en pensamientos”, pero, yendo más allá de Hegel, podríamos afirmar que la filosofía no sólo es su tiempo aprehendido en pensamientos, sino también su espacialidad geopolítica. Por ejemplo, pensar desde la Revolución Bolivariana no es lo mismo que hacerlo desde el Pentágono estadounidense, a pesar de que se esté pensando en el mismo momento histórico. Esto significa que el pensamiento no sólo está ligado al tiempo, sino también a las circunstancias geopolíticas y a la matriz histórico-cultural desde el cual se produce.

Otro elemento a destacar es que la pregunta por la ciencia es, en esencia, una pregunta sobre la verdad. Es decir, la ciencia se ocupa de lo real de la realidad que nos rodea y constituye. Por lo tanto, esta pregunta debe ser formulada de manera general, ya que la realidad es una y no es abstracta, sino concreta, interdependiente y compleja. Lo que no implica que en el proceso de plantear preguntas, no empecemos a distinguir, abstraer y simplificar la realidad.

En este capítulo, realizaremos una breve aproximación teórica a la pregunta por la ciencia y cómo esta pregunta fue surgiendo a lo largo del tiempo. Para ello, utilizaremos la figura de Hegel como hilo conductor, ya que su persona y obra reflejan claramente el

proceso de formulación de la pregunta por la ciencia moderna.⁵⁴ Además, nos permitirá comprender que cada proyecto científico lleva el sello subjetivo del científico que lo desarrolla, ya que el observador siempre determina lo observado.

Del contexto histórico al proyecto científico

Hegel fue un filósofo que se dedicó a fundar una base sólida y racional sobre la cual poder desarrollar el proyecto civilizatorio moderno. Él se concebía a sí mismo como un hijo de su tiempo, lo que significa que no pretendía ofrecer respuestas válidas para todo tiempo, sino más bien brindar *la* respuesta de *su* tiempo.

En el contexto en el que Hegel vivía, la Alemania que hoy conocemos no existía. En su lugar, había una región fragmentada y dividida en cientos de principados que sólo compartían ciertas semejanzas culturales. A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, dos proyectos estaban en pugna: por un lado, la visión del protestantismo luterano, y por el otro, las ideas de la Ilustración, que planteaban que el ser humano contaba con la facultad de la razón y gracias a ella podía acceder a la realidad, construir consensos y producir conocimiento. En esta sociedad, la idea emancipatoria de que la ciencia

⁵⁴ Hegel es uno de los padres filosóficos de la Modernidad. Sin embargo, su contribución no radica en haber sido el creador de la Modernidad, sino en haber asumido la tarea de traducirla al lenguaje del pensamiento. Es decir, Hegel produjo un sistema filosófico que abarcó gran parte de lo que ya existía en la realidad. Esta es la labor del filósofo: no se trata de pensar desde uno mismo, sino de situarse en la realidad y pensar sobre los problemas históricos con el fin de plasmarlos en forma de pensamiento. Este proceso es fundamental no sólo para tomar conciencia de lo que existe, sino también para continuar con las tareas que aún están inconclusas. En este sentido, el trabajo de Hegel fue similar al de Aristóteles. El Estagirita organizó el conocimiento de su época, lo actualizó y lo devolvió a su pueblo. Pero en el caso de Hegel, diversos proyectos esenciales para la Modernidad se entrelazan en su propia historia de vida. Su visión protestante, las ideas de la Ilustración, el optimismo por la razón y la revolución industrial son algunos ejemplos. Todos estos procesos históricos se imbrican hasta producir a la Modernidad como proyecto civilizatorio, del cual Hegel es una pieza fundamental, ya que encarna la toma de autoconsciencia de dicho proyecto. Lo tomamos como ejemplo porque quiso desarrollar la ciencia moderna hasta sus últimas consecuencias, lo que implicaba producir una fundamentación última de lo que ella es. Esta fue su pretensión: plantear una fundamentación irremontable y verdadera para la ciencia. Además, podemos observar claramente cómo el contexto histórico y el ámbito de la práctica concreta siempre están presentes en su comprensión de la realidad y en su sistema de la ciencia. Este es su sello distintivo. En este sentido, nuestra posición respecto a Hegel es análoga a la de Dussel: con Hegel, contra Hegel y más allá de Hegel. ¿Por qué? Porque podemos aprender elementos propios de su metodología de trabajo y fundamentación, así como también habrá cuestiones en las que nos tendremos que distanciar de él. Es importante tener claridad al respecto porque en su momento le tendremos que hacer una crítica explícita.

permitiría el desarrollo de la humanidad estaba muy presente. Este era el signo de su tiempo.

En este sentido, Hegel se desenvolvió en un ámbito en el que la razón parecía florecer y la técnica ofrecía todas las herramientas necesarias para que el ser humano pudiera desarrollarse y elevarse a otro nivel. Fue una época caracterizada por la reproducción inmediata de la vida, lo que implicaba muchas dificultades.⁵⁵ Con el desarrollo de la técnica, comenzó a gestarse la idea de que pronto la humanidad podría superar la condición de precariedad y necesidad en la que vivía. Poco a poco, se disponía de más y mejores productos, y aunque todavía eran costosos, cada vez resultaban más accesible, ya que el precio disminuía conforme a la reducción de la fuerza de trabajo necesaria para su producción. En este contexto, el capitalismo se presentaba como una gran promesa. Esto es muy importante y debe ser considerado con suma atención, ya que representa una de las grandes distinciones entre la concepción de Hegel y Marx acerca del capitalismo.

Cuando Hegel pensaba, todo en su mundo era promesa, optimismo, racionalidad y objetividad. Para él, pensar consistía en reconocer e impulsar las potencias y posibilidades de su época, a pesar de encontrarse en un contexto de gran precariedad. En otras palabras, la filosofía de Hegel representa una celebración y justificación de la Modernidad. En cambio, cuando Marx se pensaba, ya se comenzaban a manifestar los efectos negativos del capitalismo en Europa.⁵⁶

Hegel comprendió muy bien el sentido de su tiempo y por ello desplegó un proyecto científico que tenía como objetivo contribuir a la transformación moral y espiritual de su pueblo. Su primer proyecto consistió en estudiar el protestantismo, por lo que en 1788 se convirtió en seminarista, en la Universidad de Tubinga, con la intención de ser pastor. Consideraba que este sería un espacio donde podría encontrar respuestas a sus preguntas.

Hegel quería contribuir a la unificación de un pueblo que se encontraba profundamente fragmentado en muchos principados que aplicaban diversas restricciones

⁵⁵ Por ejemplo, en la época de Hegel, adquirir telas, vestidos y abrigos era extremadamente costoso en comparación con la actualidad. Si alguien compraba un traje, éste era heredado por sus hijos, nietos y hasta bisnietos. Cuando se rompía, se le hacían arreglos para poder seguir usándolo, ya que la producción de cada bien (valor de uso) requería una gran cantidad de trabajo (tiempo de vida).

⁵⁶ ¿Por qué decimos en “Europa”? Porque el capitalismo, como lo ha señalado Grosfoguel en el capítulo anterior, ya había mostrado sus efectos negativos en nuestro continente americano.

comerciales y de libre tránsito, por lo que la realidad europea se le presentaba como un rompecabezas. La pregunta que se hacía el filósofo era: ¿cómo construir un proyecto de unidad política y social en el que todas las diferentes partes puedan identificarse? Si atendemos a la pregunta, descubrimos que en el mismo proyecto científico se encuentra contenido un proyecto político. ¿Por qué? Porque Hegel sabía que no se puede separar lo político de las preguntas científicas, ya que, de lo contrario, nos determinará sin que seamos conscientes de ello.⁵⁷

Hegel tenía el ideal de construir un proyecto de unidad capaz de aglutinar y servir como punto de encuentro entre todas las diferencias presentes en la realidad fragmentada y atomizada de su tiempo. Percibió que lo común entre todos los pueblos alemanes era la cosmovisión luterana y protestante, por lo que consideró que esta debería ser la base para construir su proyecto socio-político. Sin embargo, su visión chocaba con la ortodoxia del seminario teológico, ya que pretendía hacer del protestantismo la bandera espiritual del proyecto ilustrado.

En sus años como estudiante en el seminario de teología (1788-1793), Hegel conoció a dos personas que tendrían una gran influencia en su vida: Friedrich Schelling y Friedrich Hölderlin, dos figuras destacadas de la cultura alemana de su tiempo. Schelling, cinco años más joven que Hegel, era un filósofo sobresaliente, mientras que Hölderlin era un poeta de renombre. Estas tres luminarias compartían el compromiso de realizar un proyecto político de unidad fuertemente influenciado por los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que se propagaban desde la Revolución Francesa.⁵⁸

Tanto Hegel, Schelling como Hölderlin leyeron a Kant desde una perspectiva protestante, lo que los llevó a pensar en la construcción de una *Iglesia invisible*. ¿Por qué? Porque la Iglesia visible a menudo divide a las personas en diferentes grupos culturales y religiosos, y no se centra en lo humano, ni en aquella facultad que compartimos todos: la razón.

Con el tiempo, los tres abandonaron el proyecto de ser pastores para convertirse en educadores populares. Creían que era necesario estar en las calles y plazas, encontrarse con la gente y llevar a cabo un proceso de educación que enseñara que todos los seres

⁵⁷ En esta Segunda Parte de la obra, realizaremos el ejercicio de transitar desde lo propiamente político hasta lo epistemológico y viceversa, con la intención de aclarar la relación de co-determinación que existe entre ambos términos.

⁵⁸ Según la leyenda, los amigos fueron a bailar junto a un árbol y llevaron a cabo una ceremonia para proclamar que la Ilustración estaba por llegar a Alemania y que era su tarea hacerla realidad.

humanos contamos con una razón común desde la cual es posible construir un proyecto político de unidad. Para ello, Hegel se valió de la literatura de su época, incluyendo a los héroes nacionales, y se dedicó a mostrar los aspectos comunes de la cultura alemana que debían ser conocidos y aprendidos por todos los pueblos.

Durante un largo tiempo, Hegel se dedicó a estudiar el pensamiento de Kant, una figura clave en su proceso de aprendizaje. La idea principal que Hegel tomó de Kant consiste en que todos los seres humanos compartimos una misma razón, la cual se encuentra presente en todo acto de conocimiento. Sin embargo, Kant no estaba interesado en desarrollar un proyecto común de nación para Alemania, sino en establecer una base común para toda la humanidad sobre los principios de la razón. Con el tiempo, Hegel comprendió que la filosofía de Kant aún tenía muchos problemas, entre ellos, la falta de claridad argumentativa y el tipo de fundamentación necesaria para demostrar que todos los seres humanos poseemos una misma facultad (la razón) desde la cual construimos una realidad común.

En este contexto, Hegel produjo un nuevo giro. Recordemos que de querer ser pastor, pasó a querer ser educador popular. Ahora, lo que buscaba era convertirse en un filósofo popular. Fue entonces cuando comenzó a elaborar sus primeros textos y lo que los caracterizaba era el tipo de argumentación. Hegel creó un entramado de ideas que intentaban exponer las bases del pensamiento de Kant desde la perspectiva de la Ilustración y el protestantismo. Sin embargo, nada de esto lo convenció y finalmente decidió dedicarse a la producción de una filosofía sistemática. Fue entonces cuando comenzó su trabajo propiamente científico.

Si prestamos atención, descubrimos que el camino que Hegel emprendió va del ámbito político al ámbito de la producción científica. Al respecto, Hegel sostiene:

En mi desarrollo científico, que había partido de las necesidades más subordinadas del hombre, me vi inevitablemente conducido hacia la ciencia, y mi ideal de juventud tuvo que tomar la forma de una reflexión y por tanto la de un sistema.⁵⁹

Hegel creía que las grandes preguntas de la ciencia acerca de la verdad, la realidad y la objetividad surgían de la necesidad de construir una política verdadera, racional y objetiva. Desde esta perspectiva, lo político confería sentido a la vida, a la verdad y, a su

⁵⁹ Carta de Hegel a Schelling en: Pinkard, T, (2001) *Hegel*, traducción de Carmen García-Trevijano, Acento Editorial, Madrid, p. 129.

vez, configuraba el método para acceder a la realidad. Este camino llevó a Hegel a formular las preguntas más fundamentales de su tiempo, produciendo reflexiones cada vez más abstractas. Si leemos sus escritos de juventud, veremos que tienen un enfoque muy político y se sitúan en un ámbito espiritual muy intenso. Hegel creía que se debía construir un proyecto que conmoviera a la gente, pues no sólo con razones se llega al pueblo, sino también moviendo sus corazones. En otras palabras, creía que era necesario desarrollar una sensibilidad pertinente al proyecto político que se quería construir, siendo precisamente éste el camino que continuó Hölderlin a través de la poesía. Hegel, por su parte, decidió seguir el camino de la razón, lo que lo llevó a preguntarse por su contenido.⁶⁰

Hegel se elevó desde lo concreto (lo político, es decir, la acción y la *praxis*) a lo abstracto con la intención de comprender en qué consiste un proyecto político verdadero. Al preguntarse sobre el contenido del concepto de Estado, Hegel no pretendía plantear la idea de un Estado alemán, ya que esto carecía de sentido para él, sino que buscaba definir qué es *el* Estado. Es decir, no pretendía postular una idea de Estado más en la historia de los estados, sino que buscaba plantear el concepto de Estado en tanto tal.⁶¹

Esta reflexión sobre los giros y pasajes que Hegel efectuó a lo largo de su vida permite vernos reflejados como científicos. Por ejemplo, podríamos hacernos preguntas como: ¿por qué producimos ciencia? ¿Cuáles son las preguntas de fondo que nos han llevado a trabajar en el proyecto en el que estamos ahora? Seguramente existen diversas razones históricas, geopolíticas, vivenciales, familiares y de sentido común que han contribuido a forjar nuestra identidad científica. Es decir, hay muchos elementos que necesitan ser considerados si es que pretendemos explicar el camino que nos ha llevado al lugar en el que nos encontramos hoy, y que con el paso del tiempo se nos vuelve cada vez más abstracto y lejano. Por lo general, sólo nos enfocamos en el producto final de nuestra reflexión científica y no en todo lo que debió suceder para llegar a él. Sin embargo,

⁶⁰ Aunque en la obra de Kant hay una reflexión en esta dirección, según Hegel, no llegó a construir una fundamentación lo suficientemente sólida como para hacer el pasaje de la filosofía a la política.

⁶¹ La pretensión de verdad de Hegel era radical y no se detuvo hasta llegar a los niveles más abstractos de fundamentación, para luego emprender el camino de regreso hacia la política. Pues, como hemos indicado, para Hegel la ciencia en su sentido último responde a un proyecto político. Esto implica que la ciencia no se produce sólo por el deseo de conocer, sino por la necesidad de conocer lo real de la realidad, de tal manera que sea posible tomar las decisiones necesarias para producir y reproducir la vida.

es importante tomar autoconsciencia de que en dicho producto científico está contenido todo lo que ha contribuido a la concreción de una investigación específica.

El camino de la ciencia: conciencia natural, conciencia perceptiva y autoconsciencia

Hegel, de la mano de Schelling y gracias a sus lecturas que hizo de Kant, descubrió la necesidad de distinguir entre el *entendimiento* y la *razón*. Según Hegel, de lo que se trata es de arribar a la razón, ya que esta facultad es común a todos los seres humanos. El filósofo sostiene que si nos situamos al nivel de la razón y desde allí tomamos las decisiones, desaparecerán los conflictos y las contradicciones. Sin embargo, aunque la razón es una facultad universal, es necesario trabajar en ella y desarrollarla en nosotros mismos. Por ello, Hegel se propuso exponer detalladamente cómo todos los seres humanos podemos acceder al nivel de racionalidad necesario para construir consensos y desarrollar proyectos políticos comunes.

Para Hegel, el entendimiento es la facultad humana que utilizamos cotidianamente para delimitar, definir, resaltar o recortar elementos de la realidad, clasificándola a través de conceptos determinados. Por ejemplo, pensemos en las distinciones que hacemos a partir de oposiciones y contrarios como identidad/diferencia, bien/mal, arriba/abajo, entre otros. Sin embargo, el entendimiento no es suficiente para producir ciencia, ya que para hacerlo, debemos superar la fragmentación y las contradicciones. Preguntas abstractas como “¿En qué consiste la identidad y la diferencia?” o “¿En qué consiste la unidad y la multiplicidad?” nos elevan a otro nivel, ya que no pueden ser respondidas simplemente con la afirmación o negación de las contradicciones. Estas preguntas requieren del uso de otra facultad humana: la razón. De allí la famosa frase que dice: “La filosofía surge de la necesidad de resolver las contradicciones internas de la historia”. Es decir, una nueva filosofía surge sólo cuando en la realidad se produce una contradicción que no puede ser superada con la filosofía existente. Es en este momento cuando la razón debe actualizarse y elevarse al nivel de dicha contradicción para avanzar hacia su superación. Cuando la conciencia se eleva al nivel de la razón, es capaz de comprender la unidad de la diferencia, porque la razón capta la realidad en su causalidad, organicidad y unidad, reconstruyendo lógica y racionalmente los vínculos que existen en lo real. De este modo, la razón es capaz de mostrar, por ejemplo, que la parte se relaciona con el todo o que lo positivo se relaciona siempre con lo negativo de alguna manera. Para Hegel, a partir de este momento, queda

claro que es una tarea pendiente y necesaria desarrollar una filosofía desde la razón⁶² para trascender las contradicciones y lograr una comprensión absoluta⁶³ de la realidad. La razón se volvió para Hegel en el principio unificador desde el cual podía re-articularse una realidad social aparentemente caótica y fragmentada.⁶⁴

Fue entonces que Hegel se propuso escribir su primera obra sistemática: la *Fenomenología del espíritu* (1806).⁶⁵ El título, aunque puede sonar rimbombante, refiere al modo en que se puede hacer inteligible lo real de la realidad, lo cual siempre se nos aparece en forma de fenómenos. Por ejemplo, gracias a los sentidos, podemos acceder y experimentar aspectos de la realidad que sin ellos sería imposible descubrirlos. Sin embargo, el objetivo ahora es ir más allá de la sensibilidad y penetrar en los fenómenos hasta arribar a la verdadera realidad que los sustenta. En cuanto a la palabra “espíritu”, Hegel la utiliza en referencia a los atributos del Dios de la cristiandad: la verdad, la eternidad e infinitud. Por lo tanto, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel habla del modo en que Dios se hace presente en la historia y en la realidad, es decir, en todo aquello que sentimos, percibimos y hacemos consciente. De allí que la pregunta que se plantea en esta obra es: ¿cómo penetrar en la realidad efectiva y mostrar su contenido?

En un principio, Hegel se enfocó en la *conciencia natural*, es decir, en la conciencia de “cualquier” ser humano. Según Hegel, esta conciencia natural busca conocer el mundo que le rodea. Pensemos, por ejemplo, en un científico que quiere conocer su objeto de estudio. Lo primero que se le aparece a la conciencia, son los productos de su sensibilidad, ya que el ser humano capta la realidad al olerla, gustarla,

⁶² Para Hegel, Kant no habría desarrollado una filosofía de la razón, sino del entendimiento: “La denominada por Kant crítica de las facultades del conocer [...] no [es] otra cosa que reducir la razón a la forma de la finitud absolutamente limitada [...] y convertir la limitación en ley eterna, tanto en sí como para la filosofía”. Hegel (2001), *Fe y Saber*, traducción Vicente Serrano, Editorial Colofón, Madrid, p. 61. Kant había dicho que la razón debía cuidarse de no rebasar sus propios límites entregándose sin más a su tendencia natural de ir tras principios constitutivos de conocimientos trascendentes, esto es, principios que construye la razón a partir de sí misma independientemente de toda experiencia. Con esta idea Kant había demeritado las posibilidades que tenía la razón para conocer por sí misma y había privilegiado el uso del entendimiento, restringiendo el uso de la razón sólo a ciertas funciones específicas.

⁶³ *Ab-soluto*: debe entenderse en el sentido de in-condicionado.

⁶⁴ Es necesario advertir que la idea de razón que Hegel comenzó a perseguir se fraguaba claramente desde las nacientes relaciones sociales burguesas.

⁶⁵ Esta obra constituye un primer acercamiento consciente a la pregunta sobre el comienzo de la ciencia y el primer paso firme en la construcción de los principios de su propia filosofía.

oír-la, ver-la, tocar-la, etcétera. Es en este nivel donde Hegel sitúa la conciencia de los científicos empiristas.

Como tenía una honesta pretensión de conocer, Hegel trató de definir lo que se puede conocer en el ámbito del aparecer fenoménico. Si quisiéramos conocer un libro desde la perspectiva empirista, tendríamos que comenzar describiendo lo que aparece a la conciencia como resultado de la sensibilidad: su forma, olor, color, peso, entre otras cualidades. Pero, según Hegel, si quisiéramos conocer el libro aquí y ahora, nos daríamos cuenta de que todo lo que decimos sobre él lo hacemos en forma de pensamiento. Esta es la primera ruptura epistemológica que produce Hegel. ¿Qué significa esto? Que para hacer inteligible un objeto particular, el científico empirista inevitablemente debe traducirlo en forma de pensamiento.

El pasaje de la sensibilidad al pensamiento revela a Hegel otros problemas epistemológicos. Entre ellos, que lo particular (por ejemplo, el libro) sólo puede ser nombrado de modo universal. ¿Por qué? Porque el aquí y el ahora pueden ser cualquier aquí y cualquier ahora. Además, si nos adentramos al fondo del asunto, todos los conceptos tienen este sello de universalidad. Esto significa que cuando el científico quiere describir la realidad particular del objeto de la ciencia, no puede hacerlo como particular, sino que debe hacerlo como universal. Este es precisamente uno de los pasajes que realiza la razón. Por ejemplo, Hegel señala que al hablar de una “hoja blanca” podemos estar refiriéndonos a cualquier tipo de hoja y a cualquier tipo de color blanco, ya que lo blanco de la hoja no es una determinación exclusiva de ella, como tampoco lo es su forma. Es decir, cada vez que nos queremos referir a la particularidad de nuestro objeto de estudio, no podemos dejar de hacerlo como universal. Esto implica todo un problema, pues ¿qué es lo que conocemos cuando conocemos? ¿Qué es lo que pensamos cuando pensamos? ¿Qué tipo de realidad sentimos cuando sentimos?

En este contexto, Hegel efectuó el pasaje hacia la *conciencia perceptiva*.⁶⁶ En este momento, nuestro filósofo muestra que la conciencia natural y sensible que entiende los fenómenos del mundo encuentra en ellos una serie de atributos que, para poder hacerlos inteligibles, la conciencia debe elevarse al nivel de la percepción. En este punto, Hegel se pregunta: ¿todo lo que se puede predicar de un objeto se encuentra contenido en el objeto o está en nuestra conciencia? Por otro lado, ¿la unidad de todos estos atributos se

⁶⁶ No nos detendremos en cada uno de los pasajes que Hegel realizó, ya que este no es el objetivo del presente apartado. Sin embargo, es importante destacar algunos de los pasajes más relevantes.

encuentra en el objeto o en nuestra conciencia?⁶⁷ Siguiendo con nuestro ejemplo, el libro puede ser rectangular, tener cierto peso, color, cantidad de páginas, etcétera. Sin embargo, lo que Hegel se preguntaba era si el objeto es la suma de todos sus atributos y dónde residía dicha unidad. Rápidamente descubrió que el problema de esta idea consiste en que, a medida que avanza la tecnología, podemos descubrir más atributos del objeto en cuestión. Entonces, ¿es posible describir lo que tenemos enfrente a través de la conciencia perceptiva? Si algo tan simple como un libro se nos fuga al infinito, ¿qué podemos decir de lo real de la realidad? ¿Podríamos conocerla?

En la *Fenomenología del espíritu*, el sujeto no se observa a sí mismo, sino que se encuentra inmerso en la realidad y trata de descubrirla. Sin embargo, al llegar al nivel de la conciencia perceptiva, el sujeto comprende que es él quien observa la realidad. Al percibir la realidad y ser consciente de ello, se descubre siendo parte del proceso de conocimiento. Esto le lleva a comprender que no se accede a la realidad de manera directa, ya que nuestro “yo” también está implicado en el proceso de acceder a ella. En este punto, Hegel se pregunta acerca de la *autoconsciencia* del sujeto y efectúa un nuevo pasaje.

¿Cómo nos conocemos a nosotros mismos? Según Hegel, lo hacemos sólo como reflejos, o sea, cuando tenemos en frente a otra conciencia. Es decir, al ser conscientes de la otra conciencia descubrimos que nosotros también tenemos conciencia. En palabras de Hegel, en el proceso de observación del objeto, nos observamos a nosotros mismos.

En este sentido, el científico siempre está inmerso en el proceso de producción de conocimiento, ya que no lidia con la objetividad de manera directa. Es decir, no accede a ella sin filtros o como cosa en sí. Todo el tiempo la sensibilidad y la percepción están produciendo y reproduciendo recortes y determinando la realidad de diversos modos. En otras palabras, la subjetividad del científico siempre se encuentra implicada en la visión y comprensión de la realidad. Este es un punto central que no debemos pasar por alto, no para dejar a la subjetividad fuera del proceso científico, pues esto es imposible, sino para tener en cuenta el horizonte de sentido desde el cual se está pensando lo que se está pensando.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene para Hegel pensar la realidad desde el nivel de la autoconsciencia? Retomando el ejemplo del libro, éste fue producido por alguien (una subjetividad), de tal manera que la objetividad del libro contiene la subjetividad de quien

⁶⁷ Cuando uno tiene una pretensión honesta de conocer la realidad debe plantearse este tipo de preguntas. A menudo, nos enfocamos en nuestro objeto de estudio sin llevar a cabo este ejercicio, el cual es una parte fundamental de la honestidad epistémica.

lo produjo. Al llegar a este nivel de conciencia, el proceso se vuelve aún más complejo. ¿Por qué? Porque de este modo Hegel muestra que la objetividad se encuentra constituida y permeada por múltiples autoconsciencias. De allí que sostenga que la subjetividad del sujeto no se encuentra contenida sólo en el ser humano, sino también en la objetividad del objeto.

A este nivel de autoconsciencia, el modo de acercarse a la complejidad de lo real se vuelve una tarea cada vez más difícil. Sin embargo, Hegel no renunció a su pretensión originaria de conocer verdaderamente lo real de la realidad, pues como científico, esta no es una opción.

Hegel comprendía que el entendimiento permite organizar, conceptualizar e incluso analizar la realidad.⁶⁸ Sin embargo, lo que realmente le interesaba era comprender cómo se relacionan los conceptos abstractos y universales con el aquí y el ahora de un objeto específico. Para responder este interrogante, estudió las leyes de la ciencia.

Por ejemplo, la ley de la gravedad establece que si soltamos un objeto desde cierta altura, caerá a una velocidad determinada sobre la superficie terrestre. Cuando el sujeto se pregunta por qué sucede esta caída, y utiliza la ciencia para buscar respuestas, entonces desarrolla una teoría. En el caso de la teoría gravitacional, ésta sostiene que el objeto cae de cierta manera sobre la superficie terrestre porque existe una fuerza que atrae todos los objetos hacia el núcleo de la Tierra. Al respecto, Hegel afirma que, en sentido estricto, el objeto “cae así porque cae así”. En otras palabras, argumenta que las leyes de la ciencia son tautológicas, ya que ayudan a prever y operar sobre la realidad, pero no explican el sentido último de lo real. Es decir, abren un espectro de preguntas aún más amplio que antes, sin explicar, entre otras cosas, la esencia misma del objeto. Se dice que el objeto cae, pero no se responde a la pregunta por la realidad del objeto en sí mismo. En este sentido, Hegel sostiene:

La ley [de la gravedad] es una explicación que no sólo no explica nada, sino que es tan clara que tratando de decir algo distinto de lo ya dicho no dice en rigor nada y se limita a repetir lo mismo. De tal suerte que cuando nos preguntamos: ¿por qué cae el cuerpo de acuerdo con la fórmula $E = 1/2 mv^2$? Sólo podemos responder ‘porque

⁶⁸ Es importante tener presente que el plano del entendimiento es el espacio donde se atienden las contradicciones y se hace uso de ellas para desenvolvernó en la realidad. Desde este plano, podemos realizar todas las funciones cotidianas, incluyendo la clasificación, cosificación y organización de la realidad.

sufre la acción de una fuerza, la gravedad, constituida de tal suerte que se manifiesta precisamente de esta manera'. En otras palabras, el cuerpo cae así porque cae así.

Lo que Hegel está queriendo decir es que las leyes formuladas por el entendimiento reducen la realidad a meras formas que sólo hacen referencia a ciertos aspectos y dejan de lado muchos otros. Si en el nivel de la conciencia natural y perceptual nos situamos frente a objetos, en el plano del entendimiento descubrimos que no sólo existe una multiplicidad de objetos, sino también de leyes. A su vez, la cuestión se complica aún más cuando estas leyes se contraponen entre sí. Por esta razón, Hegel pensaba que el entendimiento se enfrenta a una multiplicidad irresoluble de fenómenos y leyes que tampoco explican lo fundamental de la realidad y, por lo tanto, continúa siendo insuficiente ante la pregunta por lo real de la realidad, pues el entendimiento no puede ir más allá del fenómeno dado.

Hegel comprendía la importancia de preguntarse por la autoconsciencia, ya que ésta juega un papel fundamental en el proceso de producción de conocimiento. Nuestro filósofo descubrió que la autoconsciencia no se genera a sí misma, sino que se construye históricamente en relación con otras autoconsciencias. Esta es una diferencia fundamental entre el pensamiento de Kant y Hegel. Para Kant, todos los seres humanos tenemos facultades específicas que determinan cómo accedemos a la realidad. Dicho de otro modo, para Kant, nos conocemos a nosotros mismos en el proceso de conocimiento del objeto, pues es como si estuviéramos atrapados en él. ¿Por qué? Porque, según él, no es posible superar los esquemas mentales que hemos aprendido ni sobrepasar los límites de las facultades humanas, lo que hace imposible acceder a la realidad en sí misma.

En cambio, Hegel afirmaba que la autoconsciencia se produce en interacción con otras autoconsciencias, y es a través de esta interacción que se producen y reproducen estructuras de reconocimiento mutuo que dan lugar a las normas, modelos y principios que son históricos y que se construyen a través de la resolución de conflictos mediante el consenso. En este sentido, el proyecto de Hegel consistía en fomentar la creación de un tipo de autoconsciencia que permitiera acceder a la realidad de una manera verdadera.

Hegel coincide con Kant en que la razón es la única facultad humana que conoce la realidad, pero él va más allá y afirma que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. ¡Esta es la magia de Hegel! Esto significa que si el ser humano es capaz de comprender, es porque la razón no sólo es subjetiva, sino también objetiva. Por lo tanto, la ciencia sólo se produce cuando el sujeto se pone a la altura de lo real de la realidad, es

decir, de la razón. Este es el punto de partida del proyecto de la ciencia de Hegel. Sin embargo, aún debía mostrar cuál es el contenido de esta razón y para ello debió escribir la *Ciencia de la lógica* (1812), obra que pretende mostrar el nivel más abstracto, fundamental y verdadero de la razón en sí misma, es decir, la explicitación que ella misma hace de sí misma. ¡Qué pretensión!

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), Hegel presentó su sistema de la ciencia, el cual se compone de tres partes: la primera es la *Lógica* (donde describe la razón en sí misma); la segunda es la *Filosofía de la Naturaleza* (donde muestra cómo la razón se pone objetivamente en la realidad y se determina como naturaleza); y la tercera es la *Filosofía del Espíritu* (que se refiere a la realidad humana). En esta última parte, Hegel se preguntó cómo la razón llegó a ser consciente de sí misma a través de la historia y cómo es capaz de producir la realidad y ser autoconsciente de todo el proceso.

En la *Lógica*, Hegel describió a Dios antes de la creación y lo hizo como pura razón. En la *Filosofía de la Naturaleza*, mostró cómo Dios se ha puesto objetivamente en la realidad y se hizo vida. En este punto, surge un nuevo problema en el sistema de la ciencia hegeliano, ya que la vida se presenta como una mediación y no como un fin en sí misma. Por lo tanto, si es una mediación, se puede sacrificar en pos de la ciencia.⁶⁹ En la *Filosofía del Espíritu*, Hegel se ocupó del modo en que Dios se comprende a sí mismo a través del ser humano y, a partir de él, logra producir una realidad racional.

Este ascenso que efectuó Hegel hacia el ámbito de la ciencia es el ascenso hacia el Saber Absoluto, es decir, hacia el saber incondicionado. En el proceso de elevarse al nivel de la autoconsciencia, el filósofo descubrió que había llegado el momento en la historia de la humanidad (la Modernidad) en el que estaban dadas las condiciones necesarias para poder conocer verdaderamente lo real de la realidad.

¿Y si cambiamos el punto de partida de la ciencia moderna?

Ahora bien, ¿qué sucedería si hacemos el ejercicio de situar nuestra conciencia singular frente a la realidad, pero no desde el tipo de conciencia que Hegel conceptualizó? Es decir, ¿qué ocurriría si nos situamos desde la perspectiva de los pueblos originarios de Abya Yala antes de la invasión europea? Al abrir los ojos, no nos aparecerían objetos, sino sólo sujetos. ¿Por qué? Porque para estas comunidades y pueblos, no existen objetos,

⁶⁹ Este tema será abordado en capítulos posteriores.

sino que todo es sujeto, es decir, todo es persona. ¡Esto implica negar el punto de partida del sujeto cognoscente de la *Fenomenología* de Hegel como el único punto de partida posible!

Desde otro horizonte de sentido cosmológico o modelo ideal, podemos descubrir que la conciencia natural de la que hablaba Hegel no tiene nada de natural. Incluso el concepto “naturaleza” también es histórico, lo que implica que siempre estamos pensándolo desde un lugar determinado. Por lo tanto, debemos ser conscientes de que existen otros modos de comprender la realidad para no ser ingenuos en el proceso de producción de conocimiento.

Si aceptamos la idea de Hegel de que hay objetos frente a nosotros, ya hemos caído en la trampa de la Modernidad. De esta manera, estaríamos tomado una dedición fundamental y toda la producción que realicemos desde allí tendrá irremediamente el sello de moderno. En cambio, nosotros proponemos realizar un “golpe de timón” que transforme el sentido de todo el proyecto de la ciencia. Para ello, debemos ser conscientes que al formular preguntas estamos determinando el sentido de la investigación, ya que éstas no sólo indican hacia dónde nos dirigiremos, sino también desde qué concepción, cosmovisión y presupuestos lo hacemos. No podemos darnos el lujo de no problematizar esto, por lo que debemos situarnos antes de la pregunta y reflexionar sobre qué tipo de preguntas estamos realizando.

