

Juan José Bautista S.

**¿Qué significa  
pensar desde  
América Latina?**



82

C u e s t i o n e s   d e   a n t a g o n i s m o

S e r i e

P o s c o l o n i a l

D i r e c t o r

R a m ó n   G r o s f o g u e l



Diseño interior y cubierta: RAG

La edición del presente libro ha contado con la colaboración de Diálogo Global.



Reservados todos los derechos.  
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270  
del Código Penal, podrán ser castigados con penas  
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización  
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,  
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,  
fijada en cualquier tipo de soporte.

© Juan José Bautista Segalés, 2014

© Ediciones Akal, S. A., 2014

Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos  
Madrid - España

Tel.: 918 061 996  
Fax: 918 044 028

**[www.akal.com](http://www.akal.com)**

ISBN: 978-84-460-4084-2  
Depósito legal: M-25.582-2014

Impreso en España

# ¿Qué significa pensar desde América Latina?

Hacia una racionalidad  
transmoderna y postoccidental

Juan José Bautista S.



# Introducción

El año 2004 le hicieron un homenaje a Enrique Dussel en México por su 70 aniversario, para el cual muchos de los invitados prepararon y enviaron sus respectivos ensayos. Como no pude asistir al mismo, el 2005 unos amigos me facilitaron todos esos ensayos porque quería saber qué es aquello que habían dicho a propósito de la obra de Dussel, la cual conozco desde fines de los 80 hasta ahora. Como fui testigo del modo como surgieron muchas de sus ideas, hipótesis y obras, me interesaba siempre escuchar las críticas. El haber tenido la posibilidad de conocer de cerca su obra me ha permitido ver o saber cuándo una crítica a su obra lo es de verdad, y cuándo no lo es.

Mientras leía esos trabajos, veía que casi todos se referían a aspectos de la obra de Dussel y no así a la obra en su conjunto o, sino, a los temas o hipótesis centrales, especialmente de la obra más madura o tardía como son sus trabajos sobre Marx<sup>1</sup>, la Ética de la liberación<sup>2</sup> y la Política de la liberación<sup>3</sup>, que en ese entonces ya estaba en plena maduración. Así es que, a sugerencia de algunos amigos, decidí escribir un trabajo en el cual mostrara panorámicamente los puntos que a mi juicio son fuertes y centrales en la obra de Dussel, que, además, había visto surgir y desarrollarse. Fue así como nació el ensayo nuestro titulado «¿Qué significa pensar desde América

---

<sup>1</sup> Cfr. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx* (1984), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El Marx definitivo y la liberación latinoamericana* (1990), todos publicados por Siglo XXI de México.

<sup>2</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>3</sup> Enrique Dussel, *Política de la liberación*, tomos I y II, Madrid, Trotta, 2005 y 2008.

Latina?»<sup>4</sup>, que desde que lo publicamos en el 2005 tuvo bastante difusión hasta el día de hoy. Pero la temática contenida en este trabajo fue creciendo poco a poco.

En ese ensayo lo que intenté hacer fue mostrar cómo, cuando un pensador piensa de cara a la realidad que le tocó vivir, lo que surge es un pensamiento original, pero no porque uno se propusiera ser original, sino porque uno se propone pensar en serio y con rigor los problemas centrales que plantea la realidad o que existen en ella y que nos toca vivir a todos cotidianamente. Como los problemas que nuestra realidad expone no son siempre los mismos, el pensar que piensa los problemas centrales, a menudo no pensados, deviene pensamiento nuevo. Es lo que en nuestra opinión sucede con la obra de E. Dussel. Por ello decíamos en ese trabajo que la obra de Dussel es un buen ejemplo de lo que significa pensar de cara a los problemas que plantea una realidad como la latinoamericana.

Pero, en nuestro caso, esta intencionalidad de pensar de cara a la realidad nuestra estaba presente desde fines de los ochenta, cuando trabajamos la obra de Heidegger titulada precisamente *¿Qué significa pensar?*<sup>5</sup>. En ese entonces, la realidad que aparecía ante nosotros como problema ya no era la europeo-occidental, sino la latinoamericana, y específicamente los problemas que planteaba al pensar el mundo andino amazónico. Siempre recuerdo las conversaciones que tuve con el filósofo Eduardo Nicol a fines del 88 cuando él decía que «el pensamiento crítico, cuando es radical, parte siempre de la raíz, o sea, del principio, y para nosotros el principio está entre los griegos». Sin embargo, cuando yo hacía este giro hacia el principio, nunca encontraba a los griegos, sino a los aymaras del mundo andino, mucho más antiguos que los griegos.

En ese entonces estábamos trabajando una de las hipótesis del sociólogo boliviano René Zavaleta<sup>6</sup>, que decía que aquellas realidades que no han sido uniformizadas por relaciones de mercado capitalistas no son cognoscibles desde la ciencia social

---

<sup>4</sup> Juan José Bautista, «¿Qué significa pensar desde América Latina?», en *Crítica de la razón boliviana*, La Paz, El Grito del Sujeto, 2005. Ese ensayo estuvo dedicado a su 70 aniversario. Ahora este libro también está dedicado a él por su 80 aniversario. Muchas veces se nos ha dicho que somos dusselianos, a veces hasta como insulto. Pero este libro creo que es un testimonio de que Dussel es un maestro en el eminente sentido de la palabra, porque él, como todo maestro, no enseña a repetir su obra, sino que enseña a pensar los grandes problemas que nos encara la realidad y que muchas veces nos acosan o acechan. El lector conocedor y atento se dará cuenta de que muchos de nuestros argumentos, si bien parten o presuponen la obra de Dussel, intentan ir más allá de ella, porque nuestro diálogo presupone no sólo la obra de él, sino un diálogo con muchos otros pensadores a quienes trabajamos a veces con Dussel y otras por cuenta propia. En este sentido, es para nosotros un honor haber tenido a Dussel como maestro y haber podido conocer de cerca cómo fue construyendo su pensamiento más maduro. Por este y otros motivos, este libro está dedicado a él.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972.

<sup>6</sup> René Zavaleta Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia*, México DF, Siglo XXI, 1984.

moderna, porque ésta está hecha para hacer cognoscibles realidades atravesadas y estructuradas por relaciones capitalistas y modernas. Como nuestro problema era conocerlas científicamente, porque ya estaban empezando a emerger políticamente en el escenario social los movimientos populares de origen campesino e indígena, empezamos a trabajar en la posibilidad de construir otras categorías pertinentes a este tipo de espacios culturales e históricos que no tienen una tradición occidental y que además no han sido subsumidos del todo por relaciones capitalistas en sentido estricto. Esto es, guardaban todavía su margen de exterioridad cultural y civilizatoria respecto de la modernidad capitalista.

Esta intencionalidad de pensar «desde» este tipo de realidades no occidentales en sentido estricto nos llevó a hacer el pasaje de la ciencia social a la filosofía, además de revisar el pensamiento filosófico desde sus orígenes griegos hasta la producción filosófica más contemporánea como es la obra de Apel y Habermas, pero siempre visto «desde» América Latina y poco a poco «desde» el mundo andino amazónico. Desde ese entonces nos ha acompañado la pregunta acerca de lo que significa pensar «desde» este tipo de realidades la realidad toda y no solamente nuestra realidad. El problema no es no más conocernos, sino conocernos en relación a la humanidad toda de la cual formamos parte. En este sentido, la pretensión de universalidad no la tomábamos de la filosofía, sino del mundo andino, quienes se piensan siempre en sentido universal.

En este proceso fuimos descubriendo poco a poco que el pensamiento europeo occidental siempre fue, desde el principio, un pensamiento no sólo situado, sino un pensamiento que se pensaba a sí mismo como cultura y civilización pero de espaldas a la realidad toda. Era un pensamiento que se afirmaba a sí mismo a costa de negar o subestimar el pensamiento de otras culturas o civilizaciones. Es decir, afirmando ser universales, en los hechos demostraban ser provincianos. Si en el principio los griegos, cuando afirmaban su humanidad, lo hacían negando la humanidad de los demás, diciendo que los otros eran bárbaros por constitución o naturaleza, ahora los modernos, cuando empezaron a hacer filosofía, procedieron exactamente del mismo modo, afirmando su humanidad a costa de negar la nuestra en primera instancia, luego la humanidad de los africanos y posteriormente la de las culturas y civilizaciones orientales.

Poco a poco empezamos a descubrir que no sólo el conocimiento, sino la racionalidad que la filosofía y la ciencia moderna habían construido y desarrollado, habían sido para justificar argumentativamente, o sea racionalmente, este prejuicio<sup>7</sup>; es

---

<sup>7</sup> Según Hinkelammert, la ciencia y la filosofía modernas no son más que racionalizaciones de sus propios prejuicios, los cuales, gracias a la forma argumentativa que han producido ellas, aparecen como sumamente racionales, esto es, inteligibles y con sentido, perfectamente válidas para Occidente,

decir, para demostrar que los griegos primero y luego los europeos y ahora los del primer mundo son superiores en sí mismos, la modernidad había producido su propia ciencia y filosofía; y que cuando quienes no somos modernos éramos formados al interior de este marco categorial, terminábamos creyendo que este prejuicio no era sino una verdad válida para todos.

Por ello se entiende que en casi todas las universidades del mundo entero, sean o no del primer mundo, el conocimiento, la ciencia y la filosofía modernas y sus grandes pensadores aparecen en el centro de los currícula, como si fuera el conocimiento por antonomasia, como lo que realmente es científico y filosófico, es decir, verdadero.

Cuando descubrimos esto, nos dimos cuenta de que, desde la perspectiva de este tipo de conocimiento, nuestras culturas e historias, no occidentales ni modernas, aparecían no sólo como incognoscibles y premodernas, o sea inferiores, sino como nada relevantes para la gran ciencia y filosofía. Por eso se entiende que en nuestras universidades no se enseñe lo nuestro, sino sólo lo moderno, ya sea europeo o norteamericano.

Y así nació entonces la idea de producir conceptos y categorías propios que partan de los núcleos problemáticos contenidos en nuestra propia realidad, cuyos contenidos provengan de nuestra propia tradición, cultura e historia. Porque, conforme avanzábamos en la investigación, más nos dábamos cuenta de que los contenidos de los conceptos y categorías de la ciencia social y de la filosofía modernas provenían de los problemas que los europeos, norteamericanos y modernos afrontaban y querían resolver, pero no así de nuestros problemas.

