

*El eurocentrismo como obstáculo epistemológico en las ciencias sociales. Posibilidades y desafíos actuales de la filosofía latinoamericana.\**

**Hugo Aníbal Busso\***

**Resumen**

El *etnocentrismo*, como creencia en la superioridad de los valores propios y a la vez, como conjunto de características, formas y modos de validez universales, parece ser una constante histórica. El eurocentrismo, desde nuestra perspectiva, es una forma particular de etnocentrismo, que tiene como particularidad la hegemonía política, militar y epistémica que opera no solo en el marco geográfico europeo, sino mundial, y lo situamos en el centro de la crisis y los interrogantes de la filosofía y la política actual. La crisis actual de la modernidad, puede ser la gran oportunidad histórica para la emergencia política de las diferencias, desde hace mucho tiempo reprimidas. Nuestro punto de partida del eurocentrismo como obstáculo epistemológico, de y en las ciencias sociales en América Latina, se refiere, en primer lugar, a los obstáculos que los investigadores sociales encuentran, desde el paradigma de desarrollo y el de progreso.

La región muestra un movimiento pendular y una hegemonía inestable de la representación política democrática. El viejo clivaje izquierda-derecha, parece autodestruirse dentro de su lógica binaria desarrollista y maniquea, que sostiene los argumentos y una visión histórica eurocéntrica, en su auto representación como explicación del cambio de la matriz social. ¿Es un problema de formulación de las preguntas y de la construcción de programas de investigación?, o ¿es una falla que hay que analizarla en la filosofía de la modernidad y la consecuente crítica al eurocentrismo?

Postulamos tres hipótesis generales que guían este artículo:

1. El *mestizaje étnico* y la *hibridación cultural* son un hecho histórico, en consecuencia, la *diferencia colonial* latinoamericana debe ser constitutiva de la reflexión filosófica, como crítica al orden de representación política y epistémica de “la polis”. Esto es el aporte específico que puede dar una filosofía latinoamericana, que se centre en la posibilidad de emancipación, “tirando el agua colonial del baño, sin tirar el bebe del iluminismo moderno”.
2. Hay que asumir filosóficamente la definición de lo político como espacio de desacuerdo constitutivo de la democracia, donde los diferentes posiciones–sujeto, en tanto articulación de las relaciones de poder que construyen la hegemonía inestable y siempre abierta, que impone la evidencia contingente del sentido.
3. En América Latina, el concepto filosófico y sociológico de *Sujeto*, como estrategia de construcción de categorías de análisis, debe complejizarse teniendo en cuenta las diversas posiciones sujeto dentro de un campo de fuerza espacial – histórico y problematizando el concepto marxista ortodoxo de “clase”. La investigación de un nuevo modelo de modernidad, puede incluir el respeto a saberes pre-modernos y pre-coloniales (en sentido epistémico, por ejemplo, concepciones holísticas) y de maneras asociativas de democracia directa y no representativa, según las tradiciones ancestrales de las comunidades aborígenes (Ayllus), al interior de los Estados naciones republicanos multi-inter culturales.

## 1. El eurocentrismo y sus implicancias.

*La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental*

\* Revisión técnica de Angélica Montes. Agradezco los valiosos comentarios y recomendaciones de Juan Carlos Alarcón, Angélica Montes, Graciela Ferras, Bertrand Le Fur y Luis Busso. Este artículo es parte de una investigación en desarrollo, *Filosofía de la modernidad y crítica del eurocentrismo*.

\* Filósofo e investigador (Universidad de Córdoba, Argentina) Último libro: *Capital social y participación. Las redes tecnológicas como redes sociales*. Narvaja Editor, 2005, Argentina. Director de redacción de *Café Latino*, revista sociocultural, París [www.cafe-latino.org](http://www.cafe-latino.org). Mgr. en Política y gestión pública; DEA en Droit et Politique (Paris III). Dirección electrónica : [habusso@hotmail.com](mailto:habusso@hotmail.com)

*que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo.*

Aníbal Quijano, (Lander, 2000 : 201)