Del mundo moderno se deduce una ciencia moderna

En el transcurso de la exposición, hemos empezado a desarrollar el lenguaje necesario para pensar e impulsar una nueva fundamentación de la ciencia. Esto se debe a las profundas crisis políticas, ideológicas, económicas, epistemológicas, culturales y cosmológicas que experimentamos como humanidad en el siglo XXI y a las que el tipo de conocimiento moderno nos ha llevado.

Se suponía que el conocimiento nos llevaría a una vida plena. En su sentido originario, la ciencia surgió de preguntas que buscaban desentrañar la realidad en vista de la producción y reproducción de la vida. Es decir, las preguntas originarias de la ciencia estaban ancladas a la vida. Sin embargo, aunque este sea su sentido originario, no significa que toda la ciencia tenga este objetivo. Como hemos visto, la ciencia moderna se ha separado ontológicamente de la vida hasta el punto de ponerse en su contra. ¿Dónde se manifiesta esto? En la crisis civilizatoria en la que nos encontramos sumidos. Si queremos superar esta crisis, como científicos, debemos estar a la altura de los problemas de nuestro tiempo. Veamos lo que esto significa desde la perspectiva de Hegel.

Hegel creía que la filosofía primera, es decir, la filosofía como ciencia, nace de la necesidad de responder y solucionar las contradicciones de un determinado tiempo. Como hemos mostrado en el capítulo anterior, el filósofo alemán produjo su obra en un contexto de profunda fragmentación no sólo en lo que hoy conocemos como Alemania, sino en Europa en general. El problema para él consistía en construir un proyecto común sobre una base sólida que permitiera fundar un sistema político racional. Si nos damos cuenta, se trata de un problema político, y la política está directamente ligada a la vida. La política implica establecer las mediaciones necesarias para la producción y reproducción de la vida de una sociedad o comunidad determinada. De allí que la ciencia siempre tenga preguntas políticas de fondo, y nuestra labor consiste en explicitar precisamente esto.⁷⁰

⁷⁰ Con frecuencia se asume que la ciencia y la política son dos ámbitos totalmente ajenos, pero en realidad sucede justo lo contrario. Es imprescindible volver a hilar ambos términos y para ello Hegel puede sernos de gran ayuda.

Ahora bien, el conocimiento producido por la ciencia moderna, responsable de la actual crisis civilizatoria, debe ser confrontado científicamente. Es decir, al concepto de ciencia moderna le debemos responder con otro concepto de ciencia que sea responsable de los efectos negativos que produce. Esto implica producir una nueva fundamentación de la ciencia. En este sentido es que hablamos de una ciencia para la vida, cuyo principio radical exige ponerse al servicio de ella. Esto requiere un cambio de paradigma, que en ciencia implica producir otro concepto de ciencia.⁷¹

Debido a la falta de un posicionamiento ético intrínseco, constitutivo desde su fundamentación originaria, la ciencia se ha convertido en presa de los grandes capitales transnacionales. Son ellos quienes dictan qué investigar y producir, incluso cuáles deben ser las conclusiones a las que debe llegar el científico. Por ejemplo, la industria láctea capitalista no tiene como criterio fundamental alimentar o nutrir a las personas, sino aumentar su tasa de ganancia. Y ¿qué hacen para aumentar las ganancias? Una de las estrategias consiste en contratar a equipos de científicos para que realicen investigaciones que demuestren los beneficios del consumo de leche. Así, el científico ya tiene una idea clara de cuál debe ser su conclusión y sólo debe entrelazar todas las mediaciones epistémicas necesarias para llegar a ella. Pero ¿por qué ocurre esto en la ciencia moderna? Porque no cuenta con un criterio *a priori* que vincule el concepto de ciencia con la ética para descubrir, por ejemplo, en qué sentido la leche es o no nutritiva. Entonces, ¿cómo podemos realizar un cambio de paradigma científico?

Es importante recordar que las preguntas no sólo indican la dirección hacia donde nos dirigimos, sino también desde qué concepción, cosmovisión y presupuestos lo hacemos. Para cambiar el paradigma de la ciencia, debemos saber formular nuestras propias preguntas científicas porque si dejamos que lo haga el capital transnacional, seguiremos reproduciendo el sistema capitalista y la Modernidad a través de la ciencia. ¿Por qué? Porque estaremos desarrollando investigaciones desde un criterio de racionalidad puramente instrumental.

En este sentido, la ciencia debe tener un posicionamiento ético y principios claros que vincule al científico y a la ciencia con el servicio a la vida. De lo contrario, terminaremos convirtiéndonos en meras herramientas que sólo sirven a los intereses del gran capital.

⁷¹ Este es precisamente el objetivo de esta obra.

Las tres posiciones de la conciencia respecto a la verdad

Para Hegel, existen tres posiciones que la conciencia puede adoptar en relación a la verdad.⁷² La primera es la *metafísica*, que sostiene que el pensamiento puede comprender lo que efectivamente es la realidad debido a la existencia de una correspondencia perfecta entre la realidad y el conocimiento. Desde esta posición es posible describir y clasificar la realidad para hacerla cada vez más inteligible, ya que no existe una separación entre la finitud de nuestra conciencia y la infinitud de la verdad, y se considera que el ser humano conoce lo real de la realidad. La segunda posición es el *empirismo*, que sostiene que se accede a la verdad a través de la experiencia. Sin embargo, hemos visto que Hegel argumenta que, al igual que en la metafísica, el empirismo sigue siendo ingenuo, ya que la experiencia sensible debe ser convertida en conceptos mediante el pensamiento para ser comunicada. Por último, la tercera posición es la *kantiana*, la cual sostiene que el ser humano sólo puede conocer la realidad a través de categorías trascendentales y filtrada por las capacidades y facultades intelectivas humanas, lo que significa que la cosa en sí siempre permanece ininteligible. En contraposición, Hegel sostiene que sí conocemos lo que conocemos, ya que para él conocer significa conocer la verdad. De lo contrario, la ciencia no tendría sentido. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, Hegel no se detiene aquí, sino que afirma que el sujeto cognoscente está implicado en el proceso de producción del conocimiento y, en última instancia, en el proceso de producción y reproducción de toda la realidad. Por esta razón, según Hegel, es imposible eludir al observador del proceso de investigación.

El sistema de la ciencia moderna

Hegel se propuso construir un sistema de la ciencia moderna que mostrara todo lo que la razón moderna es capaz de conocer. Hablamos de un “sistema de la ciencia moderna” porque, como hemos visto, el sujeto moderno está profundamente implicado en el origen y desarrollo de este sistema. Si partimos de otra concepción de sujeto, deberíamos desarrollar otro concepto de ciencia y de sistema de la ciencia. En este sentido, es

⁷² Es necesario tomar conciencia de que todavía nos encontramos situados al interior del paradigma de la Modernidad, ya que nuestra reflexión sería distinta si nos situáramos desde otra cosmovisión.

importante ser conscientes de que detrás de todo concepto de ciencia hay una cosmovisión que lo sustenta.

Si el concepto de ciencia moderna depende del sujeto moderno que se posiciona ética y políticamente frente al mundo (sujeto-objeto), entonces debemos desarrollar un concepto de ciencia desde otro tipo de sujeto que se posicione ética y políticamente frente a la realidad y que esté al servicio de la producción y reproducción de la vida. Cambiar el paradigma de la ciencia no es una tarea que podamos eludir, especialmente en un proceso de transformación o revolución. Y así como le costó a la Modernidad construir su sistema de la ciencia, a nosotros también nos costará producir nuestro sistema de la ciencia para la vida.

Hegel consideraba que la subjetividad moderna es la más avanzada y desarrollada entre todas las subjetividades humanas. En este punto ya no lo acompañamos. ¿Por qué? Porque en política (lo veremos en próximos capítulos), el contenido de la subjetividad moderna es una voluntad dominadora.⁷³

Apuntes sobre el concepto de concepto

Para adentrarnos de lleno al tema, en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel (1993) escribe:

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he aquí lo que yo me propongo.

En el capítulo anterior, vimos que para Hegel el acto de conocimiento se produce cuando la conciencia (el sujeto humano) se enfrenta a un objeto (la realidad, la naturaleza o cualquier cosa real). Durante este proceso, la conciencia descubre que el contenido del objeto no sólo es pensamiento, sino que también lo es todo aquello que se predica de él.

⁷³ Debemos saber trazar las líneas que articulan una fundamentación que aparece de forma abstracta en el campo científico con una fundamentación que aparece de forma concreta en el campo político, ya que es en el campo político donde se manifiestan las consecuencias positivas y negativas de las decisiones que se toman en el campo de la ciencia. No podemos ser ingenuos frente a esto, ya que los efectos negativos de la ciencia sobre la producción y reproducción de la vida son cada vez peores, aunque no los veamos ni seamos conscientes de ellos.

Por lo tanto, en el proyecto científico, el pensamiento debe ponerse en un proceso autorreflexivo, es decir, debe pensarse a sí mismo.

Pero ¿qué es el pensamiento? Responder esta pregunta requiere efectuar un proceso reflexivo abstracto similar al que se necesita para responder a la pregunta sobre el concepto de concepto. En el ámbito científico, a menudo se utilizan conceptos para definir diversos elementos, pero no se define el concepto de concepto que se utiliza para desarrollar una investigación. ¿Por qué? Porque se lo da por sentado, a pesar de que el concepto que tengamos de concepto se refiere directamente al contenido y fundamento último que sostiene una investigación. Para Hegel, el concepto de concepto se refiere a lo más verdadero entre lo verdadero, es decir, a Dios. Esto se puede entender mejor a través de un ejemplo sencillo.

Si quisiéramos definir el concepto “mesa”, deberíamos referirnos a aquello que identifica a toda mesa posible. No importa si se trata de una mesa grande o pequeña, de esas que se usan para dictar conferencias, para almorzar y cenar en casa o las que están en los aviones. Lo que identifica a todas las mesas debe estar contenido en su concepto, de tal forma que éste no puede tener ningún elemento empírico en su definición. Es decir, no se puede conceptualizar una mesa describiendo su tamaño, forma y color, ya que existen mesas de todos los tamaños, formas y colores. Si nos fijamos, conceptualizar una mesa puede resultar una tarea difícil, aunque todas las personas podrían señalar una. Sin embargo, la definición conceptual implica una actividad distinta al mero reconocimiento o descripción de los atributos de las cosas. Esta definición debe ser abstracta, ya que debe comprender a todas las mesas concretas de todos los tiempos posibles. En este sentido, el concepto habla de lo que hay de universal y verdadero en un objeto determinado.⁷⁴

Volviendo a Hegel, responder a la pregunta sobre el concepto de concepto implica responder a la pregunta por Dios, lo cual requiere convertir a Dios en objeto, en una mera cosa. ¿Por qué? Porque si llamamos a lo universal y verdadero con la palabra “Dios”, estamos convirtiendo lo real de la realidad en objeto de nuestro pensamiento. Sin embargo, por motivos pedagógicos, esta representación nos será útil para hacer el tema más comprensible.

Ahora bien, ¿cuál es el concepto desde el cual Hegel construyó todo su sistema de la ciencia? Al depurar su pensamiento de todo lo que pudiera obstaculizar la búsqueda

⁷⁴ Entonces, ¿qué hace que una mesa sea mesa? El hecho de que sea una superficie horizontal ubicada a determinada altura respecto de la corporalidad humana. Esta es ya la base de una definición universal de mesa.

del primer concepto, Hegel se quedó sólo con el concepto “ser”. ¿Por qué? Porque, según él, el pensamiento sólo puede pensar al interior del ser. Por ejemplo, en la pregunta: “¿Cuál *es* el concepto de concepto?” ya está presente el ser. Es decir, el pensamiento sólo puede pensar lo que es, no lo que no-es. Pero ¿cuál es el contenido del concepto ser?⁷⁵

La definición que Hegel hace del ser es clave, ya que subyace en todas las investigaciones científicas modernas, sean conscientes de ello o no. Hegel sostiene que el contenido del concepto ser es la simple *referencia a sí mismo*, y, si nos damos cuenta, esta simple “referencia a sí mismo” es exactamente el mismo contenido del concepto de “yo” (moderno): la pura o abstracta referencia a sí mismo (*die reine Beziehung auf sich selbst*). De allí que Hegel señala que el sujeto moderno es el fundamento⁷⁶ de la ciencia. Por ello, es importante tener en cuenta que todas las investigaciones que realicemos desde esta visión moderna de la ciencia implica el despliegue de la subjetividad moderna. Dicho de otro modo, al desarrollar la ciencia moderna, estamos desarrollando la subjetividad moderna.

Conclusión

Si queremos producir otro tipo de ciencia, debemos desplegar otro tipo de subjetividad. Por ejemplo, el proyecto de las comunas venezolanas exige la reproducción de una forma de vida comunitaria en la cual los sujetos que la conforman no actúen como egos modernos, sino todo lo contrario: como sujetos comunitarios puestos al servicio de la comunidad de vida. Detrás del proyecto bolivariano hay contenido un proyecto civilizatorio de producción y reproducción de la vida. Por lo tanto, debemos producir un paradigma de la ciencia que ponga en el centro la producción y reproducción de la vida de la humanidad y de la naturaleza.

⁷⁵ Es importante adentrarnos a estos temas abstractos para comprender que en ellos yacen cuestiones muy simples. Entre más abstracto es algo, más simple es y entre más concreto, más complejo. De allí que la realidad concreta es lo más complejo que hay, ya que en ella se encuentra todo entremezclado. Es el sujeto quien la segmenta, la divide, crea disciplinas científicas para analizarla, comprenderla y manipularla de mejor modo. Cuando arribamos al contenido del ser, nos situamos en el momento más simple y abstracto.

⁷⁶ Para la filosofía occidental el *fundamento* tiene tres sentidos distintos: como *origen* (como empuje y semilla de todo); como *sustancia* (la cual acompaña desde el origen como esencia) y como *finalidad o propósito* (ya que marca el camino hacia donde nos dirigimos).

Es importante elevar nuestra conciencia hasta el nivel de la razón y la autoconsciencia para comprender que otro concepto de ciencia sólo es posible si desarrollamos otra forma de vida en concreto. Esto podría parecer una misión imposible, pero esta otra forma de vida no requiere ser inventada, sino que ya existe en la realidad. De hecho, cada uno de nosotros la experimenta a diario en nuestras relaciones comunitarias cotidianas, que denominamos “relaciones humanas de reconocimiento”. Sin una dosis mínima de este tipo de relaciones intersubjetivas, no podríamos vivir. Por ejemplo, si estamos bien alimentados y en plenas facultades, es porque alguien nos cargó en brazos, nos amamantó, nos amó, nos cuidó y nos educó, es decir, alguien nos reconoció como personas. Esto significa que la vida y el amor humano están detrás de cada uno de nosotros. De lo que se trata, por tanto, es de hacer ciencia para la vida a partir de este tipo de relaciones comunitarias, a sabiendas de que en la Modernidad son esporádicas, pues gran parte del tiempo estamos produciendo y reproduciendo relaciones individualistas y egocéntricas. No obstante, la comunidad de vida está en todos nosotros y debemos reflexionar, pensar y producir conocimiento desde este tipo de subjetividad si es que pretendemos conocer la realidad y recrearla desde la perspectiva de una ciencia para la vida.

7. Método de la ciencia y dialéctica

Katya Colmenares

El comienzo lógico de la ciencia

La distinción entre la filosofía y “ciencias particulares” (*besonder Wissenschaften*)⁷⁷ radica en que la primera es la ciencia que hace ciencia de la ciencia, mientras que las segundas se centran en objetos específicos y se valen de *presuposiciones* en lo que corresponde a sus procedimientos, definiciones y conceptos.

El objetivo de la ciencia es conocer la verdad, y al reflexionar sobre sí misma, establece las bases sobre las cuales producir conocimiento verdadero.⁷⁸ Las ciencias particulares se enfocan en objetos que están fuera de sí mismas y, por lo tanto, deben valerse de todo tipo de presuposiciones, procedimientos, definiciones y conceptos. Por ejemplo, en su investigación, el matemático parte del presupuesto de que existen los números, el biólogo de que existe la vida, el sociólogo de que existe la sociedad, y así sucesivamente. Sin embargo, si cada una de las ciencias particulares se dedicara exclusivamente a dar cuenta de los objetos y conceptos de los que trata, el matemático no estaría haciendo matemática, sino filosofía de la matemática, y lo mismo sucedería con las demás disciplinas.⁷⁹

Las ciencias particulares se sitúan a un nivel más abstracto que la filosofía, lo cual podría parecer contradictorio ya que se cree que estas ciencias se ocupan de objetos concretos. ¿Por qué? Porque se asume que la realidad empírica es lo concreto, pero los objetos de las ciencias particulares son abstractos en el sentido de que se enfocan en una parte reducida de lo real de la realidad. Además, la realidad no está dividida en compartimentos, sino que está toda imbricada, acontece al mismo tiempo, es concreta y compleja. En otras palabras, los objetos de las ciencias particulares no se encuentran aislados ni separados de toda la realidad. Entonces, ¿para qué producimos abstracciones?

⁷⁷ En la *Enciclopedia* Hegel dedica varios párrafos a esta cuestión.

⁷⁸ Esta obra tiene como objetivo ser una reflexión de fundamentación de la ciencia, ya que consideramos que es importante realizar este trabajo para obtener claridad acerca de las bases epistemológicas que guían nuestras investigaciones.

⁷⁹ Hegel no pretendía que las ciencias particulares renunciaran a sus propios objetivos para hacer filosofía; lo que sí les exigía es que sepan de qué están hablando y que se tomen el tiempo de comprender los principios desde los cuales parten.

Para simplificar la complejidad de lo real y hacer investigaciones específicas sobre objetos, aspectos, dimensiones o ámbitos determinados. En cambio, la filosofía no puede aislar un objeto singular porque su objetivo es buscar la verdad, es decir, lo real de la realidad en sentido amplio.

Pues bien, ¿cómo podemos fundamentar la ciencia desde nuestra realidad? Responder a esta pregunta implica repensar cuáles son los problemas centrales que enfrentamos y, a partir de ellos, pensar si la ciencia que practicamos es pertinente o no. En este sentido, es importante no dar nada por supuesto, lo que requiere ser conscientes del lugar geopolítico y corpo-político desde el cual formulamos las preguntas de la ciencia. Porque, como hemos indicado, todos los conceptos que produzcamos, por más abstractos que sean, está siempre atravesados por la historia mundial, la historia personal del científico y su ética.

También es crucial prestar atención a la forma en que conceptualizamos a la realidad. Por ejemplo, en el mundo de la vida cotidiana, consideramos como real todo un conjunto de impresiones y representaciones que aparecen a la vista. Sin embargo, como hemos mostrado, detrás de lo que se nos aparece como fenómeno hay conceptos que sólo se expresan en forma de pensamientos.

Debido a que todos tenemos una visión de la realidad fuertemente arraigada en el sentido común, es normal creer que la filosofía no se ocupa de la realidad, sino de ideas y conceptos, como si se tratara de cosas opuestas. ¿Por qué? Porque, en el fondo, seguimos reproduciendo la creencia de que la realidad es lo sensible, empírico y palpable. Sin embargo, como hemos señalado, lo más real de lo real de la realidad es lo que posibilita que las “cosas” aparezcan delante de nosotros. Veamos lo que esto significa.

Por ejemplo, ¿qué es una universidad? A la universidad no la vemos por ningún lado, sino que sólo vemos edificios, personas, bancos, puertas, ventanas, pizarrones, libros, etcétera. Es decir, sólo vemos fenómenos, entes, objetos, pero la universidad como tal no aparece ante nuestros ojos. ¿Por qué? Porque se trata de una idea, la cual le da sentido y funcionalidad a toda la realidad fenoménica. Con esto queremos indicar que cada vez que realizamos una investigación científica, debemos ser conscientes de que siempre estamos utilizando conceptos e ideas que determinan dicha investigación desde adentro. Entonces, ¿cómo tomamos conciencia de los conceptos e ideas que están presupuestos en nuestro pensamiento? Y, a su vez, ¿cómo reconstruimos un objeto mostrando lo que está detrás y le da sustantividad fenoménica?

Sobre el método dialéctico hegeliano

En este apartado, abordaremos el método dialéctico desarrollado por Hegel desde el paradigma de la Modernidad.⁸⁰

Es importante destacar que un método no es una herramienta ni un instrumento, ni una fórmula que pueda ser aprendida y aplicada sin más, aunque generalmente se lo conciba de este modo. El método dialéctico, por ejemplo, refiere a la producción de conocimiento que desarrolla un sujeto al tomar consciencia de las estructuras internas del objeto que estudia. En otras palabras, el método dialéctico refiere al proceso mismo de exposición del objeto, por ello no puede formalizarse de manera externa, ya que no es una herramienta con la cual se cuente *a priori* a la producción de una investigación.

Para hacer explícito el método, es necesario hacerse la siguiente pregunta: ¿Cuál es la ciencia que piensa la ciencia misma? Para responderla, es necesario remontarse al primer concepto de todos, el cual para Hegel es el concepto de “ser”. ¿Por qué el ser es el primer concepto? Retomemos lo desarrollado en capítulos anteriores: porque todo tipo de investigación comienza con la pregunta: “¿qué es?” Es decir, el ser siempre está presente y sin este concepto, sostiene Hegel, no se puede pensar nada, ya que opera como las aguas sobre las cuales navega todo tipo de pensamiento, investigación y acción. Por ello, Hegel sostiene que el concepto de ser es el concepto sobre el cual se funda todo el sistema de la ciencia.

Avanzando, Hegel se preguntó qué hay al interior del ser y descubrió que el ser es una simple referencia a sí mismo. Se trata, entonces, de un contenido autorreflexivo que se pone y afirma a sí mismo.⁸¹ Así de abstracto y así de simple. No se le puede atribuir ningún predicado al ser porque en el momento que lo hacemos salimos de él. Pero como

⁸⁰ En próximos capítulos, al abordar el tema de la *ciencia para la vida*, tendremos que ir *más allá* y ser críticos de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, es importante que lo tengamos en cuenta para fomentar la criticidad en nuestras propias prácticas de producción de conocimiento. Si bien la dialéctica implica una posición crítica respecto de las prácticas cotidianas de la ciencia, no es suficiente. Debemos avanzar gradualmente en este aspecto, ya que no podemos dar saltos abruptos en el pensamiento. Por lo tanto, será necesario construir nuestro argumento de manera programática.

⁸¹ Es importante recordar que, según Hegel, el ser es un contenido que vuelve sobre sí mismo, pero no encuentra ninguna determinación concreta en su interior, sino una pura indeterminación: la nada. ¿Por qué al buscar el ser, Hegel encuentra la nada? No se trata de una nada en oposición al todo, sino de una contradicción. Al preguntarse por esta contradicción, Hegel descubre un tercer concepto: el devenir.

sólo nos estamos preguntando por el ser, lo único que podemos decir es que el ser *es*. Este contenido, simple y abstracto, le sirvió a Hegel como base para todo su sistema. A su vez, este contenido autorreferencial es compartido por todos los conceptos del sistema de la ciencia de Hegel, incluyendo el concepto “yo”.

Ahora bien, ¿qué significa que el método no se puede explicitar sino a través de la exposición consciente de la investigación que se está realizando? Para comprender esta cuestión, tomemos como ejemplo el modo en que Marx inició la investigación de *El Capital*. En esta obra, Marx se dedicó a mostrar qué es el sistema capitalista. Se trata de una idea muy compleja, constituida por diversas variables, conceptos, momentos y objetos. Entonces, ¿por dónde comenzó Marx a explicar esta realidad tan compleja? Lo hizo a partir de una unidad tan abstracta y simple como lo es una *mercancía*. A través de ella, Marx ingresó al sistema capitalista y mostró cómo se determinan todos los momentos constitutivos de dicho sistema.

El método dialéctico alumbró un objeto específico y nos permite relacionarlo con la totalidad de la realidad. Es importante desarrollar esta conciencia dialéctica para evitar quedar atrapados en investigaciones científicas particularistas, ya que ampliar el enfoque nos brinda una visión mucho más concreta y compleja de lo que se está investigando, lo que nos permite adoptar una visión más crítica de la realidad. A menudo, las investigaciones científicas que se centran en un objeto singular pierden de vista que sus preguntas están formuladas por grandes empresas transnacionales. De esta manera, dichas investigaciones se desconectan del entramado concreto y real en el que se encuentran inmersas.

Una vez que hemos situado el objeto de nuestra investigación en el contexto concreto y complejo de la realidad, es necesario retornar a él y explicarlo en relación con dicha realidad. Por ejemplo, si queremos estudiar una taza, no podemos hacerlo partiendo del supuesto de que ésta existe en sí misma y por sí misma, sino que debemos referirnos a todo el mundo histórico-cultural y a la sustantividad real que la constituye y determina inmanentemente. En este sentido, la taza está hecha de un material real particular, tiene una forma determinada (que se identifica con la forma de nuestras manos) y se relaciona directamente con la necesidad fisiológica del ser humano viviente de beber agua. Es decir, la taza nos habla de la historia de la producción de utensilios, de la forma anatómica de nuestras manos y de la necesidad vital de beber agua. Sin embargo, ni la historia, ni la forma de nuestras manos, ni la necesidad de beber agua aparecen en ella, sino que están contenidas en la taza como su sentido. Por lo tanto, explicar el contenido de un objeto

aparentemente simple como una taza nos exige abordar múltiples contenidos y saber articularlos con toda la historia de la humanidad y lo real de la realidad.

Leamos un texto de la *Ciencia de la lógica*, como para acercarnos de mejor modo a la cuestión del método dialéctico. Al respecto, sostiene Hegel (1968):

La única manera de *lograr el progreso científico* es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que *lo negativo es a la vez lo positivo* (*das Negative ebensosehr positiv ist*), o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su *contenido particular* (*besondern Inhalts*) [...] (p. 50).⁸²

Hegel nos invita a penetrar el interior de los objetos y descubrir la realidad que los sustenta. Si algo aparece como contradictorio, debemos seguir pensando hasta desentrañar en qué consiste dicha contradicción. Cada objeto y concepto al que nos enfrentamos siempre responde o supone otros objetos y conceptos, de modo que debemos entrelazarlos entre sí para descubrir su sentido en el contexto de toda la realidad. Por ejemplo, Hegel comenzó su investigación a partir del concepto *ser*, luego pasó a la *nada* y, posteriormente, descubrió el *devenir*. ¿Qué nos muestra esto? Que cada concepto subsume al anterior. Cuando Hegel arribó al concepto *vida*, en la segunda parte de la *Ciencia de la lógica*, dicho concepto contenía dentro de sí todos los conceptos y momentos anteriores del Espíritu. Se trata de una red de redes compuesta por múltiples y diversos objetos que, a su vez, contienen en su interior lo real de la realidad. Retomando al ejemplo de la taza, aunque se la puede ver como objeto singular, en su interior se encuentra contenida toda la historia de la humanidad, un modo de producción particular, una determinada visión de mundo, un cierto tipo de relación con la vida, etcétera. Todo este contenido es lo que se debe reconstruir a partir de una investigación científica y, para ello, es importante hacer este tipo de reflexiones conceptuales.

Por otra parte, y como ya hemos señalado, siempre debemos dar cuenta de los intereses que subyacen en las investigaciones que llevamos a cabo. Para ello, debemos preguntarnos: ¿a qué tipo de subjetividad le es útil lo que estamos investigando? ¿Qué tipo de conocimiento estamos desarrollando? Es decir, ¿produce y reproduce la vida o la muerte? Incluso en las investigaciones cuantitativas debemos hacernos este tipo de

⁸² La cursiva es nuestra.

preguntas, ya que todo científico y marco teórico suponen una visión de mundo, una ética y una comprensión de lo real y lo irreal. Nada de esto puede ser dejado de lado, sino que debe ser asumido de modo consciente.

El método dialéctico moderno nos proporciona un diccionario de conceptos pertinentes para la producción de conocimiento moderno. Por lo tanto, nuestra tarea consiste en pensar dialécticamente la realidad, pero no desde una visión moderna del mundo y de la ciencia, sino desde una perspectiva que sea pertinente a nuestro propio momento histórico, horizonte de sentido cosmológico y concepto de ciencia, cuyo fundamento y razón de ser sea la producción y reproducción de la vida de la humanidad y de la naturaleza. No podemos seguir utilizando conceptos de teorías modernas como si fueran neutrales. Es hora de tomar conciencia de hacia dónde nos dirigen como seres humanos y civilización.

Ahora bien, ¿en qué sentido Hegel afirma que la dialéctica no es un procedimiento externo y *a posteriori* a la investigación del cual nos podamos valer para conocer un objeto, sino que está contenida en el objeto mismo? En el sentido de que todos los objetos que tenemos a la vista contienen un cúmulo de relaciones que deben ser explicitadas en el mismo proceso de investigación. Por lo tanto, conocer científicamente implica abrir el objeto y hacerlo florecer a partir de una reflexión sobre su contenido. Esto no es posible sólo con los sentidos y la percepción, sino que se requiere el uso de la razón.

Una vez descubierto el fundamento del objeto, es decir, el modo de vida en concreto desde el cual dicho objeto tiene sentido, puede ser reconstruido a partir de un tipo de reflexión que muestre su relación con lo real de la realidad. Es decir, se trata de un movimiento constante de lo abstracto del objeto a lo concreto de la realidad.

Pues bien, ¿qué tipo de ciencia nos permitirá producir y reproducir el modo de vida que necesitamos para el siglo XXI? Como hemos visto, la ciencia moderna beneficia solamente a unos pocos, ya que necesita producir de forma sistemática la pobreza y la no-vida de la mayoría de la población mundial para sostener los privilegios de las minorías capitalistas. Por ejemplo, ¿para qué se desarrolló la ciencia económica burguesa? Para justificar el modo de producción capitalista. Por esta razón, se presenta como la única economía posible, verdadera y científica dentro de este sistema. Sin embargo, su relevancia se manifiesta en las consecuencias reales que se pueden observar en todas partes, como la pobreza, la miseria, la contaminación y las enfermedades.

La ciencia económica burguesa está desconectada de la realidad y, por lo tanto, no atiende las consecuencias negativas que produce para la vida. ¿Qué sentido tiene una

ciencia médica moderna que no fue desarrollada para curar o prevenir las enfermedades, sino para aumentar la tasa de ganancia capitalista de las farmacéuticas y clínicas transnacionales?

Debemos romper con el pensamiento que sólo tiene coherencia lógica consigo mismo y producir uno distinto, que tenga coherencia lógica con la vida. Ya no es suficiente producir un pensamiento que se sostenga a sí mismo, es decir, que se auto-fundamente y sea autorreferencial, como lo ha hecho la Modernidad hasta ahora.

Sin embargo, es preciso reconocer que nunca se había realizado una fundamentación de la realidad tan completa como la moderna. Por ejemplo, los pensadores norteamericanos son los grandes impulsores de la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje. Se han especializado en la comprensión del modo en que la realidad aparece en forma de discurso. Esto significa que privilegian la coherencia interna del pensamiento consigo mismo. Si algo es coherente, entonces lo continúan desarrollando sin importar si existen datos de la realidad objetiva que cuestionen dicha coherencia abstracta. Nosotros debemos desarrollar otro concepto de ciencia desde criterios que nos permitan hacer una crítica a este tipo de pensamiento auto-fundado y tautológico. ¿Por qué? Porque toda esta coherencia interna produce monstruos en la realidad, y la ciencia moderna nunca se ha hecho cargo de ellos.

La economía burguesa invisibiliza el robo que el capitalista le hace al obrero a través de su superexplotación y la expropiación de la ganancia a partir de la figura del salario.⁸³ El salario legitima el hecho de que el capitalista se apropie de la ganancia, pues el argumento consiste en que es él quien ha invertido el dinero y se arriesgó a competir en el mercado. Sin embargo, Marx no sólo mostró que el concepto de salario invisibiliza y encubre este robo sistemático, sino que descubrió el origen de la ganancia. ¿Cómo lo hizo? A partir de una reconstrucción del sistema de las categorías de la economía política burguesa, pero de forma dialéctica y desde criterios sólidos.

⁸³ En su reflexión sobre el concepto de salario, Marx señala que éste representa la remuneración que recibe el trabajador por cumplir con una jornada laboral de 8 horas. Por ejemplo, si el trabajador cobra 80 pesos por su jornada diaria, al calcular el valor que efectivamente produjo, es probable que debiera haber recibido un salario mayor. Entonces, ¿por qué el capitalista le paga sólo 80 pesos? Marx sostiene que el concepto de salario invisibiliza y encubre el robo sistemático que el capitalista lleva a cabo contra el trabajador. Pero ¿cómo se originan estos conceptos? Marx los deduce a partir de las consecuencias objetivas que se manifiestan en la realidad. Sin importar cuanto trabaje el trabajador, éste siempre permanece en una condición de pobreza, mientras que el capitalista se enriquece cada vez más. ¿De dónde surge el milagro del enriquecimiento? Del robo, la dominación y la explotación sistemática sobre el ser humano y la naturaleza.

Marx no sólo estudió el concepto de salario para exponer la arquitectónica del sistema capitalista, sino también para descubrir dónde se produce el robo al trabajador. ¿Con qué propósito? Para que el obrero no exija simplemente un aumento de salario, ya que esto no soluciona el problema fundamental de la explotación en la sociedad moderna. Según Marx, el objetivo es abolir la institución del salario y, para ello, se debe luchar contra el sistema capitalista en su totalidad. De lo contrario, demostramos que no hemos entendido el problema de fondo.

El yo individualista y el modelo ideal de la Modernidad

En este punto es fundamental reflexionar sobre el concepto de “yo” moderno de Hegel. Le añadimos el adjetivo “moderno” porque el modo en que Hegel lo comprende no es el único, sino que es el que ha desarrollado la Modernidad. Al decir que “no es el único”, queremos destacar que existen otros modos de comprender la realidad, así como otros tipos de relaciones intersubjetivas, ideas, conocimientos, etcétera. Según Hegel, el contenido del concepto “yo” es la simple referencia a sí mismo. Como mencionamos anteriormente, este yo, el cual parece ser una forma universal de auto-comprendernos como seres humanos, nos remite al mismo movimiento autorreferente del ser. No obstante, en otras civilizaciones y cosmovisiones, el yo no se entiende como una autorreferencialidad del sujeto consigo mismo, sino como referencia a la comunidad, ya que es una donación recibida de manera inmerecida. Desde esta otra perspectiva, el yo no es un yo como pura referencia a sí mismo, sino una referencia hacia su origen, el cual pro-viene desde fuera de él: la comunidad de vida. Por lo tanto, siempre estamos mediados por los demás, lo que se manifiesta claramente en el lenguaje, ya que lo aprendemos gracias a la comunidad en la que nacemos. Se trata, entonces, de una reflexividad que se desarrolla desde un ser dis-tinto respecto de nuestra propia singularidad.