Y así llegábamos a la conclusión de que la racionalidad moderna es, por constitución, no sólo dominadora y racista, sino colonizadora; que es un pensamiento situado y local, que tiene una pretensión de universalidad, sí, pero de dominación, exclusión y colonización<sup>8</sup>. Pero, como está expuesto con un sistema de argumenta-

---

pero con escasa validez o sentido cuando se las piensa desde otros horizontes culturales y civilizatorios. Cfr. Franz Hinkelammert, *Lucifer y la bestia. Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José, DEI, 1991.

<sup>8</sup> La negación que hizo y hace la modernidad de otros horizontes culturales y civilizatorios fue casi nihilista, negadora casi en absoluto de lo que no era europeo o moderno. En nuestro caso, nuestra crítica hacia la modernidad no es nihilista. Nuestra negación tampoco es absolutista. Hay muchos logros en la modernidad que no son en sentido estricto modernos, sino humanos, es decir, no fueron creados o producidos para dominar, de los cuales, sin embargo, se apropiaron las oligarquías e imperios de turno para mantener su dominio. Lo que intenta un proyecto como el nuestro, es apropiarse de esos avances y desarrollos para darles otro fundamento, cuyo sentido sea ahora de liberación y no así de dominación. En este sentido, nuestro diálogo con los grandes críticos de la modernidad es sostenido, porque ellos se dieron cuenta en su debido momento de las tendencias inmanentes hacia las cuales la modernidad marchaba. Dar ahora el golpe de timón, como decía Benjamin, es fundamental para que no nos alcance a todos el futuro que anuncia esta modernidad tardía. Por ello, para no recaer en lo

ción tan sutil y exquisito, pareciera que el pensamiento moderno es un pensamiento auténticamente racional, crítico y verdaderamente emancipatorio. Pese a sus grandes críticos como Marx, F. Rosenzweig, W. Benjamin, E. Lévinas y otros, la intencionalidad de dominación que atraviesa estructuralmente la racionalidad moderna se ha impuesto hasta el día de hoy, convirtiéndola en una racionalidad irracional.

La política contemporánea es el escenario más explícito donde podemos ver hacia dónde conducen «la ciencia» y «la filosofía» modernas; esto es, la crisis política y económica en la cual estamos sumidos muestra hacia dónde está conduciendo la racionalidad que ellas han producido. Dicho de otro modo, la ciencia y la filosofía modernas producen *in the long run*, como consecuencias, este tipo de efectos intencionales y no intencionales.

El modelo neoliberal como teoría económica no fue producido en el tercer mundo sino en las universidades del primer mundo, con su ciencia y su filosofía. La política, para poder ser implementada en la realidad, también fue creada e impulsada por países del primer mundo, cuyos políticos, militares, funcionarios e intelectuales fueron formados en sus universidades. No por casualidad se dice que las diez mejores universidades del planeta están en los Estados Unidos e Inglaterra, y da la casualidad de que son universidades privadas, que son financiadas por las mejores transnacionales, donde éstas forman muy bien a sus mejores funcionarios y burócratas, y donde a su vez forman a intelectuales del tercer y segundo mundo para que en nuestros países puedan hacer de mejor modo y de manera más radical lo que ellos quieren y pretenden hacer con nuestras riquezas naturales y la mano de obra de nuestros trabajadores. No por casualidad, la mayoría de los presidentes o ministros y secretarios de Economía o Hacienda que implementaron o implementan medidas de corte neoliberal se han formado en Harvard o universidades similares.

Pero esto no se detiene ahí, sino que, como no sólo el conocimiento sino la racionalidad moderna son de dominación, la política fundada en este tipo de racionalidad e impulsada por los Estados Unidos y la Unión Europea ahora está queriendo

---

mismo que la modernidad, es fundamental distinguir entre lo que es humano y lo que es moderno, porque no todo lo que existe en la modernidad es moderno. Hay muchos logros en la modernidad que no son invenciones o creaciones modernas, sino que fueron tomadas, usurpadas o raptadas de otras culturas o civilizaciones. Aunque la modernidad sea un «ser para la muerte», necesita la vida, es decir, necesita culturas cuyo sentido es «ser para la vida». Cuando se confunde la modernidad con la humanidad, se piensa normalmente que, al hacer una crítica radical de la modernidad, se hace para negarla completamente a ella y así nos quedaríamos sin nada. Este temor proviene normalmente de quienes piensan que la modernidad es lo mejor que la humanidad pudo haber creado y quedarnos sin ella equivaldría a volver a la Edad de Piedra. Lo humano y la humanidad son mucho más que la modernidad. Podemos darnos cuenta de ello cuando pensamos la modernidad desde otros horizontes de sentido. Es lo que intenta un trabajo como el nuestro.

reorganizar el planeta de acuerdo a sus intereses. Cuando el poder ejercido por el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional no son suficientes, entonces aparece la ONU o, si no, la OTAN para destruir, de raíz si fuera posible, todo intento de cualquier país o nación que no quiera someterse a esta intencionalidad absoluta de dominación.

La voluntad de dominio de la racionalidad moderna ejercida por países del primer mundo mostró lo que es capaz de hacer con países como Iraq, Libia y Afganistán. Quieren hacer lo mismo con Siria e Irán, pero hasta ahora no han podido. Ahora tienen la vista puesta en Venezuela, Bolivia y Ecuador, porque en estos tres últimos se ha empezado a dar una especie de liberación, ya no sólo del poder económico y político ejercido por las potencias del primer mundo, sino de la concepción de economía y de política de dominación que han producido las naciones modernas de dicho primer mundo.

En América Latina nos encontramos en una coyuntura histórica sin igual en la cual estamos empezando a producir no sólo otra idea de economía, política y sociedad, sino también el conocimiento con el que esta otra idea de vida, distinta de la forma de vida que los modernos nos han impuesto durante quinientos años, sea posible. Ya no basta con producir otra economía, sea poscapitalista, socialista, comunitaria o transmoderna, sino que, aparte de ello, hay que producir los conceptos y categorías con los cuales hacer inteligible, pensable y posible este otro proyecto. El problema no está en cuestionar solamente el capitalismo, el modelo neoliberal o, si se quiere, el socialismo real del siglo XX, sino en problematizar y criticar la racionalidad que los presupone y les da sentido, para no recaer en lo que siempre criticamos y que queremos superar.

Otra forma de vida en la cual sea posible la vida de todos, incluyendo la vida de la naturaleza, requiere la producción de otro tipo de conocimiento y racionalidad que haga posible eso. Ya sabemos lo que se puede producir con la racionalidad y el conocimiento moderno. Ahora se trata de hacer la transición hacia esa otra forma de vida, que requiere esta otra forma de producir conocimiento y sabiduría para la vida. La filosofía moderna se ha convertido en un amor al *logos*, esto es, a la razón y el conocimiento, y ha dejado de ser un amor a la sabiduría. Ésta es más que conocimiento cuando es para la vida; por ello hablamos ahora de una racionalidad de la vida.

Heidegger, al final de su vida, decía que lo que en verdad se jugaba en la pregunta que interrogaba por el sentido de la filosofía, era la existencia de la tradición europeo-occidental. A nosotros nos importa no sólo nuestra tradición, que no es occidental, sino la vida digna de la humanidad toda, pero también la vida de la naturaleza. En este sentido, la filosofía por la que abogamos no es la filosofía moderna, sino una filosofía transmoderna, que ya no parta de la tradición de Occidente, sino de lo que ésta siempre ha negado y excluido.

Estas reflexiones que empezaron a principios de los años noventa del siglo pasado, tienen esta intencionalidad de hacer ese pasaje hacia lo que podría ser un pensamiento nuevo cuyo problema central sea pensar la vida como condición de posibilidad de cualquier quehacer humano. Sabemos que no es nueva esta intención, pero también sabemos que nos falta mucho por recorrer en este largo camino llamado pensar.

En apariencia, estas reflexiones sirven sólo para América Latina, porque parten explícitamente desde ella, pero, como decía R. Zavaleta, a veces lo que nos pasa a todos aparece en un lugar del modo más claro posible, esto es, lo que es común a todos nosotros no se ve del mismo modo en cualquier parte o lugar, sino sólo en ciertas regiones del planeta. En América Latina hoy no sólo se ven claramente las consecuencias perversas que la modernidad como forma de vida ha producido desde 1492, sino que también se está empezando a ver claramente la posible salida del entrampe en el que nos sumió el proyecto de la modernidad. Esto es lo que estas reflexiones quisieran pensar, pero ya no sólo en el plano testimonial, histórico, literario o ensayístico, sino filosófico.

Una revolución en filosofía es todavía posible, porque ahora un mundo en el cual puedan habitar muchos mundos es necesario.

# II

## Hacia una transmodernidad decolonial Un diálogo con el concepto de transmodernidad de Enrique Dussel

### De la modernidad a la transmodernidad

Cuando a principios de la década de los noventa E. Dussel acuñó por primera vez la idea o noción de *transmodernidad*, pasó algo similar a cuando él utilizó por primera vez la palabra *posmodernidad* en 1972<sup>1</sup> (años antes de que J. F. Lyotard la empleara con intención y contenido distintos), es decir, surgió producto de una necesidad de autodefinición o, si no, como autoclarificación de lo que se estaba

---

<sup>1</sup> En el capítulo final del segundo volumen de la primera versión de *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, Dussel utiliza por primera vez el concepto de *posmodernidad* para referirse explícitamente a esa posición filosófica que ya no parte como fundamento de la matriz moderna, europea y occidental, sino desde más allá de ella. Para que esto sea posible, Dussel construyó un marco categorial provisorio que le permitió fundamentar la crítica de la filosofía moderna en términos de ontología, pero, a su vez, iniciar un nuevo punto de partida categorial para referirse positivamente a lo que la modernidad europeo-occidental siempre había negado. Dicho de otro modo, el concepto de posmodernidad surge como una necesidad de nombrar esta nueva posición filosófica que ya no tiene como propósito continuar o corregir la modernidad, sino, criticándola, ir más allá de ella y de su proyecto. «Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano, es el “tema” de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente *posmoderna* y superadora de la europeidad». Cfr. Enrique Dussel, *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, tomo II, p. 162 (el subrayado es nuestro). Pero como la versión moderna y europea de la posmodernidad se popularizó rápidamente, entonces tuvimos que abandonar la idea de nombrar nuestra posición como posmoderna, para no seguir subsumidos en el interior del proyecto de la modernidad. De ahí la necesidad de referirnos ahora a nuestra posición en términos de transmodernidad.

haciendo o pensando. En efecto, cuando luego del diálogo con Apel (que empezó a principios de 1990) nos enfrentamos al problema de la fundamentación de la lógica o racionalidad con la cual estábamos intentando cuestionar la fundamentación del discurso filosófico de la modernidad<sup>2</sup>, apareció inmediatamente octubre de 1992, la fecha en la que recordábamos los 500 años de dominio colonial no sólo europeo sino también moderno. Esto obligó a Dussel a retomar lo que había abandonado por varios años, la perspectiva histórica de los problemas que estábamos pensando.