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

¿Porqué decir, entonces, *eurocentrismo* a una práctica histórica, epistémica y política similar? El eurocentrismo, desde nuestra perspectiva, es una forma particular de etnocentrismo, que tiene como particularidad la hegemonía política, militar y epistémica que opera no solo en el marco geográfico europeo, sino mundial, y lo situamos en el centro de la crisis y los interrogantes de la filosofía y la política actual. En América latina, el eurocentrismo es un obstáculo epistemológico para el análisis, la explicación y la interpretación de las transformaciones sociales, culturales y políticas. Dos posibilidades y perspectivas recurrentes en los análisis teóricos se abren en este contexto:

1. La crisis actual de la modernidad, puede ser la gran oportunidad histórica para la emergencia política de las diferencias, desde hace mucho tiempo reprimidas.
2. La lógica binaria del colonialismo, que ha reprimido las diferencias como una configuración histórica de poder, está en crisis. Sin embargo, esto no quiere decir que hay un debilitamiento de la estructura mundial donde funcionó este dispositivo: esta estructura ha cambiado de forma dentro del contexto de la mundialización económica.

Este cambio pone en cuestión nos solo al desarrollismo y al liberalismo, sino también al marxismo, que habla de *un* sentido de las luchas y de *un* sistema de dominación. Las objeciones son diversas, ya que la actual configuración global de la economía se apoya sobre la producción y la afirmación de las diferencias, donde hay diversidad de finalidades y motivaciones de la acción social de los actores. La represión de diferencias deviene afirmación de las diferencias: el capitalismo “liberal -¿democrático?” es paradójal en este sentido.

*Ciudadanía, sociedad civil, política* son categorías de análisis que no dejan de redefinirse y mediar entre las ciencias sociales y la filosofía<sup>1</sup>. Desde hace tres décadas la temática privilegiada de la sociología europea redimensiona la categoría de *clase social*, como sujeto de la política y el trabajo. Pues parece mas bien la metamorfosis y la transfiguración de los públicos del consumo y de la comunicación, propio de la sociedad post-industrial, más que un actor homogéneo y predefinido. Evidentemente hay un conflicto de interpretación del sentido, de estas afirmaciones de diferencias de enfoque y de las preferencias en el nivel de la teoría, para los análisis políticos y culturales actuales. Parece que la sociología, la antropología y la filosofía académica en América latina incorporan a esta discusión el debate, no agotado aun, acerca de la modernidad y las consecuencias eurocéntricas en la reflexión teórica.

Se impone lentamente, desde esta perspectiva, una repetida y renovada problemática sociológica -pero que implica de base a la filosofía-: la dimensión del *cambio y transformación societal*. Tema que se desdibuja en la reflexión académica, por su amplitud e inconmensurabilidad en estudios de caso particulares, acotados a tiempos, espacios y dominios específicos. América Latina tiene desafíos teóricos urgentes a resolver: pensar y delimitar las consecuencias eurocéntricas, tanto dentro de la teoría social (Lander, 2000 ; Derrida 2001 ; Mignolo 2001) como dentro de la puesta en marcha de políticas públicas al interior de los procesos de integración regional post dictatoriales. La función de las ciencias sociales de la región latinoamericana, más allá de embates desagradables de nacionalismos tardíos e inadecuados, empieza a pensarse epistemológicamente como la superación de obstáculos propios, la legitimidad de su propia particularidad y el aporte científico que puede hacerlo avanzar en tanto que *actor geopolítico, histórico y cultural*. No muros, sino puentes que contribuyan a religar terrenos infranqueables, a partir de una de las orillas, con el propósito de aceptarse recíprocamente, en su conflictiva y estructurante relación con Europa, a la vez cristiana y moderna, dentro de las diferencias que nos despliegan los relatos de la historia<sup>2</sup>.

*Jacques Bidet y Alain Touraine*, dos pensadores franceses, los introduciremos para abordar someramente la discusión. Bidet, en *Théorie de la Modernité* (1993), presenta una

---

<sup>1</sup> De hecho son las mediaciones que utilizamos en este escrito; la filosofía en su perspectiva epistemológica es una reflexión sobre las categorías de análisis de las ciencias sociales.