El trabajo de Hegel puede compararse al de Aristóteles, ya que subsumió gran parte del pensamiento y conocimiento que se había producido hasta su momento y lo organizó de acuerdo con sus propios criterios de verdad. En otras palabras, lo estructuró según los criterios del yo moderno. Por esta razón, su pensamiento y conocimiento son efectivos para comprender la Modernidad como tal, incluyendo todos sus defectos y contradicciones. Hegel no ocultó ni intentó embellecer a la Modernidad, sino que también expuso sus aspectos terribles. Por ello, Franz Rosenzweig sostiene que “Hegel tiene

razón” en un sentido macabro. ¿Por qué? Porque el yo (el ego) es lo que prevalece en el plano subjetivo, así como en el plano internacional. Rosenzweig vivió la Primera Guerra Mundial, por lo que afirmó que cada uno de los Estados europeos se ven a sí mismos como un gran Yo que busca su propio interés, de tal manera que su objetivo es erigirse como los emperadores del mundo. Rosenzweig sostiene que este tipo de yo es un yo de la guerra, ya que eso es lo único que produce. El yo moderno nunca busca el entendimiento, sino que su lógica es la del avasallamiento del otro. Desde la perspectiva de Hegel, podríamos decir que el yo del Estado moderno busca convertirse en el Espíritu Absoluto.⁸⁴

Conclusión

¿Desde dónde realizamos las preguntas de la ciencia y con qué objetivos? El “desde dónde” es clave, ya que si las hacemos desde la lógica moderna de la preeminencia del más fuerte, es decir, desde la lógica del yo guerrero, desarrollaremos un tipo de investigación cuyas respuestas ya están predeterminadas. En cambio, si las realizamos desde la lógica de la comunidad de vida, surgirán investigaciones cuyos resultados serán completamente distintos.

¿Cuáles son los marcos interpretativos que determinan las teorías con las cuales trabajamos? Dicho de otro modo, ¿qué tipo de modelos ideales están presupuestos en las teorías con las que pensamos la realidad? Es importante tener claridad al respecto para ser conscientes de hacia dónde nos dirige una investigación y cuáles son sus limitaciones. Repetimos: las preguntas nunca se realizan desde lugares objetivos, neutrales y universales, sino que siempre están ancladas en una subjetividad singular, en un modelo ideal, visión del mundo y cosmovisión particular. El ser conscientes del lugar de enunciación (*locus enuntiationis*) desde el cual hacemos nuestras preguntas nos proporciona las pistas y claves de lo que obtendremos como resultado en un proceso investigativo.

Por ejemplo, la *Lógica* de Hegel representa una fundamentación de la ciencia moderna y una reflexión de ésta sobre sí misma que culmina en la *Doctrina del*

⁸⁴ La lógica predominante en el mundo moderno europeo y norteamericano es la de la supremacía del más fuerte, lo que es análogo a la teoría de la evolución de Darwin. Sin embargo, también existen otras teorías evolutivas no modernas que sostienen que las especies que han sobrevivido son aquellas que más han cooperado entre sí.

Concepto.⁸⁵ Esta última parte de la *Lógica* ha sido la menos trabajada por el pensamiento crítico y, por lo tanto, la menos comprendida. ¿Por qué? Porque trata de temas demasiado abstractos, aunque no por ello menos importantes. En capítulos anteriores hemos enfatizado que al preguntar sobre el concepto del concepto, en verdad, se está preguntando por el todo. ¿Por qué? Porque todo lo que pensamos lo hacemos a través de conceptos. Es decir, la pregunta por el concepto del concepto es una pregunta demasiado radical que todos debemos hacernos en algún momento, ya que el concepto es la estructura básica sobre la que se construye toda posible investigación.

En la *Doctrina del Concepto*, Hegel muestra cuál es el modelo ideal que ilumina su concepto de ciencia y es allí donde aparece con fuerza el concepto de Dios. El hecho de que la Modernidad haya creado una especie de tabú sobre los conceptos más abarcadores, como el de Dios, fue como un antídoto a toda crítica radical. ¿Por qué? Porque estigmatizando a la teología y a la idea de Dios, la Modernidad secularizó su lenguaje y discurso, pero sólo de modo formal y abstracto, ya que continúa refiriéndose al tema en otros términos. Por otro lado, al no poder criticar a la Modernidad desde este modelo ideal macro que lo determina todo, los cuestionamientos que se le hagan desde su interior sólo producirán, como señala Juan José Bautista Segales, meras críticas ónticas que a lo sumo llevarán a pequeñas reformas.

⁸⁵ Es importante tener en cuenta que la primera sección de la *Lógica* de Hegel es la *Doctrina del Ser*, la segunda es la *Doctrina de la Esencia* y la tercera es la *Doctrina del Concepto*.

8. De la fundamentación de la ciencia a la fundamentación del derecho

Katya Colmenares

El pensamiento y la voluntad moderna

Hegel reflexionó sobre la voluntad en la última parte de la *Filosofía del Derecho*, casi al final de todo su sistema de la ciencia. Para el filósofo alemán, la voluntad es el contenido de la subjetividad moderna en el ámbito político. Así como la conciencia se expresa como pensamiento en el ámbito del conocimiento, en el ámbito político se manifiesta como voluntad, objetivándose en actos, contratos e instituciones, entre las que destaca el Estado.

Sin embargo, hemos visto en capítulos anteriores que la relación sujeto-objeto en el ámbito del conocimiento o la relación práctica sujeto-cosa/propiedad en el ámbito político no son parte de la esencia humana, sino que son determinaciones histórico-culturales que sólo se comprenden y tienen sentido dentro del proyecto civilizatorio de la Modernidad. Existen otros proyectos civilizatorios distintos al moderno en los que la relación de conocimiento no cosifica la realidad. Para estas civilizaciones, los sujetos no se enfrentan a meros objetos, sino que toda la realidad es sujeto, es decir, es persona. Además, la naturaleza no sólo es sujeto, sino que también es madre, lo que significa que tiene una dignidad aún mayor que la de cualquier otro sujeto. En este tipo de civilizaciones, la producción de conocimiento ocurre cuando el sujeto se relaciona con otro sujeto (ya sea otro ser humano o cualquier otra forma de vida). Por esta razón, la producción de conocimiento científico se basa en un diálogo intersubjetivo que roza el nivel de lo sagrado. Y es precisamente por esta relación intersubjetiva que estas cosmovisiones nunca han desarrollado una subjetividad con la pretensión de imponer su voluntad sobre toda la realidad.

Algo similar ocurre en las relaciones políticas. Para los pueblos originarios, el campo político no se funda en la relación sujeto-objeto, sino en la relación sujeto-madre naturaleza. Este tipo de relación convierte a los sujetos en hijos y completa la relación comunitaria, estableciendo que todos los seres humanos somos hermanos. Es decir, para estos pueblos, las relaciones intersubjetivas no se producen como si fueran relaciones entre voluntades propietarias que buscan apropiarse de los objetos para su satisfacción individual, como ocurre en la sociedad moderna. En cambio, al concebirnos como hijos

de la tierra, la relación con ella y con los demás seres humanos cambia radicalmente, haciendo que la relación política también cambie de forma radical.

El vínculo que existe entre la producción de conocimiento y el campo político es muy importante. Como hemos mostrado, todo modo de conocer se funda sobre una forma de vivir en concreto. Sin embargo, en la Modernidad esto no se manifiesta con tanta claridad, ya que el proceso de secularización de la ciencia hizo que el proceso de producción de conocimiento aparentara ser independiente del modo de vida concreto que tiene el investigador.

Marx nos ayuda a comprender que la relación social, es decir, la relación entre individuos que buscan satisfacer sus intereses privados, es un tipo de relación intersubjetiva propia de la sociedad moderna. ¿Qué significa esto? Que la relación social no es la única forma de relacionamiento intersubjetivo posible, sino que también existen otro tipo de relaciones, entre ellas, las relaciones comunitarias.

La estructura de la subjetividad del individuo moderno es autorreflexiva y egoísta, porque se comprende a sí mismo como un fin en sí mismo, por lo que sólo se relaciona con los demás en vista del cumplimiento de sus intereses particulares. Para él, los otros son meras mediaciones útiles para la reproducción de su proyecto individual. Al concebir a otro ser humano como una mediación, el individuo moderno degrada ontológicamente al otro y lo constituye en una cosa. En la sociedad moderna, el otro no es reconocido en su dignidad de ser otro ser humano, sino que es comprendido como una cosa útil o no según el sentido que tenga dentro de un proyecto específico, ya sea político, económico, científico, deportivo o de cualquier otro tipo. Esta relación sujeto-objeto que se manifiesta en la política es la misma que fundamenta el método de la ciencia moderna y el sentido de un proyecto de investigación específico.

En 1492, Europa creyó haber descubierto un nuevo mundo. ¿Por qué decimos que “creyó” haberlo descubierto? Porque para esa época, eran los únicos que no estaban informados de la existencia de estas tierras y civilizaciones. Además, tampoco se interesaron en preguntar a sus habitantes quiénes eran, sino que los encubrieron con sus propias interpretaciones. Debido a que los pueblos originarios eran distintos a los europeos, fueron subhumanizados e inferiorizados. Si observamos detenidamente,

encontraremos que este encubrimiento es análogo al que lleva a cabo la ciencia moderna al definir, determinar y caracterizar lo que es la realidad.⁸⁶

Del modo de vivir al modo de conocer

Es importante establecer la relación entre el modo de vivir y el modo de conocer. Desde la Revolución Bolivariana, nos hemos planteando el desafío de construir un Estado Comunal, lo que implica reconstruir nuestra subjetividad desde una lógica y racionalidad distintas a las de la Modernidad. Para lograrlo, debemos acompañar el proceso produciendo y reproduciendo otro tipo de relaciones intersubjetivas y formas de producir conocimiento científico.

Ahora bien, para comprender mejor la relación moderna entre individuos egoístas, atendamos el sentido que Hegel (1975) le da al concepto de “relación social”:

En la [relación social] cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular (p. 227)

¿Cómo podemos desarrollar una forma de conocimiento que no implique la dominación epistemológica ni política del otro? ¿Es posible producir conocimiento de forma dialógica y menos analítica?⁸⁷ ¿Por qué nos parece completamente normal operar de forma puramente instrumental en el ámbito del conocimiento científico, pero encontramos sus efectos inaceptables en el ámbito político?

Cuando producimos conocimiento en términos de sujeto-objeto, no nos implicamos en el proceso de investigación, sino que nos situamos en un pedestal que pretende estar ontológicamente separado de toda la realidad, cuando en verdad siempre estamos completamente atravesados por ella, aunque esto no siempre sea tan evidente.⁸⁸

⁸⁶ Este es el paradigma de la ciencia moderna que nos fue impuesto mediante la mundialización imperial del yo moderno, del ser como fundamento ontológico y del modo de vida moderno.

⁸⁷ La palabra *análisis* implica la separación y el desmembramiento de las cosas.

⁸⁸ Por ejemplo, cierto feminismo sostiene que el problema del patriarcado es un problema del otro, es decir, que es un problema que está “afuera”, como si sólo estuvieran en un lugar de victimización, cuando en verdad el patriarcado nos atraviesa a todas y todos porque opera tanto en la objetividad como en nuestra subjetividad. Por lo tanto, todas y todos somos parte del problema y responsables de superarlo.

Construir un Estado comunal requiere producir y reproducir una subjetividad comunitaria. Para lograrlo, es necesario descolonizar la educación, ya que este es uno de los campos donde se encuentra arraigada la visión moderna sujeto-objeto. También debemos producir y reproducir la vida de manera distinta en el campo económico ya que no podemos seguir trabajando sólo para satisfacer nuestros intereses individuales, sino que también debemos ponernos al servicio del otro.

La subjetividad comunitaria, según nos enseñan las comunidades tojolabales, debe tener como contenido el nosotros en lugar del yo individualista. Esto no es algo que se pueda establecer mediante un decreto presidencial, sino que debe ser practicado en todos los ámbitos de la realidad. Por ejemplo, podríamos preguntarnos qué significaría tomar las decisiones más importantes para el pueblo de forma comunitaria, producir los alimentos que consumimos de forma comunitaria y producir ciencia y conocimiento en beneficio de la comunidad de vida.

9. La relación entre el conocimiento y la política en la Modernidad

Katya Colmenares

Palabras preliminares

A lo largo de la Segunda Parte de esta obra, hemos reflexionado sobre cómo se pasa del campo de la fundamentación de la ciencia al campo de la *praxis* política. Este es un tema sumamente importante.

La lectura que hemos hecho de la obra de Hegel nos ha sido útil porque es un autor muy importante para el proceso de fundamentación de la ciencia moderna y porque su objetivo científico se basó sobre un proyecto eminentemente político. Es decir, el trabajo que realizó en busca de conceptos tan abstractos como el de ciencia, verdad y razón, estuvo guiado por la necesidad de alinearlos a su proyecto político.

Hemos visto que del método de la ciencia se deduce una determinada comprensión del concepto, el cual funciona como una herramienta con la que trabajamos y producimos conocimiento científico. Al preguntarnos sobre el concepto de concepto, de la mano de Hegel, descubrimos que su contenido es un reflejo de la subjetividad de quien produce ciencia. Es en este sentido que nos interesa problematizar, desde una perspectiva comunal, qué tipos de concepto estamos desarrollando al producir nuestras investigaciones.

Como hemos indicado en capítulos previos, el concepto moderno de ciencia es un reflejo del concepto de “yo” moderno, el cual encarna el sujeto burgués. A su vez, hemos visto que aplicar el método de la ciencia moderna también produce y reproduce el modo de vida burgués. Por lo tanto, no podemos simplemente tomar un método y aplicarlo como si se tratara de algo neutral, ya que nos dirigirá irremediablemente hacia el lado opuesto de la Revolución y reproduciremos todo aquello contra lo cual estamos luchando.

En este sentido, la subjetividad del científico es el primer producto de la ciencia. No obstante, la secularización, la abstracción y la purificación de los conceptos han generado una aparente desconexión entre la ciencia y la política, la *praxis* y el modo de vida cotidiano. En consecuencia, nuestra tarea consiste en reconstituir estos vínculos mediante el uso de la razón.

Ética y ciencia

Es necesario que la ciencia moderna incorpore un criterio que actualmente no tiene: el criterio ético.

Enrique Dussel sostiene en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y en *Ética de la Liberación* (1998) que “moral” y “ética” son dos conceptos distintos, aunque a menudo se empleen como sinónimos. Según Dussel, la moral hace referencia a la normatividad vigente de un sistema determinado, compuesta por los valores, virtudes y actitudes consideradas como buenas o malas dentro de una cosmovisión particular. Por lo tanto, existen tantas morales como mundos de la vida y cosmovisiones posibles. Sin embargo, para nosotros, la moral no resulta relevante, dado que no pretendemos situarnos dentro de una cultura o cosmovisión específica, ya que la ciencia no tiene que ver con esto.

En contraposición, para Dussel la ética tiene que ver directamente con la producción y reproducción de la vida, por lo que no cuenta con un campo específico donde operar, sino que atraviesa todos los campos y sistemas de la realidad humana. A su vez, la ética es capaz de evaluar la realidad desde un punto de vista crítico y radical: la materialidad de la vida. Por ejemplo, desde el criterio ético de la afirmación de la vida, Marx criticó la institución del salario en la economía política. ¿Por qué? Porque aunque el pago de un salario cumpla con la ley y la moral consuetudinaria, oculta la explotación, el robo y la dominación del capitalista sobre el trabajador y la naturaleza. De esta manera, la ética puede ser crítica de las morales.

La ciencia moderna nunca ha realizado una reflexión crítico-ética, lo que les permite a los científicos producir conocimiento que atenta contra la vida. De hecho, esto es lo que sucede actualmente. El desarrollo técnico-tecnológico en el contexto de la carrera armamentística entre las grandes potencias manifiesta claramente que la racionalidad desde la cual operan es una racionalidad puramente instrumental. Esta racionalidad considera que la realidad es una mera mediación para alcanzar sus fines individualistas, egoístas, egocéntricos y ególatras. Según Franz Hinkelammert (1984), esta racionalidad opera bajo el principio de la *irracionalidad*. Es decir, es una *racionalidad irracional*. Pero ¿cómo podemos descubrir dicha irracionalidad? Sólo podemos hacerlo si primero nos situamos subjetiva e intersubjetivamente más allá de esta racionalidad moderna, desde la racionalidad de la vida. Este es nuestro desafío. La racionalidad instrumental puede ser suicida sin detectar ninguna contradicción. En este sentido, Hinkelammert sostiene que el sujeto moderno es capaz de cortar la rama del árbol

en el que se encuentra sentado de manera científica, precisa y efectiva, sin importarle que, al hacerlo, caerá al suelo y morirá.

Del ámbito científico al ámbito político

Hemos observado que en el ámbito del conocimiento, la conciencia moderna se expresa como pensamiento, mientras que en el ámbito práctico lo hace como voluntad. Esto es muy significativo, ya que con la misma racionalidad con la que producimos ciencia, actuamos en política. Y es en la política donde se evidencian las contradicciones de manera más evidente. ¿En qué consiste la política moderna? En dominar al otro, eliminar al enemigo y acumular poder. En cambio, la política comunitaria implica generar consensos para gestionar el poder y producir y reproducir la vida de toda la comunidad.

Hegel sostiene que el ámbito político, el ámbito de las relaciones intersubjetivas y de las instituciones, se configura a partir de relaciones entre individuos modernos. Decimos “individuos modernos” porque no nos referimos a cualquier tipo de ser humano, sino al sujeto burgués y a su mundo moderno. El individuo moderno sólo persigue su propio interés y, al encontrarse con otro individuo, como ambos actúan desde la racionalidad instrumental, se ven como medios a disposición para realizar sus proyectos egoístas. Es por esta razón que la política moderna conduce a la instrumentalización y la cosificación del otro. Es decir, el otro no es un fin en sí mismo, sino un medio para la realización del proyecto individual del yo moderno.

Así como en el ámbito del conocimiento la ciencia moderna concibe a la naturaleza como objeto, en el ámbito práctico la política y el derecho moderno también lo hacen. La distinción radica en que, si para las ciencias modernas la naturaleza es objeto de conocimiento, para la política y el derecho, la naturaleza es un objeto sobre el cual debemos imponer nuestra voluntad y apropiárnoslo como propiedad privada.

En el mundo moderno, las relaciones entre sujetos no se reproducen de manera directa, como relaciones humanas *cara a cara*, sino indirectamente, como entes, es decir, como mediaciones ópticas. Para entenderlo mejor, veamos un ejemplo. Muchas veces, cuando salimos a la calle, actuamos como sujetos modernos, comportándonos como si fuésemos una función más de los diversos ámbitos y sistema en los que nos desenvolvemos. Desde esta perspectiva, al viajar en el bus, el chofer no se nos revela como Pedro, sino que se manifiesta como una extensión de la carrocería, es decir, como un objeto útil para manejar y dirigirnos hacia nuestro destino. Además, interactuamos a

través de las mercancías, ya que si no pagamos, no podemos subir. Marx llamó a este tipo de relaciones intersubjetivas “relaciones sociales”.

Sin embargo, hemos dicho que el sujeto moderno y su mundo no son los únicos posibles, sino que existen otros modos de concebirnos, de organizarnos, de producir relaciones políticas y conocimiento científico. Por ejemplo, desde la lógica y racionalidad comunitaria, no se producen relaciones instrumentales o cósicas, sino relaciones verdaderamente humanas y de servicio. Este tipo de relaciones las producen y reproducen sujetos singulares que no se conciben ni se comportan como individuos egoístas, sino que actúan al servicio de la comunidad de vida. Es decir, la voluntad del sujeto comunitario no tiende a la satisfacción de sí mismo, sino que se pone al servicio del otro para garantizar la producción y reproducción de la vida de toda la comunidad. ¡De esto se deduce otra forma de producir ciencia!

En el ámbito político, Dussel argumenta que la política moderna es esencialmente dominadora, ya que los sujetos individualistas siempre buscan constantemente satisfacer sus propios intereses, lo que conduce a una guerra de todos contra todos. Esto es precisamente lo que describió Thomas Hobbes en su obra el *Leviatán* (1651), donde se ocupa de las relaciones políticas constitutivas de la sociedad moderna en la que él vivía. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el filósofo inglés no era consciente de que pensaba desde el interior de la Modernidad, sino que creía que su pensamiento era universal. Como hemos indicado, Hegel fue uno de los primeros en explicitar que la filosofía es “su tiempo aprehendido en pensamiento”.⁸⁹ Sin embargo, Hobbes pensaba como si no lo hiciera desde una cultura y cosmovisión particular, no siendo consciente de que su relación con la realidad estaba mediada por conceptos y pensamientos ligados directamente a su modo de vida en concreto.

Dado que Hobbes pensaba las relaciones políticas desde el mundo inglés de mediados del siglo XVII, pudo sostener, sin contradicciones, que el ser humano es malo y egoísta por naturaleza. En otras palabras, en lugar de describir las relaciones humanas como tal, describió las relaciones sociales entre ingleses, lo que lo llevó a describir el comportamiento del yo moderno en un mundo de la vida organizado a partir de la sistematización del egoísmo. A partir de esta concepción del ser humano y las relaciones políticas, Hobbes desarrolló toda su filosofía política.

⁸⁹ Nosotros, yendo más allá de Hegel, afirmamos que la filosofía es su tiempo, su espacio geopolítico y su cultura aprehendido en pensamiento.

El filósofo inglés se preguntaba cómo se podría organizar el campo político siendo que, según su perspectiva, todos los seres humanos son malos y egoístas por naturaleza. En su opinión, lo fundamental consiste en garantizar la seguridad de los individuos, ya que, de lo contrario, se correría el riesgo de que las decisiones se tomen a través de la fuerza y la violencia. Si todos actúan según la lógica de buscar su propio interés sin ningún otro criterio, entonces se produciría una guerra de todos contra todos. Por ello, Hobbes llegó a la conclusión de que la única forma de organizar el campo político y garantizar la vida de los individuos es someterse a un poder superior que regule la búsqueda del propio interés individual. Es en este punto donde aparece el contrato jurídico.

Los filósofos políticos conciben el contrato como un instrumento que permite que la convivencia sea posible, ya que regula los actos individualistas y aumenta la seguridad. El contrato se impone por encima de todos los individuos y, por lo tanto, tiene un carácter jerárquico superior. Además, está diseñado para ser cumplido (*Pacta sunt servanda*); de lo contrario, se impondrá una pena o castigo a quien lo viole.

Hobbes sostiene que, dado que todos los individuos son potencialmente dominadores, se necesita un dominador supremo que esté por encima de todos los dominadores individuales y se ocupe de pacificarlos. Para ello, los individuos deben renunciar de manera voluntaria a su voluntad singular para salvaguardar sus vidas. Pero, ¿cómo se logra esto? A través del temor, es decir, del miedo que tiene el individuo a que el otro le quite la vida.

Ahora bien, ¿qué sucedería si eleváramos esta reflexión a la relación entre los Estados modernos? Si al nivel de los individuos las relaciones intersubjetivas se rigen por una lógica de la guerra, ya que cada uno busca su propio interés, entonces, al nivel de los Estados modernos, las relaciones internacionales también se reproducen desde esta misma lógica. Queriendo garantizar la vida de sus ciudadanos, el *interés nacional* de un Estado puede estar en contradicción con el de otro Estado. ¿Qué se hace en esos casos? Se busca firmar un tratado internacional que deje constancia de la renuncia de los Estados a ejercer su poder sin ningún tipo de condicionamiento externo. Pero, cuando no se llega a un acuerdo, el estado de naturaleza vuelve a emerger y se produce de nuevo la guerra de todos contra todos.

Del poder como dominación al poder como obediencia y servicio

Los zapatistas sostienen que el ejercicio del poder político moderno consiste en “mandar mandando”. Esto significa que quienes mandan lo hacen desde su propia voluntad e intereses individuales. Desde esta comprensión moderna del poder, el monarca es concebido como el soberano absoluto que decide y define por todos, mientras que los ciudadanos deben serles obedientes, pues, de lo contrario, sus vidas corren riesgo. Esta es una política de dominación legal que se impone sobre súbditos obedientes que aceptan este tipo de relación política como si fuera la única posible.

Nuestra pretensión es la de desarrollar otro tipo de comprensión de la política, una en la que el pueblo sea el soberano y defina el proyecto político. Para los zapatistas, el ejercicio de este tipo de política implica que las autoridades “manden obedeciendo”. Esto significa que las autoridades no tienen una jerarquía que les permita tomar las decisiones desde sí mismas, sino que siempre lo hacen consultando a la comunidad, al pueblo. En última instancia, es el pueblo quien define y construye los acuerdos desde abajo, a partir de una participación horizontal y democrática. Las autoridades sólo son responsables de ejercer el poder que dicho pueblo les ha delegado. Es decir, las autoridades no tienen poder por sí mismas, sino que les ha sido delegado para servir al soberano, al pueblo. Esta concepción del poder es completamente distinto al poder político moderno.

Por ejemplo, en México, desde hace décadas, los policías son considerados por la ciudadanía en general como personas corruptas que generan temor en lugar de brindar seguridad. ¿Por qué? Porque ejercen la autoridad de manera despótica, pidiendo los documentos a cualquier persona para extorsionarla y robarles dinero, lo que produce una sensación de total indefensión. Sin embargo, desde la lógica del poder obediencial, los policías deben ser conscientes de que el cargo de autoridad que ocupan tiene que estar puesto al servicio del pueblo. La autoridad no les da mayor jerarquía, sino mayor responsabilidad, poniéndolos por debajo del pueblo en lugar de por encima. En este sentido, valdría recordar las palabras del fundador del cristianismo: “El que quiera ser el primero, que se haga servidor de todos”. Para lograr esto, es necesario realizar una inversión radical.

En la Modernidad, según filósofos como Max Weber, el poder político se define como una “dominación legítima ante obedientes”. Si entendemos el poder de esta manera, entonces la política aparece como una lucha de todos contra todos. Y si la política y el poder político implican dominar al otro, entonces las personas más éticas y conscientes en nuestras comunidades no querrán ensuciarse las manos. ¿Por qué querrían dominar al otro?

Dussel reconstruyó estas categorías y descubrió que el modo de vida moderno es un modo de vida invertido, ya que la Modernidad concibe a los seres humanos como individuos por naturaleza. Sin embargo, todos venimos de alguien, es decir, todos formamos parte de una comunidad desde nuestro origen. Esta relación primera sujeto-sujeto es la que produce los primeros mapas neuronales en la cerebralidad humana. ¿Y quién es el primer otro? Nuestra madre. Todo lo que ella vive, siente, percibe y piensa se transmite hormonalmente al hijo. El nuevo ser descubre el mundo a partir de las experiencias de alguien que se las ha donado con el fin de que pueda reproducir su vida. Esta relación es la base de todo. Por lo tanto, pensar desde el individuo moderno no es realista; siempre pensamos desde una comunidad de vida en concreto. En este sentido, debemos recrear diariamente este tipo de relación intersubjetiva comunitaria para, desde allí, poder producir y reproducir una ciencia para la vida.

TERCERA PARTE
HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS
SOCIALES

10. Unidad de análisis: los conceptos de tiempo y espacio en las ciencias sociales

Ramón Grosfoguel

Palabras preliminares

En este capítulo, abordaremos los conceptos de tiempo y espacio en el ámbito de las ciencias sociales. Estos conceptos no son neutrales, sino que constituyen nuestros análisis y los determinan. Por esta razón, se ha realizado un gran esfuerzo por parte del imperio para generar ciencias sociales pertinentes a sus proyectos neocoloniales. El imperio requiere del análisis y la reflexión en el campo de las ciencias sociales para que sus políticas puedan ser implementadas en un entorno propicio. Para obtener la información necesaria, invierten en este tipo de ciencias a través de fundaciones y organizaciones no gubernamentales (ONG). Históricamente, la Agencia Central de Inteligencia norteamericana (CIA) ha estado involucrada con la Ford Foundation en la tarea de canalizar fondos a instituciones académicas en América Latina, con el fin de llevar a cabo estudios en los países que pretenden seguir dominando y explotando.

Sobre el concepto de tiempo

El concepto de tiempo privilegiado por las ciencias sociales imperiales y eurocéntricas es el *tiempo efímero*. Estos análisis se enfocan en un lapso de unos pocos meses o, en el mejor de los casos, uno o dos años, sin tener en cuenta las estructuras temporales de larga duración del sistema-mundo. Por ejemplo, al analizar el fenómeno del Caracazo desde esta temporalidad efímera, sólo se consideran los acontecimientos ocurridos durante el mes de febrero de 1989. Es decir, se examinan eventos particulares, como la indignación de la población debido a las acciones de un político. Este tipo de análisis resulta sumamente útil para las investigaciones de la CIA, ya que les permite conocer detalles sobre las personas y sus acciones. Sin embargo, las ciencias sociales críticas buscan interpretar la realidad para transformarla, y el tiempo efímero no proporciona el material necesario para realizar este tipo de trabajo ni para elevar la conciencia del pueblo.

En 1992, en Los Ángeles, California, Estados Unidos, se produjeron los levantamientos de Rodney King. Este caso involucró a un hombre afroamericano que fue brutalmente golpeado por la policía en plena calle. El incidente fue grabado y difundido

por los medios de comunicación, generando indignación y movilización por parte de la población. El juicio se llevó a cabo en un suburbio habitado mayormente por personas blancas, con el objetivo de evitar disturbios. Además, el jurado estaba compuesto por blancos para asegurar que los policías fueran declarados inocentes. Como respuesta a este veredicto, estallaron una serie de disturbios callejeros en forma de protesta.

Ahora bien, si realizáramos un análisis basándonos en la temporalidad efímera, diríamos lo siguiente: alguien grabó la golpiza a Rodney King y expuso públicamente el abuso de poder ejercido por la policía de Los Ángeles hacia un hombre afroamericano, lo cual generó una profunda indignación en la comunidad.

La descripción empírica de los sucesos, al limitarse a la temporalidad de los meses previos al acontecimiento, no ofrece ninguna información relevante sobre el hecho en cuestión. En ciencias sociales, es fundamental reconocer metodológicamente que los procesos estructurales que generan un acontecimiento son de larga duración. ¿Por qué ocurrió un abuso policial contra un ciudadano negro? ¿Por qué la población latina y afroamericana de Los Ángeles se indignó ante el veredicto de absolución de los policías? La respuesta radica en las cuestiones estructurales del sistema-mundo. Si nos limitamos únicamente a la descripción efímera del acontecimiento, no seremos capaces de comprender las cuestiones subyacentes. Se percibirá como algo instantáneo, sin contexto, como si la indignación de la población se debiera únicamente a la visualización del video. Para analizarlo de manera crítica, debemos situar el hecho dentro de las estructuras de larga duración que generan este tipo de abusos policiales, los cuales no son ni los primeros ni los últimos, sino que están arraigados en las estructuras de dominación racial del sistema imperialista mundial.

Como hemos indicado, los análisis de corto plazo resultan beneficiosos para el imperio, ya que ocultan las estructuras subyacentes que producen este tipo de aberraciones. ¿Cuáles son las estructuras de dominación que operan para que estos acontecimientos sucedan? Este tipo de preguntas quedan excluidas cuando realizamos análisis efímeros, descriptivos y empiristas.

Otro concepto de tiempo es el de *mediano plazo*, que abarca un período de entre 25 y 50 años. Si situamos el Caracazo o los levantamientos de Rodney King en esta perspectiva temporal, empezamos a comprender que estos procesos son el resultado de fuerzas profundas que se han estado gestando durante mucho tiempo. En otras palabras, no surgieron en 1989 o 1992.

En el caso venezolano, debemos remontarnos al período de políticas desarrollistas de la Cuarta República y las políticas neoliberales, entre otros aspectos. Lo que ocurrió en 1989 es el resultado de una serie de políticas que han llevado a la población a sufrir el empobrecimiento masivo. El aumento de los precios de la gasolina no fue un evento aislado, sino que se inscribe en un proceso neocolonial que posiciona a Venezuela de una manera particular dentro del sistema mundial. En este sentido, el Caracazo se relaciona con las políticas de dominación y explotación del pueblo venezolano, así como con una economía monoexportadora de petróleo establecida por la división internacional del trabajo capitalista en el sistema imperialista mundial.

En el caso de Rodney King, el caldo de cultivo consistía en la dominación y explotación de las poblaciones no blancas en la ciudad de Los Ángeles, donde ya en 1965 se había producido el levantamiento de Watts. En este sentido, el levantamiento de Rodney King no se puede entender sin relacionarlo con el de Watts.

Existe una estructura de dominación y explotación racial y económica de las poblaciones negras y latinas en la ciudad de Los Ángeles. El video de la policía golpeando a Rodney King fue una evidencia empírica de la experiencia cotidiana de abuso y maltrato que sufren estas poblaciones como resultado de la dominación racial institucionalizada. En otras palabras, la indignación de la población no surge únicamente del evento en sí, sino de la repetición de los abusos racistas estructurales a lo largo de los siglos. El video fue la gota que colmó el vaso. Por lo tanto, para comprender lo sucedido, debemos ir más allá del tiempo efímero y situarlo en un marco temporal de mediano plazo.

Un tercer concepto de tiempo es el *tiempo estructural* de larga duración. Ni la temporalidad efímera ni la de mediano plazo permiten una comprensión profunda de los acontecimientos si no se insertan en la temporalidad estructural de 200, 300 o 500 años.

Cuando hablamos de las estructuras de dominación racial experimentadas en Los Ángeles y las situamos en una temporalidad de 25 o 50 años, podemos comprender qué causó los levantamientos de Rodney King. Sin embargo, aún queda por explicar el origen de estas estructuras raciales, ya que no surgieron en el siglo XX, sino que tienen una historia de 531 años, siendo constitutivas del sistema-mundo en el que nos encontramos.