Porque la problemática de los 500 años nos obligó a repensar nuestros problemas ya no desde la perspectiva de la modernidad, es decir, desde la historia que la modernidad produjo acerca de ella, o sea, a partir del siglo XVII de Descartes o, si no, a partir de principios del siglo XIX, cuando surgieron nuestros países<sup>3</sup>, e inclusive a partir del siglo XX, más concretamente después de la llamada Segunda Guerra Mundial, cuando empezó a surgir con fuerza un pensamiento ligado a los procesos de liberación latinoamericanos, paralelamente a la alternativa socialista que en ese entonces aparecía como posible. Dicho de otro modo, 1992 nos obligó a pensar nuestra problemática desde más allá de la matriz no sólo moderna, la cual tiene 500 años, sino también latinoamericana, la cual tiene 200 años. Y esto requería ponerle un nombre a este proceso de clarificación. Así es que, después de que la modernidad se pensó a sí misma como un proceso de ruptura y continuidad en términos de posmodernidad, surgió como respuesta a ese proyecto el concepto de transmodernidad como un intento de pensar el proceso que hace tiempo Dussel había emprendido y que ahora aparecía de modo mucho más claro.

En el primer trabajo donde aparece por primera vez delineada la noción, idea o intento de construir el contenido del concepto de transmodernidad, mas no desa-

---

<sup>2</sup> No era sólo porque estaba circulando ya con fuerza *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas, sino porque estábamos enfrentados al desafío de pensar si era o no posible hacer filosofía más allá de la tradición europeo-moderno-occidental, es decir, si era posible producir un marco categorial que ya no estuviese fundamentado en la racionalidad moderna, sino precisamente desde el núcleo problemático como horizonte histórico y cultural llamado América Latina.

<sup>3</sup> Porque el problema de una filosofía latinoamericana nos ponía desde ya en la perspectiva latinoamericana, es decir, en el momento histórico en el que aparece ella como tal, con el cual desaparecían o quedaban en suspenso no sólo el pasado colonial sino especialmente el mundo amerindio anterior a la colonia. Por ello, después de 1992, aparece por primera vez en nuestra conciencia de que la filosofía que intentábamos hacer ya no podía ser meramente latinoamericana, sino que tenía que tener una pretensión mucho más compleja históricamente hablando. Y esto nos obligaba a tomar posición ya no sólo en contra del capitalismo, sino, ahora, respecto de la modernidad en su conjunto. Por ello saber cuándo y cómo surgía ella era fundamental, pero ya no desde la perspectiva, conocimiento, historia o filosofía de la historia de la misma modernidad, sino desde lo que ella siempre había negado, que eran nuestras historias y culturas amerindianas.

rrollado aún conceptualmente, es en 1492. *El encubrimiento del otro* (escrito durante 1992 y publicado a partir de 1993) del siguiente modo: «La necesidad de la “superación” de la Modernidad es lo que intentamos mostrar en estas conferencias. “La Trans-modernidad: un proyecto futuro” podría titularse este ciclo de conferencias»<sup>4</sup>, es decir, de modo similar a como apareció la idea o noción de posmodernidad en Dussel como un proyecto futuro, a ser desarrollado conceptualmente en trabajos venideros, ahora aparecía también del mismo modo el nuevo concepto de *transmodernidad*, pero, como decía Dussel, se trataba inicialmente de pensar la posibilidad del contenido de este concepto, históricamente, es decir, se trataba de rastrear en la historia el posible contenido, especificidad o materialidad de este futuro concepto; por ello, después de 1992, Dussel no vuelve inmediatamente a trabajar este concepto, sino a seguir preparando las otras categorías con las cuales dotarlo de sentido específico.

Sin embargo, al final de este libro, problematizando por primera vez los contenidos posibles del concepto «modernidad», Dussel empezó a delinear el sentido o contenido posible de transmodernidad en oposición y más allá de modernidad, porque hasta ese entonces era «normal» que la ciencia social, y especialmente la filosofía, se pensara a sí misma «desde» la perspectiva del tiempo histórico de la modernidad, pero a su vez en continuidad con la tradición occidental. Como de lo que se trataba ahora era de ir más allá del proyecto de la modernidad, «para la superación de la “Modernidad” (no como Post-modernidad que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”», será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*»<sup>5</sup>, que es el que hacía invisible la barbarie moderna, permitiendo aparecer a la modernidad como civilizada, buena, universal, racional, superior y verdadera.

---

<sup>4</sup> Luego agrega: «Como se trata sólo de una introducción, un prolegómeno, hemos pensado darle más bien un carácter histórico». Cfr. Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro*, Quito, Abya Yala, 1994, p. 9. Esto es, desde el principio sabíamos que ahora lo histórico era lo que tenía que constituirse en el contenido de lo teórico, para que las posibles teorizaciones ya no devengan en meras abstracciones o negaciones de nuestra realidad, sino expresiones reflexivas de ella. Muy pronto, con la preparación de los materiales para la *Ética de la liberación* de 1998, nos dimos cuenta de que el contenido histórico no podía ser la concepción que de la historia había producido la modernidad para autojustificarse a sí misma como lo más superior, sino que teníamos que repensar el sentido de la historia desde más allá de los prejuicios modernos. Desde ese entonces existe en nosotros la conciencia de que necesitamos otra filosofía de la historia, distinta de la moderna, en este caso transmoderna pero a su vez postoccidental, es decir, que ya no parta de la tradición occidental sino de la nuestra, la cual ha sido negada sistemáticamente por la tradición moderna.

<sup>5</sup> Cfr. Dussel, *ibidem*, p. 209.

Pero para ello era fundamental hacer uso de un concepto distinto de razón y racionalidad, porque la modernidad hacía aparecer su proyecto como entera y completamente racional; en cambio, la posmodernidad, criticando a la razón moderna, criticaba a la razón en sí misma, como si la razón moderna fuese La razón en sí misma, o agotase todas las posibilidades de la razón en general, dejando la crítica sin posibilidad de hacer un uso positivo de la razón. De lo que se trataba entonces, para no caer en lo mismo que la razón moderna, era de mostrar que la razón moderna no era la razón sin más, ni lo racional en sí mismo, sino sólo una forma de concebir la razón en general, que en este caso era irracional<sup>6</sup>. Pero, paralelamente a ello, se precisaba construir otra idea de razón, distinta de la moderna, para poder mostrar, argumentativamente hablando, las «razones del Otro»<sup>7</sup>, las cuales ya no podían ser subsumidas por la razón moderna; es decir, llegados a este punto, ya teníamos la conciencia de que la razón del Otro, la razón de la alteridad, o de la exterioridad, no se podía expresar en el lenguaje de la razón moderna, sino en otra idea de racionalidad, la cual tenía que ser desarrollada de otra forma.

De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta, eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una «Trans-Modernidad» como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como la humana en general) [...] El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado ana-léctica (o analógica, sincrética, híbrida o mestiza) [...] De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores de derecha [...] ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica

---

<sup>6</sup> Esta forma de concebir la racionalidad moderna como irracional proviene de Hinkelammert, quien muestra muy bien en varias de sus obras que la modernidad, presumiendo su concepto de razón como racional, ha producido en el devenir de estos cinco siglos tanta miseria acumulada a escala mundial nunca vista antes en ningún estadio de la humanidad, pero a su vez ningún sistema civilizatorio como el moderno ha producido tanta devastación ecológica del planeta, que ahora, por primera vez en la historia, se hace evidente que la naturaleza no puede ser concebida como una fuente inagotable de recursos, que ella, como la vida del ser humano, es también finita. Esta realidad irracional que ha sido producida por la racionalidad moderna, es el diagnóstico de Hinkelammert acerca de la modernidad. Cfr. Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995.

<sup>7</sup> Que en ese entonces ya se vislumbraban no sólo como los pobres del tercer mundo, sino como las víctimas de la modernidad, es decir, los excluidos, abandonados, negados, olvidados, humillados, condenados, explotados, oprimidos y empobrecidos por el proyecto de la modernidad.

de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto «trans-moderno» (y sería entonces una «Trans-modernidad») por subsunción *real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su alteridad negada<sup>8</sup>,

en una perspectiva de liberación mundial ya no meramente local, latinoamericanista o indianista, sino universal. Así, a este proyecto «más allá» de la modernidad-pos-modernidad se lo llamó a, partir de 1992, «transmodernidad».

No obstante, es de destacar el contexto en el cual nace y se acuña este concepto, porque no nace como una mera exigencia teórica, sino como una necesidad de ubicarse y definirse en la historia, pero ya no en la historia narrada por la modernidad occidental, sino en esta otra historia vista o comprendida «desde» este otro horizonte más allá de la modernidad. Dicho de otro modo, el diálogo con la ética del discurso (Apel y Habermas) y el acontecimiento de los 500 años de la modernidad nos hicieron darnos cuenta de lo fundamental que es tener un diagnóstico explícito de la modernidad a la hora de querer afirmarla o cuestionarla, o de intentar ir más allá de ella<sup>9</sup>, esto es, que la idea o noción de transmodernidad surgió con la conciencia de que, para intentar hacer cualquier abstracción o formalización de la realidad pensada en términos NO modernos, se trataba siempre de partir de las historias negadas, encubiertas, excluidas y condenadas al olvido por la modernidad, para desde ellas elaborar los conceptos y las categorías críticas con las cuales desfondar la supuesta racionalidad, universalidad, verdad u objetividad de la modernidad euro-norteamericano-occidental.

En nuestra opinión, producto de la reflexión desarrollada en este libro, Dussel cobra conciencia explícita de que la «histórica», es decir, la historia vista o pensada desde más allá de la modernidad, o sea, como transmodernidad, debe ser el fundamento, el principio, la introducción o el punto de partida para esta otra forma de proceder con la razón. Por ello su siguiente libro, *Ética de la liberación*, empieza precisamente con una introducción histórica, que presupone ya esta otra concepción de la historia de la humanidad, más allá de la visión que la modernidad produjo acerca de ella y de su filosofía de la historia. En ella se muestra claramente el carácter eurocéntrico de la modernidad, que pone a Europa como el único centro a partir del cual es posible producir civilización moderna, ciencia, filosofía, tecnología, desarrollo, universalidad, racionalidad, etcétera.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 210-211.