<sup>2</sup> En el *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Guy Hermet (1994 : 21) define América Latina como “...quelque sorte d’orphelines. L’Amérique Latine ne connaît plus que l’un de ses parents : l’Europe, ou bien son excroissance nord-américaine.”. La idea de una juventud y de la inmadurez del continente Latino americano, en Hermet, parece legitimar la paternidad y la autoridad en el imaginario racional y maduro de Europa. Esta versión académica milenarista y secularizada, funcionan como evidencias a-criticas, aun con un especialista de renombre en la ciencia política.

teoría meta-estructural de la modernidad, para mostrar la forma social propia de la época moderna. Su concepto clave es el de "meta estructura", como el *presupuesto puesto* general, es decir, como el elemento estructural más común de las diversas formas modernas de sociedad, que al mismo tiempo suponen y promueven. Hay tres maneras según Bidet, que nos permiten comprender la socialidad de la modernidad como relación contractual de dominación<sup>3</sup> -*el contrato interindividual, el contrato social y la asociación*-. Estos nos pueden permitir mostrar las similitudes y los problemas con Europa, para observar las diferencias con América Latina. Existe entre el mercado (el liberalismo, como contrato interindividual) y el carácter central del Estado (el socialismo como contrato social) un tercer componente: la asociación. La relación de estos tres componentes, según Bidet, constituye la característica de la metaestructura de la modernidad. A partir de ella, podemos comprender la relación y el movimiento de uno al otro.

Esta tercera característica, la asociación, podemos asociarla con la idea de "coomunitarismo" (una conjunción de cooperativismo comunitario de los actores, para hacer frente a la exclusión del mercado y el retiro del Estado, en particular en el periodo de las políticas ligadas al Consenso de Washington en América Latina). Podemos observarlo especialmente en los barrios urbanos marginales y sobre todo, en las regiones excluidas de la producción y en el mundo rural. Este espacio, que es asociativo, estando entre el *Plan*<sup>4</sup> y el *Mercado*, parece una particularidad de algunos sectores de América Latina. Específicamente en las comunidades aborígenes de Ecuador, de Bolivia, de México, y de América Central. Pero también, con características y contextos diferentes y con las víctimas del proceso de privatización y desmantelamiento de los servicios bienes públicos, que eran característicos de la matriz societal estado céntrica (MEC) o Nacional-popular (M. Cavarozzi: 1996; M. Garretón: 2003). Si bien asistimos en las tres décadas precedentes a la descomposición de la MEC y al fracaso del *Consensus de Washington*, no podemos sostener que la asociatividad, en sí misma, sea el reemplazo, porque no es una alternativa de organizar al capitalismo. Si bien presenta y ha presentado respuestas parciales, intermediando a los excesos del Estado y a la tiranía del Mercado.

La ola democrática, post dictatorial y post *Consensus de Washington*, parece ser un viraje claro hacia la objetivación de crisis de la matriz sociopolítica en vigor y

---

<sup>3</sup> Escribe Bidet (1993: 11) "...se puede definir a la modernidad por la relación contractual. Hay "una modernidad" en el sentido de una época de la historia humana en la que toda relación contractual, es decir, no fundada en el principio de consentimiento mutuo, ha perdido su legitimidad. En otras palabras, en la cual se deja de reconocer cualquier diferencia natural de estatuto entre los individuos [...]. Y esta relación fundada en el contrato posee una triple estructura: interindividual, central y asociativa".

<sup>4</sup> Bidet llama "plan" a la planificación que supone el Estado, dentro de la perspectiva socialista, contrariamente al liberalismo, como contrato interindividual.

descomposición (y su hiato teórico correspondiente), hacia una matriz societal incierta, que no se centraría exclusivamente sobre el Estado o sobre el Mercado. Mas bien, la matriz actual parecería estar *pluri centrada* (Garretón, 2003), donde la sociedad, el mercado y el Estado comienzan a construir nuevos clivajes políticos, después de haber experimentado políticas donde el rol del mercado ha sido sobredimensionado.

La región muestra un movimiento pendular y una hegemonía inestable de la representación política democrática. El viejo clivaje izquierda-derecha, parece autodestruirse dentro de su lógica binaria desarrollista y maniquea, que sostiene los argumentos y una visión histórica eurocéntrica, en su auto representación como explicación del cambio de la matriz social. ¿Es un problema de formulación de las preguntas y de la construcción de programas de investigación?, o ¿es una falla que hay que analizarla en la filosofía de la modernidad y la consecuente crítica al eurocentrismo<sup>5</sup>?