Los europeos llegaron a California en el siglo XVIII, lo que implica una temporalidad estructural de más de 200 años. Los españoles impusieron una dominación racial y esclavista sobre las poblaciones indígenas en California. Posteriormente, tras la guerra de independencia de México, California pasó a formar parte del Estado mexicano hasta 1848. Este Estado mexicano, a su vez, estuvo dirigido por élites blancas criollas que

usurparon el proceso revolucionario antiimperialista del siglo XIX. Estas élites dominaron todo el territorio, reproduciendo la misma dominación racial de los europeos.

Si situamos los levantamientos de Rodney King en la temporalidad de mediano plazo, obtendremos una explicación parcial de los acontecimientos. Por lo tanto, debemos comprender las estructuras raciales de dominación dentro de la temporalidad estructural de larga duración. Durante la guerra entre Estados Unidos y México, en la que Estados Unidos triunfó y se apoderó de todo el norte de México, California se convirtió en parte del país del norte. La jerarquía de dominación racial continuó operando, pero en una nueva situación colonial. Durante el colonialismo español, los españoles dominaban a las poblaciones indígenas y afrodescendientes; luego, fueron las élites criollas blancas mexicanas y, posteriormente, los blancos estadounidenses bajo la administración de Estados Unidos. Es decir, a lo largo del tiempo se han rearticulado las estructuras de dominación racial. Por esta razón, para comprender los levantamientos de Rodney King, debemos insertar el proceso de mediano plazo (25 a 50 años) en la temporalidad de larga duración de las estructuras raciales de Los Ángeles, California.

Con esto no queremos decir que no sea importante analizar lo que ocurre en el tiempo efímero, pero tampoco podemos quedarnos únicamente allí. ¿Por qué? Porque de esta manera no comprenderemos los mecanismos estructurales que generan los acontecimientos. Debemos situarlos en la temporalidad de mediano plazo en relación a estructuras de dominación específicas, y éstas, a su vez, deben inscribirse en la temporalidad estructural de larga duración, que en última instancia es la que produce este tipo de hechos.

Con respecto al Caracazo, debemos hacer algo semejante. No sólo debemos considerar las políticas neoliberales, sino también las políticas desarrollistas de las últimas décadas. Estos acontecimientos deben ser insertados en las estructuras coloniales y neocoloniales de larga duración en relación con los imperios dominantes. Venezuela ha sido parte de la periferia del sistema-mundo desde la invasión de los españoles, luego fue periferia del Imperio británico y actualmente es periferia de Estados Unidos. Este cambio de centros ha dado lugar a rearticulaciones en su papel como país periférico en la división internacional del trabajo capitalista, y esto debe ser comprendido dentro de la temporalidad estructural de larga duración.

Es importante comprender el Caracazo en relación con el papel de Venezuela como país periférico, dominado y explotado por los centros imperiales a través de la división internacional del trabajo capitalista. Es decir, la forma en que Venezuela se ha

insertado en el mercado mundial capitalista como periferia no ha sido siempre la misma. El petróleo, por ejemplo, ha sido explotado durante los últimos 100 años, mientras que anteriormente se exportaban otras materias primas a los centros metropolitanos. Por lo tanto, debemos situar a Venezuela en la temporalidad estructural de larga duración y analizar los efectos de la jerarquía de dominación centro-periferia si queremos comprender los impactos de las políticas practicadas por el Estado debido a su subordinación a los intereses imperiales estadounidenses.

Siempre hemos analizado la realidad social presuponiendo un concepto de tiempo y espacio, aunque no siempre esté explicitado. ¿Qué concepto de tiempo priorizaremos en las ciencias sociales críticas? ¿El tiempo de los acontecimientos efímeros, el de mediano plazo o el estructural de larga duración? El concepto de tiempo efímero es el que utilizan los periodistas para informar las noticias, ya que éstas cambian a diario. Sin embargo, si no tenemos en cuenta el tiempo estructural de larga duración, nos perdemos en la “ensalada” de noticias. Es decir, si no contamos con una formación en términos políticos, científicos sociales y otros, al leer la prensa terminamos confundidos. De esta manera, no logramos establecer conexiones entre los sucesos. El tiempo efímero nos sirve para analizar los resultados inmediatos, pero no nos proporciona información sobre las relaciones de dominación estructurales de larga data. Para poder entender completamente la situación, debemos considerar las tres temporalidades. De lo contrario, perdemos el sentido de lo que está sucediendo.

En la actualidad, estamos experimentando una intoxicación mediática debido al consumo excesivo de noticias a través de los medios de comunicación. El problema radica en que la información es casi infinita y si no somos capaces de discernir entre lo útil y la basura, corremos el riesgo de cometer graves errores éticos y políticos. Por lo tanto, los medios de comunicación digital como Facebook, Youtube, Twitter, Tiktok, entre otros, no representan una amenaza para el imperio, ya que contribuyen a la sobrecarga de información y a la confusión de la población. Esta confusión y el entretenimiento informativo son convenientes para el imperio, ya que impiden que las personas distinguan entre noticias falsas (*fake news*) y la realidad.⁹⁰ Para organizar toda esta información, necesitamos un marco teórico que abarque tanto el mediano plazo como la larga duración.

⁹⁰ Existe una oficina del Pentágono dedicada a operaciones de información con un presupuesto estimado de 15 mil millones de dólares al año. Esta oficina tiene como objetivo influir en la opinión pública a través de estrategias de propaganda, incluyendo la posible colaboración con

Es importante tener en cuenta que el concepto de tiempo no es inocente ni neutral, sino que influye en nuestra interpretación de los eventos y tiene profundas implicaciones éticas y políticas. El enfoque temporal efímero, como hemos mencionado, beneficia al imperio y a las clases dominantes, ya que dificulta la identificación de los problemas estructurales de dominación y explotación.

Sobre el concepto de espacio

El concepto de espacio utilizado por las ciencias sociales imperiales y eurocéntricas intenta explicar los acontecimientos a partir de la unidad espacial del individuo, lo cual conlleva a caer en un reduccionismo metodológico. Se explican todas las cosas en función de las actitudes y los valores de los individuos, dejando de lado otras estructuras espacio-temporales importantes.

En el caso del levantamiento de Rodney King, una posible explicación basada en el análisis individualista sería la siguiente: “algunos policías con actitudes racistas golpearon a un hombre afroamericano en la calle”. Sin embargo, si nos centramos únicamente en el hecho y explicamos el abuso policial y el posterior veredicto de la justicia exonerando a los policías desde una perspectiva individualista, perderemos de vista las estructuras que generan estas prácticas y concepciones. Desde esta perspectiva, sería lógico pensar que si no hubiera policías con ideologías racistas, no se habría abusado de Rodney. Sin embargo, esto es completamente falso, ya que la institución policial en sí misma es racista. No existen individuos racistas aislados, sino que las políticas y directrices que reciben los agentes forman parte del racismo estructural. Estas prácticas institucionales tienen una larga historia en la ciudad de Los Ángeles. En otras palabras, no se trata de unos pocos policías corruptos y racistas que se excedieron en el cumplimiento del deber.

Si reducimos lo que ocurre a los individuos, caemos en el reduccionismo metodológico, ya que esto nos lleva a creer que no es necesario cambiar las estructuras, sino simplemente a los individuos. Sin embargo, incluso si se echan a las personas con actitudes racistas de las fuerzas, la policía seguirá siendo igual de racista que antes. ¿Por qué? Porque es un problema estructural que se enseña en la formación y se refleja en las

periodistas y analistas para difundir información desinformativa (pensemos en medios como CNN, Fox News, entre otros).

instrucciones que reciben, como por ejemplo, al entrar en determinadas comunidades. En algunas de ellas, se acercan a los ciudadanos mostrando respeto, presentando su identificación y llamando a la puerta. Pero en los barrios latinos, afros, asiáticos y otros, irrumpen con armas en mano, ocultando sus placas de identificación y derribando puertas con violencia.

Algo similar ocurre en el caso del Caracazo. Las ciencias sociales imperiales prefieren explicar el suceso basándose en las acciones de un político corrupto. De esta manera, reducen el Caracazo a un problema de individuos que se comportaron mal con la población, obviando estructuras de dominación como el neoliberalismo, el desarrollismo, el imperialismo norteamericano y la economía monoexportadora de petróleo, entre otros aspectos. Sólo se enfocan en las “manzanas podridas” que deben ser removidas. Sin embargo, a pesar de haber cambiado a los políticos, las políticas de saqueo, dominación y explotación persistieron. ¿Por qué? Porque es un problema estructural.

A menudo se cree que las personas son pobres debido a sus malas actitudes y decisiones. De este modo, el problema se reduce a los individuos, ignorando el problema estructural que subyace a la pobreza y las actitudes negativas. La supuesta solución radica en educar a las personas en una cultura del progreso y desarrollo. Sin embargo, aquellos que piensan de esta manera están atrapados en un análisis reduccionista, y al hacerlo, revictimizan a las víctimas al culparlas de su propia opresión y dominación.

Otra versión de este reduccionismo metodológico individualista consiste en intentar explicar un fenómeno centrándose en una comunidad, barrio o grupo específico como unidad de análisis. Por ejemplo, se piensa que una comunidad indígena es pobre debido a sus prácticas y cultura. Una vez más, se culpa a las víctimas por la pobreza estructural y se ignora la existencia de las estructuras de dominación que generan y perpetúan la pobreza en dicha comunidad. De esta manera, nos perdemos en el interior de esa comunidad, intentando encontrar explicaciones para todos los problemas sin ir más allá de ella. En este tipo de análisis, se invisibilizan todas las estructuras de dominación que contribuyen a la producción y reproducción de la pobreza en dicha comunidad.

Otro concepto de espacio utilizado en los análisis de las ciencias sociales imperiales y eurocéntricas se limita a la política pública del Estado-Nación, sin establecer conexiones con lo que ocurre más allá de sus fronteras jurídico-políticas. Este nivel espacial es análogo al reduccionismo metodológico individualista en su dimensión de comunidad, barrio o grupo. Como hemos mostrado, al intentar explicar la pobreza de una comunidad centrándonos únicamente en ella, se corre el riesgo de estereotiparla. Se

afirma, por ejemplo: “En el barrio afro viven malandros que venden drogas, por eso son tan pobres y violentos”. En otras palabras, se vuelve a explicar la pobreza basándose en las actitudes de los individuos y en las dinámicas propias de esa comunidad, sin prestar atención a las relaciones de dominación y explotación estructurales que generan dicha pobreza. En cuanto al espacio nacional, la pobreza o la riqueza se explican en función de las políticas públicas del Estado, pero al hacerlo quedamos limitados dentro de las fronteras nacionales.

Cada nivel espacial tiene sus virtudes y limitaciones. Es fácil comprender la pobreza en Venezuela en relación con la Cuarta República y las políticas estatales desarrollistas y neoliberales, como ocurre en los análisis reduccionistas metodológicos, pero esto no es suficiente para comprender completamente el problema. Es importante situar a este país en un espacio más amplio: el internacional. En este espacio es donde se inscribe la estructura de la división internacional del trabajo capitalista centro-periferia. Es en este espacio donde la riqueza se transfiere desde las periferias a los centros metropolitanos, que la acumulan y ejercen dominación y explotación sobre los países periféricos. En este sentido, si no ubicamos a Venezuela dentro de esta estructura internacional, nunca podremos comprender plenamente la pobreza en dicho país.

Apuntes para un análisis de complejidad espacio-temporal

Debemos ser capaces de relacionar el espacio más amplio de la estructura internacional con las estructuras nacionales, regionales, locales e individuales. Para comprender lo que ocurre en una comunidad en particular, debemos situarla en relación con la ciudad, la región y el Estado, para luego localizar dicho Estado dentro de la división internacional del trabajo capitalista centro-periferia. Esto implica llevar a cabo un análisis de complejidad.

¿Qué concepto de tiempo y espacio debemos priorizar en nuestros análisis? Si nos centramos en el tiempo efímero y en el espacio del individuo, dicho análisis sólo será útil para los servicios de inteligencia del imperio.

Cuando nos preguntamos por qué África tiene niveles tan altos de pobreza, la explicación debe articular este continente dentro de la división internacional del trabajo capitalista. África ha sido saqueada desde el momento en que los portugueses y españoles comenzaron a secuestrar seres humanos para utilizarlos como esclavos en las Américas. Por lo tanto, no podemos analizar la pobreza en África sin tener en cuenta su relación con

la estructura espacial internacional y la temporalidad estructural de larga duración, que se traducen en estructuras nacionales que adoptan la fisonomía de estados neocoloniales al servicio de los imperios. Los problemas que se experimentan dentro de un Estado-Nación no pueden comprenderse sin considerar su relación con el sistema capitalista mundial. Las élites de los estados trabajan para el sistema imperialista mundial, por lo tanto, todo está profundamente imbricado.⁹¹

Hacemos un llamado de atención en relación con la unidad de análisis que empleamos en nuestras investigaciones científicas. Immanuel Wallerstein utiliza el concepto de “espacio-tiempo” en una sola palabra, de manera similar a como lo hacía Albert Einstein en la física. Wallerstein sostiene que cada tiempo tiene su espacio y cada espacio tiene su tiempo. Por ejemplo, la estructura temporal del espacio internacional es de larga duración (recordemos que la división internacional del trabajo capitalista tiene 531 años, ya que se originó con la expansión colonial europea; los estados nacionales en América Latina tienen alrededor de 150 y 230 años), mientras que la temporalidad de un individuo es efímera o de mediano plazo, pues, con suerte, vive alrededor de 70 u 80 años.

Wallerstein da prioridad el espacio global y el tiempo estructural. La sociedad mundial que se formó con la expansión colonial europea, es decir, la Modernidad capitalista occidental, engloba estructuras estatales, económicas, raciales, patriarcales, epistemológicas, espirituales, geográficas, entre otras. Todas estas jerarquías de dominación tienen más de cinco siglos de existencia. Por ejemplo, el patriarcado que se experimenta en una comunidad particular no está separado de los 531 años de colonización y colonialidad europea y norteamericana.

En otras palabras, todos los problemas sociales deben ser ubicados en las correspondientes espacialidades y temporalidades, dando prioridad al sistema-mundo. Es desde esta perspectiva espacio-temporal que podremos situar los espacios nacionales, regionales, locales e individuales, y así comprender la diversidad entre los países, cómo se insertaron en el sistema mundial, qué historias derivan de ello, y demás. Debemos realizar un análisis empírico de todo esto para diferenciar y efectuar análisis de complejidad.

En este sentido, los conceptos de tiempo y espacio no son inocentes ni neutrales, ya que, como hemos señalado, son constitutivos del análisis que llevamos a cabo y tienen

⁹¹ Algunos autores utilizan el término “trans-local” para argumentar que lo local y lo transnacional son interdependientes, y que separar completamente ambos niveles resulta muy problemático.

implicaciones éticas y políticas. La descolonización de las ciencias sociales implica descolonizar estos conceptos. Debemos pensar en la meta-teoría, es decir, en la teoría de la teoría: las presuposiciones subyacentes en las teorías que producimos. De esta manera, haremos visible y consciente el concepto de tiempo y espacio que priorizamos en el análisis.

11. Teorías de la modernización vs Teorías de la dependencia

Ramón Grosfoguel

Palabras preliminares

En este capítulo, nos ocuparemos de las teorías de la modernización y la dependencia, ya que son estas las que se utilizan para analizar los problemas de pobreza y desigualdad en el mundo. Tomaremos como ejemplo estas teorías para evaluar el impacto de los conceptos de tiempo y espacio en las ciencias sociales del siglo XX. Es importante reflexionar sobre estos temas, ya que estos conceptos se emplean de manera constante en los debates y discusiones internacionales sobre desarrollo, pobreza, desigualdad, miseria y otros problemas del sistema-mundo.

Comenzaremos con las teorías de la modernización, tanto en su enfoque culturalistas como estatista. Estas teorías se implementaron a nivel global después de la Segunda Guerra Mundial. Surgieron en un contexto en el que el mundo estaba dividido en dos bloques geopolíticos de poder: el capitalista liderado por Estados Unidos y el bloque comunista liderado por la URSS, ambas superpotencias militares victoriosas de la guerra. A partir de 1945, el mundo experimentó un proceso acelerado de descolonización, ya que los pueblos colonizados aprovecharon las contradicciones internas de los imperios coloniales para liberarse mediante luchas populares de las administraciones coloniales. Ejemplo de ello son la independencia de la India en 1947, de Indonesia en 1945 y de China en 1949.

En cuanto a la independencia de China, es importante tener en cuenta que estuvo ocupada por fuerzas militares japonesas desde 1931 hasta 1945,⁹² y por fuerzas imperialistas occidentales que competían con el imperio nipón por el control de China. Después de la Segunda Guerra Mundial, se desató una guerra civil en China entre las fuerzas del Partido Comunista Chino liderado por Mao Tse-Tung y las fuerzas neocoloniales y contrarrevolucionarias del Kuomintang liderado por Chiang Kai-shek. Esta guerra civil duró cuatro años y culminó en 1949 con la declaración formal de la República Popular China. La victoria fue del Partido Comunista Chino, y el Kuomintang

⁹² Período en el que se estableció el Gran Estado Manchú, más tarde conocido como el Gran imperio Manchukuo.

se vio obligado a exiliarse en la isla de Taiwán. A nivel diplomático, durante décadas, Taiwán fue reconocida en la ONU como la representante legítima de toda China, lo que resultó en el aislamiento y el boicot de la China continental gobernada por el Partido Comunista. Esta situación geopolítica cambió en 1971, cuando se llegaron a acuerdos entre los presidentes Mao Tse-Tung y Richard Nixon. A partir de entonces, la República Popular China se convirtió en un aliado estratégico de Estados Unidos frente a la URSS.

Después de la Segunda Gran Guerra, la población de China, Indonesia, India y los países africanos que se liberaron de las administraciones coloniales en las décadas de 1950 y 1960 representaba la mayoría de la población mundial.⁹³ En ese momento, dos superpotencias competían por el control del mercado mundial capitalista, lo que implicaba dominar las antiguas colonias, es decir, las periferias del mundo. Este era el desafío al que se enfrentaban las principales superpotencias imperiales a finales de la década de 1940.

Antes de la Segunda Guerra Mundial, las teorías económicas sostenían que para que un país fuera rico, debía tener colonias, es decir, territorios, población y recursos bajo su dominio. En otras palabras, la riqueza se obtenía a expensas de otros países. Sin embargo, después de la guerra, estas teorías dejaron de ser válidas. Los teóricos y políticos se vieron obligados a generar nuevas teorías en las que las élites de los nuevos países independientes reemplazaran a las antiguas administraciones coloniales que servían directamente a los intereses imperiales. En este contexto, la administración de Harry S. Truman en Estados Unidos “inventó” el proyecto desarrollista.

Fue entonces que surgió el concepto de “neocolonialismo”, desarrollado por Kwame Nkrumah, un líder panafricanista que encabezó la independencia de Ghana contra el Imperio británico, siendo la primera en todo el continente africano. Nkrumah tenía un proyecto panafricanista para liberar África de la dominación imperial occidental, especialmente británica y francesa. El desafío de Estados Unidos era lograr que las nuevas élites de los estados independientes estuvieran a favor de sus intereses en lugar de los de la URSS. ¿Cómo lo lograron sin imponer administraciones coloniales? A través de ayuda

⁹³ África fue colonizada tardíamente, a finales del siglo XIX, y el proceso de descolonización se produjo a mediados del siglo XX. En América Latina fuimos colonizados en 1492 y el proceso de descolonización se produjo recién en el siglo XIX. En el caso de la India, fue colonizada en el siglo XVIII y se liberó en 1947. La liberación de Indonesia, colonia de los holandeses desde el siglo XVII, se produce en 1945. Cuando se suma la población de China, Indonesia e India tenemos más de la mitad de la población mundial.

económica, bajo la forma de una política conocida como Ayuda Exterior (*Foreign Aid*), proporcionada por el Departamento de Estado de Estados Unidos como parte de la lucha contra el subdesarrollo. Esta Ayuda Exterior no era más que la forma en que el imperio cooptaba a las élites occidentalizadas.

Otro elemento con el cual innova el proyecto desarrollista es la política conocida como Ayuda Militar (*Military aid*). En caso de que surja un levantamiento popular en contra de la dominación neocolonial e imperial en el contexto post-independencia, en lugar de utilizar el dinero de la Ayuda Exterior para defender los intereses del imperio, las élites neocoloniales solicitan más ayuda económica a través de una política de Ayuda Militar. Estados Unidos comprende que si estas élites corruptas se ven obligadas a utilizar el dinero de la Ayuda Exterior para proteger los intereses imperialistas ante una revuelta, lo primero que harán es empacar sus maletas llenas de dólares y abandonar el país. En otras palabras, estas élites corruptas no están dispuestas a arriesgar los millones de dólares que han robado para defender los intereses imperiales. Por lo tanto, recurren a la Ayuda Militar, evitando así incurrir en pérdidas personales.

Otro elemento importante son las universidades occidentalizadas. Para lograr la lealtad de las élites hacia el imperialismo, se realiza un profundo trabajo de influencia en la conciencia de los líderes del país a dominar. Estas universidades occidentalizadas adoptan la visión occidentalocéntrica del mundo como paradigma epistemológico, especialmente la de los imperios europeos y norteamericanos. De esta manera, las élites adquieren la perspectiva del mundo necesaria para llevar a cabo las tareas neocoloniales en beneficio del imperialismo occidental.

Un último elemento de este paquete desarrollista consiste en la elaboración de teorías pseudo-científicas, o una ciencia para la muerte, para justificar sus actos imperiales.

En resumen, el paquete desarrollista se compone de la Ayuda Exterior (para cooptar a las élites), la Ayuda Militar (para defender los intereses imperiales ante posibles levantamientos populares), las universidades occidentalizadas (para inculcar a las élites una visión del mundo eurocéntrica, pro-imperialista y occidentalizada) y las pseudo-teorías desarrollistas. A continuación, examinemos con más detalle estas teorías desarrollistas.

La invención de la teoría de la modernización

Utilizamos el término “invención” porque a finales de la década de 1940 y principio de 1950, el Departamento de Estado de Estados Unidos organizó una serie de seminarios en los que convocó a científicos sociales de las élites blancas occidentales e imperialistas con el propósito de desarrollar una teoría que justificara sus políticas imperialistas y neocoloniales. Estas teorías les permitieron presentarse ante los ojos del mundo como justos y legítimos. La Ford Foundation también participó en este proceso “creativo” y mantuvo una estrecha relación con la CIA hasta finales de la década de 1970 y principios de la década de 1980, realizando proyectos de investigación relevantes para entender el mapa geopolítico mundial.⁹⁴

Para finales de la década de 1940, ya no era posible expresar de manera tan abierta como en las teorías económicas anteriores que enriquecerse implicaba controlar a los países del Tercer Mundo. ¿Por qué no era posible? Porque en la primera reunión de la Asamblea General de la ONU,⁹⁵ el 10 de enero 1946, la URSS acusó a Estados Unidos de utilizar un discurso desarrollista (basado en ayuda económica, tecnológica, industrial, entre otros) con intenciones imperialistas y coloniales.⁹⁶

En este sentido, se trata de una reinterpretación del discurso genocida de la Modernidad. Como se ha mostrado en el Capítulo 2, durante el siglo XVI el discurso colonial oficial era “cristianízate o te mato”, ya que el objetivo era “salvar las almas” de los pueblos “salvajes”. En el siglo XIX, el discurso evolucionó a “civilízate o te mato”. Ahora, los europeos argumentaban que debían civilizar a los pueblos originarios porque los consideran primitivos, inferiores y carentes de civilización. De esta manera, se impuso la occidentalización del mundo y la adopción de la ciencia moderna. Cualquier resistencia u obstáculo al progreso y la civilización era visto como un enemigo que debía ser exterminado. En el siglo XX, el discurso imperial plantea el “desarrollate o te mato”. Es

⁹⁴ Muchas de estas fundaciones de los imperios no son inocentes ni neutrales, ya que, en la actualidad, las ONG funcionan como extensiones “armadas” del imperio estadounidense, ejecutando labores “militares” al promover políticas que sólo sirven a sus intereses imperiales.

⁹⁵ La primera sede de la ONU se encontraba en la ciudad de San Francisco, California, donde se llevaron a cabo las primeras reuniones internacionales. Sin embargo, más tarde la organización trasladó su sede a la ciudad de Nueva York.

⁹⁶ Debido a que las colonias estaban desacreditadas, Estados Unidos se vio obligado a abandonar las políticas coloniales. Para mantener su dominio mundial, tuvo que recurrir a otros tipos de discursos y enfrentarse a las élites emergentes en los países independientes. El discurso abiertamente colonialista se volvió incompatible con sus objetivos, por lo que optaron por encubrir sus intereses coloniales e imperialistas a través de discursos desarrollistas, afirmando que su intención era “ayudar a los demás países a superar la pobreza y el subdesarrollo”.

decir, en lugar de afirmar que vienen a salvar nuestras almas o a civilizarnos, ahora pretenden desarrollarnos. Bajo este nuevo paradigma, se llevaron a cabo numerosos golpes de Estado en los últimos 50 años. Un ejemplo contundente es el golpe de Estado de Indonesia de 1965, durante el cual fueron asesinadas más de 1 millón de personas tan solo el primer mes. A esto se le denomina “progreso” y “desarrollo”.

Pues bien, existen al menos dos versiones de la teoría de la modernización. La primera sostiene que los países son ricos porque han adoptado la cultura moderna-occidental, mientras que los países pobres lo son porque siguen reproduciendo sus culturas tradicionales. La segunda versión afirma que los países son ricos o pobres según la política pública que practique el Estado.

Versión culturalista de la teoría de la modernización

Según los autores que han desarrollado esta teoría, se considera moderna a aquella persona cuyos motivos para actuar en el mundo se centran en el beneficio propio, en contraposición al beneficio de la colectividad. Si alguien actúa pensando en el bienestar de la comunidad o la colectividad, entonces se le acusa de practicar una cultura tradicional, que según estos intelectuales occidentalizados, no conduce al desarrollo, sino al subdesarrollo.

La versión culturalista de la teoría de la modernización enfatiza la cultura moderna-occidental como el paradigma que lleva a la riqueza, la industrialización y el desarrollo. Se citan ejemplos de países como Estados Unidos, Inglaterra y Francia, que han “superado” las culturas tradicionales y han asumido plenamente la cultura de la Modernidad. Según esta perspectiva, el individualismo moderno es lo que debe promoverse para que un país pueda volverse rico y desarrollado.

Estos científicos eurocéntricos-occidentalocéntricos viajaban al Tercer Mundo con el objetivo de encuestar a los pueblos y comunidades para analizar su grado de modernización o tradicionalismo, y en qué medida se encontraban entre la cultura moderna y la tradicional. Como se ha visto en el capítulo anterior, en términos de unidad de análisis espacio-temporal, las teorías que atribuyen la pobreza de los pueblos a su cultura presuponen una reducción metodológica individualista del problema. Es decir, reducen la desigualdad, la pobreza y la riqueza a las características de los individuos.

En términos temporales, por ejemplo, al hablar de la India solía afirmarse que era un país pobre, con problemas de hambrunas, etcétera, debido a cuestiones culturales.

Todos los libros comenzaban en 1947, año de la independencia de la India. Ninguno mencionaba los dos siglos de colonialismo británico en ese país, desde su invasión a mediados del siglo XVII hasta su expulsión a mediados del siglo XX.

Es importante recordar que cuando los británicos invadieron la India, este país era líder en términos de industrialización, con una tecnología textil altamente avanzada. Sin embargo, los británicos destruyeron por completo su base industrial para convertirla en una periferia exportadora de materias primas agrícolas. Se apropiaron de toda su tecnología y la llevaron a Inglaterra, dando lugar a lo que conocemos como la “Revolución Industrial”. Sin embargo, esta revolución no comenzó en Inglaterra, sino en la India y China siglos antes. De hecho, los principales exportadores de productos industriales eran los países asiáticos. Pues ¿a dónde se dirigía Cristóbal Colón? Hacia la India, ya que allí se encontraba el centro de la producción mundial. El Imperio portugués controlaba las rutas a través del cuerno de África, Venecia controlaba las caravanas procedentes del Mar Negro y, por otro lado, estaban los otomanos, quienes controlaban las rutas del Bósforo y los Dardanelos. La única opción que le quedaba al Imperio español era atravesar el océano Atlántico.

En cuanto a la temporalidad, las teorías culturalistas de la modernización se basan en un análisis temporal efímero. Por ejemplo, al estudiar la India desde esta perspectiva teórica, se centran en el período posterior a su independencia en 1947, como máximo considerando un margen de 2 o 3 años. La analizan en función del comportamiento de los individuos, sus actitudes y culturas, sin comprenderla en relación con el mundo ni con la historia mundial en términos temporales estructurales de larga duración. Además, no tienen en cuenta los efectos del colonialismo británico que duró más de dos siglos.

En China tuvieron lugar las llamadas “Guerras del Opio”, la primera ocurrió entre 1839 y 1842, y la segunda se llevó a cabo entre 1856 y 1860. Estas guerras tenían como objetivo destruir la base industrial china debido a la competencia que representaban para la industria británica. Al eliminar su competencia y monopolizar la producción industrial, los británicos se convirtieron en los principales productores de bienes industriales. Fue en este momento que comenzaron a promover políticas de “libre mercado” (*free market*) y “puertas abiertas”.⁹⁷

⁹⁷ Este comportamiento se replica en la actualidad a través de las acciones de Estados Unidos. Las sanciones impuestas a China y Rusia son consecuencia de la percepción del imperio estadounidense de que estos países representan competidores económicos peligrosos. Ya no defienden el neoliberalismo como lo hizo anteriormente, desde la década de 1970 hasta principios

En términos espaciales, la versión culturalista de la teoría de modernización se centra en los individuos y sus atributos para explicar la existencia de la pobreza y la riqueza de un país. A través de este enfoque, se ocultan otras unidades espaciales, como la nacional e internacional, siendo esta última especialmente relevante. Al enfocarse en los atributos individuales, se invisibilizan las relaciones de dominación y explotación que se reproducen a nivel global entre los países imperialistas y los subordinados de la periferia. Al ocultar este aspecto, el problema de la pobreza y la riqueza parece ser algo interno de los países, evitando señalar a alguien como culpable, excepto a los propios pueblos. En términos temporales, como mencionamos anteriormente, se utiliza una temporalidad efímera como unidad de análisis. No se considera el tiempo estructural y sistémico que subyace a la pobreza en la India y la riqueza en Inglaterra. De este modo, se obvian los dos siglos de colonialismo y, posteriormente, el neocolonialismo posterior a la independencia y el asesinato de Mahatma Gandhi. En resumen, la unidad de análisis del imperialismo en términos espaciales se reduce al individuo y en términos temporales al tiempo efímero.

Irán es un ejemplo de país que puso en práctica la versión culturalista de la teoría de la modernización. Durante el mandato del Primer Ministro Mohammad Mosaddeq (1951-1953), un gobierno democrático, nacionalista y antiimperialista, se llevó a cabo la nacionalización de los pozos petroleros que estaban en manos de empresas transnacionales estadounidenses y británicas. En respuesta a esta medida, Estados Unidos a través de la CIA, y el M16 británico, llevaron a cabo un golpe de Estado en Irán, encarcelaron a Mossaddeq y entregaron el poder al Sha Mohammad Reza Pahlevi, un dictador proimperialista cuyo objetivo era salvaguardar los intereses del imperialismo occidental.

Cuando se produce un golpe de Estado, es importante observar las primeras acciones que toman los dictadores. Por ejemplo, ¿qué hizo Pinochet en Chile? Devolver las minas de cobre a las empresas transnacionales estadounidenses que habían sido nacionalizadas por el gobierno democrático de Salvador Allende. En el caso de Irán, lo primero que hizo el Sha fue devolver los pozos petroleros a las empresas extranjeras. Esto dejó en evidencia quiénes ejecutaron el golpe de Estado, quién lo financió, con qué intereses, etcétera.

de los años 2000. Después de perder su monopolio en la producción industrial, su enfoque ha cambiado hacia el proteccionismo en lugar de buscar un mercado libre.

La política implementada por el Sha se basó en la teoría de la modernización culturalista. Sostenía que el problema de Irán radicaba en su cultura islámica, la cual consideraba atrasada, primitiva y subdesarrollada. En consecuencia, reprimió las prácticas culturales del pueblo. Su programa de modernización buscaba occidentalizar el estilo de vida iraní, promoviendo cambios en la vestimenta, prohibiendo el uso del *hiyab* por parte de las mujeres e inculcando aspiraciones occidentales. Entonces, ¿por qué la Revolución Iraní de 1979 adquirió un carácter musulmán islámico? Porque el Sha convirtió a la cultura iraní en su principal enemigo. Para él, la pobreza y el atraso de Irán no se debía a la dominación de los pozos petroleros y la riqueza por parte del imperialismo estadounidense, sino que consideraba que el problema residía en la cultura de los iraníes. Por esta razón, llevó a cabo una campaña ideológica y represiva en contra de la cultura musulmana.

En el proceso revolucionario, los iraníes nacionalizaron los pozos petroleros, derrocaron la dictadura del Sha y establecieron un régimen republicano democrático basado en la jurisprudencia islámica. Una vez consolidada la revolución, el imperio estadounidense, a través de la CIA, llevó a cabo una guerra sucia vía Irak. Las fuerzas del agente de la CIA y presidente de Irak, Sadam Hussein, lanzaron ataques químicos contra Irán durante ocho años (1980-1988) con el objetivo de destruir su economía y evitar que se convierta en un ejemplo para los demás países monárquicos y dictatoriales del Golfo Pérsico. La Revolución Iraní representaba un ejemplo de liberación para los pueblos árabes, pero constituía una amenaza para el imperio estadounidense y las élites neocoloniales petroleras.

Mediante la guerra, el bloqueo y las sanciones, han empobrecido sistemáticamente a Irán. Desde la administración de Ronald Reagan, Irán ha sido considerado parte del “eje del mal”. ¿Por qué? Por haber derrocado una dictadura sangrienta, establecido una democracia islámica y nacionalizado los pozos petroleros. Si Irán hubiera llevado a cabo la revolución sin nacionalizar los pozos petroleros, nadie hablaría de este país. Se habla de Irán porque el imperio no puede permitir que los países periféricos se rebelen y cambien su posición en la división internacional del trabajo capitalista. En otras palabras, el imperio no puede permitir que los pueblos sean soberanos de sus recursos y sigan una política exterior multipolar.