<sup>9</sup> Esto se hizo más evidente para nosotros cuando nos dimos cuenta de que todos los grandes críticos de la modernidad, a la hora de hacer la crítica de ella, tenían ya un diagnóstico explícito de lo que era o no la modernidad; tales son los casos explícitos de E. Nicol y J. Habermas, pero también de Weber y Hegel.

Esto quiere decir que, cuando partimos ingenuamente de la cosmovisión moderna de la historia, la ciencia y la tecnología, automáticamente lo que se deduce es nuestro supuesto carácter de inferioridad innata histórica y cultural, y así lo que entonces se vuelve a deducir es que la única forma de desarrollarnos o salir de este estado de inferioridad y subdesarrollo es perseguir a como dé lugar la modernización de todas nuestras relaciones, pero de lo que no nos damos cuenta es de que justamente con este tipo de procedimiento se esconde el misterio de nuestro subdesarrollo, cuando, queriendo ser lo que no somos (desarrollados), al final terminamos negando lo que éramos para poder ser lo que no somos.

En este intento, lo que hacemos nosotros es negar como caduca, antigua, obsoleta e inferior nuestra propia memoria histórica y cultural, es decir, lo que se deduce es que ya no tiene sentido desarrollar nuestra propia cultura, nuestros propios saberes y nuestra propia tecnología ancestral, sino incorporar, importar e implantar en nuestra realidad el conocimiento, la ciencia y la tecnología del primer mundo, la cual es el desarrollo explícito y exclusivo de la forma de vida europea y norteamericana. O sea, que con los procesos de modernización lo que contribuimos a seguir desarrollando es el desarrollo de la ciencia, la cultura, la historia y la tecnología modernas, que no son universales, sino europeas y norteamericanas, o sea, locales.

Con esta incorporación estamos diciendo en los hechos que eso es lo mejor y lo nuestro, inferior. O, si no, estamos afirmando que ya no tiene sentido desarrollar lo propio, sino sólo lo moderno, porque eso es lo bueno y lo nuestro, lo malo, lo atrasado. De ahí que, para no caer en esta autocontradicción, es fundamental partir de otra concepción de la historia distinta de la moderna para no recaer en ella. Por eso la modernidad no es sólo una concepción del tiempo o de la historia, es también una manera de autointerpretarse, de autocomprenderse o de autodefinirse en relación con la historia moderna y las otras historias. Por eso interpretarse desde esta otra idea de historia es producir otra manera de situarse en relación con la modernidad y con nuestras historias negadas. «Esta [otra] manera de interpretar la historia nos prepara para una comprensión del fenómeno de la “modernidad”, desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización *ideológica* de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente hebreo- y euro-céntrica»<sup>10</sup>. Pero no sólo eso, sino que es también ideológica en el sentido de falsa y de encubridora de la realidad histórica de la humanidad.

---

<sup>10</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 24. Esta revisión de la historia a la hora de producir una propia autocomprensión histórica de los pueblos originarios es fundamental. Porque, desde la visión moderna, nuestros pueblos siempre aparecen como premodernos, pero, desde esta visión, premoderno significa ser inferior cultural, científica y hasta racialmente hablando, como algo que debiera ser superado lo más pronto posible.

Esta revisión de la historia en perspectiva transmoderna sirvió como base para destruir un sinfín de invenciones y creaciones que la modernidad produjo conscientemente para constituirse y ubicarse a sí misma en el centro de la historia universal<sup>11</sup>. A partir de estas hipótesis descubrimos que la modernidad, para poder afirmarse a sí misma como el estadio de la humanidad más desarrollado, necesariamente tiene que negar la humanidad y la racionalidad de toda otra cultura o civilización no europea ni occidental, pero especialmente la de los pueblos originarios. Negación originaria con la cual empezó la modernidad desde 1492.

Luego de esta obra, en la cual rehace y construye otras categorías paralelas y pertinentes a este problema, y gracias al diálogo y debate al que se abre con la filosofía contemporánea, vuelve entonces a la tematización de esta categoría, pero ahora ya con un nuevo impulso. En un ensayo presentado en Nápoles en 1994, titulado «Europa, Modernidad y Eurocentrismo»<sup>12</sup>, regresa al tema después de algunos años, casi repitiendo literalmente el argumento de 1992 y sin mayor reflexión, pero ubicando por primera vez esta categoría como posible marco de análisis y comprensión ya no sólo de estas otras historias negadas por la modernidad, sino también como posibilidad de análisis del presente. Si algo le aporta a Dussel este encuentro, fue la comprensión de que el concepto de *transmodernidad* no sólo es útil y necesario para producir otro tipo de análisis, sino la necesidad de desarrollarlo para distinguir, ahora sí, con mayor claridad los proyectos que, surgiendo desde la periferia del mundo moderno o, si se quiere, desde la exterioridad de la totalidad-sistema-mundo-moderno, no tienden hacia «lo mismo» que la modernidad, o sea, hacia una modernización, pero tampoco a la «diferencia»<sup>13</sup> respecto de la identidad moderna,

---

Y es lo que siempre se intentó hacer con nuestros pueblos originarios desde que llegaron los españoles. Supuestamente cuando ahora se los quiere empezar a revalorar, se quiere de nuevo imponer la visión moderna relativa al desarrollo. Desde la perspectiva moderna, sólo es posible el desarrollo con la modernización, es decir, con la afirmación positiva de los valores europeos y norteamericanos; de lo contrario, estamos condenados al estancamiento o subdesarrollo. Bueno, pues, para cuestionar esta visión moderna del desarrollo, hay que cuestionar primero su visión de la historia, por ello es fundamental ubicarse en una perspectiva transmoderna, que ahora ya no parta de Europa, ni la presuponga como fundamento, sino que lo presupuesto conceptualmente en nuestras reflexiones acerca de nuestros proyectos tiene que ser nuestra propia historia y memoria cultural.

<sup>11</sup> Como la falacia moderna que hasta ahora sostiene que Europa (y en este caso España) fue la que descubrió el continente americano, cuando fueron los chinos los primeros en descubrir y cartografiar completamente el continente en 1421. Este hecho histórico ahora está ampliamente documentado en la obra de Menzies. Cfr. Gavin Menzies, *1421. El año en que China descubrió el mundo*, Barcelona, Debolsillo, 2002.

<sup>12</sup> Cfr. Enrique Dussel, «Europa, Modernidad y Eurocentrismo», en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 345-358.

<sup>13</sup> La necesidad insistida tantas veces en la obra de Dussel de separar al concepto de «diferencia» del de «distinción», tiene que ver precisamente con esto, porque la categoría de diferencia, como bien

sino hacia un proyecto distinto, otro, literalmente alterativo, o sea, más allá «que»<sup>14</sup> la modernidad.

Posteriormente, en otro trabajo presentado en la Binghamton University en un seminario con Wallerstein, Arrighi y Mignolo en 1998, titulado «Sistema-mundo y Trans-modernidad»<sup>15</sup>, por primera vez Dussel toca el tema de modo central, lo cual nunca antes había hecho. Esta vez utiliza el concepto de transmodernidad para mostrar cuándo un proyecto es aún eurocéntrico cuando intenta superar la modernidad. Lo que le permite hacerlo es precisamente el contenido del concepto de transmodernidad que empieza a desarrollar explícitamente, pero ahora en relación al sistema-mundo moderno, como totalidad de sentido que hay que trascender, porque «hablar en cambio de “Trans”-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea* y que, subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará “desde-fuera” de ella *componentes esenciales de sus propias culturas excluidas*, con vistas a desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI»<sup>16</sup>.

Así, después de hacer una breve reseña de cómo el sistema-mundo moderno incluye y excluye según cómo se desarrolla históricamente, muestra cómo

lo «post» de la Post-modernidad no le quita su eurocentrismo; se presupone como obvio que la Humanidad futura alcanzará las mismas características como «situación cultural» que la Europa o los Estados Unidos posmodernos, en la medida en que se «modernicen» por el proceso de globalización ya iniciado [...] Bajo el signo de esta «inevitabilidad» modernizadora, la postmodernidad es profundamente eurocéntrica, ya que no puede ni imaginar que las culturas excluidas en su positividad valiosa por el proceso moderno colonial (desde 1492) e ilustrado [...] puedan contribuir con sus aportes «positivamente» en la construcción de una sociedad y cultura futuras, poste-

---

muestra Lévinas, remite a la identidad del Ser o la Totalidad, es decir, es una diferencia que se produce al interior de la totalidad del sistema-mundo moderno, o sea, pertinente a su forma de dominación. En cambio, el concepto de distinción no, él tiende o remite hacia algo radicalmente distinto, o sea, otro. Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

<sup>14</sup> Indicación que tomamos de E. Lévinas, cuando indica que la ética como crítica de toda ontología no tiende hacia lo mismo que la Totalidad, o el Ser, sino más allá, como allende, es decir, hacia otro horizonte. En este sentido es que diferenciamos la posmodernidad como un más allá de la modernidad, pero dentro del mismo proyecto. En cambio, concebimos la transmodernidad como un más allá del proyecto de la modernidad, que no parte ni de sus presupuestos ni de su horizonte histórico. Más adelante se verá lo fundamental de esta distinción.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 387-407

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 390.

rior a la cultura moderna europea y norteamericana [...] Es decir, se trata de un proceso que parte, que se origina, que se moviliza desde «otro» lugar [...] que la Modernidad<sup>17</sup>.

Este otro lugar, como ya había indicado antes, era inicialmente lo que la modernidad occidental siempre había negado y que en su obra aparece como lo otro que la modernidad, o, si no, como la exterioridad de la Totalidad-moderna. Sin embargo, por primera vez aparece, en nuestra opinión, la ambigüedad respecto de lo que se podría concebir como lo más allá de la modernidad. Porque, por un lado, había afirmado que en el intento de superación de la modernidad se trataba de recuperar lo mejor de ella, pero ahora, al final de este trabajo, dirá que lo que caracteriza la perspectiva futura transmoderna es

como un más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad. Este más «allá» («trans») indica el punto originante de arranque desde la exterioridad de la modernidad, desde lo que la modernidad excluyó, negó, ignoró como «in-significante», «sin-sentido», «bárbaro», no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como «salvaje», incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero «despotismo oriental», «modo de producción asiático», etcétera<sup>18</sup>.