Alain Touraine (1997) nos permite pensar sociológicamente, en diversos sentidos, las mutaciones actuales. Es decir, la construcción del *Sujeto*<sup>6</sup> como “el otro del sistema”, sin quedar focalizados únicamente en la consigna política de la demanda y la lucha. El *Sujeto*, en la concepción de Touraine, adquiere una dimensión particular en América Latina, de hecho, los problemas raciales y la colonialidad del poder, están todavía en el origen de las exclusiones y están al orden del día, es decir, hacen abordar los temas y problemas de los movimientos sociales sobre una tónica de análisis que discute la misma categorización y genealogía de la identidad de los actores<sup>7</sup>. Los aborígenes, los mestizos, los criollos, las mujeres y los europeos constituyen los signos de la diferencia colonial y de la violencia ejercida por el discurso civilizador moderno, liberal democrático capitalista en toda la historia de la emergencia de Europa, en el seno de un mestizaje e hibridación cultural. Perú, Bolivia, México, Guatemala, Ecuador son ejemplos paradigmáticos en ese sentido. La *dominación* y la *emancipación* son conceptos que deberían encontrar un nuevo sentido (capilar -al decir de Michel Foucault-, de la vida cotidiana, en la base existencial y en la cumbre de los aparatos de estado y de gobierno) en las teorías y filosofías críticas de las sociedades latinoamericanas.

---

<sup>5</sup> Tanto de la filosofía de la liberación y del pensamiento crítico latinoamericano, como de la tradición filosófica, sociológica y antropológica francesa (Derrida, Deleuze, Foucault, Bourdieu, Descola, Rancière, Touraine)

<sup>6</sup> « Le Sujet es vide »: Touraine lo concibe como lucha por la sobrevivencia frente a la enorme presión de la economía, el consumo, de la cultura de masas y también del comunitarismo. El sujeto es el deseo de ser actor, el sujeto no se plenifica que convirtiéndose un actor social. El Sujeto, no se termina de resolver, no entra en América Latina. La dominación exterior (que dirige la protesta hacia un enemigo exterior) y la capacidad de integración interior asociada a la predominancia del Estado sobre la sociedad, explica la débil formación e una política del Sujeto. Es el estallido de la sociedad que les impone la formación de una identidad (1997: 99)

<sup>7</sup> Quijano, Coronil, Mignolo, in Lander, 2000. Casalla (2003) retoma esta discusión acerca del “sujeto” latinoamericano.

Pensar los límites y potencialidades de las herramientas teóricas que nos permiten comprender el presente político, los diferentes imaginarios culturales y el proceso de cambio de la matriz societal de América Latina, son, -creemos normativamente- una tarea específica de la reflexión y la creatividad filosófica y una exigencia de las ciencias sociales. Sobre todo, para disponer de perspectivas heurísticas que hagan posible la construcción de temáticas - (“objetos” en la perspectiva clásica eurocéntrica)- de investigación, que alarguen el horizonte de las disciplinas por la vía de nuevas preguntas y de presupuestos. Andrés Roig (1994:96) ha escrito en el VII Congreso Nacional de filosofía que “ *La crítica de la razón latinoamericana [ ...] debería ser la base teórica y, por que no, práctica para la proyección de una eticidad [ ...] Una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como única riqueza válida, mas allá de todos los fetichismos ; que tendrá entre sus temas fundamentales la alienación, partiendo de la base que aun no se ha dicho todo sobre la misma y que mucho es, a su vez, lo que de un modo u otro se ha acumulado sobre el asunto a lo largo de nuestra experiencia histórica, la de nuestros pueblos* ”. La crítica al eurocentrismo pone en cuestión la conexión entre la razón práctica y teórica, y no la superación o anulación en sentido dialéctico de los provincialismos de ilusión universal, sean estos europeos o latino americanos. Esta puede ser una buena ruta de encuentro entre dos experiencias históricas y filosóficas, sobre todo por necesidad de sostener y fortificar cada parte de la relación, en lugar de ensayar sobrepasar las dificultades de autoafirmación de la identidad.