Versión estatista de la teoría de la modernización

Otra versión de la teoría de la modernización sostiene que la riqueza o la pobreza de los países dependen de la política pública implementada por el Estado. El libro *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista* (1961) de Walt Whitman Rostow es considerado un ícono de la teoría de la modernización estatista. Según Rostow, la política pública necesaria para el desarrollo consistía en fomentar la “industrialización por invitación”, conocida actualmente como maquiladoras.⁹⁸

El mecanismo consistía en atraer Inversiones Extranjeras Directas (IED) ofreciendo mano de obra barata, acceso gratuito o subsidiado al agua y la electricidad, exención de aranceles de importación y exportación, entre otras ventajas, con la promesa de generar desarrollo industrial en el país. Sin embargo, esto no es más que un mecanismo de superexplotación y subdesarrollo de los países del Tercer Mundo, así como la dominación y explotación de la naturaleza.

Estas políticas, en términos de unidad de análisis espacial, se centran en el Estado-Nación, obviando el nivel internacional donde realmente se establecen las estructuras de dominación y explotación del sistema-mundo. Este nivel se encubre, lo que lleva a culpar únicamente al gobierno por no haber implementado una política pública adecuada. Desde esta perspectiva estatista, también se pasa por alto la temporalidad estructural de larga duración.

El nivel internacional nos permite comprender que no hay tantas sociedades como estados existen en el mundo. A menudo se habla de la sociedad mexicana, venezolana, iraní, estadounidense, entre otras, cuando en realidad vivimos en una sociedad global desde 1492. Esto no significa que el nivel nacional carezca de particularidades. Cada país periférico tiene características distintas y desempeña funciones diversas en la división internacional del trabajo capitalista centro-periferia. Por ejemplo, algunos países exportan café, otros azúcar, petróleo, maíz, soja, oro, cobre, etcétera. En este sentido, la historia de cada uno de estos países también es distinta. Es decir, no todo se deriva únicamente de lo internacional, aunque las estructuras de dominación y explotación globales sí se originan en este nivel.

La idea de sociedades nacionales resulta problemática porque nos lleva a creer que la pobreza o la riqueza de un país se explica únicamente a través de las políticas públicas que implementa, lo cual nos hace perder de vista la relación del país con el sistema internacional: ya sea formando parte del centro metropolitano que subsume la

⁹⁸ Este modelo fue implementado en Puerto Rico.

riqueza de las periferias o siendo parte de la periferia dominada, explotada y despojada de sus recursos.

El modelo desarrollista se generalizó en todo el Tercer Mundo. Actualmente se habla mucho de las Zonas de Procesamiento de Exportaciones (*Export Processing zones*), sin embargo, lo único que generan es más pobreza y destrucción ecológica. Por lo tanto, no es un modelo de desarrollo para ningún país. Observemos los casos de Puerto Rico, del norte de México, de Tailandia, Filipinas, entre tantos otros. Donde se impuso este modelo, se profundizó la pobreza. No es otra cosa que una “industrialización periférica” en la que los pueblos no ganan nada.⁹⁹

Teorías de la Dependencia

La teoría de la dependencia surge en las décadas de 1960 y 1970 como una respuesta desde el Sur Global a las teorías imperiales de modernización (culturalistas y estatistas) del Norte Global. Dentro de esta teoría, existen dos versiones. Pensadores como Theotonio dos Santos, Vania Bambirra, Lui Mauro Marini y André Gunder Frank, entre otros, hablan del “desarrollo del subdesarrollo”. Ellos sostienen que ambos términos son dos caras de la misma moneda, ya que se trata de un juego de suma cero en la estructura de la división internacional del trabajo capitalista centro-periferia. Sin embargo, esto no implica negar la posibilidad de industrialización de los países periféricos. Por otra parte, una versión distinta de la teoría de la dependencia afirma que es posible una industrializarse periférica. Sin embargo, este tipo de industrialización no beneficia al país, sino a las élites, al imperio de turno y a las empresas transnacionales.¹⁰⁰

Ahora bien, ¿cómo se puede desarrollar una economía al servicio de los pueblos y no del imperio? Este es el desafío planteado por la teoría de la dependencia. En términos espaciales, los autores se centran en la estructura de la división internacional del trabajo capitalista centro-periferia. Sostienen que dicha estructura se encuentra por encima de las

⁹⁹ En Venezuela, un país reconocido por su exportación de petróleo y su dependencia de la renta petrolera, el modelo desarrollista nunca logró generar un impacto significativo debido a que el imperio asignó a la nación caribeña el papel de exportador de petróleo dentro de la división internacional del trabajo capitalista.

¹⁰⁰ Según estos autores, en una división internacional del trabajo capitalista de este tipo, los países designados para producir materias primas están subordinados a los intereses imperiales de manera similar a los países asignados para exportar productos industriales fabricados con mano de obra barata. Ambos son considerados roles periféricos y subordinados.

estructuras nacionales de los estados y sobredetermina en gran medida lo que ocurre dentro de ellos. Es decir, que un Estado sea imperialista y rico, o periférico y pobre, se debe a su ubicación en la división internacional del trabajo capitalista. Es en este espacio donde se cristaliza la distribución de la riqueza y pobreza a nivel mundial. Los teóricos dependentistas analizan cómo la riqueza generada en el Sur Global es transferida al Norte Global a través de mecanismos de superexplotación y dominación tanto del ser humano como de la naturaleza.

Los teóricos dependentistas destacan la importancia de no limitar nuestros estudios al nivel del Estado-Nación, sino comprender que vivimos en una sociedad global en la que estos estados son parte de un todo más amplio. La división internacional del trabajo capitalista centro-periferia es profundamente imperialista. Es por ello que se utiliza el término “dependencia”, ya que los países periféricos se dedican a exportar uno o dos productos, mientras que los países del centro geopolítico venden todos los demás. En este sentido, la idea de dependencia no sólo se refiere al campo económico, sino también a las relaciones internacionales. Los teóricos de la dependencia sostienen que la pobreza y la riqueza de un país no dependen de la cultura tradicional de su pueblo o de una política pública específica, sino de su ubicación en la división internacional del trabajo capitalista. Esta relación internacional desigual no surgió cuando los países se independizaron, sino muchos siglos antes, con la expansión colonial europea en 1492.

Como hemos mencionado anteriormente, muchas de las jerarquías de dominación impuestas por los europeos durante siglos de colonialismo no desaparecieron inmediatamente después de las independencias. La opresión racial, patriarcal, epistémica, espiritual y capitalista, entre otras, continuaron existiendo. En la actualidad, son las élites criollas blancas y neocoloniales las que se benefician del sistema imperialista mundial.

La versión de la teoría de la dependencia que destaca la relación entre desarrollo y subdesarrollo enfatiza el espacio internacional y la temporalidad estructural sistémica de larga duración. Los teóricos sostienen que para entender un país debemos comprenderlo como el resultado de estructuras globales de dominación moderno-occidentales. Sin embargo, esto no significa que ignoremos el espacio nacional y su relevancia. Al contrario, significa que para comprender el espacio nacional, primero debemos situarlo en el contexto internacional. La particularidad de lo nacional está relacionada con la estructura internacional que determina qué países forma parte del centro y cuáles de la periferia, ya que es en este nivel donde se asignan los roles de la división internacional del trabajo capitalista.

La otra versión de la teoría de la dependencia, representada por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, combina elementos de las teorías de la modernización y de la dependencia. Estos autores escribieron un libro clásico titulado *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica* (1967). En esta obra, afirman, como si la otra postura dependentista negara esta posibilidad, que es posible industrializarse. Cardoso y Faletto sostienen que se puede lograr un “desarrollo dependiente” y asumen que desde el Estado-Nación se pueden implementar las políticas necesarias para ello. En consecuencia, consideran que el espacio internacional es un “contexto débil” y no constitutivo de la realidad de un Estado. Como vemos, esta postura se acerca más a la teoría de la modernización y adopta un enfoque desarrollista.

Los dependentistas desarrollistas dan mayor importancia al espacio nacional que al internacional. Creen que, desde una situación de dependencia, es posible desarrollarse dependientemente, es decir, mediante una industrialización periférica. En otras palabras, estos autores atribuyen posibilidades desarrollistas al sistema-mundo. Esto explica, en parte, por qué Cardoso fue presidente de Brasil e implementó políticas económicas neoliberales que empobrecieron aún más al pueblo brasileño.

12. Hacia una descolonización del paradigma de la economía política moderna

Ramón Grosfoguel

Crítica al paradigma de la economía política moderna

La economía política tiene por objetivo el análisis de la realidad histórico social desde la perspectiva económica y política. No se limita exclusivamente a la economía ni a la política, sino que combina ambos campos de conocimiento. Se ocupa tanto de la política económica como de la economía en el ámbito político. El pensamiento marxista del siglo XX se centró en el análisis de los modos de producción y de la formación económico-social de los países, pero con una fuerte influencia eurocéntrica. Por lo tanto, nuestra intención es descolonizar los paradigmas de la economía política marxista y neo-marxista.

El Comandante Hugo Chávez hizo un llamado a examinar críticamente el socialismo del siglo XX para evitar repetir los mismos errores en el siglo XXI. Debemos aprender de sus problemas para generar algo distinto. Nuestra tarea consiste en realizar este tipo de reflexión crítica a nivel del paradigma. ¿Qué paradigma guió al socialismo del siglo XX? ¿Por qué terminó en un callejón sin salida sin poder resolver los problemas que pretendía abordar?

Al examinar el paradigma del socialismo del siglo XX, descubrimos fácilmente que se monta sobre la meta-teoría (la arquitectónica teórica presupuesta que la organiza desde adentro): infraestructura y superestructura. A menudo se asume que la infraestructura es la economía y, por lo tanto, la base material de la sociedad sobre la cual se construye la superestructura, que incluye al Estado, la ideología, el derecho, la cultura y otros “epifenómenos” supuestamente derivados de la economía. El marxismo del siglo XX sostenía que la causa central de los problemas de la humanidad es el sistema capitalista, y que todos los demás problemas de dominación y explotación, como el patriarcado, el racismo, el eurocentrismo y la cristiandad occidental, son simples derivados de la infraestructura. En otras palabras, se creía que al resolver el problema de la explotación y dominación ejercida por el sistema capitalista, se solucionarían automáticamente todos los demás problemas. ¿Cuál es la falacia de este paradigma?

El socialismo del siglo XX no sólo fracasó en resolver los problemas “secundarios” o “superestructurales” que pretendía abordar (como la dominación de clase global, el sistema interestatal, el patriarcado de la cristiandad, la colonialidad, el

eurocentrismo, el derecho burgués, entre otros), sino que tampoco logró resolver el problema económico que inicialmente se propuso solucionar. La idea era que a través de una lucha de clases organizada contra las clases dominantes burguesas, imperialistas y capitalistas, se podría generar un nuevo modo de producción socialista que superaría todas las problemáticas derivadas del capitalismo.

Este paradigma economicista del socialismo del siglo XX no sólo consideraba a la Modernidad como algo superestructural, sino también como un proyecto emancipatorio y no como un proyecto civilizatorio de muerte. En otras palabras, se asumía que si las promesas de la Modernidad de libertad, igualdad y fraternidad no se habían cumplido, era debido al modo de producción capitalista. Por lo tanto, se proponía cambiar el modo de producción a través de un proyecto revolucionario de lucha de clases para establecer un nuevo orden económico capaz de cumplir todas las promesas de la Modernidad.

Este paradigma condujo a que, durante la década de 1980, los obreros de Europa del Este se levantaran en contra del “Estado obrero”. Hubo numerosas huelgas y movilizaciones masivas, lo que eventualmente llevó al colapso de estos países en 1989, anticipando la caída de la URSS en 1991. No pretendemos decir con esto que el sistema imperialista mundial no haya saboteado los procesos revolucionarios para evitar su éxito. Sin embargo, no se puede atribuir su fracaso exclusivamente a la intervención del imperialismo occidental.¹⁰¹ En nuestra opinión, los problemas del socialismo del siglo XX están principalmente relacionados con su paradigma, que sostenía que el obstáculo principal para el socialismo era el sistema económico capitalista y dejaba de lado todas las demás jerarquías de dominación constitutivas de la civilización moderno-occidental.

Europa expandiéndose vs Europa llegando

A través de la expansión colonial europea, se configuró una civilización global de muerte conocida como la Modernidad. Esta expansión fue paralela a la destrucción de todas las civilizaciones del mundo, hasta abarcar todo el planeta a finales del siglo XIX. En la actualidad, no existen otras civilizaciones, sino más bien distintas culturas y lenguas. Es decir, todos los seres humanos formamos parte de la misma civilización.

¹⁰¹ En la actualidad, contamos con mecanismos financieros, tecnológicos e informáticos que no estaban disponibles durante la Guerra Fría. Esto plantea la posibilidad de que sabotear un Estado metropolitano no sea tan difícil como lo era en ese período.

Cuando Europa se expandió al resto del mundo, llevaba consigo una serie de jerarquías de dominación derivadas de la Europa de la cristiandad. Al llegar los españoles a nuestro continente, se encontraron con civilizaciones distintas. Ellos llegaron con la Biblia y la espada, destruyendo todo a su paso, esclavizando a las personas y sometiéndolas a trabajos coercitivos, ya sea a través de la servidumbre o la esclavitud, para producir mercancías que luego se vendían con ganancias en el mercado mundial. En otras palabras, la expansión colonial europea fundó el mercado mundial capitalista, el cual se expande en la misma medida que la colonización.

Como hemos mencionado, en un principio, la Europa de la cristiandad conquistó Al-Ándalus y los métodos utilizados allí se aplicaron y desarrollaron en la invasión de las Américas. A través de los portugueses, conquistaron el sur de la India. Cuatro años después de que Colón llegara a América, Vasco da Gama llegó a Kappakadavu, en el sur de la India, en el actual estado de Kerala. Conquistar el continente asiático les llevó mucho tiempo, ya que se enfrentaban a civilizaciones muy poderosas en términos armamentísticos. En cambio, en las Américas, las civilizaciones amerindias estaban altamente desarrolladas en materia tecnológica, científica y filosófica, pero no habían desarrollado tecnologías de guerra debido a que ésta no era su prioridad. La guerra en las civilizaciones amerindias era secundaria en comparación con la Europa oscurantista y belicista de la cristiandad. Esta última es una civilización de muerte que consideraba enemigo a cualquier persona que no pensara de acuerdo con el canon del pensamiento cristiano trinitario. Un ejemplo de ello son las cruzadas contra de los musulmanes. De hecho, la Europa de la cristiandad estaba en guerra incluso consigo misma. Por esta razón, la tecnología de guerra era su aspecto más avanzado.

Durante nuestra estancia como profesores en la Universidad de Binghamton, en Nueva York, tuvimos el privilegio de ser colegas de destacados pensadores de la Escuela del Sistema-Mundo, como Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Terence Hopkins, entre otros.¹⁰² Siendo un joven profesor, no nos perdimos ninguna de sus clases, ya que teníamos mucho que aprender de estos grandes maestros. Sin embargo, la visión de ellos seguía fielmente el paradigma de la economía política neo-marxista.

Ahora bien, uno de los debates que sosteníamos con ellos se centraba en la afirmación de que a partir de 1492, la única novedad a escala planetaria radica en la lógica

¹⁰² Ellos se basan en el concepto de sistema-mundo desarrollado por el pensador marxista negro de Trinidad y Tobago, Oliver Cox. Cox escribió cuatro volúmenes durante los años 1940, 1950 y 1960 acerca del sistema-mundo capitalista.

de acumulación de capital a escala global y en el surgimiento del mercado mundial capitalista.

Cuando los europeos se expandieron, colonizaron y esclavizaron al resto de las poblaciones y comunidades del mundo, sometiéndolas a condiciones de servidumbre o esclavitud, las obligaron a producir bienes que serían vendidos como mercancía en el mercado mundial para obtener una ganancia económica. Dado que estas formas de trabajo no existían en las Américas, estos teóricos dedujeron que fueron impuestas por la colonización europea como parte de una lógica de acumulación de capital a escala global.

Los europeos impusieron en las Américas las formas de trabajo que conocían en su propia historia local, como la servidumbre semifeudal y esclavitud. Sin embargo, no se estableció un modo de producción esclavista, ya que los esclavos americanos (indígenas y africanos) no producían bienes que fueran directamente a manos de los esclavistas sin pasar por el mercado. Esto era lo que ocurría en el Imperio romano, donde los esclavos producían bienes que eran destinados a Roma sin la intervención del mercado, sino a través de la macro-institución estatal. En el modo de producción esclavista, la riqueza se generaba a partir de la acumulación de productos. En cambio, en el nuevo sistema capitalista, la ganancia no se obtiene mediante la acumulación de productos, sino a través de su venta en el mercado mundial a cambio de una ganancia monetaria. Por esta razón se habla de “acumulación de capital”.¹⁰³

En este sentido, Wallerstein y Arrigui sostenían que lo única novedad que surgió a partir de la expansión colonial europea de 1492 fue la creación de una economía-mundo capitalista. Según ellos, lo nuevo era el mercado mundial capitalista, que generó un nuevo modo de producción. En un principio, se utilizaron formas de trabajo coercitivas en la periferia, pero más adelante, con el desarrollo del capitalismo industrial, surgió el trabajo asalariado. Los teóricos del sistema-mundo argumentan que estas formas de trabajo coexisten hasta el día de hoy en el nuevo sistema-mundo.¹⁰⁴ En la periferia global, las

¹⁰³ Inicialmente, esta acumulación se basó en el oro y la plata, pero posteriormente se logró a través del papel moneda.

¹⁰⁴ Existen lugares donde se perpetúan formas de trabajo semi-esclavistas, tanto en la agricultura como en la industria. En estos lugares, seres humanos, incluyendo niños y ancianos, son prácticamente metidos como prisioneros con el propósito de producir bienes que serán vendidos en el mercado mundial. Estas personas son vigiladas por guardias de seguridad armados que impiden cualquier intento de escape. Además, se ven obligadas a comer, dormir y vivir dentro de las propias fábricas. Sin embargo, es importante tener en cuenta que estas prácticas no se limitan únicamente al Sur Global, ya que también se producen vejaciones de este tipo en ciudades del Norte Global.

formas coercitivas de trabajo, incluso el trabajo asalariado, son reproducidas y llevadas a cabo por aquellos sujetos considerados subhumanos en las jerarquías raciales del mundo. Por lo tanto, la periferia global provee mano de obra barata al gran capital con el fin de reproducir el valor que posteriormente se transfiere a los centros metropolitanos.

Ante esta posición de los teóricos del sistema-mundo, les planteábamos la pregunta de qué pensaban sobre las relaciones de dominación racistas, patriarcales, eurocéntricas y cristianocéntricas, entre otras. Ellos respondían que nada de esto era nuevo, ya que todas estas formas de dominación “ya existían en Europa”. Según estos teóricos, lo único nuevo era la acumulación de capital a escala mundial.

Sin embargo, su definición de “nuevo” se basaba en la existencia o no de estos fenómenos en Europa, sin considerar su existencia en lugares colonizados por esta civilización. En otras palabras, Wallerstein y Arrigui teorizaban sobre el sistema-mundo desde la historia local europea y observaban a Europa expandirse. Desde esta perspectiva, es cierto que lo único nuevo que aparece es el mercado mundial y el modo de producción capitalista. Pero este representa el peor de los eurocentrismos, ya que se asume que la historia local europea es la historia mundial. En las Américas, África, Asia y en cualquier otro lugar donde los europeos llegaron, el racismo, el patriarcado y en muchos casos, incluso la esclavitud, no existían, y mucho menos el eurocentrismo, la espiritualidad de la cristiandad, el dualismo cartesiano y tantos otros aspectos dominadores de la civilización europea.

¿Por qué estos teóricos no consideraban estas relaciones de dominación como constitutivas del sistema-mundo? En primer lugar, porque creían que ya existían en Europa. En segundo lugar, porque definían el sistema-mundo como un sistema puramente económico y descartaban todo lo demás como superestructura.

Sin embargo, si en vez de observar a Europa expandiéndose, nos colocamos desde la perspectiva de aquellos que ven a Europa llegando (los pueblos originarios de las Américas, África y Asia), se hacen evidentes una serie de jerarquías de dominación impuestas sobre los pueblos y comunidades del mundo a través de la expansión colonial europea. Por ejemplo, el racismo no existía en ninguna otra civilización del planeta. Había otros problemas y formas de dominación, pero los europeos destruyeron las civilizaciones en las que el racismo no existía. Tampoco existía el patriarcado, y mucho menos el patriarcado de la cristiandad. Tampoco existía el eurocentrismo ni el dualismo de la cristiandad, que se secularizó como dualismo cartesiano, responsable de la producción de tecnología destructiva de la vida. En otras palabras, si observamos las civilizaciones

anteriores a la Modernidad, ninguna de ellas destruía la vida de la misma manera que la civilización euro-occidental, ya que no tenían una visión dualista que separara al ser humano de la naturaleza, sino una visión holística en la que todos éramos concebidos como partes diversas de una misma unidad cósmica.

En este sentido, no podemos afirmar que la única novedad del sistema-mundo haya sido el sistema capitalista. En nuestras teorizaciones debemos reconocer que no se trata sólo de un sistema económico, sino de un sistema civilizatorio de muerte. A través de la expansión colonial europea, los europeos impusieron un “paquete” de relaciones de dominación que trascienden lo económico. Si esto es así, entonces debemos cambiar por completo nuestra forma de teorizar el sistema-mundo en el que vivimos.

No podemos seguir hablando del capitalismo como si fuera un sistema económico aislado de otras formas de dominación civilizatoria impuestas por Europa a través de la expansión colonial. Por lo tanto, debemos partir no de Europa expandiéndose, sino de Europa llegando. De esta manera, podremos ver claramente todas las jerarquías de dominación impuestas por Europa al resto de la humanidad y que constituyen desde adentro al sistema capitalista mundial.

Si el capitalismo es genocida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas civilizatorias racistas del sistema civilizatorio moderno que se impuso al mundo a través de la expansión colonial europea; si es feminicida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas civilizatorias del patriarcado de la cristiandad; si es ecocida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas civilizatorias dualistas cartesianas; si es comunitarizada, es porque está organizado desde adentro por las lógicas de la sociedad moderna y el individuo atomizado; y si es epistemicida, es porque está organizado desde adentro por las lógicas eurocéntricas de la civilización europea. En otras palabras, el capitalismo realmente existente está organizado y constituido desde adentro por las lógicas modernas dominadoras y destructivas de la vida. Con esto queremos decir que el capitalismo, en tanto que sistema insulado, no existe. Lo que existe es un sistema capitalista que se ha ido constituyendo y organizando a partir de las lógicas civilizatorias de la Modernidad.

La cartografía del poder en la Modernidad: las 16 jerarquías de dominación¹⁰⁵

¹⁰⁵ Partimos de la premisa de una temporalidad sistémica de larga duración y una espacialidad estructural internacional. Si bien tomamos contribuciones de los teóricos del sistema-mundo, nos aseguramos de descolonizarlas de los sesgos eurocéntricos inherentes a los paradigmas de la

Cuando hablamos de colonización, nos referimos al patrón de dominación y explotación históricamente ejercido por Europa occidental sobre el resto de la humanidad. Esta colonización no sólo implicó la expansión del sistema económico capitalista a nivel mundial,¹⁰⁶ sino que estableció un proyecto civilizatorio moderno-occidental configurado por múltiples y heterogéneas jerarquías de dominación que los pueblos originarios de todo el mundo nombran como una “civilización de muerte”. ¿Por qué? No sólo porque ha conllevado y sigue conllevando la muerte de millones de seres humanos, sino porque conlleva la muerte de todas las formas de vida, humanas y no humanas. Por lo tanto, no podemos comprender a la Modernidad como una civilización emancipadora, como lo suelen hacer las izquierdas eurocéntricas. Desde nuestra perspectiva, la Modernidad es un proyecto civilizatorio de muerte constituido por un “sistema-mundo occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial” mucho más complejo que el descrito por los paradigmas de la economía política y el análisis eurocéntrico del sistema-mundo.

Un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a las Américas en 1492 y estableció en el tiempo y el espacio, de manera simultánea, múltiples y heterogéneas jerarquías globales de dominación imbricadas entre sí, que, para fines pedagógicos, enumeraremos en esta exposición como si estuvieran separadas unas de otras:

1. Una formación de clase global particular donde van a coexistir y organizarse una diversidad de formas de trabajo (esclavitud, semiservidumbre, trabajo asalariado, producción mercantil simple, etcétera) como fuente de producción de plusvalía mediante

economía política neo-marxista. Oliver Cox, el autor original de la teoría del sistema-mundo, no reprodujo estos sesgos. Como hombre negro del Caribe, Cox comprendió claramente que el capitalismo se refería a una civilización cuya estructura estaba determinada por la división racial del trabajo. La organización de quién hace qué y cuánto ganta se encuentra profundamente influenciada por la idea de raza. Sin embargo, en las teorizaciones más contemporáneas del sistema-mundo, desde Wallerstein hasta el presente, el racismo se concibe como un fenómeno superestructural. No obstante, la versión del sistema-mundo que se popularizó a través de las academias y los movimientos políticos fue la de Wallerstein y Arrigui.

¹⁰⁶ Este es uno de los grandes problemas de algunas perspectivas marxistas eurocéntricas: limitan la discusión al plano económico y critican únicamente el sistema capitalista como dominador y devorador de la vida. Si bien es fundamental mantener esta crítica anti-capitalista, consideramos que el problema es mucho más complejo.

la venta de mercancías para obtener ganancias en el mercado mundial insertadas en una lógica incesante de acumulación del capital.¹⁰⁷

2. Una división internacional del trabajo de centros y periferias donde el capital organiza el trabajo en la periferia alrededor de formas represivas y autoritarias (Cox, 1984, 1959, 1964; Wallerstein, 1974). Aunque esta jerarquía fue ampliamente abordada por los teóricos de la dependencia en América Latina, se ha mantenido vigente hasta el presente. Esto significa que, cuando los países del Sur Global lograron su independencia, desde las revoluciones independentistas del siglo XIX en América Latina, hasta los procesos de descolonización de finales del siglo XIX y mediados del XX en África, Asia, América Latina y el Caribe, no se descolonizaron de esta jerarquía de centros y periferias, sino que se mantuvo intacta y continuó determinando la economía política mundial. En este sentido, no se puede hablar de pobreza como si se tratara de un fenómeno abstracto, sino que debemos comprenderla como un producto de las relaciones de dominación entre los centros y las periferias impuestas por la división internacional capitalista del trabajo.

3. Un sistema interestatal global de organizaciones político-militares controladas por hombres de origen europeo e institucionalizadas en administraciones coloniales (Wallerstein, 1979) y, más adelante, neocoloniales (Nkrumah, 1965). En un primer momento, los estados metropolitanos impusieron su presencia en las periferias mediante la configuración de “situaciones coloniales”, que fueron gestionadas a través de administraciones coloniales. Sin embargo, con el tiempo surgieron nuevas formas de colonización que hoy en día conocemos como neocoloniales. Esto significa que, a pesar de que los países periféricos formalmente son independientes, en realidad continúan experimentando problemas de soberanía debido a la dominación que ejercen sobre ellos las viejas metrópolis coloniales, articuladas a la financiarización del capital y a otros

¹⁰⁷ El trabajo asalariado surgió en los centros metropolitanos como un privilegio reservado a las personas blancas, mientras que en el mundo periférico, clasificado como racialmente inferior, fueron incorporados al sistema capitalista bajo formas coercitivas. A medida que las luchas de resistencia y liberación contra las administraciones coloniales se intensificaron, las formas de trabajo en la periferia fueron transformándose. Sin embargo, el imperio no se quedó de brazos cruzados ante la derrota del sistema colonial y esclavista, sino que ideó nuevas estrategias para mantener su dominio. De ahí surge el concepto de “neocolonialismo”, un fenómeno que surgió en América Latina en el siglo XIX cuando los pueblos se liberan del yugo del imperialismo español y portugués. Posteriormente, el Imperio británico y, más tarde, el estadounidense, no incorporaron esta región a través de administraciones coloniales directas, sino mediante un sistema de cooptación de élites. Esto dio lugar a nuevas formas de colonialismos, en las que ellos continuaron dominando y explotando a los pueblos a través de los nuevos estados formalmente independientes.

mecanismos de colonización. Es fundamental descolonizar esta jerarquía, ya que a través de operaciones internacionales imperiales se realizan los golpes de Estado e invasiones militares contra los pueblos del Sur Global.¹⁰⁸

4. Una jerarquía de dominación etno/racial global que privilegia a los occidentales por sobre los no occidentales (Dubouis, 1935, 1971). Esta jerarquía etno/racial asigna las diferentes formas de trabajo articuladas a la acumulación de capital a escala mundial: el trabajo coercitivo (o bárbaro) es realizado por personas no occidentales en la periferia y la “fuerza de trabajo de asalariados libres” por occidentales en el centro.

Cuando se superpone la jerarquía etno/racial con la división internacional del trabajo capitalista, descubrimos que existe una división internacional racial del trabajo a escala global. Esto nos permite comprender cómo operan las relaciones de dominación y explotación en la división internacional del trabajo capitalista, así como en el ámbito político-militar expresado en la jerarquía interestatal global. A aquellos pueblos que son considerados racialmente inferiorizados se les somete continuamente a la violencia, mientras que a aquellos considerados racialmente superiores se les otorga discursos emancipatorios, derechos humanos, leyes laborales, entre otros. Como se ha señalado en el Capítulo 1, en el Norte Global (zona del ser) el sistema-mundo gestiona la dominación con métodos fundamentalmente pacíficos, con momentos excepcionales de violencia o guerra. Por el contrario, en el Sur Global (zona del no-ser), es decir, en las periferias, el sistema gestiona los conflictos fundamentalmente mediante métodos violentos, con momentos excepcionales de paz. Es un mundo al revés.¹⁰⁹

5. En muchos lugares del mundo a los que llegó la expansión colonial europea, no existía el patriarcado. Por ello, también se impuso una jerarquía global de género que

¹⁰⁸ El caso del golpe de Estado perpetrado en Perú, el 7 de diciembre del 2022, es un ejemplo vergonzoso y realmente indignante. Este acto fue diseñado y legitimado por Lisa Kenna, la embajadora de Estados Unidos en Perú, quien antes de formar parte del Servicio Exterior estadounidense trabajó durante 9 años como agente de la Agencia Central de Inteligencia (CIA). En otras palabras, fue Estados Unidos a través de su embajadora quien envalentonó a la oligarquía blanca, criolla y racista peruana a perseguir y masacrar al pueblo campesino e indígena de ese país.

¹⁰⁹ La subhumanización de los pueblos del Sur Global permite que se lleve a cabo una guerra imperialista híbrida en países como Venezuela sin que la llamada “comunidad internacional” realice ningún reclamo al respecto. Esto se evidencia en acciones como los bloqueos, las sanciones y las expropiaciones de los bienes venezolanos. El papel desempeñado por Juan Guaidó en el saqueo de empresas venezolanas como CISCO, así como empresas en Colombia, cuentas bancarias en Portugal, Inglaterra y Estados Unidos, entre otros ejemplos, forma parte del mecanismo imperialista que busca destruir la Revolución Bolivariana.

otorga primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado de la cristiandad sobre otras formas de relaciones de género (Spivak, 1988; Enloe, 1990; Oyèwùmí, 1997; Marcos, 2006; Lugones, 2008). Esto significa que el sistema patriarcal global es una jerarquía de dominación constitutiva de la civilización moderna. Esto es importante señalarlo, ya que a menudo se asumen todas las estructuras de dominación contemporáneas como si fueran naturales y universales, cuando en realidad son parte de un proceso reciente en la historia de la humanidad. Esta jerarquía global de género también se ve afectada por la jerarquía etno/racial. A diferencia de los patriarcados pre-europeos, en los que todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres, en el nuevo sistema de dominación colonial, una minoría de mujeres en el mundo, de origen occidental, tienen un estatus más elevado y un mayor acceso a recursos materiales que la mayoría de hombres del mundo que son de origen no occidentales.¹¹⁰ En este sentido, las jerarquías etno/racial y de género estructuran la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador fundamental de la división internacional capitalista del trabajo y del sistema patriarcal global.

6. Una jerarquía sexual que otorga primacía a los heterosexuales sobre los homosexuales y lesbianas (es importante recordar que la mayoría de los pueblos indígenas en las Américas no consideraban que la sexualidad entre hombres o entre mujeres fuera una conducta patológica, y no tenían, antes de la llegada de los europeos, una ideología homofóbica o lesbofóbica) (Marcos, 2006; Lugones 2008). Sin embargo, al imbricar las jerarquías de dominación colonial, descubrimos que una minoría de personas LGBT, de origen occidental, goza de un estatus más elevado y tiene un mayor acceso a recursos materiales en comparación con la mayoría de heterosexuales occidentales. Aunque pueda parecer paradójico, al desentrañar estas jerarquías, se vuelve perfectamente comprensible. ¿Cómo se explica esto? No se puede comprender la dominación de género ni la dominación sexual sin considerar también la dominación racial.

¹¹⁰ Un grupo minoritario de mujeres blancas imperialistas, entre las cuales destaca Hillary Clinton, posee más recursos, riquezas y privilegios que la mayoría de los hombres no blancos del mundo. Cuando estas mujeres hablan de la lucha contra el patriarcado, lo que realmente desean es ser como los hombres blancos que tienen al lado, es decir, aspiran a ocupar la presidencia del imperio. Su enfoque no está dirigido hacia las mujeres que viven en las zonas del no-ser del sistema-mundo, sino hacia ellas mismas como mujeres blancas que desean ser tan imperialistas como sus esposos. Algo semejante se puede observar con las diversidades de género del Norte Global.

Por otro lado, existen múltiples corrientes de feminismos, como el feminismo negro, el feminismo indígena y el feminismo islámico, que cuestionan de manera crítica al feminismo blanco imperialista del Norte Global. De esta forma, el problema no radica en el feminismo en sí, sino en el tipo de feminismo que se practique. Un ejemplo de feminismo antiimperialista son los feminismos islámicos, que realizan una enérgica crítica al concepto de igualdad abstracta utilizado por el feminismo blanco imperialista y el feminismo occidentalizado.¹¹¹

7. Una jerarquía espiritual global de la cristiandad que da primacía a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales, institucionalizada en la globalización de la Iglesia cristiana (católica y más tarde protestante).