Entonces, ahora de lo que se trataba era de entender lo que significaba pensar la transmodernidad como *un más allá de toda posibilidad interna de la sola modernidad*; es decir, una cosa es hacer la crítica de la Totalidad-moderno-occidental desde lo que la modernidad siempre había excluido y negado (momento negativo o crítico), y otra, desarrollar este proyecto como cultura futura, desde lo otro que la modernidad (momento positivo) o su más allá como trans. Dicho de otro modo, ¿qué es lo que caracteriza el concepto de transmodernidad? ¿El momento negativo o el positivo? O ambos.

Una vez que Dussel hubo desarrollado estos contenidos previos, ahora sí, y en diálogo con los miembros del giro decolonizador, escribe tal vez su trabajo más elaborado al respecto, donde el tema central es la transmodernidad, pero ahora en relación con la cultura, titulado «Trans-modernidad e interculturalidad»<sup>19</sup>. Este trabajo muestra cómo un pensador como Dussel, perteneciente a una generación de pensa-

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 404-405.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 406.

<sup>19</sup> Cfr. Enrique Dussel, «Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)», en *Filosofía de la cultura y la liberación*, México DF, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.

dores latinoamericanos, llegó a tomar una posición desde más allá de la modernidad, habiendo sido formado no sólo en un ámbito académico y cultural moderno, sino también en el interior del marco categorial del pensamiento moderno, es decir, empezó siendo moderno como muchos de nosotros, pero en el proceso fue lentamente tomando distancia de la posición moderna. Lo notable de esta autorreflexión es que entre líneas va mostrando Dussel cómo, para hacer ese pasaje de una posición moderna hacia otra más allá de ella, se necesita construir categorías con las cuales hacer ese pasaje, pero también hacer inteligible lo que desde el marco categorial del pensamiento moderno no se ve, o no se entiende, o simplemente se termina negando.

Ahora ya no se trataba simplemente de superar la modernidad, sino también el proyecto de la posmodernidad como supuesta superación del primero. Mostrar esto era y es fundamental para poner de manifiesto cómo muchos investigadores, científicos sociales y filósofos latinoamericanos y del tercer mundo, en el intento de hacer la crítica del proyecto de la modernidad y al asumir el marco categorial posmoderno, sin darse cuenta recaen en el proyecto de la modernidad, de ahí que mostrar explícitamente<sup>20</sup> la distinción entre ambos proyectos haya sido fundamental para la obra futura de Dussel con vistas a des-eurocentrar el pensamiento que intenta ir explícitamente más allá de la modernidad-posmodernidad. Es decir, si desde la perspectiva de la transmodernidad ahora se empezaba a deducir que no se debiera entender lo que no es moderno desde la perspectiva de la modernidad, esto no sólo quería decir que las culturas no occidentales o no-modernas no tendían hacia lo mismo que la modernidad, sino que tampoco se las podía entender desde la correlación o autocomprensión moderna<sup>21</sup>.

Dicho de otro modo, si nuestras culturas no son modernas y por eso no tienden hacia lo posmoderno, ahora se podía entender también que tampoco podían ser comprendidas como premodernas; es decir, gracias a este giro, ahora también se podría entender que las únicas sociedades premodernas habrían sido las europeo-medievales, y que la comprensión de horizontes culturales o mundos de la vida no-europeos requería salirse también de la correlación moderna entre lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno, y que esto implicaba también salirse de la correlación histórica construida por la modernidad entre esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo, la cual pertenece a la historia europea pero no a otras culturas cuyo horizonte histórico no es europeo.

---

<sup>20</sup> «[...] hemos querido denominar “trans-moderna”, como superación explícita del concepto de “post-modernidad” (post-modernidad que es *todavía un momento final de la modernidad*)». *Ibidem*, p. 46.

<sup>21</sup> «Por no ser modernas esas culturas, tampoco pueden ser “post”-modernas. La posmodernidad es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana. La cultura china o la vedanta no podrán nunca ser post-moderno-europeas sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces». *Ibidem*, p. 48.

Así, el concepto estricto de «*trans*-moderno» quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad<sup>22</sup>, y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinto al euro-norteamericano, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna<sup>23</sup>,

no sólo porque ella las ha negado sistemáticamente, sino porque no puede comprenderlas desde su horizonte de cognoscibilidad y, en definitiva, porque no tiene categorías para hacerlo. La modernidad ha producido el sistema de las categorías para la autocomprensión de lo moderno solamente y puede tematizar mundos de la vida en proceso de modernización, pero no mundos de la vida que tienen otro tipo de horizonte de sentido y que tienden hacia otro tipo de futuro y de sentido de la vida.

Ahora de lo que se trataba entonces era de determinar el lugar «desde» el que no sólo se podía hacer esta crítica, sino también su ulterior desarrollo. Dussel había indicado ya que ese lugar desde donde surge la crítica y la creación de lo nuevo «no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad. Esa exterioridad no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad y desafío para la misma Modernidad»<sup>24</sup>. Es un hecho comprobado que en las culturas indígena-originarias de América Latina hay una afirmación de la naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada y racional que la moderna, y hoy, dada la crisis ecológica que se incrementa cada vez más, estas formas de comprensión, de concepción y de relación con la naturaleza son más necesarias que nunca, no sólo para la modernidad sino para toda la humanidad. En cambio, el modo en que la modernidad capitalista concibe la naturaleza como objeto meramente explotable, vendible y destructible, ya no es viable. La concepción que la modernidad ha producido de la naturaleza ha resultado ser falsa.

«La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y, sin embargo, la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la naturaleza de otras

---

<sup>22</sup> Porque la modernidad no ha podido cumplirlos, como, por ejemplo, las promesas de igualdad, fraternidad y libertad para todos, o la humanización tanto del ser humano como de la naturaleza, tantas veces pregonada durante los siglos XIX y XX, pero también el progreso y desarrollo de toda la humanidad, o la superación de la esclavitud y toda forma de servidumbre, etc. Pero, ahora lo sabemos, tampoco las va a cumplir en el futuro, por eso las tareas inconclusas de la modernidad en realidad son imposibles desde la perspectiva de la modernidad, mas posibles si las pensamos desde estos otros horizontes históricos y culturales.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 59

culturas, aparentemente más “primitivas” o “atrasadas”, según parámetros desarrollistas<sup>25</sup>. Es decir, nuestras culturas otras y distintas a la modernidad aparecían como primitivas cuando se las miraba o comprendía desde la perspectiva de la modernidad, pero ahora, cuando se las intenta comprender desde la perspectiva de la transmodernidad, no aparecen de ese modo, sino inicialmente como otras, como posibilidad de una comprensión distinta no sólo respecto de nosotros mismos sino también de la modernidad. Así, el criterio con el cual analizar o evaluar la realidad deja de ser única y exclusivamente el criterio de la modernidad, y su universalismo pasa ahora a ser relativizado, pero no conforme al criterio posmoderno, sino desde el diálogo entre los creadores críticos de las culturas negadas por la modernidad, para producir otra tradición cultural llamada transmoderna.

## ¿Más allá de la modernidad colonial?

Sin embargo, Dussel también fue afectado por las discusiones relativas a la descolonización, las cuales se dieron y siguen dando no sólo en el ámbito académico sino también en el político impulsado por los pueblos originarios del mundo andino-amazónico, quienes han sufrido más esta forma sofisticada de dominio. En este sentido, hay que decirlo, tanto el concepto de «trans-modernidad» como el de «colonialidad» están todavía en construcción<sup>26</sup>, porque se están viendo afectados fuertemente por las discusiones y políticas que los pueblos originarios y afros de América están impulsando con mucha creatividad.

La distinción que hay que recalcar, y que a juicio nuestro es sumamente importante, es la que hay entre «colonialismo» y «colonialidad»<sup>27</sup>. El concepto de «colonialismo» no es nuevo en las ciencias sociales, y por eso mismo puede designar o nombrar sin mayores dificultades su problema, objeto o tema, que consiste básicamente en una relación de dominio impuesta por el conquistador o dominador de forma militar, económica, política, cultural, etc., sobre los dominados o conquistados. Esa dominación que se impone desde fuera a un pueblo, nación o cultura se

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> En este sentido, se podría decir que el diálogo con la obra de Frantz Fanon, Aimé Césaire, René Zavaleta, Silvia Rivera y tantos otros pensadores de esta problemática, no ha cesado, sino que continuará todavía por mucho tiempo. La problemática de la «dialéctica del amo y del esclavo» de Hegel que inspiró a muchos de ellos, se ha complejizado a tal grado que ahora pareciera ser una contradicción simple, porque la reacción de los pueblos originarios a los efectos de la colonialidad producida por la modernidad se ha vuelto tan compleja, que la obra de Hegel ya no es suficiente.

<sup>27</sup> Cfr. Juan José Bautista. *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, La Paz, Rincón Ediciones, 2012.

conoce como colonialismo. En el presente, este tipo de dominación colonial ha sido derrotada en muchos países.

Desde principios del siglo XIX, América Latina inició con relativo éxito procesos de emancipación o liberación colonial; luego, después de la Segunda Guerra Mundial, siguieron los países de África y de Asia. Sin embargo, el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unos países sobre otros, aparentemente parecería un asunto superado, es decir, la gran mayoría de los países latinoamericanos (con excepción de Puerto Rico) y de otros continentes serían formalmente poscoloniales, ya que supuestamente muy pocos sufren algún tipo de dominación o colonización directa de un imperio extranjero, como podrían ser los casos de Iraq, Libia o Afganistán.

Sin embargo, el problema recién aparece cuando nos preguntamos acerca no sólo de la dominación imperante en nuestros países, sino de las consecuencias que la dominación colonial produjo en nuestros Estados, economías y sociedades, que consiste fundamentalmente en la explotación no sólo del trabajo de las clases trabajadoras sino también de nuestras riquezas naturales, y la consiguiente pauperización constante de nuestras economías y formas de vida después de la emancipación de nuestros pueblos a principios del siglo XIX; es decir, si en las relaciones económicas, políticas y sociales de los países latinoamericanos ya no hay colonialismo, entonces ¿qué es lo que hay?, ¿qué es lo que permanece?, ¿qué es lo que queda?, ¿qué es lo que continúa? Y que en parte continuaría siendo una de las causas que explicaría nuestra miseria, atraso y subdesarrollo.