Nuestro punto de partida del eurocentrismo como obstáculo epistemológico, de y en las ciencias sociales en América Latina, se refiere, en primer lugar, a los obstáculos que los investigadores sociales encuentran, desde el paradigma de desarrollo y el de progreso. Por otro lado, remite a los valores que implica<sup>8</sup>. Para esto es necesario juntar la idea de *colonialidad del poder y del saber*, ausente en la *Crítica a la Modernidad*, de Alain Touraine (1994), para entrar en la problemática no cerrada sobre *la raza*, la tradición y la modernidad, desde la concepción de dispositivos intersubjetivos de la modernidad y la racionalidad, que codificaron las categorías de irracional-racional, mágico/mítico-científico, primitivo-civilizado. Consideramos el eurocentrismo como un obstáculo epistemológico, en segundo lugar, en la comprensión y explicación sociológica de la transformación societal. En el sentido que este implica un proceso heurístico-cognitivo, de construcción de la legitimación *a*

---

<sup>8</sup> Touraine a partir de *Critique à la Modernité* (1994) ha presentado la genealogía y la historia. Una compilación crítica a la historiografía sobre la modernidad y el eurocentrismo, podemos encontrarla en el libro compilado por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000), Mignolo (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*.

*priori*, de lo que es construido por una episteme singular: el modernismo eurocéntrico se muestra a si mismo como la evidencia natural, sustantiva y universal.

Dos mitos fundadores, según Quijano (2000: 211) están a la base. En primer lugar, la idea imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. En segundo lugar, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. El evolucionismo y el dualismo, siendo los dos elementos del eurocentrismo, nos alertan sobre la reproducción académica, que es el espejo de estos dogmas. Este obstáculo, así, resulta la consecuencia legitimada<sup>9</sup>. Desde una supuesta objetividad del conocimiento, y además desde una idea velada de superioridad civilizatoria y cultural.

Esta episteme devela sus argumentos y valores mostrando, si seguimos a Habermas de Conocimiento e interés, tres intereses políticos cognitivos puestos en comunicación: el técnico-científico; el interés práctico-político y el emancipador (moral y valórico). De este modo podemos preguntarnos y pensar acerca de cómo la razón abstracta se impone sobre la razón sensible (Maffesoli, 1996). La doble negación –por la intermediación de la evangelización y el progreso- de la consciencia mítica de los pueblos originarios y de la población mestiza, las definían como obstáculos al desarrollo, ha estado históricamente impuesta negando el Otro a través de la violencia epistémico-política (Castro Gómez, In Lander 2000). Las prácticas disciplinarias que han forjado y creado, de una cierta manera, el ciudadano del siglo XIX en América Latina son, entre otras, las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas (Gonzalez Stephan, 1996) para la edificación de fronteras entre los hombres blancos civilizados (propietarios, casados y heterosexuales) frente al Otro como bárbaro iletrado. La negación de aspectos geográficos e históricos del conocimiento, de lo que es diferente a lo que es moderno y civilizado (el aborigen, el gaucho, el negro) como marcos objetivos premodernos y a-científicos, ha sostenido la legitimidad no solamente las practicas policiales (las políticas gubernamentales y publicas), las decisiones políticas y las formas de relación con el ambiente, en el pasado y el presente (de manera mas velada y sutil todavía)

## **2. Una estrategia posible de re-construcción de la filosofía latino-**

---

<sup>9</sup> Según Lander (2000: 23), hipótesis (supuestos), dispositivos y efectos discursivos de totalidad eurocéntrica en el tiempo y en el espacio: superioridad del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En su reverso esto implica que la sociedad industrial liberal es la más avanzada y el solo futuro posible de los pueblos y las culturas. Estas son las maneras validas, legítimas y objetivas del conocimiento, presentes en las universidades.

## americana.

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

El multiculturalismo actual no escapa a esto: el reconocimiento de la diferencia no implica la aceptación del diferente. Walter Dignolo (2003) habla de *inter-culturalidad* (en diferencia con el multiculturalismo), porque el concepto implica –como actitud moral y política de diálogo entre el pensamiento mestizo-criollo-inmigrante con el aborígen y el afro-caribeño-, la aceptación de la diversidad del “Ser”, en sus necesidades, deseos, puntos de vistas y perspectivas.