8. Una jerarquía de dominación epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidental y eurocentrada sobre el conocimiento y las cosmologías no

¹¹¹ El debate entre igualdad y justicia es uno de los grandes debates entre las feministas islámicas. Si bien el Corán contiene un concepto de igualdad desde unos mil años antes que lo formularan los pensadores masculinos imperiales patriarcales de la ilustración occidental del siglo XVIII, el debate consiste en la articulación entre ambas categorías. ¿Cuál de las dos privilegiar? Para las feministas islámicas más coloniales, el concepto de igualdad es el concepto más importante del Corán, reproduciendo un concepto occidentalocéntrico de igualdad abstracta. Por otro lado, las feministas islámicas más descoloniales enfatizan en el concepto de justicia. De ahí que destaquen que el concepto más importante de la revelación coránica es el concepto de justicia. Pero si lo dejamos así, parecería una simplificación burda del debate. El debate es más complejo porque la mayoría de las feministas islámicas enfatizan en ambos conceptos y el debate consiste en su articulación. Para las feministas islámicas más críticas a la imitación colonial del feminismo occidental, la igualdad tiene que subordinarse a la justicia. Hay que decir que una de las prescripciones coránicas para todo musulmán es el hacer justicia a todos los oprimidos independientemente de la espiritualidad, raza, género o cultura de la víctima. Para alguien como Asma Lamrabet, Sirian Adlbi Sibai, Arzy Merali o Houria Bouteldja no se puede absolutizar ni universalizar el concepto de igualdad dejando por fuera el contexto de las relaciones imperiales/coloniales/patriarcales de poder y el concepto ético coránico de justicia. Por ejemplo, para Asma Lamrabet, existen relaciones sociales de igualdad que son injustas, relaciones sociales de desigualdad que son justas, relaciones sociales de igualdad que son justas y relaciones sociales de desigualdad y de igualdad que son injustas. De manera que hay que siempre pensar la igualdad y sus relaciones en relación a lo que es justo, en relación a la justicia. No se puede hacer un universalismo abstracto del concepto de igualdad, como hacen algunas feministas occidentales, desvinculándolo del concepto de justicia porque en el nombre de la igualdad abstracta se pueden estar cometiendo muchas injusticias. Es el caso de algunas “feministas de la diferencia” francesas donde a nombre de una noción de igualdad absolutista consienten que se imponga una ley injusta que reglamenta cómo una mujer musulmana debe vestirse prohibiendo el uso del *hiyab*. Aquí igualdad se reduce a uniformidad y asimilación a un modelo occidentalocéntrico imperialista cultural. No se concibe la igualdad asumiendo las distinciones y desde ahí pensando en lo que sería justo. Se concibe la igualdad como un principio abstracto que se absolutiza sin tomar en cuenta los contextos de dominación colonial ni las distinciones culturales.

occidentales, y que está institucionalizada en el sistema universitario global. Al analizar los programas de estudio e investigación de las universidades occidentalizadas, se observa que en todas las disciplinas científicas se estudia el pensamiento de hombres blancos occidentales de cinco países: Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia. El resto del pensamiento crítico global no forma parte de este canon de pensamiento científico, lo que denota racismo y sexismo epistémico. Es racista, pues inferioriza al resto de la humanidad, y sexista, porque ni siquiera las mujeres de estos cinco países figuran en dicho canon de pensamiento. Esto nos exige realizar un profundo trabajo de descolonización del conocimiento.

9. Una jerarquía de dominación lingüística entre las lenguas imperiales europeas y las lenguas no europeas que hace primar la comunicación y la producción teórica y de conocimiento en los primeros, subalternizando a los segundos como productores sólo de folklore o cultura, y descartadas como lenguas de producción de teoría y conocimientos.

10. Una jerarquía estética global donde se privilegian las formas de belleza y gustos no occidentales y se inferiorian las formas de belleza y gustos no occidentales, institucionalizadas en los ministerios de Cultura y en la jerarquía de museos y galerías artísticas globales, así como en los diseños mercantiles industriales.

11. Una jerarquía de dominación pedagógica global donde se privilegian las pedagogías occidentales de matriz cartesiana sobre las pedagogías no occidentales, institucionalizada en el sistema escolar mundial.

12. Una jerarquía de medios de comunicación global donde se privilegian los aparatos de comunicación controlados por Occidente.

13. Una jerarquía ecológica global¹¹² donde se privilegia el concepto de “naturaleza” occidental del dualismo cartesiano (donde la naturaleza es siempre objeto, nunca sujeto, con formas de vida inferiores y siempre pasiva, exterior a los humanos y un medio para un fin) con todas las consecuencias nefastas para el medio ambiente planetario, y se descartan otras cosmovisiones y formas de entender holísticamente el medio ambiente y la ecología (donde los humanos son parte integral de la ecología planetaria, coexistiendo con otras formas de vida dentro del mismo cosmos, y la “naturaleza” es un fin en sí mismo). El concepto cartesiano occidental lleva la

¹¹² También hay espacios donde se acumula la basura planetaria, mientras que otros se mantiene immaculados. Estos últimos son espacios que podrían clasificarse como eco-fascistas, ya que pretender ser ecológicos. Sin embargo, el aislamiento del mundo no los protegerá de la catástrofe ecológica global que ellos mismos están produciendo.

racionalidad de la destrucción ecológica, pues al pensar a la naturaleza como objeto, como medio para un fin y como dualistamente exterior a los humanos, toda la tecnología que construye lleva dentro de sí la racionalidad de la destrucción de la vida y no la de su reproducción. En este sentido, el desastre ecológico no es sólo un efecto de las tendencias devoradoras y destructivas del capitalismo, sino que está directamente relacionado con su cosmovisión.¹¹³

13. Una jerarquía de edad occidentalizada donde se privilegia la edad adulta-productiva, entre los 16 y 64 años, inferiorizando y haciendo dispensables a los viejos y los niños.

15. Una jerarquía de dominación médica, donde la medicina occidental se privilegia sobre las medicinas milenarias de los pueblos sumamente efectivas de cara a la prevención de enfermedades.

16. Una jerarquía espacial donde se privilegia lo urbano sobre lo rural, con la consecuencia de que la población mundial se ha volcado hacia las zonas urbanas en detrimento de las zonas rurales, destruyendo al campesinado y las comunidades ancestrales.

Es fundamental comprender en qué consiste el colonialismo en el siglo XXI para desarrollar una agenda de trabajo común que busque superar todas las formas de injusticia, desigualdad, explotación y dominación que generan estas jerarquías de dominación modernas. Para ello, es necesario practicar una “diversalidad” epistémica (Glissant, 1989) y tener una voluntad explícita de movernos hacia formas transmodernas de producir conocimiento (Dussel, 1994; 2015) con el fin de superar los problemas globales a los que nos enfrentamos. En otras palabras, debemos incorporar en nuestros programas de estudio e investigaciones el pensamiento crítico producido por todas las tradiciones del mundo, ya que sin un diálogo interepistémico no podremos salir del atolladero en el que nos encontramos.

Por lo tanto, hacemos un llamado a plasmar con claridad la cartografía del poder moderno y la multiplicidad de jerarquías globales de dominación coloniales que forman parte de la civilización moderna. Hay mucho trabajo por hacer en cada una de ellas, y es posible que al principio debamos priorizar algunas, ya que es probable que no podamos ocuparnos de todas al mismo tiempo. Sin embargo, es esencial que las identifiquemos y

¹¹³ Necesitamos descolonizarnos de esta cosmovisión dualista cartesiana porque, de lo contrario, tenemos los días contados en el planeta Tierra. De allí que afirmamos que la descolonización no es una opción entre otras, sino una necesidad de vida o muerte.

propongamos un proyecto descolonizador para cada una de ellas, ya que las tareas que conlleva descolonizar la educación no son las mismas que las de descolonizar la cosmología dualista cartesiana o las de descolonizar la jerarquía de dominación centro-periferia.

Las implicaciones políticas de adoptar el paradigma de la Modernidad

La Modernidad es un sistema civilizatorio de muerte, no un sistema emancipatorio. Al realizar un balance entre lo que ha destruido y lo que ha emancipado, la destrucción es lo que predomina. Hemos visto que la civilización moderna sólo se produce y reproduce a través del control y la dominación que ejercen unos pocos centros metropolitanos imperiales sobre el resto de la humanidad, quienes sufren directamente las consecuencias de la destrucción planetaria. Por lo tanto, es nuestra responsabilidad estar a la altura de las exigencias de nuestro tiempo y, tal como dicen los zapatistas, “luchar por la construcción de un mundo donde otros mundos sean posibles” y, agregamos, “éste se haga imposible”.

En este sentido, no podemos seguir pensando de manera ingenua que al expropiar a los capitalistas y cambiar el modo de producción crearemos una nueva humanidad, ya que fácilmente podríamos caer en un capitalismo de Estado sin siquiera percatarnos. Si comprendemos que el problema es de naturaleza civilizatoria y que el capitalismo como sistema aislado de otras formas de dominación no existe, sino que existe el capitalismo histórico organizado internamente por múltiples y heterogéneas jerarquías de dominación, entonces debemos organizarnos políticamente en consecuencia. Si no lo hacemos y, además, reproducimos dichas jerarquías, nunca seremos capaces de transformar el sistema al que pretendemos transformar, ya que estaremos repitiendo aquello contra lo cual estamos luchando. Es decir, si nos organizamos contra el capitalismo sin ser antiracistas, contra el imperialismo sin ser antipatriarcales, contra el ecocidio sin ser críticos del dualismo cartesiano, en resumen, si reproducimos todas las lógicas que organizan desde dentro al sistema capitalista, será imposible transformarlo.

Esto fue lo que ocurrió con el socialismo del siglo XX. Al organizarse en contra del sistema capitalista, reprodujo todas las lógicas inherentes a la Modernidad. Por ejemplo, el estalinismo no es más que la secularización de la cosmovisión de la

cristiandad.¹¹⁴ Si no nos organizamos políticamente comprendiendo que la cartografía del poder del capitalismo histórico es, en realidad, la cartografía del poder de la civilización moderna occidental, volveremos a cometer los mismos errores del socialismo del siglo XX.

Si no abordamos el problema de la multiplicidad de opresiones, estaremos perpetuando un sistema ecocida, genocida, racista, machista, epistemicida, esteticida, y así sucesivamente. En otras palabras, no es posible superar el capitalismo histórico dejando de lado todas estas jerarquías de dominación.

Nuestra crítica a la cartografía del poder del “sistema-mundo occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial” no busca ser meramente teórica y académica. Nuestra intención es que sirva como guía para la acción en el proceso de transformación antisistémica. Si deseamos crear un nuevo sistema civilizatorio, debemos abordar todas estas jerarquías de dominación. De lo contrario, el imperio se nos colará nuevamente por la puerta trasera.

Ser antisistémico implica tener en cuenta la multiplicidad de jerarquías de dominación al organizar nuestras luchas contra la civilización moderna de muerte. Ya no podemos seguir reproduciendo la visión del mundo del socialismo del siglo XX, que concebía la lucha contra el imperialismo como una lucha contra el sistema económico de dominación y explotación. En el siglo XXI, debemos luchar de manera antisistémica contra toda una civilización de muerte. Por ello, si no tenemos claridad acerca de la cartografía del poder de la Modernidad, estaremos perdidos.

No nos referimos a un proyecto en abstracto, sino a un cambio de paradigma en concreto que busca transformar la realidad. Nuestra crítica no va dirigida a los pensadores y militantes del socialismo del siglo XX que han dado su vida por ese proyecto, sino al paradigma que guiaba sus luchas. Lo expresamos con mucho respeto, ya que muchos de ellos son los primeros en decirnos que debemos aprender de sus errores para no volver a cometerlos. En este sentido, el mejor homenaje que podemos rendirles es analizar de manera crítica el paradigma que condujo a la derrota del socialismo en el siglo XX.

¹¹⁴ Stalin, quien previamente fue un seminarista de la cristiandad, se unió al bolchevismo y desarrolló una suerte de catecismo marxista que llevó a transformar a la URSS y a la Tercera Internacional en una institución similar a la Iglesia del Vaticano, donde él mismo era el Papa. Debemos evitar denominar a este tipo de experiencias políticas como socialismo, ya que en realidad se trató de una forma de capitalismo de Estado.

CUARTA PARTE
HACIA UNA CIENCIA PARA LA VIDA

13. ¿Cuál debe ser el comienzo de una ciencia crítica?

Katya Colmenares

Palabras preliminares

En este capítulo, reflexionaremos desde una perspectiva crítica sobre el método científico. Sin embargo, antes de adentrarnos por completo en el tema, consideramos importante hacer un breve recuento de lo que hemos logrado hasta ahora, con el fin de tomar conciencia de nuestro origen y dirección.

La realidad se encuentra ante nosotros, pero no accedemos a ella directamente a través de nuestros sentidos. Todas nuestras reflexiones, pensamientos y los objetivos que nos planteamos en nuestras investigaciones científicas están siempre mediados por una cosmovisión particular, un lenguaje, una localización en las jerarquías de dominación del sistema imperialista mundial, entre otras determinaciones y condicionantes. Por lo tanto, ningún ser humano experimenta la realidad de la misma manera que otro.

En su obra *Fenomenología del espíritu*, Hegel plantea la pregunta: “¿Qué conocemos cuando conocemos?”. Para responder, adopta una postura abierta y plena de conocimiento. Lo primero que encuentra delante de él son objetos, de tal manera que trata de definirlos según sus características aparentes (indicando sus colores, peso, aroma, sabor, etcétera). Hegel podría haberse quedado al nivel de la descripción de los objetos por tiempo infinito, ya que es posible adjetivarlos de múltiples maneras debido a las diversas perspectivas desde las cuales se pueden abordar.

Ahora bien, otro descubrimiento de Hegel consiste en que aquello que el ser humano percibe de la realidad no es más que un reflejo de sí mismo. Es fundamental iniciar la reflexión desde este nivel de conciencia, ya que, como hemos indicado, no se descubre directamente la realidad de los objetos que encontramos frente a nosotros, como si nosotros, en tanto que sujetos, quedáramos fuera de ellos.

En el transcurso de la descripción y el acercamiento al objeto, Hegel comprendió que lo que se le atribuye al objeto dice mucho más sobre el sujeto que sobre el objeto mismo. ¿Por qué? Porque el predicado revela qué es lo que el sujeto valora del objeto, la perspectiva desde la cual lo observa, la situación histórica en la que se encuentra, entre otros aspectos. En este sentido, a medida que nos acercamos más a la realidad, nos acercamos más a nosotros mismos. De este modo, Hegel concluye que el conocimiento

objetivo está enmarcado dentro de un tipo de conocimiento que es profundamente subjetivo.¹¹⁵

El ser humano: la vida autoconsciente y autorresponsable

Debemos desarrollar una ciencia crítica comprometida con la vida, una ciencia que adopte en sentido explícito la idea de Enrique Dussel (1998) de que “la razón es la astucia de la vida”. En su *Ética de la Liberación*, el filósofo de la liberación sostiene que la vida en sí misma es una sola y ha evolucionado de manera continua en el Planeta Tierra durante aproximadamente 3500 millones de años. ¿Qué significa esto? Que cada uno de nosotros forma parte de la misma vida.¹¹⁶

Hasta donde sabemos, la vida no se originó en múltiples lugares simultáneamente, sino específicamente en el Planeta Tierra. Fue aquí donde comenzó un proceso autopoiético de complejización orgánica que, hace apenas 150 mil años, llevó al surgimiento del ser humano. Este ser humano no sólo cuenta con la particularidad de poseer un modo de ser existencial, sino también un modo de ser consciente y autoconsciente. En otras palabras: ¡el ser humano es la vida autoconsciente! Sin embargo, esta autoconciencia no sólo nos brinda la capacidad de abrirnos al mundo y ser conscientes de nuestra propia existencia, sino que también conlleva una gran responsabilidad por la vida. En primer lugar, por nuestras vidas singulares, pero también por toda la vida, ya que no estamos separados del resto de la realidad, sino que somos parte de una comunidad de vida interconectada que incluye a los seres humanos, nuestros ancestros y la naturaleza.

¹¹⁵ Hegel no se refiere únicamente a la subjetividad individual, sino a una subjetividad compartida. Se trata de horizontes cosmológicos intersubjetivos e históricos que moldean nuestras subjetividades individuales. Es fundamental tener esto presente, especialmente al considerar el desarrollo de la física cuántica, que ha revelado la relevancia del sujeto observador. Se ha demostrado que el observador no se encuentra al margen del objeto observado, sino que su conciencia determina la realidad. Esto se evidencia en el experimento de la “doble rendija” que investigó la naturaleza de la luz. ¿Se comporta la luz como partícula o como onda? Los resultados mostraron que la luz puede manifestarse de ambas formas, y esto depende de si está siendo observada o no. Esta idea plantea numerosas interrogantes y nos hace comprender, por un lado, que la realidad es mucho más misteriosa de lo que normalmente creemos, y por otro lado, que nuestra incidencia en ella es más significativa de lo que pensamos.

¹¹⁶ Sin embargo, nuestros sentidos no logran percibir de forma inmediata la interconexión existente entre todos los seres vivos y no vivos.

En cambio, la visión impuesta por la Modernidad a nivel global es la de un ser humano ontológicamente separado de la naturaleza (dualismo-cartesiano). Sin embargo, si nos comprendemos como la vida autoconsciente y autorresponsable, la conexión entre los seres humanos y todo lo real se vuelve demasiado evidente.

Entonces, ¿cómo adoptamos uno u otro enfoque? Esto depende de nuestras circunstancias, la cultura que hemos adquirido a lo largo de nuestras vidas, nuestra historia, entre otros factores. Por ejemplo, si fuésemos miembros de una comunidad originaria, sería común concebirnos como parte de una comunidad de vida en la que no sólo habitan seres humanos, sino también animales, plantas, ríos, montañas y nuestros ancestros, todos en armonía con la Madre Naturaleza.

La ética como crítica

Una cosmovisión se encarna en nuestra subjetividad y se manifiesta en la forma de vivir, ser y realizarnos, así como en nuestra comprensión y producción de ciencia. En este sentido, si buscamos producir ciencia de otro modo, debemos situarnos existencialmente de otro modo. Sin embargo, esto no significa que debamos mudarnos a comunidades indígenas y abandonar por completo la Modernidad de la noche a la mañana, ya que esto no sólo sería imposible, sino que tampoco resolvería el problema fundamental. Entonces, ¿qué debemos cambiar? ¿Cómo podemos adoptar una perspectiva que nos permita comprender las conexiones existentes entre los seres humanos y toda la realidad de manera crítica y en vista de la producción, reproducción y desarrollo la vida?

Existen al menos dos caminos posibles: el culturalista/moralista y el crítico-ético. El camino culturalista plantea que es posible superar la Modernidad situándonos existencialmente, como científicos, desde una cultura distinta a la occidental. Sin embargo, este camino nos posiciona a un nivel demasiado superficial, aunque se trate de una cultura más conectada con la vida (lo cual no significa que no reproduzca otros problemas). Además, el camino culturalista no proporciona criterios, algo esencial para el desarrollo de la ciencia, junto con los principios y fundamentos con pretensión de universalidad. Estos últimos son los elementos necesarios para adoptar una perspectiva crítica con respecto a cualquier cultura en particular.

Otro camino que nos permite adoptar una perspectiva holística de la realidad consiste en distinguir entre la moral y la ética. Según Dussel, la moral¹¹⁷ refiere a la normatividad válida y vigente al interior de un mundo de la vida en concreto. Por ejemplo, existen la moral cristiana, la moral azteca, la moral tojolabal y, por supuesto, la moral moderna. La moral define, desde una determinada concepción de lo bueno y lo malo, cómo debe comportarse culturalmente un ser humano. Sin embargo, lo que se considera bueno o malo dentro de un mundo de la vida en concreto no es idéntico a lo que se considera bueno o malo en otro mundo de la vida. Entonces, ¿desde dónde debemos situarnos si deseamos realizar una crítica a las morales concretas? ¿Cómo podemos desarrollar una perspectiva crítica y un fundamento lo suficientemente sólido como para trascender las morales particulares? Para Dussel, la respuesta es la ética. Si las morales se circunscriben a un mundo de la vida específico, la ética puede ser crítica de todas las morales, ya que se sitúa desde aquello que es condición de posibilidad para la existencia de cualquier mundo de la vida en concreto: la vida.

El modo de producción capitalista, característico de la sociedad moderna, supone una moral individualista. Se considera que la avaricia y la búsqueda del interés propio son acciones buenas, ya que supuestamente contribuyen al beneficio de toda la sociedad. Para respaldar esta idea, se ha creado una justificación moral que insta a las personas a adoptar un modo de ser en el mundo egoísta y competitivo. Sin embargo, la crítica a este tipo de moral irrumpe cuando consideramos las consecuencias negativas, tanto intencionales como no intencionales, que este tipo de moral produce y reproduce en el ámbito de la reproducción de la vida (como la destrucción de los lazos comunitarios con toda la realidad real, la dominación del ser humano y la explotación de la naturaleza). La crítica-ética surge precisamente del impedimento que experimenta el ser humano de producir, reproducir y desarrollar la vida. Por lo tanto, la vida se convierte en el criterio de lo bueno y lo malo, y es desde la vida que podemos criticar todas las morales concretas que justifican la explotación y la dominación del ser humano y la naturaleza.¹¹⁸

¹¹⁷ La palabra “moral” proviene del latín (*mos*) y comparte raíz con la palabra “morada”, que significa “casa”. Es decir, nuestra moral es como el hogar en el que habitamos, ya que los valores son como una extensión de nuestra propia piel, en tanto que definen la forma en que nos comportamos en nuestra vida cotidiana.

¹¹⁸ Además, esta posición crítica-ética nos permite desarrollar criterios que nos orienten en la *praxis*.

Ambos niveles son de gran importancia. Por ejemplo, el nivel moral se enmarca dentro de un mundo de la vida en concreto y una cosmovisión particular, donde existe cierta armonía. Sin embargo, el problema radica en que esta armonía siempre excluye a algunos. Por ejemplo, en el caso del capitalismo, los trabajadores incorporados al sistema son explotados y destituidos de su dignidad de seres humanos, pero ¿qué sucede con los desempleados que quedan excluidos? Para estos últimos, sostiene Hinkelammert (2009), es casi un privilegio ser alienado por el sistema capitalista.¹¹⁹

El criterio crítico-ético no debe ser pasado por alto en nuestras investigaciones científicas, ya que, de lo contrario, nos veremos atrapados en una moral particular. De este modo, terminaremos aceptando modos de ser que pueden parecer adecuados dentro de una comunidad específica, pero que generan muchos problemas a nivel de la reproducción de la vida.

Cosmovisión, proyecto ontológico y el origen de la ciencia

La ciencia también se desarrolla desde una cosmovisión específica. Por ejemplo, la ciencia moderna surgió desde la cosmovisión occidental dualista-cartesiana, lo que implica que está impregnada a todos los niveles por la visión del mundo de la Modernidad. Y si consideramos necesario hacer una crítica a la ciencia moderna, es porque reconocemos su falta de responsabilidad ética que deviene en la generación de efectos negativos para la vida.

Es común escuchar que la ciencia es neutral y no tiene ningún compromiso ético. Sin embargo, esta concepción ya implica una toma de posición. Se trata de una posición extremadamente irresponsable, ya que no asume las consecuencias negativas que ella misma produce y reproduce sobre la vida en general. Además, como hemos visto, ningún ser humano puede pensar de manera neutral. No existe un pensamiento que no presuponga un modo de vida en particular. En otras palabras, no es posible pensar desde la nada, sino que siempre se piensa desde principios, valores, ideales y compromisos ligados a un modo

¹¹⁹ Según Hinkelammert (2009): “[...] la situación del proletario con empleo estable en cualquier sector productivo —los objetos propiamente dichos de la explotación/extracción— aparece incluso como un privilegio. La explotación capitalista golpea con más dureza a los productores potenciales que ni siquiera llegan a ser objetos de esa explotación directa: los desempleados, los excluidos (hombres y mujeres, jóvenes, niños, ancianos), los ‘informales’”, (p. 205).

de vida en concreto. Incluso si fuéramos Dios, no podríamos producir un pensamiento neutral, ya que todo pensamiento tiene un origen y una dirección.

Heidegger sostiene que el ser humano (*Dasain*) accede al mundo (*Welt*) desde un proyecto. Veamos qué significa esto mediante un ejemplo cotidiano. A menudo, caminamos por la calle y de repente sentimos hambre. El hambre nos lleva a prestar atención a cosas que, sin hambre, pasaríamos por alto. Por ejemplo, vemos de manera diferente al restaurante de la esquina o el puestito de comida rápida frente a la plaza, es decir, comenzamos a seleccionar lo que vemos. En este caso, nuestro proyecto consiste en satisfacer el hambre. Esto mismo ocurre a todos los niveles existenciales, ya que la realidad no se presenta sin mediaciones.¹²⁰

Cuando un fotógrafo toma una foto, enfoca su cámara en una parte de la realidad y no en su totalidad. Este enfoque es análogo a cómo los seres humanos percibimos la realidad. Seleccionamos ciertos elementos y dejamos otros de lado. ¿Por qué? Porque nuestra capacidad de percepción es limitada y nuestra atención no puede abarcarlo todo. Por ello, realizamos recortes basados en nuestros intereses, tanto conscientes como inconscientes.

Es desde este modo de comprender el mundo y la realidad que los científicos llevamos a cabo nuestras investigaciones. Recortamos la realidad, seleccionamos variables y dejamos otras fuera. Cuantas más variables consideremos, más específicos serán los resultados. Sin embargo, el número de variables no puede ser infinito, por lo que siempre habrá algunas que queden excluidas. En este sentido, si somos conscientes de cómo realizamos estos recortes de la realidad, podremos llevar a cabo investigaciones más conscientes. De lo contrario, nos convertimos en prisioneros de un proyecto científico que, en muchas ocasiones, ni siquiera tenemos claro cuál es.

Una aproximación al método dialéctico de Marx: la vida como criterio crítico-ético

En capítulos anteriores, hemos visto que Hegel en la *Ciencia de la lógica* se pregunta por el inicio de la ciencia, pero ¿por qué inicia de este modo? Su objetivo era desarrollar el concepto de ciencia más verdadero, absoluto y fundamental. Por lo tanto, el comienzo

¹²⁰ Cuando nos enamoramos de alguien, no nos enamoramos únicamente de un aspecto de esa persona, sino que vemos en ella la posibilidad de cumplir un proyecto de vida común. Es por eso que algunas personas nos parecen más hermosas que otras. Es decir, hacemos ciertas distinciones teniendo en cuenta todo aquello que constituye el contenido de nuestra subjetividad.

debía ser un fundamento absolutamente verdadero. Hegel sostiene que, para producir ciencia, debemos partir de la premisa de que buscamos conocer la verdad. Siguiendo esta lógica, argumenta que el primer concepto a través del cual el ser humano piensa es el *ser*, entendido como una identidad que se afirma a sí misma de manera autoreferencial. Sin embargo, hemos notado que para Hegel, el ser refiere al mismo contenido del yo moderno: una identidad que se afirma a sí misma.

La pregunta que surge es: ¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia crítica? ¿Desde qué tipo de subjetividad pensaremos y actuaremos críticamente? No podemos partir del yo individualista moderno-occidental, ya que este modo de ser en el mundo ha generado profundas consecuencias negativas para toda la humanidad y la naturaleza. Quizás la peor de todas sea la catástrofe ecológica. Esta es una de las consecuencias de un desarrollo sin criterios éticos, algo que está llevando a la humanidad y a la vida en el Planeta Tierra hacia un suicidio colectivo. Por lo tanto, una ciencia para la vida no puede basarse en el yo del sujeto moderno, sino que debe hacerlo desde otro punto de referencia.

Dussel, Franz Hinkelammert y Juan José Bautista sostienen que Marx no llevó a cabo una crítica culturalista, sino más bien una crítica ética. Además, afirman que esta posición es precisamente la que le proporcionó a Marx una perspectiva científica.¹²¹

Marx, un hombre blanco nacido al interior de la Modernidad y que vivió durante el siglo XIX, no fue discípulo directo de Hegel, aunque algunos de sus maestros sí lo fueron. Entre Hegel y Marx hay una diferencia generacional, lo que significa que el momento en el que le tocó vivir a Marx es distinto del de Hegel. Marx fue capaz de ver, por primera vez en Europa, las consecuencias negativas del modo de producción capitalista y de la Modernidad. ¿Por qué?

Cuando Hegel estaba desarrollando su sistema de la ciencia, la Modernidad era pura promesa, posibilidad y potencia. Era un momento de gran desarrollo industrial y expansión de la Ilustración, considerada como un despertar de la razón, entre otros factores. Recordemos que en la época de Hegel, obtener alimentos diarios requería cultivar y cosechar, y para tener ropa era necesario producir hilo y saber tejer. Es decir, satisfacer las necesidades básicas de la vida implicaba mucho trabajo. Sin embargo, la división del trabajo capitalista y la industrialización simplificó el proceso de producción.

¹²¹ Esta es una de las pistas fundamentales que nos permitirán desarrollar un método en sentido crítico.

La Revolución Industrial ofrecía la oportunidad de adquirir bienes de consumo a precios más bajos y de manera más rápida. Pensemos que no es lo mismo producir manualmente el hilo de lana de oveja para tejer vestidos que contar con una máquina que produzca hilo y vestidos de manera automatizada. Desde la perspectiva de la vida cotidiana, esta automatización de la producción de bienes de consumo significaba mayor comodidad, menos trabajo y más tiempo libre. Esto permitía imaginar un mundo en el que los seres humanos podrían satisfacer todas sus necesidades, dedicar tiempo al desarrollo de la ciencia, la cultura y disfrutar de la fiesta del estar juntos y del compartir. En resumen, se vislumbraba un mundo en el que fuera posible disfrutar de la vida. Además, al ser todos sujetos racionales orientados hacia el bien común, se podría construir el Edén en la Tierra. Estos eran los sueños que cautivaban a la generación de Hegel, lo cual se refleja en el optimismo de su filosofía.

A Marx le tocó vivir una época distinta a la de Hegel, donde pudo presenciar las consecuencias negativas no intencionales del sistema que tanto celebraba su maestro. Por ejemplo, Marx observó cómo la automatización de la industria convertía al ser humano en una mera herramienta de la producción. Los trabajadores sufrían problemas físicos y un agotamiento extremo, lo que hacía que la industrialización no fuera vista como la construcción del Edén, sino más bien como sinónimo de esclavitud y explotación. Es decir, el Edén que la Modernidad capitalista prometía se transformó en un verdadero infierno.

Marx presenció cómo las promesas de racionalidad y libertad que Hegel proclamaba comenzaban a desmoronarse. Por esta razón, gran parte de *El Capital* se enfoca a describir cómo el modo de producción capitalista deshumaniza al ser humano. Por ejemplo, relata el testimonio de una mujer que murió en la máquina de coser por trabajar en condiciones inhumanas. De esta manera, Marx fue construyendo su crítica posicionándose desde las consecuencias negativas que produce el sistema capitalista, confrontando su promesa de bienestar con la realidad que efectivamente produce.

Un ejemplo más contemporáneo es la promesa de los transgénicos, que pretendía alimentar a toda la humanidad con costos de producción más bajos. Sin embargo, con el tiempo se ha demostrado que los alimentos producidos a partir de transgénicos no tienen el mismo valor nutricional y generan efectos negativos en la salud humana. Además, las grandes corporaciones transnacionales de producción de alimentos, representadas en organizaciones como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés), utilizan los transgénicos para controlar la

producción de semillas. Esto significa que los campesinos dependen por completo de las semillas capitalistas, lo que les quita su autonomía y los somete a las decisiones del mercado. Además, esta práctica contamina y destruye a la Madre Tierra. Entonces, ¿qué ocurrió con la promesa de alimentar a toda la humanidad? Nunca se cumplió. A partir de estas consecuencias negativas es que podemos cuestionar la pretensión de verdad, universalidad y racionalidad de los productos del sistema capitalista y la ciencia moderna.

Ahora bien, ¿cómo podemos desarrollar un método científico desde esta perspectiva crítica? Es decir, ¿cómo podemos crear una ciencia que visibilice y se comprometa con la producción, reproducción y desarrollo de la vida? Marx se destacó como un crítico de la Modernidad al lograr situarse desde la perspectiva de la vida. En lugar de realizar una crítica culturalista desde alguna comunidad de pueblos originarios, Marx la planteó desde las consecuencias negativas que afectan la vida humana y de la naturaleza.

Nuestro pensador crítico expuso su método en el Prólogo de su obra *El Capital*, donde indicó su intención de invertir la dialéctica de Hegel, ya que consideraba que estaba puesta de cabeza y debía ser puesta sobre sus pies. A menudo, esta inversión se considera una simple cuestión metodológica, pero va más allá. Marx sostiene lo siguiente: “El objetivo último de esta obra es sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”. ¿Qué significa esto? Es importante tener en cuenta que cuando Marx habla de “ley” se refiere a la lógica, y cuando habla de “económica” se refiere al ámbito de la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Por lo tanto, *sacar a la luz la lógica del modo de vida que rige el movimiento de la sociedad moderna* tiene múltiples significados.

Marx sostiene que el problema no reside principalmente en el ámbito lógico, sino más bien en el modo de vida en concreto. Es decir, la sociedad moderna es como es debido al desarrollo de un modo de vida específico. En este sentido, el problema no se encuentra simplemente en el ámbito del pensamiento en sí, sino en cómo ese pensamiento se encarna y se vive en el día a día.

Hemos afirmado que la ciencia siempre surge y se desarrolla en el contexto de una realidad concreta. Formulamos preguntas que surgen dentro de un mundo y buscamos respuestas en vista de poder reproducir la vida de un modo más eficaz. Se trata de un proceso circular. En este sentido, la ciencia surge *en y para* un espacio-tiempo determinado, y si la lógica está invertida, es porque en realidad el modo de vida está invertido. De allí que el problema no radica únicamente en las ideas que tenemos en

mente, sino en las elecciones que tomamos diariamente y en el modo de vida concreto que reproducimos. Para pensar de otra manera, tenemos que vivir de otra manera, ya que la forma en que vivimos determina nuestra subjetividad y nos permite experimentar ciertas situaciones que nos llevan a formular preguntas, hacer inferencias y tomar decisiones particulares.