Pues lo que permanece y continúa hasta el día de hoy es una especie de estructura *colonial* y subjetiva que la modernidad produjo en toda relación social, cultural, política y económica en el mundo periférico, la cual produjo todo tipo de discriminaciones y jerarquizaciones raciales, culturales, étnicas o nacionales, las que produjeron a su vez relaciones intersubjetivas de dominación colonial por parte de los europeos y luego de los norteamericanos que fueron asumidas como si fuesen categorías con pretensión «científica» y «objetiva» de la realidad humana, es decir, como si fuesen fenómenos naturales y no así históricos. Es decir que, el colonialismo produjo durante la colonia un fenómeno llamado «colonialidad», el cual consistiría básicamente en la colonización del ámbito de la subjetividad de las relaciones humanas, de la sociedad, de la cultura, del conocimiento, del saber y del poder, o sea, en un sometimiento, sojuzgamiento, dominio o colonización del ámbito de las visiones, las percepciones, las cosmovisiones y la auto-comprensión del mundo que tenían los dominados. De tal modo que el fenómeno de la colonización pasó a formar parte ya no sólo de la subjetividad de los colonizadores, sino también de la subjetividad y la interioridad de los sujetos colonizados.

Sin embargo, como todo fenómeno histórico, este proceso no se dio de un día para otro, sino que fue antecedido por una sistemática represión, negación, des-

trucción y desvalorización de todo el horizonte de creencias, conocimientos, técnicas y tecnologías ancestrales, prácticamente desde que llegaron los europeos a estas tierras. La negación, destrucción y desvalorización de todo nuestro horizonte histórico y cultural recayó sobre las formas de «producción de conocimiento», sistemas de producción de imágenes, símbolos, creencias, instrumentos de expresión formalizada y objetivada, operada e impulsada sistemáticamente desde el día que los europeos llegaron a estas tierras hasta el día de hoy, pero sobre todo la desvalorización y devaluación recayó sobre nuestras formas de «producción y reproducción de la vida» en su conjunto, lo cual empezó con el desprecio de nuestra forma de producción del sistema de la alimentación y del sistema de la salud. Nuestros productores de alimentos pasaron a ser meros cultivadores primitivos de plantas, y nuestros médicos pasaron a ser considerados como brujos, hechiceros, adivinos o agoreros<sup>28</sup>.

Evidentemente, este proceso de colonización de la cultura y de la historia no empezó siendo un proyecto cultural sino económico, pero acabó deviniendo tal,

---

<sup>28</sup> Para la ciencia médica moderna, hasta el día de hoy inclusive, nuestros médicos andino-amazónicos no son más que charlatanes en quienes jamás se debiera confiar la salud de nuestros pueblos. En cambio, la ciencia moderna puede hasta el día de hoy, a título de ciencia, seguir experimentando en los cuerpos humanos de quienes esta ciencia considera desechables. La ciencia médica moderna olvidó hace tiempo su miserable historia cuando necesitó la muerte de miles de esclavos negros e indígenas para acumular y construir conocimiento científico médico moderno. «Consideremos, por ejemplo, la manera como el progreso del conocimiento médico fue pagado con las vidas de esclavos. La tasa de mortalidad en el viaje transatlántico al Nuevo Mundo fue terriblemente alta. Los barcos negreros, sin embargo, eran más que tumbas flotantes. Eran laboratorios flotantes, que ofrecían a los investigadores una posibilidad de examinar el desarrollo de enfermedades en entornos bastante controlados, en cuarentena. Los doctores e investigadores médicos podían aprovechar las altas tasas de mortalidad para identificar una desconcertante cantidad de síntomas, clasificarlos en enfermedades y elaborar hipótesis sobre sus causas. Cuerpos de doctores tendían a trabajar arduamente en puertos a lo largo del litoral atlántico. Algunos de ellos estaban comprometidos con el alivio de sufrimientos; otros simplemente buscaban maneras de hacer que el sistema de esclavitud fuera más lucrativo. En ambos casos, identificaban tipos de fiebres, aprendían cómo disminuir la mortalidad y aumentar la fertilidad, experimentaban cuánta agua era necesaria para que cantidades óptimas de esclavos sobrevivieran con una dieta de pescado salado y tasajo, e identificaban la mejor ratio de consumo de calorías con horas de trabajo. Una invaluable información epidemiológica sobre una serie de enfermedades –malaria, viruela, fiebre amarilla, disentería, tifus, cólera, etc.– era obtenida de los cuerpos de agonizantes y muertos. Cuando los esclavos no podían ser mantenidos en vida, sus cuerpos autopsiados todavía suministraban información útil. Por cierto, como la escritora Harriet Washington ha demostrado en su sorprendente *Medical Apartheid*, esos experimentos continuaron mucho después del fin de la esclavitud: en los años cuarenta, un doctor dijo que “el futuro del negro reside más en el laboratorio de investigación que en las escuelas”. Todavía en los años sesenta, otro investigador, ponderando el pasado en un discurso pronunciado en la Escuela Médica Tulane, dijo que era “más barato usar negros que gatos porque estaban por doquier y eran animales de experimento baratos”.» Cfr. Grandin, Greg, «Lo que el mundo moderno debe a la esclavitud», *Rebellion.org*, marzo de 2014; tomado de [www.tomdispatch.com](http://www.tomdispatch.com).

porque lo que le antecedió y se constituyó en su fundamento material, fue la destrucción, exterminio y represión de las culturas y civilizaciones de América<sup>29</sup>.

En adelante, los sobrevivientes de esta barbarie no tuvieron la posibilidad de desarrollar sus propios modos de producción intelectual, de expresión cultural o mítico-simbólica, sino que sufrieron la supresión y condena sistematizada de estas producciones intelectuales, paralelamente a sufrir la imposición forzada de la producción intelectual moderna, y todo ello a través de los patrones culturales de los dominantes<sup>30</sup>. América Latina es, sin duda, uno de los casos *extremos*<sup>31</sup> de lo que significa la colonización de la subjetividad o interioridad de los pueblos colonizados, cuando éstos empiezan a mirarse, comprenderse y pensarse con el conocimiento, ideas, creencias y costumbres del colonizador; esto es, cuando el colonizado tiene como realidad única la visión de la realidad que impuso el colonizador, cuyo Ser es su categoría fundante. Empezar a pensar desde lo negado por este Ser es empezar a pensarse en perspectiva decolonial.

Es decir, una vez que materialmente se destruyó la materialidad de las culturas originarias, el colonizador pudo imponer la cultura de la dominación como si fuese la única posible hasta el día de hoy, de tal modo que ahora la realidad para el colonizador y el colonizado pareciera ser lo mismo. Así, la colonialidad consiste en creer que esta realidad que el colonizador ha producido, es la única que tiene el colonizado, que más allá de esta realidad no hay nada.

Ahora bien, para que todo este proceso pueda ser formalizado en un concepto o categoría, se necesita mostrar el contenido que le subyace, porque no basta con hacer

---

<sup>29</sup> Si fuésemos consecuentes con el proyecto de la transmodernidad y ahora de la decolonialidad, tal vez ya no debiéramos hablar de América para referirnos a nosotros mismos, sino del Abya Yala, para hablar refiriéndonos a nosotros desde esta otra perspectiva del conocimiento. Hacer este pasaje de América como Latinoamérica a Amerindia como el Abya Yala tal vez implique la construcción o reconstrucción de otras categorías que nos permitan hacer lógica e históricamente ese pasaje.

<sup>30</sup> Una vez institucionalizada la dominación total del continente, cuando nuestros pueblos subjetivaron el surgimiento de una nueva edad, al principio aprendieron poco a poco a apropiarse y expresarse a través de la cultura de los dominantes; tal es así que, cuando creció en demasía el conocimiento o saber dominante, parecía ser el único viable o posible. Hizo falta todo un proceso de descolonización decolonial, para desandar este camino. Porque ya no basta con echar a los embajadores de Estados Unidos de nuestros países, sino que ahora hay que sacar esos conocimientos y relaciones de dominio de nuestra subjetividad colonizada. El proceso de descolonización sólo empieza cuando nos damos cuenta de cómo la colonialidad de la modernidad está aún metida dentro nuestro.

<sup>31</sup> No por casualidad surge precisamente aquí la reflexión relativa a lo que significa para nosotros la descolonización. Como bien señala S. Rivera Cusiquanqui, esta reflexión no surge en la academia, sino en las luchas populares, sociales, políticas y culturales de los pueblos oprimidos de ascendencia originaria como son los campesinos del altiplano, de los valles andinos y de la Amazonía. Y esto prácticamente desde las luchas indígenas lideradas por Túpaj Katari y Bartolina Sisa. Cfr. Silvia Rivera Cusiquanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Thoa, 1988.

la descripción de lo que la modernidad hizo en este continente desde 1492, cosa que muchos han hecho y siguen haciendo, sino que hay que mostrar sus implicaciones teóricas y cognitivas a la hora de producir conocimiento, es decir, no basta con describir lo que sucedió, sino que hay que mostrar la conexión entre los hechos de dominación sucedidos y la producción de conocimiento colonial. Es decir, al igual que Dussel y Hinkelammert hacen, acá hay que mostrar la estrecha conexión entre la producción de una forma de relación social, en este caso de dominación, y su forma cognitiva pertinente, es decir, hay que mostrar las implicaciones teóricas y epistemológicas que la producción material de dominio tiene en el plano del conocimiento científico; por ello, como, por ejemplo, hace Zemelman, hay que mostrar que la epistemología es también política; que, así como hay una política o una economía de dominación, puede haber una epistemología de dominación, y que, en consecuencia, en la producción de conocimiento se juega también la opción colonial o decolonial. El conocimiento moderno no es neutral, universal o racional en sí, sino que tiene presupuestos teóricos e históricos que, si uno no los conoce, pueden hacer que ingenuamente caiga en las relaciones de dominio que la modernidad produce y que dice haber superado.

Dicho de otro modo, cuando se muestra esta estrecha conexión entre dominación y racionalidad, se puede echar por tierra el mito del conocimiento científico concebido como neutral y objetivo para dar paso a la concepción de conocimiento comprometido con otros proyectos de sociedad, políticos y, finalmente, de humanidad. Esto es precisamente lo que no entienden los críticos del pensamiento descolonizador: que no basta con narrar o describir procesos, historias o hechos negados o encubiertos por las historias oficiales, sino que paralelamente a ello, para que estos procesos aparezcan con su grado de novedad, se necesita producir categorías con las cuales estas historias aparezcan con su real sentido; de lo contrario, el sentido original de estas luchas desaparece en el contexto del discurso moderno, que es lo que sucede cuando historiadores, antropólogos o sociólogos hacen uso sin criterio o crítica de los mismos conceptos y categorías con los que la modernidad ha encubierto estas historias. A partir de estas historias negadas podemos empezar a descubrir el carácter ideológico del discurso científico o filosófico de la modernidad.