Los filósofos del iluminismo, en su conjunto, han creído dentro del desarrollo de una ciencia objetiva en una moral universal, así también, en la autonomía de la ley y del arte, regulados por lógicas propias. El Estado Nación, en ese sentido, estaba justificado y legitimado como la objetivación de la razón. Los jefes de la emancipación latinoamericana como Bolívar y San Martín han admitido este imaginario general, dentro del mestizaje cultural dentro del que ellos vivían en su época. Esto supone una aceptación jerárquica entre blancos-criollos a los largo de los siglos entre el europeo occidental (como superior/mejor/normal) y *el Otro*: la ilusión de que lo que no es europeo o pre-europeo es una “cosa” que se europeizará o se modernizará.

El « univesalismo » no universal del liberalismo, en su arribo lento y sistemático en América Latina, ha desechado y negado el derecho a lo que es diferente a lo liberal, en referencia a la cuestión de derechos de propiedad privada. Del eurocentrismo al globocentrismo: el occidentalismo –según Coromil (In Lander, 2000 :89)- es un conjunto de

prácticas que producen las concepciones de mundo, por la dominación del hombre y de la naturaleza, como misión civilizatoria y con planificación de la modernización. Este conjunto de prácticas históricas, comprende la división de componentes del mundo en unidades aisladas, la desagregación de las historias de relaciones y vínculos, transformando las diferencias en jerarquías, la naturalización de las representaciones e imaginarios, y de manera inconsciente, dentro de la reproducción de las actuales relaciones de poder. *Volonté de savoir que prescrivait le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles* (Foucault, 2002 : 19).

Por afuera del universo de la ciencia moderna racionalista (que es también mítica y axiomática), la tradición mítica de los pueblos originarios pone la palabra como fundación de lo real, dentro de la hipótesis en la cual nosotros somos puestos por ella. La ciencia por su parte, desde otra estrategia cognitiva, ha ensayado construir métodos para apropiarse y comprender lo real. El referente, el fenómeno y el signo<sup>10</sup> son tres estrategias de la epistemología moderna, de la ilusión de la objetividad dentro del siglo XX, desde la certitud última que existe un fundamento de lo real y que es posible acceder a la inmediatez y devenir historia (Laclau, 1995: 23). Sin embargo, la tendencia filosófica desde las últimas décadas del siglo XX ha sido concebir la contingencia caótica de lo real y no una representación total de lo real -como en Wittgenstein y el “post-estructuralismo” (Foucault, Derrida, Deleuze)-. El sujeto cartesiano y el modo de producción capitalista con sus valores liberales clásicos tienen una oposición filosófica, ecologista y culturalista que no pueden superar teóricamente en el presente, ni dar respuestas sin asumir sus críticas. La cooptación es una forma de cambio para mantener la hegemonía: el cristianismo Apostólico Romano y el capitalismo colonial eurocentrado han sido flexibles en su estrategia de sostenerse en el tiempo, a pesar de los profetas de las rupturas y cismas que vaticinaban la emergencia de lo nuevo.

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

---

<sup>10</sup> De la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo, sucesivamente.

La importancia dada al pensamiento como episteme particularizada y situada, es determinante, como lo ha mostrado Foucault a lo largo de toda su obra. La aparición de saberes reprimidos y sometidos, “de los bordes”, es una de las características centrales para observar y comprender las metamorfosis las sociedades de la región, particularmente en los movimientos sociales como sujetos de su propia historia<sup>11</sup>. Podemos apropiarnos del pensamiento de Alain Touraine, que nos ofrece una llave de acceso para comprender a partir de su perspectiva sociológica, en la medida en que podemos hacer descender el discurso moderno de su pedestal de la razón, para comprender aquellos discursos que se encuentran por afuera de la totalidad cerrada moderna. Pero no se trata solo de comprensión, sino en la encrucijada actual de mundialización y homogenización de la cultura y la economía, particularmente de *originalidad y sentido de la praxis*.