Según Marx, el problema o la inversión fundamental se encuentra en el modo de vida que reproduce la sociedad moderna. Por ello, Marx nos regala un libro sobre el sistema de las categorías de la economía política burguesa, en lugar de un libro titulado *La ciencia de la lógica crítica* o *El método dialéctico crítico*. En otras palabras, Marx no nos regala una obra puramente metodológica y epistemológica, sino que nos ofrece una descripción de cómo se reproduce la vida en la Modernidad a través del modo de producción capitalista.

Existen dos ámbitos desde los cuales se puede producir conocimiento: el ámbito de la reproducción de la vida y el ámbito epistemológico. Marx no comenzó su análisis desde el ámbito científico o filosófico, sino que se cuestionó cómo la sociedad moderna reproduce la vida cotidiana. Fue desde esta perspectiva que realizó una crítica al modo de pensamiento y conocimiento del sujeto moderno, en vista de transformarlo.

Muchos asumen que Hegel es idealista porque sostiene que toda la realidad se origina a partir de las ideas, mientras que Marx es materialista porque considera que toda la realidad se origina a partir de la vida material. En cierto sentido, esto es cierto, pero es importante comprender qué significa realmente.

El marxismo del siglo XX entendió lo “material” de manera similar al positivismo, como si Marx se refiriera a la materia física (*Materiell*). Sin embargo, Marx no utilizaba el término material en este sentido, sino que se refería al contenido de algo (*Material*).¹²² Dussel ilustra esta cuestión con la pregunta: “¿Cuál es la materia de una investigación?”. Aquí, la palabra “materia” no hace referencia a algo físico, sino al contenido de una investigación. El materialismo de Marx se refiere al contenido del ser humano corporal viviente, es decir, se refiere a la vida. En este sentido, Dussel (1998) sostiene:

¹²² Al respecto, Juan José Bautista (2014) afirma que el “concepto de *materialidad* que procede de Marx, no tiene nada que ver con el materialismo del materialismo histórico y dialéctico; por ello la tan insistida distinción de Dussel entre las palabras alemanas *Material* y *Materiell*. Lo que el materialismo traduce como materia en el sentido de cosa, o de materia física, en alemán es *Materiell*; en cambio, Marx utiliza la palabra *Material* para referirse a “contenido”, (p. 41).

El “materialismo” de Marx, obviamente, es *Material* (con “a”), ya que su problemática es la de una ética de contenido y no del “materialismo dialéctico” de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa (p. 622)

Dussel dedicó aproximadamente 10 años exclusivamente al estudio de la obra de Marx. Hacia finales de la década de 1970 y principios de la década de 1980, ya había desarrollado un sistema filosófico bien estructurado. Sin embargo, su exilio en México lo obligó a ponerse al día con ciertos temas que eran el centro de los debates en la izquierda de ese país. En lugar de sumergirse en la literatura producida por el marxismo del siglo XX, Dussel decidió leer la obra completa de Marx. Estudió todos los libros y manuscritos elaborados para *El Capital* y, cuando algo no estaba disponible, viajaba a Alemania y a los Archivos de Marx en Holanda para obtener una visión de conjunto. Acompañó a Marx en todo su recorrido, lo que le permitió descubrir los momentos en los que utilizaba por primera vez las categorías.

Dussel comenzó con los *Grundrisse* (1957-1958), un texto que Marx nunca pretendió publicar, ya que se trataba de una investigación y no de una exposición. Era como su laboratorio y, como tal, tenía múltiples callejones sin salida. Sin embargo, fue a través de este proceso que pudo construir su sistema de las categorías. Cuando encontró el punto desde el cual podía comenzar a explicar todo el sistema (la mercancía), interrumpió ese texto y empezó uno nuevo.¹²³

La lectura que Dussel hizo de la obra de Marx es muy importante, ya que nos permite comprender que la vida es el concepto fundamental de su pensamiento. Esto es algo que el marxismo del siglo XX nunca atendió, a pesar de que la vida es un concepto al cual Marx vuelve sistemáticamente.¹²⁴ Dussel descubrió que el origen de la potencia y capacidad crítica del pensamiento de Marx es la perspectiva de la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Es desde este lugar que Marx puede analizar el modo de producción capitalista y descubrir que es un modo de producción de muerte. En este sentido, Dussel descubrió que Marx se sitúa a nivel de la fundamentación ética y no de la

¹²³ Marx dedicó muchos años a este ejercicio de reescritura. Los *Grundrisse* son la semilla inicial, luego escribió otro texto en 1859. Entre 1861 y 1863 redactó los tres tomos de *El Capital*, pero sólo como manuscritos. Una versión adicional fue escrita en 1865, y finalmente, en 1867, completó el primer tomo de *El Capital*.

¹²⁴ ¿Cómo puede ser que un concepto tan importante nunca haya sido trabajado por el marxismo?

moral. Es decir, Marx no critica la moral moderna desde otra moral, sino que realiza una crítica ética de la moral moderno-capitalista. ¿Por qué? Porque se sitúa desde el punto de vista de la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

La importancia y profundidad del método de Marx radica en que es una crítica que se dirige a diversos niveles. Por un lado, critica a la sociedad moderna como un modo de vida individualista, competitivo, en el que no existe el bien común. A su vez, esta sociedad moderna, es decir, el sustrato social que posibilita el modo de producción capitalista, tiene detrás una teoría que lo justifica. Por ello, Marx también critica a la teoría que la sustenta (pensemos en filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau, Smith, Hegel, entre otros). Pero también realiza una crítica al modelo ideal fetichizado de la Modernidad (tema que abordaremos en los próximos capítulos).

14. Ciencia moderna y ciencia transmoderna

Katya Colmenares

Palabras preliminares

En el capítulo anterior, establecimos una distinción entre la crítica culturalista/moralista y la crítica-ética.¹²⁵ Mencionamos que cada mundo de la vida supone un orden en la realidad concreta, configurado por valores, principios y acuerdos, tanto explícitos como implícitos, a través de los cuales los seres humanos que forman parte de ese mundo orientan su comportamiento diario. Por ejemplo, dentro de un mundo de la vida particular, se reconocen ciertas acciones como buenas o malas. Estas actitudes concretas son aprendidas desde temprana edad y se afianzan a medida que crecemos. Además, forman parte del modo en que el sujeto actúa y se comporta al interior de su familia y en la sociedad en general.

También hemos visto que Enrique Dussel distingue entre moral y ética para mostrar la diversidad entre los niveles de fundamentación y prioridades. Según Dussel, lo que puede ser justificado desde el punto de vista de una moral particular puede ser criticado desde una perspectiva ética. Pero, ¿cuáles son los criterios de la ética? La vida y la muerte. Es decir, lo bueno y lo malo adquieren sentido en la medida en que lo bueno conduce hacia la vida y lo malo conduce a la muerte. Este es un criterio ancestral desde el cual evaluamos la realidad de modo consciente e inconsciente. Por ejemplo, en la Biblia se repite constantemente la sentencia: “He puesto ante ustedes la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge, pues, la vida”. Esto demuestra que incluso en el mundo semita, el criterio último de racionalidad es la vida y la muerte. Por esta razón, en la *Ética de la Liberación*, Dussel sostiene que el criterio vida-muerte es el más radical para evaluar los fenómenos de la realidad.

¹²⁵ Una crítica de tipo culturalista/moralista consistiría en criticar a la moral moderno-capitalista desde la perspectiva, por ejemplo, de la moral azteca. Sin embargo, si nos quedamos a este nivel de la crítica, no seremos capaces de develar el fundamento común desde el cual podemos ponernos de acuerdo: la vida. Por lo tanto, si pretendemos producir conocimiento científico para la vida, este tipo de críticas culturalistas no resultan realmente útiles. En este sentido, debemos elevar la crítica a un nivel superior: la ética.

Mientras que la crítica culturalista/moralista se sitúa al nivel de los mundos en concreto, la crítica-ética establece como fundamento de su actitud crítica aquello que es condición de posibilidad de cualquier mundo, horizonte de sentido y cultura en particular: la vida. La vida es el fundamento común compartido por todos los seres vivos. Es una realidad real irrealizable que debemos tener siempre en cuenta en nuestros proyectos, investigaciones, cálculos, acciones y decisiones.

Crítica a la realidad aparente desde la realidad real

El positivismo científico impuso una separación entre el ámbito de la ciencia y la ética, ya que se suponía que la ciencia no tenía relación con los valores. Sin embargo, esta afirmación presupone una confusión, ya que se infiere que los valores, que pertenecen al ámbito de la moralidad, tienen que ver con la ética, lo cual es incorrecto. Desde que se estableció esta separación, la ciencia carece de criterios para distinguir entre una ciencia comprometida con la vida y una ciencia instrumentalizada en favor del gran capital.

Cuando la ética queda excluida de la producción científica, se amputa en gran medida la posibilidad de desarrollar pensamiento crítico. Este es un problema grave que debemos repensar, si es que pretendemos reformular el concepto de ciencia. Desde nuestra perspectiva, la ciencia debe ser capaz no sólo de describir la realidad para comprenderla, sino también de ser crítica de la realidad concreta y de proporcionarnos herramientas para transformarla cuando sea necesario.

Ahora bien, existen al menos dos conceptos de ciencia. En esta ocasión, abordaremos este tema a través de los ejemplos de Hegel y Marx. Ellos son pensadores paradigmáticos que nos ayudan a visualizar de manera más clara el problema y, además, sentaron las bases de un método que nos permite superarlo.

Hemos dicho que tanto Hegel como Marx son hijos de su tiempo y espacio. Asimismo, la filosofía, al igual que la ciencia, es el tiempo y el espacio aprehendido en forma de pensamiento. Esto significa que la ciencia siempre se piensa *desde* una realidad y *para* una realidad. En este sentido, Hegel pensó en la realidad de la Modernidad. Por ello, todo su pensamiento se desarrolló en función de este modo de vida en concreto.

Hegel sostenía que la ciencia servía para justificar la realidad. Su objetivo era encontrar el sentido de lo que *es* y poder explicarlo. Por lo tanto, su concepción de la ciencia no es crítica. Al contrario, afirmaba que debíamos expresar la realidad tal como es, sin pretender que sea diferente. Su concepto de ciencia implicaba reflejar en la razón

lo que estaba sucediendo en la realidad efectiva, haciendo inteligible la forma en que se estructuraba la relación entre ambos términos. Como podemos observar, el concepto de ciencia de Hegel era puramente informativo, ya que penetraba en la realidad, describía lo que era y se detenía allí.

En cambio, en la célebre Tesis 11 sobre Feuerbach, Marx afirmó: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Esto significa que el concepto de ciencia de Marx no sólo busca describir lo que es, sino también generar una transformación de la realidad.

La realidad descrita por Hegel es la realidad que se presenta ante los ojos de la Modernidad. La ciencia moderna nos permite comprender y explicar las interconexiones que se establecen entre los múltiples y diversos elementos constitutivos del mundo moderno. Se trata de una descripción sistemática, organizada y depurada del mundo en tanto que totalidad ontológica. Desde esta perspectiva, se vuelve comprensible por qué las cosas son como son. Sin embargo, para Marx no es suficiente conocer cómo es la realidad, ya que ésta presenta muchos problemas. Su objetivo es más bien producir la realidad que debería ser.

Pues bien, existen dos niveles de realidad: la que se nos aparece ante los ojos modernos, la realidad que *es* (Hegel), y la realidad que se presenta como una *presencia ausente* que *grita*. ¿Qué significa esto? Abordemos un pasaje de la Biblia para explicarlo.

Moisés fue el liberador del pueblo de Israel, que estaba esclavizado en Egipto. Aunque él también era hebreo, fue criado por la hija del Faraón y vivió en su casa toda su vida. Por lo tanto, tenía una subjetividad doble: había sido criado culturalmente como egipcio, pero había sido procreado y amamantado por una madre hebrea. Es decir, las generaciones pasadas de ancestros hebreos estaban contenidas en su corporalidad como información, de allí que encarnaba ambos mundos. Esta posición particular otorgó a Moisés una especie de *exterioridad* y una distancia crítica con respecto al mundo egipcio. Prestemos atención al siguiente pasaje:

En aquellos días sucedió que crecido ya Moisés, salió a sus hermanos, y los vio en sus duras tareas, y observó a un egipcio que golpeaba a uno de los hebreos, sus hermanos.

A los ojos de cualquier egipcio, esta situación era considerada normal. A nadie se le ocurría criticar a un egipcio por golpear a los hebreos para que trabajaran con mayor

empeño, ya que estos últimos eran sus esclavos. Para los egipcios, la esclavitud era parte de la normalidad y no les parecía extraño. Sin embargo, Moisés ve esos golpes y reacciona. El texto dice: “Entonces miró a todas partes, y viendo que no parecía nadie, mató al egipcio y lo escondió en la arena”. A Moisés le resultó insoportables presenciar los golpes y, por ello, en un intento de defender al hebreo, termina matando al egipcio.

¿Por qué Moisés pudo adoptar una mirada crítica frente a lo que para todos los egipcios era normal? ¿Cómo pudo tener una perspectiva crítica si él también formaba parte del mundo cultural y moral egipcio? Porque se posicionó desde la ética de la vida. Dentro de la moral egipcia estaba perfectamente justificado que el egipcio golpeará a los hebreos para que trabajaran más. Sin embargo, Moisés logró situarse desde la exterioridad de dicha moralidad: desde la vida.

Según Franz Hinkelammert, en los golpes que el egipcio le propinaba al hebreo, Moisés ve una *presencia ausente*.¹²⁶ Cuando un ser humano es golpeado y experimenta el dolor en su corporalidad, se queja y grita. Es decir, la carnalidad viviente del esclavizado no asume el golpe como algo normal. Aunque pueda no reaccionar luchando,

¹²⁶ En palabras de Hinkelammert (2008): “Lo que no es visible [el ser humano pleno] es la presencia de la ausencia de otro mundo [en el que todos vivamos dignamente] que está como ausencia y es como tal pensada, soñada, desarrollada como mito [por ejemplo, el Reino de Dios] y que también es hecha presente positivamente, como trato humano entre seres humanos”. Esta presencia ausente sólo podemos vivenciarla de manera existencial en ciertos momentos. Cuando nos tratamos mutuamente con dignidad, reconocimiento, amor y verdadera humanidad, la realidad real se hace presente. No se trata simplemente de una imaginación o proyección idealizada de la comunidad de vida, sino que somos capaces de vivir esta realidad real aquí y ahora. Sin embargo, en la Modernidad, este tipo de relaciones no se producen todo el tiempo, por lo que no siempre es posible acceder a este otro mundo. Y es precisamente porque podemos acceder a este tipo de relaciones intersubjetivas dignificantes y humanas, que tenemos la capacidad crítica de expresarnos cuando algo no se cumple como debería. Continuando con las palabras de Hinkelammert (2008): “Pero siempre es válida la conclusión que, si no se logra hacer presente aunque sea en huellas este otro mundo en el mundo que vemos en el espejo, este mundo es destruido...”. La presencia ausente, es decir, la posibilidad de vivir dignamente que no puede ser completamente borrada por la realidad aparente, es la condición de posibilidad de poder efectuar la crítica al sistema vigente. Esta presencia ausente puja todo el tiempo por emerger en la realidad efectiva y destruir el mundo de opresión y dominación. Hinkelammert concluye diciendo: “Como lo dijeron ya los surrealistas: hay otro mundo, pero está en este mundo”.

el hecho de quejarse y gritar significa que algo no está bien, que no es aceptable. En el grito se encuentra contenida una crítica que surge desde un lugar muy particular, ya no desde la moralidad. El ser humano esclavizado puede quejarse y rebelarse ante esta situación porque en su carnalidad habita un sentido de lo que debería ser una vida plena. Esta vida plena del ser humano esclavizado y negado en su dignidad se encuentra contenida en él como una presencia ausente. En otras palabras, el grito indica que algo no debería ser como es.

Continúa el pasaje:

Al día siguiente salió y vio a dos hebreos que reñían; entonces dijo al que maltrataba al otro: ¿Por qué golpeas a tu prójimo? Y él respondió: ¿Quién te ha puesto a ti por príncipe y juez sobre nosotros? ¿Piensas matarme como mataste al egipcio? Entonces Moisés tuvo miedo, y dijo: Ciertamente esto ha sido descubierto. Oyendo Faraón acerca de este hecho, procuró matar a Moisés; pero Moisés huyó de delante de Faraón, y habitó en la tierra de Madián.

Al haber matado a un egipcio, Moisés puso en cuestión la moral del sistema egipcio, el orden que lo sostiene y el sentido de la vida que impulsa. Para que Egipto sea Egipto, debe contar con esclavos. Y si alguien desafía este sistema, está poniendo en jaque al sistema como totalidad. Por primera vez, Moisés introduce la semilla de la idea de que el mundo podría ser distinto en Egipto, donde era considerado normal que los hebreos fueran esclavizados y golpeados. Se comienza a considerar la posibilidad de que los hebreos no sean esclavos por naturaleza, sino que también pueden ser seres humanos plenos. Esta idea tenía el potencial de incendiar las mentes de los hebreos y socavar la seguridad y el sentido de superioridad de los egipcios. ¡Era una chispa que debía ser apagada lo más rápido posible!

Moisés abandonó Egipto porque sabía que lo iban a matar. Recordemos que el sistema egipcio restablece su orden eliminando a los disidentes. Veamos el siguiente pasaje, el cual nos invita a pensar y comprender diversos niveles de realidad:

Apacientando Moisés las ovejas de Jetro su suegro, sacerdote de Madián, llevó las ovejas a través del desierto, y llegó hasta Horeb, monte de Dios. Y se le apareció el Ángel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza; y él miró, y vio que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía. Entonces Moisés dijo: Iré yo ahora y veré esta grande visión, por qué causa la zarza no se quema. Viendo Jehová que él

iba a ver, lo llamó Dios de en medio de la zarza, y dijo: ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí. Y dijo: No te acerques; quita tu calzado de tus pies, porque el lugar en que tú estás, tierra santa es.

Moisés presenció algo insólito: una zarza en llamas que no se consumía. En este acontecimiento se revela una contradicción que se manifiesta como un milagro ante sus ojos. Si observamos estos dos eventos en paralelo, el grito del esclavo y la zarza ardiente representan la misma contradicción: el hebreo es un ser humano con la potencia de vivir digna y plenamente, pero su existencia está siendo negado al ser esclavizado, es decir, está envuelto en llamas.¹²⁷ Por lo tanto, el esclavo puede rebelarse, ya que puede imaginar una vida digna en medio de las penurias y los tratos más crueles. En este sentido, la capacidad humana de imaginarse en plenitud es análogo al milagro de la zarza ardiente. Nos pueden negar, violentar e incluso quemar, pero nunca podrán negar nuestra capacidad y posibilidad de levantarnos nuevamente, gritar, protestar y buscar transformar la realidad.

A su vez, ambos milagros poseen dos niveles de realidad: el aparente (donde observamos al esclavo gritar y la zarza arder) y el real. Estos distintos niveles de realidad nos permiten pensar desde diversas posiciones. Por ejemplo, cuando Hegel se pregunta sobre el comienzo de la ciencia, su respuesta se funda en el ámbito de la realidad aparente de su época y espacio: la Europa moderna. Por lo tanto, para él, el comienzo de la ciencia es el ser, el cual posee la misma estructura interna que el yo moderno: la identidad que vuelve sobre sí misma. Sin embargo, si nos preguntamos sobre el comienzo de la ciencia desde la visión de Marx, la respuesta será distinta. Para Marx, el comienzo de la ciencia no es el ser abstracto ni el yo del sujeto moderno, sino el sujeto corporal viviente. No se trata del sujeto cartesiano escindido de la realidad que se concibe a sí mismo como puro pensamiento, sino que Marx piensa desde un sujeto corporal que, al ser viviente, posee necesidades tanto de la carne como del espíritu.

¹²⁷ Las discusiones teóricas que se desarrollaron después de la invasión de las Américas consistían en si los pueblos originarios tenían o no almas. Si tenían almas, debían reconocerlos como seres humanos, pero si no tenían, entonces podían ser esclavizados. Es decir, para esclavizar a alguien, en el fondo, se debe aceptar que se trata de un ser humano, ya que no se puede esclavizar a un perro o un burro. Esclavizarlo implica negar su humanidad, sin embargo, como hemos indicado, su dignidad humana permanece intacta como una presencia ausente que grita: ¡También soy un ser humano! ¡Tengo dignidad!

La ciencia moderna piensa desde la perspectiva del sujeto moderno, lo que ha llevado al desarrollo de una ciencia que justifica la realidad moderna. En cambio, Marx aborda el concepto de ciencia desde la perspectiva del sujeto humano viviente, el cual supone en su materialidad carnal alrededor de 3500 millones de años de evolución de la vida en el Planeta Tierra. Para Marx, la vida posee un contenido inmenso, razón por la cual se le considera un pensador materialista.¹²⁸

Siguiendo esta línea de pensamiento, Juan José Bautista sostiene que cuando nos alimentamos, no sólo consumimos minerales, proteínas y vitaminas, sino que también subsumimos dignidad. Esto es lo verdaderamente humano. Si alimentamos a un recién nacido únicamente con minerales, proteínas y vitaminas, pero no le brindamos humanidad ni dignidad, entonces morirá. En la década de 1970, se llevaron a cabo una serie de experimentos impactantes con niños de orfanatos. Los investigadores comenzaron a observar que muchos bebés morían sin una causa aparente. Si se les proporcionaba alimentos, descanso, ejercicio, entre otros cuidados básicos, entonces, ¿por qué morían? Con el tiempo, se dieron cuenta que si un bebé no era acunado, acariciado y mecido con amor y afecto, se desconectaba de la realidad y podía morir. En contraste, los bebés que recibían amor eran más inteligentes y saludables. Esto demostró que una vida saludable y digna no se construye sólo a través de la alimentación, sino también gracias a un contenido cualitativo y humano que incluye la dignidad y el reconocimiento, transmitidos a través de miradas, escuchas y caricias amorosas. Estas acciones comunican mucho más de lo que generalmente creemos.

Por lo tanto, no es lo mismo comer en la calle que comer la comida preparada por mamá. La comida de mamá alimenta de manera distinta porque posee un contenido subjetivo y humano que la comida callejera no tiene: amor, cariño, cuidado e intencionalidad. ¿Cuál es el contenido y la intencionalidad de la comida callejera? ¿Cuál es el propósito de la comida producida por McDonald's o Burger King? El único propósito es aumentar la tasa de ganancia. Esto es lo que consumimos y se convierte en el contenido de nuestra subjetividad. Marx se refiere a esto como materialismo, lo cual no se limita únicamente a las proteínas, vitaminas y minerales. No se niega su importancia, pero también existe un contenido humano que no se puede cuantificar.

¹²⁸ Es relevante tener presente que para Marx, el término “material” (*Material*) no refiere a la materia física (*Materiell*), sino más bien al contenido humano que constituye una realidad.

La relevancia de la investigación realizada por Marx en *El Capital* radica en que no sólo describe el modo de producción capitalista, sino que también lo expone como un sistema de dominación y explotación del ser humano y la naturaleza. Al hacerlo, trasciende la mera descripción de la realidad y se convierte en un juicio ético. Por esta razón, Dussel afirma que “*El Capital* es una ética”.

No es lo mismo medir la tasa de ganancia generada por el capital que medir la tasa de dominación y explotación. Esta última se refiere a la forma en que se niega al ser humano para obtener plusvalor. Es otro nivel de análisis. No se trata simplemente de describir la realidad, sino de ponerla en cuestión y buscar transformarla. En este sentido, la ciencia desarrollada por Marx es crítica, a diferencia de la de Hegel, que justifica la realidad.¹²⁹

Existe una realidad real que grita por ser reconocida y que debe ser sacada a la luz para que una vida plena sea posible para todos. Por eso es necesario desarrollar una ciencia crítica.

Dussel nos recuerda una frase de Herman Cohen que resume el método de la filosofía de la liberación, así como el método de Marx: “El método del pensamiento crítico consiste en situarse en lugar de los pobres y desde allí hacer un diagnóstico de la patología del sistema”. Pero ¿quiénes son los pobres? Son aquellos que no gozan de una vida plena y sufren en carne propia la falta de funcionamiento del sistema.

Una cosa es ver el mundo moderno a través de los ojos modernos desde dentro de las murallas del centro de Europa, y otra muy distinta es verlo desde fuera de esas murallas y con ojos no modernos. Desde el Norte Global se argumenta que el modo de vida europeo y estadounidense es el mejor del mundo debido a la existencia de democracia, libertad y la ausencia de pobreza en comparación con otros países. Este es el discurso mediante el cual la Modernidad se presenta como ejemplo. Sin embargo, para comprender a la Modernidad, Europa y Estados Unidos, debemos comprender lo que ha hecho posible ese modo de vida. Por ejemplo, cuando visitamos Canadá como turistas, podemos apreciar la belleza de sus bosques y lagos, pero es muy distinto cuando Canadá visita nuestros países y nos deja en ruinas debido a la devastación ecológica generada por sus empresas mineras. Es decir, para que exista la belleza en el Norte Global, debe existir la fealdad en el Sur Global. Tanto la belleza como la fealdad son inherentes al proyecto de la Modernidad. En

¹²⁹ Según Hegel, el modo de superar las contradicciones internas es externalizándolas, es decir, trasladándolas más allá de las murallas de la zona del ser (Grosfoguel). De este modo, según Hegel, Europa es un continente necesariamente colonial.

este sentido, no podemos quedarnos sólo con la parte bella, ya que ésta se sostiene gracias a la fealdad de nuestras realidades. Es importante que veamos la imagen completa, ya que para que exista un Dubái, debe existir un Haití.

La comunidad de vida: el sueño despierto de la humanidad

Una ciencia crítica debe tener la capacidad de mostrar las dos caras de la Modernidad. No debemos conformarnos con una descripción de la realidad fenoménica, sino que debemos adentrarnos en la realidad real y revelar su verdadero contenido.¹³⁰ Es decir, debe ser una ciencia que nos permita des-encubrir la realidad real. Gracias a Marx, sabemos que detrás de la realidad aparente se encuentra, por un lado, una realidad de opresión, dominación y explotación, y por otro lado, los sueños despiertos de la humanidad que anhelan una vida digna. Estos sueños despiertos de la humanidad son encarnados tanto por los esclavos como por las personas más ricas del mundo. Debemos comenzar a pensar en estos sueños. Por ejemplo, el sueño despierto del 1 por ciento de la humanidad consiste en poseer, gastar y ser el centro del universo. Sin embargo, este modelo ideal es inviable para toda la humanidad, ya que conlleva la dominación y explotación del 99 por ciento restante y de la naturaleza.

Entonces, ¿cómo debería ser un mundo en el que la vida sea posible para todos? Debemos soñar colectivamente, pues se trata de un trabajo político. Sin embargo, en la Modernidad se nos ha enseñado a soñar como individuos, e incluso cuando nos imaginamos idealmente, lo hacemos como individuos. Debemos comenzar a soñar juntos y considerar nuestra singularidad en función de hacer posible el sueño de todos. Este sería el nivel más elevado de la ética: poner nuestra vida singular al servicio de toda la comunidad de vida. De lo que se trata, entonces, es de concebir la singularidad como una oportunidad para construir, en la realidad, el sueño de todos.

En un trabajo final de bachillerato, le preguntaron a Marx cómo establecer los criterios para elegir una profesión. Con tan solo 17 años, Marx desarrolló una reflexión

¹³⁰ Recomendamos ver la película “Diamante de sangre” (2006), que muestra tanto la vida de los ricos involucrados en el comercio con diamantes, como el origen perverso de dichas piedras preciosas. La película expone las realidades contrastadas entre la opulencia de aquellos que se benefician del comercio de diamantes y las condiciones deplorables de aquellos que trabajan en las minas, con sus pies descalzos hundidos en el lodo. Es decir, esta película nos invita a reflexionar sobre estas realidades ocultas, a las que normalmente no prestamos atención debido a nuestra falta de perspectiva crítica.

en la que señalaba que se debería estudiar aquello que permita brindar el mayor grado de felicidad a la mayor cantidad de seres humanos posibles. Esta reflexión es profundamente ética, no moral. Debemos aplicar y desarrollar esta aspiración ética en la política, la económica, la pedagógica, el derecho, entre otros ámbitos.

La descolonización epistemológica implica liberarnos de las costras modernas que nos ciegan y realizar un trabajo político profundo. Para lograrlo, la ciencia crítica debe contribuir a la construcción de los peldaños necesarios que nos permitan trascender más allá de la Modernidad. Asimismo, es nuestra responsabilidad tener la capacidad de transmitir este tipo de conocimiento a las comunidades y pueblos del Sur Global. ¿Estaremos a la altura de este desafío?

15. Entre el cielo y la tierra: el ser humano nuevo

Katya Colmenares

Palabras preliminares

En el capítulo anterior, hemos comenzado a explicar el método crítico propuesto por Marx, el cual estamos desarrollando a partir de la obra de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert y Juan José Bautista.

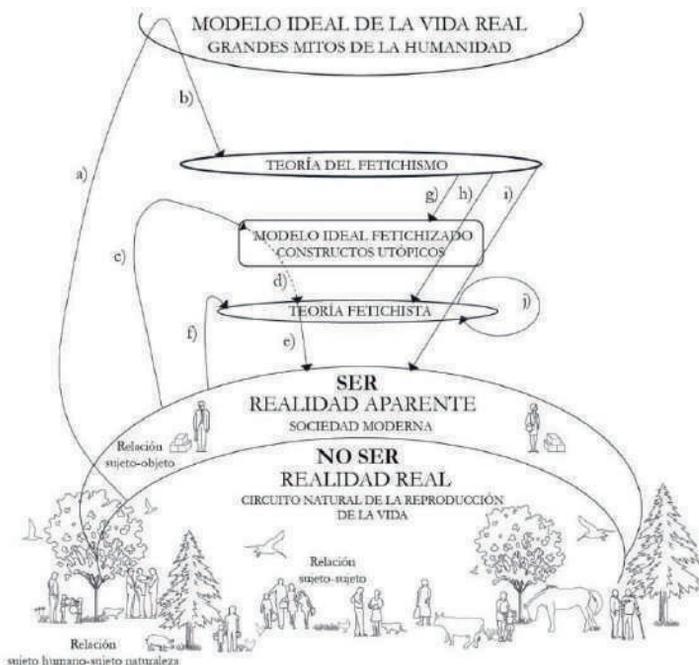
A lo largo de este trabajo, hemos incorporado conceptos, categorías y reflexiones que, en esta ocasión, nos gustaría integrar en una idea general. Nuestro principal objetivo es que el lector se apropie de este marco teórico provisorio y comience a realizar investigaciones científicas críticas situadas en la realidad real y comprometidas con la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

Diversos niveles del método dialéctico de Marx

En esta oportunidad, reflexionaremos sobre un esquema (consultar página 39) que pretende representar el método dialéctico de Marx, los distintos niveles de realidad que descubre, los constructos teóricos, los modelos ideales y las críticas desfeticizantes que realiza de la realidad aparente, las teorías y los modelos ideales fetichistas que encubren la realidad real y justifican la dominación del ser humano y la explotación de la naturaleza. Comencemos.

ESQUEMA 1:

Diversos niveles del método dialéctico de Marx



Aclaraciones al Esquema: 1) *No Ser / Realidad Real / Circuito natural de la reproducción de la vida:* nivel de realidad relativo a la materialidad de la vida del ser humano y de la naturaleza; ámbito propio de la relación sujeto-sujeto y de la producción, reproducción y desarrollo de la vida. 2) *Ser / Realidad Aparente / Sociedad Moderna:* nivel de realidad relativo al mundo moderno, cuyo fundamento es el ser y el sujeto es el yo individualista y burgués. Estos individuos se relacionan con los demás en términos de objetos y en vista de cumplir sus intereses personales; ámbito propio de la producción, reproducción y desarrollo de la Modernidad capitalista. 3) *Teorías Fetichistas:* son construcciones teóricas que funcionan como un reflejo teórico de la realidad aparente. *Flecha f):* representa el nivel en el que el científico o filósofo moderno se sitúa para desarrollar una teoría fetichista. *Flecha e):* representa la capacidad de reflejo que convierte a las teorías modernas en teorías tautológicas. *Flecha j):* representa el proceso de autojustificación que las teorías fetichistas producen, otorgándoles un sentido de autoridad y fundamento. 4) *Modelo ideal fetichizado / Constructos utópicos:* son los “sueños despiertos” de la humanidad que se fundamentan en la realidad aparente (por ejemplo, las ideas modernas de desarrollo y progreso). *Flecha c):* representa el pasaje subjetivo que realiza el sujeto burgués cuando se imagina a Dios y a una sociedad perfecta a su imagen y semejanza. *Flecha d):* representa la posibilidad de producir teorías fetichistas a partir de los modelos ideales fetichizados. 5) *Modelo ideal de la vida real / Grandes mitos de la humanidad:* representa la proyección plena y realizada en el presente de la comunidad de vida; en esto convergen todas las civilizaciones y culturas del planeta. *Flecha a):* indica que los modelos ideales de la vida real surgen de la realidad real, ya que son una idealización de lo que ya somos: una comunidad de vida. *Flecha b):* representa el hecho de que el modelo ideal de la vida real nos permite desarrollar una 6) *Teoría del fetichismo:*

y así criticar los modelos ideales fetichistas, las teorías fetichistas y la realidad aparente. **Flecha g**): representa la crítica al modelo ideal fetichizado de la Modernidad. **Flecha h**): representa la crítica a las teorías fetichistas que explican y sustentan la existencia de la sociedad moderna. **Flecha i**): representa la crítica explícita a la realidad real, es decir, a la sociedad moderna.

*No ser, realidad real y circuito natural de la reproducción de la vida*¹³¹

Todo lo que podamos construir como seres humanos supone la realidad real, es decir, nuestras propias vidas y la de la naturaleza. Insistimos: no estamos frente a la naturaleza, sino que somos parte de ella. Somos una procreación de la naturaleza y, como seres autoconscientes, tenemos la responsabilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida. De allí que todos los seres humanos y otros seres vivientes, a pesar de que ante los ojos aparezcamos como singularidades, formamos parte de una comunidad de vida.¹³²

Los seres humanos somos parte de la naturaleza y nos alimentamos de ella.¹³³ Esto implica la existencia de lo que Hinkelammert (2009) denomina como el “circuito natural de la reproducción de la vida” entre el ser humano y la naturaleza, ya que necesitamos alimentarnos y respirar naturaleza para poder vivir. Además, cada ser humano nace de otro ser humano. Como bien señala Dussel, todos tenemos un ombligo, lo cual significa que la existencia concreta de cada ser humano implica una comunidad. Incluso en el caso de los huérfanos, el hecho de haber nacido exige necesariamente una relación intersubjetiva. Esto significa que la comunidad está presupuesta en nuestra propia carnalidad viviente. Como mencionamos en capítulos anteriores, cada ser humano tiene 4094 ancestros en las últimas once generaciones (aproximadamente en los últimos 300 años). En otras palabras, la naturaleza gregaria, el provenir de otros y la pertenencia a una comunidad de vida no son una opción, sino elementos constitutivos del ser humano que se encuentran arraigados en nuestra carnalidad viviente. Por lo tanto, la comunidad de vida es una condición irremediable y esencial del ser humano.