De aquí la relevancia de mostrar la estrecha relación que existe entre la modernidad como proyecto de dominación y la racionalidad pertinente a ella, también de dominación, concebida ahora como paradigma universal de conocimiento, a partir del cual la modernidad europeo-occidental se podía relacionar con el resto de la humanidad en términos de dominación. Es decir, la modernidad, una vez que hubo impuesto su racionalidad para seguir dominando al resto del planeta, ya no necesita tanto imponer físicamente su dominio, sino que ahora basta con imponer y desarrollar unilateralmente «su» conocimiento, su saber y su ciencia, como si fuese el único, el más racional, verdadero, universal y objetivo.

A partir de esta formulación, ahora es posible hacer el desmontaje de ciertas categorías claves como la de la relación sujeto-objeto, tan fundamental para cualquier epistemología o teoría del conocimiento. La problematización del ego cartesiano en términos de sujeto o individuo aislado sin referencia a nada, ni a la historia, y cuasi una instancia natural, se torna fundamental a la hora de problematizar la idea de ciencia o conocimiento que la modernidad produjo; a su vez, la identificación entre este sujeto y Europa, como si ella fuese «el» sujeto del conocimiento y el resto de la humanidad, el objeto en sí mismo<sup>32</sup>.

La problematización acerca del concepto de Totalidad, tan central en la producción del conocimiento social crítico (pero usado también para producir lo contrario) y abandonado ingenuamente por la ciencia social latinoamericana<sup>33</sup>, es un ejem-

---

<sup>32</sup> «Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose por relación, precisamente, al resto del mundo en colonización. La emergencia de la idea de “Occidente” o de “Europa” es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero, para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció, y desde ese entonces se mantiene, como una relación entre «sujeto» y «objeto». Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas [...] Semejante perspectiva mental, tan perdurable como su práctica durante 500 años, no podría haber sido sino el producto de una relación de colonialidad entre Europa y el resto del mundo. En otros términos, el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Ese paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder». Cfr. Aníbal Quijano, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, mimeo, pp. 4 y 5. Dicho de otro modo, el desarrollo de la estructura del conocimiento científico europeo moderno está íntimamente ligado al desarrollo de la dominación y poderío de la modernidad, de ahí que el desarrollo de la modernidad implique inevitablemente el desarrollo de su racionalidad. Modernidad y racionalidad son, entonces, la ecuación de la racionalidad dominadora por excelencia.

<sup>33</sup> Es interesante ver cómo en el contenido del concepto de Totalidad concebida como un todo homogéneo estaba literalmente excluida la parte colonizada de ella, es decir, la «homogeneidad» sistémica de la totalidad moderna (noción muy cerca de la de Lévinas y Dussel) no incluía a la parte colonizada, porque para cuidar la homogeneidad había que excluir de la totalidad lo que cuestionaba esa «aparente» homogeneidad. Es decir, el concepto de totalidad como ontología moderna había sido desarrollado para excluir de la tematización o problematización cognitiva todo aquello que cuestionara esa homogeneidad. Por ello, a juicio nuestro, se podría establecer una muy buena relación entre el

plo de esto que decimos. Mostrando a su vez la conexión nada casual entre esta noción de sujeto y la aparición del marco categorial de las ciencias sociales como disciplinas, es posible mostrar cómo ella determinó no sólo la formación del marco categorial de las ciencias sociales, sino inclusive cómo determinó la definición de prácticas políticas que condujeron al fracaso de muchos proyectos sociales de país y de nación en América Latina<sup>34</sup>.

Con las ciencias sociales de inspiración marxista pasó algo similar, lo mismo que con los partidos de izquierda comunistas o socialistas. La colonización que la modernidad operó sobre el conocimiento científico, alcanzó inclusive a los partidos, sindicatos y organizaciones de izquierda comprometidos con el pueblo. Por ello, ahora no es casual ver cómo gente de larga tradición de izquierda, de partidos, sindicatos y agrupaciones políticas y sociales, formada en el marco categorial del marxismo del siglo XX, está en contra de procesos de transformación y de cambio no modernizantes. Lo paradójico es que muchos de estos líderes sindicales, políticos e intelectuales de izquierda son y han sido honestos políticamente hablando, pero, como podemos ver ahora, son ingenuos desde el punto de vista teórico. Siguen pensando con categorías de dominación procesos de liberación de esa forma de dominación.

Es decir, desde la perspectiva del pensamiento marxista y de izquierda del siglo XX, estos nuestros procesos tendrían sentido sólo como procesos de modernización, industrialización o emancipación modernos, pero no así como procesos de recuperación de cosmovisiones ancestrales, lo cual sería un literal retroceso o, si no, un intento vano de volver al pasado, porque la modernización supuestamente es la superación de este tipo de pasado rústico, caduco y atrasado. De lo que no se da cuenta este tipo de pensamiento colonizado es de que precisamente el proyecto de la modernidad, exitoso en países del primer mundo, es el causante de la realidad

---

concepto de totalidad tal cual maneja Dussel en relación a la exterioridad, pero también al modo como Zemelman desarrolla este mismo concepto de totalidad, más como recorte de la realidad en el plano epistémico.

<sup>34</sup> Los ejemplos que pone A. Quijano al respecto son muy ilustrativos; por ejemplo, cuando recuerda: «La propuesta de Kautsky, adoptada por Lenin, según la cual los proletarios no son capaces por sí mismos de elaborar su conciencia de clase, y que la inteligencia burguesa y/o de la pequeña burguesía es la que debe enseñársela, es una variante de la misma imagen [...] Jaime Paz Zamora, en una entrevista periodística, para referirse a la relación entre los partidos políticos y los sindicatos, entre los intelectuales y los obreros en Bolivia, [decía que] los partidos son la cabeza, los sindicatos son los pies». Cfr. *ibidem*, p. 6. Es decir, el problema no es sólo que la derecha o la Europa moderna occidental piensen de ese modo, sino que inclusive quienes en América Latina supuestamente son de izquierda y críticos del dominio capitalista y moderno, estén pensando de este modo. Esto quiere decir que la izquierda latinoamericana y mundial todavía tiene que descolonizar su pensamiento para ponerse a la altura de los desafíos de este presente.

miserable que queremos superar, pero para ello hay que transformar primero las categorías y conceptos con los cuales la modernidad nos hace ver y relacionarnos con nuestra propia realidad de modo colonizado.

Pues bien, lo que sigue, entonces, a la descripción de la colonialidad de la modernidad es su descolonización, primeramente en términos cognitivos, para desde ella fundar no sólo otra forma de construir conocimiento, sino también para definir políticas posibles otras a partir de este otro conocimiento<sup>35</sup>. De ahí que, como en Zemelman, la relación entre lo político y lo epistemológico se torne aquí fundamental. No percibir esta relación es un síntoma de que la colonialidad del conocimiento de la modernidad sigue operando de modo eficiente en procesos que supuestamente tienen una intencionalidad explícita de descolonización.

## ¿Transmodernidad decolonial?

En la idea de transmodernidad está contenida la idea de decolonialidad, pero no está ni desarrollada ni conectada con ella; lo mismo podríamos decir de la decolonialidad, es decir, ambas se mutúan, se conectan por la temática que las inspira, y por eso habría que mostrar su conexión explícitamente. La idea de transmodernidad tiende explícitamente hacia un proyecto de vida distinto (no meramente dife-

---

<sup>35</sup> Como muestra muy bien la obra de Hinkelammert, las categorías nuevas del conocimiento no sólo permiten conocer lo nuevo, sino que posibilitan también concebir otras realidades como posibles y a su vez definir otro tipo de prácticas políticas como viables. Dicho de otro modo, en el marco categorial que usamos, no sólo se contiene la posibilidad de un tipo de conocimiento, sino también la posibilidad o no de transformar la realidad en tal o cual sentido, es decir, si es o no viable la otra realidad que queremos construir y producir más allá del capitalismo y la modernidad. El marco categorial del pensamiento moderno sirve para imaginar y concebir como posibles únicamente realidades modernas; en cambio, realidades o historias que no tienden hacia lo moderno, las hace aparecer como imposibles, irrisorias o utópicas en el mal sentido de la palabra. Por ello nuestra crítica ya no se dirige contra una teoría u otra, un pensador u otro, sino contra el marco categorial del pensamiento moderno, que es el que hace posible la modernidad no sólo en términos cognitivos sino también políticos. «[...] la percepción tenida y que podemos tener de la realidad económico-social, está fuertemente predeterminada por las categorías teóricas en cuyos marcos nosotros interpretamos tal realidad [...] Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido [...] Los percibimos dentro y a partir de un marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos [...] el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humanas y no otras». Cfr. Franz Hinkelammert, *Las Armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1977, p. 1. Asimismo, Juan José Bautista, *Crítica-ética de la racionalidad moderna* (manuscrito de próxima publicación).

rente) de la modernidad. La idea de decolonialidad tiende a mostrar el carácter explícitamente colonial de la modernidad. Es decir, que si queremos transitar hacia un proyecto distinto del de la modernidad, lo que se deduce de esta reflexión es que no podemos partir ingenuamente del marco categorial del pensamiento moderno, porque en éste está contenido explícitamente su carácter colonial o colonizador.

Una de las primeras conclusiones a las cuales podríamos arribar sería que utilizar ingenuamente el marco categorial del pensamiento moderno conduciría de modo inevitable a reproducir, en la construcción de nuevos proyectos políticos, económicos, culturales o de vida, relaciones sociales, humanas, económicas, etc., de colonización. Es decir, queriendo transitar hacia lo nuevo, volveríamos a recaer en lo mismo que siempre hemos criticado y que queremos superar. De este modo, queriendo ir más allá de la modernidad y su economía, que es el capitalismo, recaeríamos en lo mismo que ella ha devenido, aunque nuestro proyecto de vida, cultura o sociedad tenga otro nombre como socialismo democrático, socialismo del siglo XXI, socialismo comunitario, o algo así.