Para esta necesidad de comprensión y creatividad, como respuesta a los desafíos y encrucijadas actuales, postulamos cuatro hipótesis:

4. El viejo y aburrido debate metafísico, acerca de si hay una filosofía latinoamericana (o un *Ser* latinoamericano, o de un *Logos* particular), con su respuesta pseudo-política anodina de asumir el derecho a la independencia y la autonomía “adolescente”, en lo que concierne a la madurez filosófica europea, revela los problemas y traumas subjetivos de identidad, en lugar de estrategias propias y territorializadas de producción y creatividad de categorías de análisis epistémico. El mestizaje étnico y la hibridación culturales son un hecho histórico, en consecuencia, la diferencia colonial latinoamericana debe ser constitutiva de la reflexión filosófica, como crítica al orden de representación política y epistémica de “la polis”. Esto es el aporte específico que puede dar una filosofía latinoamericana, que se centre en la posibilidad de emancipación, “tirando el agua colonial del baño, sin tirar el bebe del iluminismo moderno”.
5. Hay que asumir filosóficamente la definición de lo político de Laclau (1996;1988) y Rancière (1996), como espacio de desacuerdo constitutivo de la democracia, donde los

---

<sup>11</sup> Las categorías y los conceptos devienen patrones universales y normativos (economía, sociedad civil, mercado, clases, etc) Los otros modos de ser son desechados y son transformados en diferentes, arcaicos, tradicionales, primitivos, pre-modernos -es decir precedentes a lo que es “moderno europeo”-. La recuperación de los saberes históricos y locales dentro del marco tropical-andino (Fals Borda et Mora-Osejo, *La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro saber tropical*) muestra el límite y la posibilidad de inversión de esta tendencia de los últimos siglos de evangelización, civilización, modernización y globalización.

diferentes posiciones–sujeto, en tanto articulación de las relaciones de poder que construyen la hegemonía inestable y siempre abierta, que impone la evidencia contingente del sentido.

6. En América Latina, el concepto filosófico y sociológico de *Sujeto*, como estrategia de construcción de categorías de análisis, debe complejizarse teniendo en cuenta las diversas posiciones sujeto dentro de un campo de fuerza espacial – histórico y problematizando el concepto marxista ortodoxo de “clase”.
7. La investigación de un nuevo modelo de modernidad, puede incluir el respeto y apropiación de saberes pre-modernos y pre-coloniales (en sentido epistémico, por ejemplo, concepciones holísticas y tipos de relación que trascienda la dicotomía moderna cultura-naturaleza). En lo político, maneras asociativas de democracia directa y representativa, según las tradiciones ancestrales de las comunidades aborígenes (Ayllus), al interior de los Estados Naciones republicanos multi/inter culturales.

Con estas tres hipótesis, que las consideramos estrategias filosóficas complementarias (la filosofía de la liberación, Laclau y Rancière), es posible extender la crítica de Touraine a la modernidad y adaptar la categoría de Sujeto a la particularidad latinoamericana. Si la extensión moderna de la revolución democrática europea ha generado nuevas características institucionales, pero también la idea de poder como lugar vacío, llevar al extremo esta lógica que viene a proponer valóricamente que han desaparecido las certezas legítimas de Dios, la Naturaleza, el Hombre o la Razón. Si llamamos, por diferentes motivos y consecuencias a esta crisis del humanismo « posmodernidad », de-modernización » o « crítica al eurocentrismo » al reconocimiento presente de esta situación, podríamos decir que hay un punto de acercamiento o equivalencia entre Quijano, Dussel, Touraine y Laclau (asumiendo las diferencias filosóficas específicas de cada uno de ellos). Otros puntos de acuerdo pueden ser:

1. El abandono del proyecto epistemológico –en diferentes grados- como auto-fundamentación.
2. El apoyo general del proyecto político, como auto-afirmación del individuo.
3. Finalmente, la aceptación de la diferencia, la *diversalidad* y la exterioridad- alteridad a la totalidad cerrada (eurocéntrica, liberal, democrática, capitalista).