¹³¹ Hablamos en tres terminologías distintas para entender a qué nivel de realidad nos estamos refiriendo. Hinkelammert entiende por circuito natural de la reproducción de la vida al nivel de realidad más profundo, el cual está siempre presente en todo tipo de planteamiento económico y en todo ámbito de la existencia.

¹³² El individuo no existe en la realidad. Todos los seres vivientes provenimos de alguien, incluso Robinson Crusoe.

¹³³ Este es uno de los principales problemas de salud que tenemos hoy en día: nos alimentamos con objetos que no son parte constitutiva de la naturaleza.

La “realidad real” que constituye nuestra carnalidad exige este tipo de relación entre los seres humanos y la naturaleza. Hablamos de realidad real porque es el fundamento de nuestra humanidad. También le denominamos “no ser”, ya que es una realidad que no aparece como fenómeno ante los ojos modernos. ¿Por qué? Porque se encuentra en un nivel de realidad más profundo que la realidad aparente, la cual está poblada por entes, fenómenos y cosas a la vista.¹³⁴

Lo que podría parecer tan evidente, en verdad no lo es tanto cuando observamos la realidad desde la perspectiva del mundo moderno, una perspectiva que tiende a invisibilizar la realidad real. Por ejemplo, desde esta visión, los alimentos parecen provenir del mercado en lugar del campo. Es decir, desde esta posición no se percibe la cadena de producción, el origen de los productos ni la comunidad de vida contenida en cada producto-mercancía. Lo único que se puede apreciar con los ojos de la Modernidad es la realidad aparente y fenoménica que tenemos en frente.

La realidad real, a partir de la cual partiremos y que estará presente en toda nuestra reflexión crítica y para la vida, presupone una relación sujeto-sujeto entre los seres humanos y la naturaleza. De allí que la realidad real sea vivida de una manera más próxima por las comunidades y pueblos originarios.

Ser, realidad aparente y sociedad moderna

En este nivel de la realidad encontramos la filosofía de Hegel, la ciencia moderna y las diferentes teorías de la Modernidad. Es importante tener en cuenta que esta realidad aparente se monta sobre la realidad real, ya que esta última constituye su fundamento.

Mientras que en el nivel de la realidad real encontramos a los seres humanos en comunidad, a nuestros ancestros y a la naturaleza, en el nivel de la realidad aparente se manifiestan únicamente sujetos individuales que buscan su propio interés y se consideran propietarios de objetos. Esto es lo que se presenta ante los ojos del sujeto moderno. Del ombligo se puede deducir que cada uno proviene de otro ser humano, pero esto implica realizar una reconstrucción racional de la comunidad que nos precede.

La realidad aparente, que es el ámbito del ser, corresponde al nivel propio de la sociedad moderna, la cual es una construcción a partir de la racionalización de las

¹³⁴ De allí que el sujeto moderno suele preguntar: “¿Dónde están los 4094 ancestros?, yo no los veo”. Dado que no son fenómenos visibles, no se consideran reales a pesar de su necesaria existencia.

apariencias. En este nivel, los seres humanos son considerados individuos, los productos del trabajo son reducidos a simples mercancías y la naturaleza es concebida como una cosa a disposición. En apariencia, estamos separados unos de otros. Sin embargo, hemos visto que, aunque aparezcamos ante los ojos como individuos, en realidad no lo somos. Existe una comunidad de vida presupuesta en la carnalidad viviente de cada uno de nosotros.

Teorías fetichistas

Filósofos modernos como Hegel han construido su filosofía desde la sociedad moderna, es decir, desde el nivel de la realidad aparente. Por ejemplo, pensemos en los contractualistas como Hobbes, Locke y Rousseau, quienes desarrollaron sus teorías con la pretensión de ser universales a partir de una concepción del ser humano como un individuo burgués. Hobbes sostiene que los seres humanos somos individuos que vivimos separados unos de otros y que cada uno busca su propio interés. A partir de esta concepción antropológica pesimista, sentencia que el individuo es malo por naturaleza.

En el esquema, la *flecha f*) que parte de la realidad aparente y llega a la teoría fetichista, nos habla del nivel en el que se sitúa un científico o filósofo moderno para desarrollar una teoría.

Dado que desde la visión del mundo moderno vemos puros individuos, los filósofos y científicos elaboran teorías que tienen al individuo como principio antropológico. Es decir, sistematizan sus ideas produciendo un “reflejo” teórico de la realidad aparente. Por ejemplo, cuando Hobbes observó la sociedad moderna, ve únicamente individuos compitiendo entre sí en busca de su propio interés. Desde esta perspectiva, afirma que el hombre es un lobo para el hombre (*Homo homini lupus est*). Sin embargo, en verdad, sólo está reflejando teóricamente la realidad aparente que tenía frente a él en la Inglaterra de mediados del siglo XVII.

La teoría de Hobbes, al igual que toda la filosofía política moderna, no es más que un reflejo de la sociedad moderna que permite que esta última continúe funcionando. La *flecha e*) que parte de las teorías fetichistas y llega a la realidad aparente representa esta capacidad de reflejo que convierte a las teorías modernas en teorías tautológicas. ¿Por qué “tautológicas”? Porque producen un reflejo de la realidad que *es* ante la visión moderna y luego se jactan de ser los grandes teóricos cuando, en verdad, son una farsa.

En otras palabras, producen teorías a imagen y semejanza de la realidad aparente, es decir, de la sociedad moderna, y creen que están explicando la realidad real.

Entonces, ¿qué es un fetiche? Es un ídolo creado por el ser humano que luego se venera como si fuera nuestro creador. Se trata de una inversión en la que el ser humano se sitúa como criatura y la criatura es elevada a la posición de creador. Esto es lo que ocurre con las teorías modernas, ya que se producen desde la realidad aparente para explicar toda la realidad, pero no son más que fetiches contruidos con nuestras manos. Sin embargo, nos basamos en estas teorías porque creemos que “si la ciencia moderna lo dice, entonces debe ser así”. Esto sólo sirve para justificar la realidad aparente, sin pretender cambiar nada, sino más bien fundamentando un estado de cosas vigente. Estas teorías son las que sustentan, por ejemplo, el modo de producción capitalista. Afirman que la “mano invisible” (Adam Smith) existe, cuando en realidad estos conceptos no son más que “dogmas de fe”.

La *flecha j*) representa el proceso de autojustificación que las teorías fetichistas producen, otorgándoles un sentido de autoridad que las sitúa en un nivel fundamental. Hegel construyó su sistema de la ciencia y posteriormente produjo una autojustificación de su propia teoría filosófica. De esta manera, la ubicó en el lugar de lo absoluto e incondicionado. De esta manera, sostiene que su filosofía no se basa en una visión subjetiva, sino que es universalmente válida por sí misma.¹³⁵

Modelos ideales fetichistas y constructos utópicos

Este nivel refiere a los modelos ideales fetichistas, es decir, a los “sueños despiertos” o constructos utópicos fundados en la realidad aparente.¹³⁶ El ser humano descrito por Hegel en su *Filosofía del Derecho* es el individuo moderno, o sea, el sujeto burgués propietario privado, que imagina una sociedad moderna compuesta únicamente por burgueses. Sin embargo, este modelo ideal carece de sustento en la realidad real, ya que una sociedad formada exclusivamente por burgueses es imposible. ¿Por qué? Porque para

¹³⁵ Otros ejemplos de autojustificación teórica incluyen a Descartes y, de forma más contemporánea, Karl-Otto Apel, entre otros.

¹³⁶ Por ejemplo, la idea de progreso no es algo que experimentemos de manera directa, sino que implica una inferencia. Podemos explicar algo y mostrar cómo evoluciona, lo cual puede ser proyectado al infinito. Sin embargo, estas ideas son abstracciones que se inferen y proyectan a partir de la realidad aparente.

que exista la burguesía es necesario que también existan los pobres, los dominados, los explotados y los expoliados. Es decir, en el propio modelo ideal moderno se encuentra una contradicción intrínseca. No obstante, esta contradicción, entre lo racionalmente pensable y lo fácticamente irrealizable, puede ser experimentada en la vida individual de un sujeto burgués.

Leamos una cita de Marx (1984):

Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués (*Bourgeois*) y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza (p. 940)

Marx plantea que el ideal de mundo del burgués consiste en crear una realidad objetiva en la cual él pueda mantenerse como burgués. Sin embargo, este mundo burgués implica que existan trabajadores dominados y explotados. Por lo tanto, el burgués debe dar forma al mundo a su imagen y semejanza para que sea funcional al papel que desea desempeñar. En este sentido, el mundo moderno que tenemos frente a nosotros es el resultado de la proyección del sujeto burgués. Sobre este tema, Hinkelammert (2013) sostiene:

[...] si este burgués se hace una imagen de Dios, entonces Dios es como él: un déspota legítimo, para el cual el ser supremo para el ser humano no es el ser humano, sino el mercado, el dinero y el capital.¹³⁷ Surge una imagen de Dios, en la cual Dios mismo es el ser supremo para el ser humano. Es la trascendentalización de la imagen, que el burgués se hace a sí mismo.¹³⁸ Su imagen de Dios y su imagen de sí mismo no se distinguen: Dios es un burgués en su perfección, y el burgués un Dios imperfecto. Su imagen de Dios es una superación metafísica de su imagen de sí mismo (p. 193)

En el modelo ideal fetichizado se encuentra la idea del Dios burgués. La *flecha c*) surge de la realidad aparente y se eleva hacia el modelo ideal fetichizado, representando el pasaje que efectúa el sujeto burgués carnal individual cuando imagina a Dios y una

¹³⁷ El contenido del mercado, que es la acumulación incesante de capital, representa el “sueño despierto” del burgués y constituye el Dios de la Modernidad. El burgués aspira a convertirse en el Señor del mercado, en el poseedor del capital que se valoriza sin cesar y que puede comprarlo todo. Estas tres facetas forman parte de una misma realidad.

¹³⁸ Puesto que el mundo moderno está creado a imagen y semejanza del burgués.

sociedad perfecta. Aquí es donde se lleva a cabo un proceso de moldear la realidad de acuerdo con el modelo ideal creado por el sujeto burgués. Es importante destacar que este modelo no surge de la realidad real, sino de la realidad aparente: del individuo moderno y capitalista. Desde esta perspectiva, el burgués concibe el mundo y trascendentaliza su modo de ser convirtiéndolo en Dios, es decir, en un ideal, para luego aterrizarlo en el mundo y moldearlo a su imagen y semejanza. De esta manera, se justifica la existencia de la sociedad moderna en la cual no todos pueden ser burgueses. En otras palabras, una sociedad en la cual todos son dominadores y nadie es dominado no es posible. Este proceso de fetichización teórica y de los modelos ideales permite reproducir en el mundo el estilo de vida burgués moderno-capitalista.

Cuando analizamos los modelos ideales fetichizados, nos percatamos que no son más que una representación idealizada de lo que ya experimentamos en la realidad aparente: la sociedad moderna burguesa. Para que esta sociedad funcione, debe contar con una estructura de dominación y explotación en la cual el 1 por ciento de la humanidad disfrute de los privilegios del ideal moderno, mientras que el 99 por ciento restante sólo puede aspirar a alcanzarlos.

La *flecha d*) representa la posibilidad de producir teorías fetichistas a partir de los modelos ideales fetichizados. Estas teorías sostienen que para alcanzar el ideal necesitamos realizar “tal o cual” acción. El modelo ideal fetichizado pasa de la teoría fetichista a la realidad aparente, confirmando su validez, ya que, como mencionamos anteriormente, se trata de teorías tautológicas.

Modelos ideales de la vida real y grandes mitos de la humanidad

Los modelos ideales de la vida real han sido los que han movido a todos los pueblos y comunidades humanas a lo largo de la historia. Todas las civilizaciones y culturas convergen en la búsqueda de la plena satisfacción del ser humano en comunidad. Por ejemplo, las religiones monoteístas hablan del Reino de Dios como un lugar donde toda la humanidad puede realizarse como seres humanos y satisfacer sus necesidades, tanto del estómago como del espíritu.

Ahora bien, la *flecha a*) del esquema indica que los modelos ideales de la vida real surgen de la realidad real, ya que son una idealización de lo que ya somos: comunidad de vida. En este sentido, realizarnos como comunidad de vida implica practicar una relación sujeto-sujeto entre todos los seres vivos. Desde esta perspectiva, desplegar un modelo

ideal de la vida real consiste en proyectar una imagen plena y realizada de lo que el ser humano ya es como comunidad de vida. La *flecha b*) representa el hecho de que el modelo ideal de la vida real nos permite producir una teoría del fetichismo y así criticar la realidad aparente, las teorías y los modelos ideales que la sustentan y justifican. Desde esta perspectiva, podemos hacer visible la realidad de dominación, destrucción de la naturaleza, explotación del ser humano y la ruptura de las relaciones comunitarias que la Modernidad encubre detrás de la sociedad moderna.

Es importante ser conscientes del modelo ideal que encarnamos y que nos mueve a diario, ya que desde allí nos proyectamos en la cotidianidad. Además, es fundamental tener en cuenta desde qué realidad nos situamos al reflexionar, pensarnos a nosotros mismos y vivir en el día a día. Si lo hacemos desde la realidad real, imaginaremos una realidad para la vida, pero si lo hacemos desde la realidad aparente moderna, sólo podremos imaginar lo que impone la sociedad moderna, lo cual nos llevaría a un laberinto cuya única salida es la muerte.

La mayoría de los seres humanos nacen, crecen, se reproducen y mueren al interior de la realidad aparente. En otras palabras, creen y piensan que lo que *es* en tanto que fenómeno, es tal cual en la realidad real. “El mundo es así, adáptate”, sostienen los individuos modernos. Sin embargo, hemos mostrado que este nivel corresponde al *ser*, es decir, al ámbito de lo que *es*.

El sujeto moderno cree que lo que *es* no puede ser transformado, ya que no puede imaginar algo más allá del ser (la realidad aparente). Al haberle puesto el “sello” del ser a la realidad aparente, la Modernidad ha logrado impedir que los sujetos modernos no consideren la posibilidad de trascenderla. Por ejemplo, la civilización moderna afirma que todo lo que se encuentra más allá de la sociedad moderna no es real, cuando en verdad la comunidad se encuentra al nivel de la realidad real.

Entonces, ¿qué tipos de experiencias debemos generar para que los pueblos puedan abrir los ojos y comprender que el mundo moderno no es el único mundo posible? Podemos transformarlo o cambiarlo, ya que existe otro mundo y ya está aquí. Está tan al alcance de la mano que parece que estamos siendo tocados por un nuevo espíritu, como en Pentecostés. El mundo que deseamos construir ya está aquí. Como decía el fundador del cristianismo: “¡La buenanueva ya está aquí!”. Está aquí en la medida en que experimentamos chispazos de la realidad real en la cotidianidad, al establecer relaciones verdaderamente humanas con los demás. Sólo así la hacemos presente. Es como si abriéramos una puerta dimensional y emergiera el mundo que deseamos construir. El

fundador del cristianismo también afirmaba: “Cuando dos o tres se reúnen en mi nombre, allí está el reino”. ¿Qué significa reunirse en su nombre? Significa establecer relaciones verdaderamente humanas entre los seres humanos, lo que implica concebir al Otro (tanto a los seres humanos como la naturaleza) como ser supremo.¹³⁹

Teoría del fetichismo

Marx desarrolla una teoría del fetichismo que nos ayuda a reconocer los ídolos presentes a distintos niveles de la realidad. En este sentido, la *flecha g*) representa la crítica al modelo ideal fetichizado de la Modernidad. Marx critica la idea de que el capital es la fuente creadora de las condiciones necesarias para la producción en tanto tal y de la valorización del valor, al demostrar que ambas son fruto del trabajo humano en relación con la naturaleza. Es decir, expuso la falacia del capitalismo al poner la realidad sobre sus pies. Sin embargo, al mismo tiempo, demostró que el modelo ideal de la sociedad moderna es irrealizable. ¿Por qué? Por un lado, porque un mundo en el que sólo existan burgueses dominadores es imposible, ya que la existencia de éstos depende de que existan dominados y explotados. Por otro lado, porque el “desarrollo” y el “progreso” moderno-capitalista no puede ser infinito, pues tanto el ser humano como la naturaleza son seres finitos.

¹³⁹ ¿Qué significa establecer relaciones verdaderamente humanas? Significa abrirnos a la experiencia del Otro reconociendo su sacralidad. Esto implica estar abiertos a ser interpelados por el Otro, sin pretender dominarlo ni imponerle nuestra visión del mundo ni decirle cómo deben ser las cosas. Por el contrario, se trata de abrirnos a la interpelación del Otro para que pueda revelarse desde su *exterioridad* (Dussel, 1977), en toda su divinidad y sacralidad. Esto requiere estar dispuestos a escuchar. Se trata de un tipo de relación que no se practica habitualmente de manera consciente. Sin embargo, se manifiesta cuando una madre sostiene a su bebé en brazos y se entrega por completo a él, atenta a sus necesidades y al servicio de su bienestar. Estas son relaciones verdaderamente humanas que nutren y construyen nuestra subjetividad. De este modo, el bebé puede crecer feliz y pleno. También se establecen relaciones verdaderamente humanas en el ámbito de las relaciones amorosas, ya que amar implica ponerse al servicio del Otro en reciprocidad. Estos son espacios donde podemos desplegar nuestra verdadera subjetividad sin temores, sin sentirnos observados ni juzgados, sino donde experimentamos la verdadera libertad, al contrario del liberalismo que sostiene que la libertad consiste en romper todos los vínculos con los demás. Sólo a través del reconocimiento de nuestro trabajo por parte del Otro podemos sentirnos realmente reconocidos y desarrollarnos como seres humanos. Un individuo perdido en una isla desierta no puede experimentar la verdadera humanidad y dignidad, ya que sólo es posible hacerlo al cobijo de la comunidad de vida donde cada uno de nosotros puede ser y crecer en libertad.

La *flecha h*) representa la crítica de Marx a las teorías fetichistas, aquellas que explican y sustentan la existencia de la sociedad moderna. Estas teorías se sitúan en la realidad aparente para fundamentar y justificar la sociedad moderna y el sistema capitalista. En este nivel, Marx critica a Hegel, la filosofía política moderna y los economistas de su época.

Por ejemplo, al hablar de “salario”, automáticamente asociamos este concepto con una teoría económica fetichista que pretende justificar y explicar un fenómeno de la realidad aparente. Según estas teorías, se afirma que el trabajador debe recibir un salario a cambio de cumplir con una jornada laboral de 8 o 10 horas al día. Desde la perspectiva del sujeto moderno capitalista, el salario remunera las horas de trabajo. Sin embargo, Marx demuestra que esto es sólo una apariencia. ¿Por qué?

En 8 horas de trabajo, el trabajador pone a disposición su fuerza de trabajo y no sólo produce el equivalente a lo que le pagan por esas 8 horas, sino que genera un valor adicional. Entonces, ¿por qué recibe sólo 20 dólares por la jornada laboral cuando produce 80? Parece que sus 8 horas de trabajo valen solamente 20 dólares. Sin embargo, el trabajador no sólo trabaja el tiempo necesario para producir los 20 dólares que recibe como salario, sino que continúa trabajando más allá de eso (plustiempo). Es en este plustiempo cuando se produce plusvalor, que para el capital se presenta como una “ganancia milagrosa”. La crítica antifetichista de Marx devela que esto no es ningún milagro, sino un robo, ya que al trabajador no se le ha pagado por todo lo que ha producido. Sólo se le ha pagado una parte, mientras que el resto es apropiado por el capitalista bajo el pretexto de haber aportado los medios de producción y asumido riesgos en las decisiones de mercado.

Desde las categorías de la realidad aparente, el concepto de salario suena moralmente aceptable, especialmente porque está respaldado por la ley. Sin embargo, cuando descubrimos la realidad real detrás del salario, nos damos cuenta de que encubre un sistema de explotación y dominación sistemática del ser humano y la naturaleza. Este ejemplo ilustra la existencia de conceptos que nos presentan una realidad aparente en la que todo parece armónico. Sin embargo, al profundizar y observar la realidad real que subyace en ellos, descubrimos la explotación y dominación que conllevan. Por lo tanto, es nuestra responsabilidad desarrollar una descripción de la realidad real contenida en estos conceptos para desenmascarar y desmontar la realidad aparente.

La *flecha i*) representa la necesidad de producir ciencia que permita hacer inteligible la realidad real. Existen muchas disciplinas científicas que justifican la realidad

aparente de la Modernidad, por lo tanto, necesitamos una ciencia que nombre las cosas no como son, sino como no son. Si nos basamos en lo que son, quedamos paralizados. En cambio, al mostrar cómo no son las cosas, podemos comenzar a movilizar no sólo nuestras conciencias, sino también a organizarnos políticamente. Una ciencia crítica debe proporcionar herramientas a las comunidades y pueblos para que, al emprender a la lucha, no busquen simplemente aumentos de salarios, sino la abolición del sistema de salario. Marx afirmaba que debíamos hacer estallar el sistema de salario. ¿Por qué? Porque si nos aumentan el salario, es posible que recuperemos un poco del valor que se nos ha robado, pero el capital no tardará en reacomodarse.¹⁴⁰

La Modernidad capitalista está constantemente reinventándose. Por eso, es crucial comprender cuál es el problema fundamental y dónde radica el engaño. Sólo entonces podremos desarrollar prácticas liberadoras efectivas que exijan lo que realmente debe ser exigido.

Hacia una ciencia para la vida

Al mismo nivel que la teoría del fetichismo, se encuentra la ciencia para la vida. Mientras desenmascaramos los fetiches contenidos en el modelo ideal, en las teorías fetichistas y en la realidad aparente, debemos producir positivamente una ciencia para la vida. Esta ciencia debe necesariamente manifestarse tanto en los proyectos como en la realidad efectiva.

Producir ciencia desde la realidad aparente de la Modernidad nos lleva a producir conocimiento pertinente para su desarrollo. En cambio, si desarrollamos ciencia en función de la realidad real y la producción, reproducción y desarrollo de la vida, podremos cuestionar a la Modernidad y crear algo nuevo.

En este sentido, producir una ciencia para la vida basada en la realidad real implica desarrollar una ciencia transdisciplinaria que aborde los temas a partir de problemas en lugar de disciplinas, como ha hecho la Modernidad en los últimos siglos. La Modernidad ha estructurado las ciencias en función de diversas disciplinas para aislar objetos y permitir que el investigador observe únicamente una pequeña parte de la realidad, dejando de lado la realidad más allá de su tema de investigación. Esta forma de hacer ciencia es

¹⁴⁰ Por ejemplo, si antes se incrementaba la extracción de plusvalor mediante el aumento de las horas de trabajo a cambio del mismo salario, con la incorporación de nuevas tecnologías se logró producir más, lo cual permitió extraer aún más plusvalor del trabajador y la naturaleza.

profundamente inconsciente, ya que ni se preocupa ni reconoce el impacto que genera en la realidad real. Por ejemplo, fue esta ciencia moderna la que permitió el desarrollo de la tecnología necesaria para producir la bomba atómica. ¿Por qué? Porque es una ciencia dualista-cartesiana sin ética, lo que hace que se conciba y desarrolle como escindida de toda la realidad.

Una ciencia para la vida debe construirse a través de investigaciones en las que distintas disciplinas dialoguen entre sí, se enriquezcan mutuamente, se escuchen y estén abiertas a nuevas perspectivas. Esto nos permitirá desarrollar una subjetividad distinta a la individualista moderna, es decir, una subjetividad comunitaria con un mayor grado de responsabilidad ética por la vida.

O portamos el espíritu de la comunidad o portamos el espíritu de la Modernidad. Por ello, el Comandante Hugo Chávez solía decir: “¡Debemos recuperar el espíritu de las comunas!”. Chávez fue un visionario; padre de una nueva generación y de las transformaciones por venir. Desde este espíritu comunal debemos producir ciencia, economía, política, pedagogía, etcétera. Es muy distinto producir ciencia con el objetivo de ser rico, famoso o ser citado, a hacer ciencia para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todos. Es decir, podemos tener múltiples razones para producir ciencia, pero el espíritu con el que la hagamos determinará el sentido de nuestra investigación y su resultado final. O hacemos ciencia al servicio de las comunas o al servicio de la sociedad moderna destructiva de la vida. Desde nuestra perspectiva, cada uno de nosotros, en tanto que filósofos y científicos, estamos llamados a ponernos al servicio de las comunas.

Preguntarnos de forma honesta por qué hacemos ciencia revelará cuál es el espíritu que nos impulsa. Si la respuesta es otra que producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad de vida, entonces significa que llevamos el espíritu de la Modernidad. Por ello, en cada proyecto que emprendamos, debemos tener a la comunidad de vida como punto de partida y objetivo.

El espíritu comunal debe manifestarse en nuestras relaciones con los compañeros y en la ejecución misma de los proyectos. Se trata de encarnar una subjetividad distinta a la subjetividad moderna. No se trata sólo de *optar* por hacer ciencia para la vida, mientras que el resto de nuestro mundo sigue siendo moderno-capitalista. Debemos hacer carne la comunidad de vida, pues sólo así es posible producir ciencia para la vida. Esto implica un reenfoque en todo lo que hacemos y somos, es decir, partir desde otro proyecto y modelo ideal que busque producir, reproducir y desarrollar la vida de todos.

Juan José Bautista afirmaba que la Revolución Bolivariana no puede plantearse como una revolución local, sino como una revolución mundial. Hablamos de producir un nuevo proyecto civilizatorio para toda la humanidad, ya que sólo así esta revolución tendrá sentido. Es importante que los bolivarianos sean conscientes de esto. Así como Bolívar tuvo que batallar en tierras complejas e incluso ir más allá de las fronteras para consolidar la independencia de los pueblos, ahora nos corresponde a nosotros luchar para liberar a los pueblos del Sur Global y a la naturaleza del yugo de la Modernidad.

Bibliografía

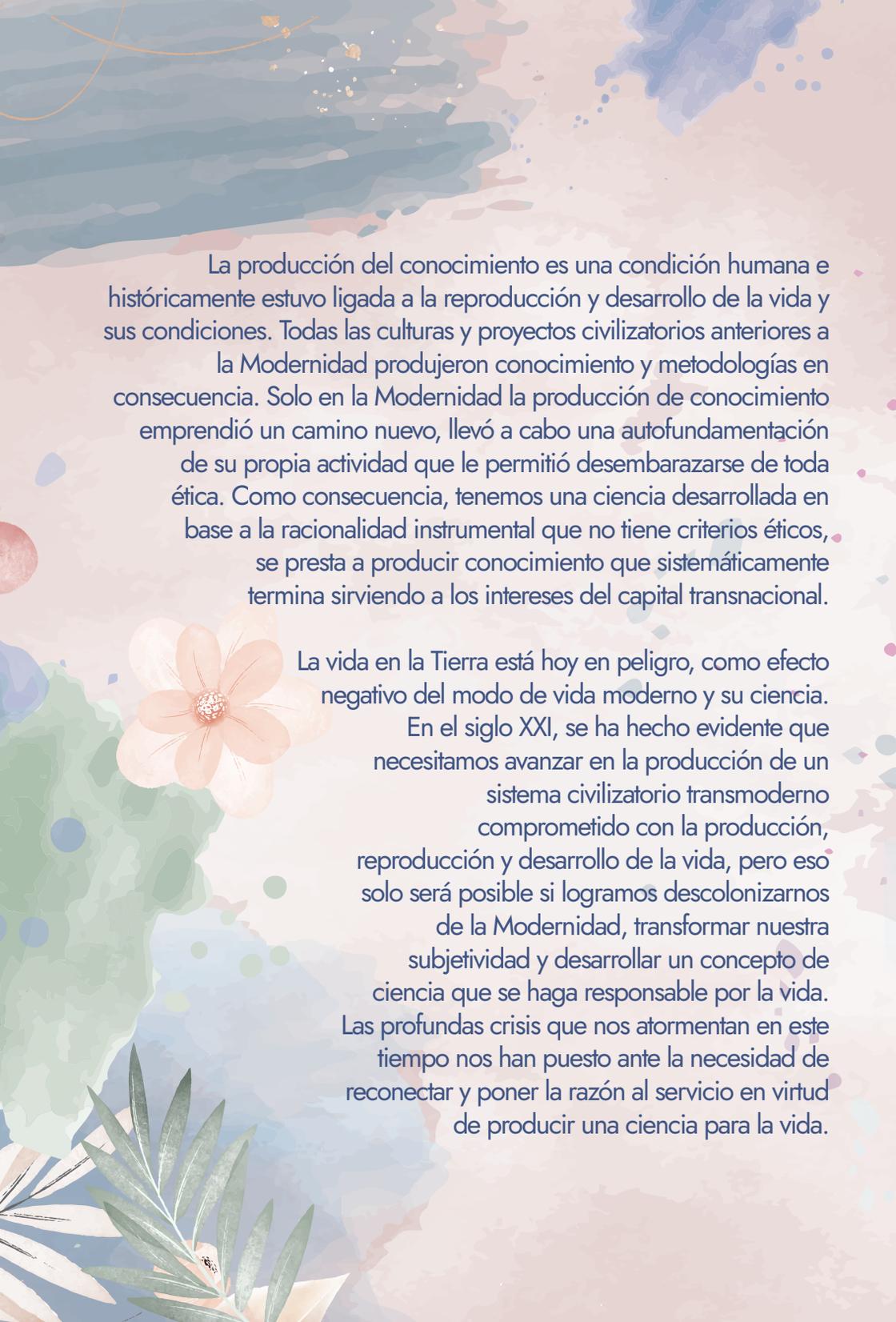
- BAUTISTA SEGALES, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, Akal, Madrid.
- CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.
- COX, O. C. (1984). *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*, Monthly Review Press, Nueva York.
- (1959). *The Foundations of Capitalism*, Peter Owen, Londres.
- (1964). *Capitalism as a System*, Monthly Review Press, Nueva York.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2010). *Epistemologías del sur*, Siglo XXI, Ciudad de México.
- DUSSEL, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- (1977). *Filosofía de la liberación*, Edicol, Ciudad de México.
- (1994). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural Editores, La Paz.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid.
- (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
- (2008). “Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa*, 9: 153-197.
- (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
- (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, Madrid.
- ENLOE, C. (1990). *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*, University of California Press, Berkeley, California.
- FANON, F. (2010). *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- FEDERICI, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Nueva York.
- GLISSANT, É. (1989). *Caribbean Discourse*, University of Virginia Press, Charlottesville.
- HEGEL, G.W.F. (2001). *Fe y Saber*, traducción Vicente Serrano, Editorial Colofón, Madrid.
- (1968) *Ciencia de la lógica*, trad. de Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires.

- (1975), *Principios de Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Sudamericana, Buenos Aires.
- (1989). *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Aguilar, Madrid.
- (1993). *Fenomenología del espíritu*, Trad. de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid.
- HINKELAMMERT, F. & MORA, H, (2009) *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica a la economía política*, Altamira, Buenos Aires.
- HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José.
- (2008) “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico”, *Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 7, N°21, pp: 367-395.
- (2013) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José.
- HOBBES, Th. (1998) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Trad. de M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- KETTAMI, A. (2012). *El resurgir del Islam en Al-Ándalus*, Abadía, Barcelona.
- LUGONES, M. (2008). “Colonialidad y género”, *Tábula Rasa* 9 (julio-diciembre), pp. 73-101.
- MAÍLLO SALGADO, F. (2004). *De la desaparición de Al-Andalus*. Abadía, Madrid.
- MALDONADO-TORRES, N. (2008). “Religion, Conquête et Race dans la Fondation du monde Moderne/Colonial”, En Mestiri, M; Grosfoguel, et al, *Islamophobie dans le monde moderne*, IIIT, París.
- MARCOS, S. (2006) *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*, Brill, Leiden.
- MARX, K. (1984). *El Capital*, Tomo I/Vol. 1, Siglo XXI, México.
- (1987) *Das Kapital*, Prólogo a la primera edición, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Berlín
- NKRUMAH, K. (1965). *Neocolonialism: The Last Stage of Imperialism*, Thomas Nelson & Sons, Londres.
- OYĒWŪMÍ, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- PINKARD, T. (2001). *Hegel*, Trad. de Carmen García-Trevijano, Acento Editorial, Madrid.

SPIVAK, G. C. (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, Kegan and Paul, Nueva York.

WALLERSTEIN, I. (1974). *The Modern World-System*, Academic Press, New York. (ed. Cast.: El modern Sistema mundial I, Siglo XXI, 2016).

— (1979). *The capitalist Worl-Economy*, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge/París.



La producción del conocimiento es una condición humana e históricamente estuvo ligada a la reproducción y desarrollo de la vida y sus condiciones. Todas las culturas y proyectos civilizatorios anteriores a la Modernidad produjeron conocimiento y metodologías en consecuencia. Solo en la Modernidad la producción de conocimiento emprendió un camino nuevo, llevó a cabo una autofundamentación de su propia actividad que le permitió desembarazarse de toda ética. Como consecuencia, tenemos una ciencia desarrollada en base a la racionalidad instrumental que no tiene criterios éticos, se presta a producir conocimiento que sistemáticamente termina sirviendo a los intereses del capital transnacional.

La vida en la Tierra está hoy en peligro, como efecto negativo del modo de vida moderno y su ciencia.

En el siglo XXI, se ha hecho evidente que necesitamos avanzar en la producción de un sistema civilizatorio transmoderno comprometido con la producción, reproducción y desarrollo de la vida, pero eso solo será posible si logramos descolonizarnos de la Modernidad, transformar nuestra subjetividad y desarrollar un concepto de ciencia que se haga responsable por la vida. Las profundas crisis que nos atormentan en este tiempo nos han puesto ante la necesidad de reconectar y poner la razón al servicio en virtud de producir una ciencia para la vida.