## **Bibliografía**

- Casalla, Mario** (2003) *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Altamira, Argentina
- Cavarozzi, Marcelo** (1996) *El capitalismo político tardío y su crisis en América Latina*, Homo Sapiens, Argentina.
- Derrida, Jacques** “ Des humanités et de la discipline philosophique ”, In *Surfaces* Vol 14, Canada.
- Dussel, Enrique** (1983), *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Colombia.
- Foucault, Michel** (2002), *L'ordre du discours*, Gallimard, Francia.
- Garretón, Manuel Antonio** (2001) “Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina”, In *Revista de la CEPAL*, N° 56, Chile.
- (1999) “Transformaciones sociales y reconstrucción de los estados nacionales: hacia una nueva matriz socio-política”, In Bayardo et Lacarrieu (comp), *La dinámica global/local. Cultura y comunicación: nuevos desafíos, Ciccus*, Argentina.
- (2000) *Política y sociedad entre dos épocas. Reflexiones sobre América latina en el cambio de siglo.*
- (2002) “La transformación de la acción colectiva en América Latina”, In *Revista de la CEPAL*, N° 76, Chile
- (2002b.), *¿Polis ilusoria, democracia irrelevante?*, *Revista TodaVIA*, N° 2, Argentina.
- (2003) *Latin America in the 21 century*, North south center press, Estados Unidos.
- Gauchet, Marcel** “Croyances religieuses, croyances politiques”, dans *Le Débat*, N° 115, France.
- (2003) “ Visages de l'autre. La trajectoire de la conscience utopique ”, In *Le Débat* N° 125, mai-août.
- González Stheban, B.** (1996) “Economías fundacionales Diseño del cuerpo ciudadano”, In González Stheban (comp) *Cultura y tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Nueva sociedad, Venezuela.
- Grosfoguel, Ramón** (2007 -en prensa-) “Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, In Grosfoguel, Maldonado Torres y Saldívar, *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*, (Duke University Press, aparecerá en 2007).
- Grunzinsky, Serge** (1991), *L'Amérique de la conquête peinte par les Indiens du Mexique*, Unesco- Flammarion, France.
- (1999) *La pensée métisse*, Fayard, Francia.
- Laclau, Ernesto** (1985) *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, España.
- (1995) *Crisis de la filosofía, crisis de la política*, Ed. EUDEBA.
- (1996) *Emancipación y diferencia*, Ariel, Argentina.
- (1998) *Política y los límites de la modernidad*, en *Debates políticos contemporáneos, en los márgenes de la modernidad*. México, P y V Editores.
- Lander, Emilio (Comp)**, (2000) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Ed. CLACSO-UNESCO, Argentina.
- Le Bot, Yvon**, (1998) “ Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina ? ”, en *El Indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana*, Hans-Joachim König (ed.), Publicaciones del Centro de estudios latinoamericanos de la Universidad católica de Eichstätt, Serie A, actas 18, Frankfurt.
- (2003) “ Le zapatisme, première insurrection contre la mondialisation néolibérale ”, en Michel Wieviorka (sous la direction de), *Un autre monde, voix et regards*, Balland, Francia.
- Maffesoli Nichel** (1996), *Eloge de la raison sensible*, Fayard, Francia.
- Mignolo, Walter** (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Argentina.
- Morris, Nancy et Schlesinger, R.** (2000) “Des théories de la dépendance aux théories de la résistance”, In *Hermès* N° 28, CNRS, Francia.
- Rancière, Jacques** (1996) *El desacuerdo- Política y filosofía*, Nueva Visión, Argentina.
- (2004) *Aux bords du politique*, Gallimard Folio, France
- Roig, Arturo** (1994) “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”, In *Actas VII congreso nacional de filosofía*, UNRC, Argentina.
- Salas Astrain, Ricardo** (Comp) (2005) *Pensamiento crítico latinoamericano, Vol. I, II y III*, Ediciones UC Silva Enriquez, Chile.
- Touraine, Alain** (2000) *La recherche de soi. Dialogues sur le Sujet*, Fayard, Francia.
- (1994) *Crítica a la modernidad*, FCE, Buenos Aires.
- (1994) *Qu'est ce que la Démocratie?*, Fayard, Francia.
- (1995) “ ¿Qué es el multiculturalismo? ”, In *Claves*, N°56, España.
- (1997) *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, Fayard, France.
- Wallerstein, Inmanuel** (2003), “ Que signifie aujourd'hui un mouvement antisystémique ? ” In *Un autre monde, voix et regards* (sous la direction de) Michel Wieviorka, Balland, Francia.