Sin embargo, el problema se complica cuando nos percatamos de que el marco categorial del pensamiento colonizador moderno no está escondido solamente en su cultura y en su lengua, sino en la racionalidad que éstas producen. Me explico: es cierto que no sólo hablamos y hasta razonamos al interior de las lenguas modernas coloniales, sino que hacemos uso de ellas para hacer la crítica, es decir, producimos conceptos que en parte provienen del mundo moderno, pero que también tienen la intención explícita de hacerle la crítica, además porque –en segundo lugar– en estos nuevos conceptos (como los de transmodernidad y decolonialidad) están contenidos elementos que provienen de esos mundos de la vida que la modernidad ha desdeñado y excluido desde hace 500 años.

¿Qué significa esto (y, en nuestra opinión, éste sería el punto fundamental de la reflexión epistemológica)? Que pensadores como Dussel, cuando hacen el quiebre (o ruptura) epistemológico entre el marco categorial del pensamiento moderno y lo que se quiere pensar más allá de él, son conscientes de que no se puede seguir pensando como antaño, pero que, a su vez, no se puede detener el pensamiento, que éste debe continuar, pero no sólo mostrando la contradicción interna, o sea, la autocontradicción en la cual está inmersa la reflexión con intencionalidad decolonial, sino, a su vez, mostrando la forma de salida de esta contradicción, que en parte es autocontradicción.

Descubrimos la autocontradicción cuando percibimos que razonamos con ideas, conceptos, teorías y lógicas contrarias a nuestros proyectos de vida, de sociedad y de humanidad, y que cuando intentamos salir de esta autocontradicción, automáticamente entramos en contradicción con lo que éramos, y que aún en parte seguimos siendo, y que ya no queremos ser. Esta autocontradicción ya no sería solamente

lingüística, discursiva o analítica, sino que sería existencial, porque el problema ya no es solamente cognitivo, teórico o científico (los cuales son una mediación) sino de la existencia misma, o sea, de la vida, porque lo que está en juego en última instancia no es un tipo o forma de vida cultural o civilizatoria que hayan producido o no la modernidad u otro horizonte cultural, sino la vida en general, tanto del ser humano como de la naturaleza. Pensada esta autocontradicción desde la perspectiva de la correlación «transmodernidad/decolonial», es en primer lugar existencial, donde lo que se juega en última instancia es la vida misma, la cual empieza en la vida de uno. Si ésta no cambia o no se transforma, no se puede hablar con consecuencia de que la perspectiva transmoderna sea viable o tenga sentido.

Porque es cierto que empezamos a reflexionar o pensar en sentido moderno, pero ahora se trata de salir de esta autocontradicción, mas no sólo por la reflexión, que sigue siendo autorreflexión, sino por la recuperación y recreación de esas historias, saberes, conocimientos, lenguajes, formas de vida, etc., tantas veces negados, condenados, olvidados y excluidos de la reflexión. Es decir, se trata de producir otro tipo de marco categorial o marco de comprensión con el cual hacer inteligible, pensable, querible y deseable lo que la modernidad nos ha enseñado tanto tiempo a despreciar.

Resumiendo lo avanzado hasta ahora, se podría decir que la tensión que se da al interior de esta autocontradicción existencial cuando nos enfrentamos a la tensión «modernidad/colonialidad» y «transmodernidad/decolonial», que en este caso ya no sería sólo una tensión lingüística o hermenéutica, teórica o categorial, sino existencial, es la que nos interesaría destacar, porque sería una tensión histórica, política y cultural no resuelta, en proceso o intensión de resolverse, pero históricamente, donde la tensión alude a la dualidad como autocontradicción que la modernidad ha producido, no sólo entre dominador y dominado, sino al interior de la subjetividad del dominado que quiere liberarse.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva (y desde todo lo avanzado en las páginas anteriores), esta tensión no sería propia de la tensión de dominación-emancipación (propia de la modernidad) sino de la liberación de esa dominación (transmodernidad-decolonial)<sup>36</sup>, es decir, sería la tensión en la cual el dominado ya no aspira a ser

---

<sup>36</sup> Se podría decir que contra los procesos de emancipación en los cuales el dominado aspira a tener o ser algún día como el dominador, la modernidad no tiene mucho problema, porque esas formas de relación que ha producido seguirían en última instancia intactas. Esto es lo que ha pasado con los hijos de la clase obrera en el siglo XX: muchos de ellos aspiraban a ser clase media o burguesía, es decir, aspiraban a tener la forma de vida de quienes habían sido los dominadores o explotadores de sus padres. Y, hay que decirlo, muchos obreros lucharon toda su vida para que sus hijos tuvieran una forma de vida burguesa, o sea, moderna. En este caso, la modernidad produjo con éxito la idea de lo que significa dejar de ser pobre; la imagen la dio y la sigue dando la burguesía ahora transnacional. El consumo moderno está produciendo con éxito los nuevos individuos burgueses.

como el dominador algún día (*tensión moderna*, propia de quienes quieren producir otro sistema de dominación), sino a trascender completamente esas relaciones de dominación (*tensión propia de la intencionalidad transmoderna y decolonial*, que quiere producir una *liberación* de las relaciones de dominación, asumiendo esa tensión). Lo cual implica inevitablemente entrar en permanente autocontradicción consigo mismo y con la realidad de dominación.

Si desde el principio hubiésemos sido modernos europeos sin más, no hubiese habido tanto problema. Éste surge cuando nos damos cuenta de que, primero, no somos europeos y por eso no podemos ni debemos razonar como ellos, porque pertenecemos a otra tradición histórica, y, segundo, el proyecto de la modernidad literalmente está en contra nuestra, hecha para producir nuestra autonegación; es decir, descubrimos la autocontradicción cuando nos damos cuenta de que razonamos con ideas, conceptos, ideologías, teorías, lógicas y hasta teologías contrarios a nuestros proyectos, y de que, cuando intentamos salir de esta autocontradicción, entramos en contradicción con lo que éramos y que aún en parte somos y que ya no queremos ser.

Este tipo de tensión existencial, cuya expresión sería el uso constante y a veces inevitable de los conceptos y teorías modernas, sería el propio de una tensión vista o pensada desde esta correlación transmodernidad-decolonial que ya no aspira a mejorar y dar otro tipo de contenido a los conceptos, categorías o teorías de la modernidad, sino a recuperar y producir una nueva comprensión del mundo, el sentido de la vida, desde lo que modernidad ha negado siempre.

Para finalizar, conceptos como el de transmodernidad y decolonialidad, pensados como marcos generales de razonamiento, nos pueden permitir ubicar o resituar diversos problemas que van apareciendo a lo largo de la investigación y que requieren ser nombrados o dotados de sentido distinto para construir ese otro lenguaje o marco categorial con el cual tal vez algún día podamos superar esta tensión existencial en la que la modernidad nos ha sumido hasta el día de hoy.

Ubicarse o situarse existencial y teóricamente hablando desde una perspectiva o cosmovisión no moderna, parece ser ahora fundamental para no recaer de nuevo en el horizonte que la cosmovisión moderna ha impuesto con relativo éxito desde hace quinientos años. La categoría de transmodernidad indica el sentido del proyecto; en cambio, la categoría decolonial indica el sentido de la crítica con la cual se ha de producir ese transitar hacia esa forma nueva de vida. El futuro entonces ya no lo anuncia la modernidad, sino lo que ella ha negado siempre. El futuro nuestro ya no es el de la modernidad, ni está delante, sino atrás. Ahora se trata de darle la cara a lo que siempre le dimos la espalda.

# Índice general

<i>Introducción</i> .....	9
---------------------------	---

## PRIMERA PARTE. DEL PENSAR

I. El desarrollo de la Ética de la liberación. Hacia la fundamentación de un pensamiento crítico transmoderno .....	19
Introducción, 19 – Primera dificultad, 21 – Segunda dificultad, 29 – Tercera dificultad, 35 – Cuarta dificultad, 43 – Nuevas tareas. ¿Vuelta a la económica?, 51	
II. Hacia una transmodernidad decolonial. Un diálogo con el concepto de transmodernidad de Enrique Dussel .....	53
De la modernidad a la trasmodernidad, 53 – ¿Más allá de la modernidad colonial?, 64 – Transmodernidad decolonial, 71	
III. ¿Qué significa pensar desde América Latina? Introducción a la pregunta .....	75
Introducción, 75 – Lo que significa pensar, 77 – Lo que significa pensar «desde» América Latina, 80 – ¿Pensar desde más allá de la modernidad?, 84	

SEGUNDA PARTE.  
DE LA CRÍTICA

IV. Hacia una crítica de la razón latinoamericana. Un diálogo con la obra epistemológica de Hugo Zemelman .....	89
V. ¿Qué significa crítica-ética? Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert.....	133
Introducción, 133 – De la ética, 139 – De la crítica, 158 – De la crítica óntica a la crítica transontológica, 169	
VI. Crítica de la idolatría de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la modernidad.....	173
Introducción, 173 – ¿Qué significa ética?, 175 – El desarrollo de la teología de la liberación, 177 – Crítica de la idolatría de la modernidad, 185 – La racionalidad moderna como irracional,193 – Conclusión, 201	

TERCERA PARTE.  
DE LA RACIONALIDAD

VII. De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. Para pensar con Marx más allá de Marx .....	205
Introducción, 205 – Primer momento. De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna, 210 – Segundo momento. La teoría del fetichismo como teoría de la ciencia crítica, 217 – Tercer momento. De la doctrina del concepto hegeliana a la teoría del fetichismo de Marx y Hinkelammert, 221	
VIII. Reflexiones para una lógica de la liberación. ¿Más allá de la filosofía moderna? .....	233
Introducción, 233 – De la conciencia a la autoconciencia de los problemas. ¿Más allá de Hegel?, 237 – La toma de autoconciencia de nuestro tiempo histórico, 241 – La necesidad de otra idea o concepción de razón, 243 – La necesidad de otra idea de filosofía, 246 – De la naturaleza como objeto a la naturaleza como sujeto, 248 – El porqué de un <i>locus</i> transmoderno y pos-	

tooccidental, 250 – Más allá de la lógica de la dominación moderna. ¿Liberación de la lógica?, 252

IX. De la dialéctica moderna del desarrollo desigual hacia una dialéctica trascendental del desarrollo de la vida. Hacia una idea del desarrollo transmoderno.....	255
Introducción, 255 – Problema, 257 – Qué hacer, 259 – Del desarrollo desigual al desarrollo de la vida, 263 – La dialéctica del desarrollo desigual, 264 – Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida, 271	

Este libro intenta pensar «desde» América latina, es decir, no toma a América Latina como un objeto digno de estudiar, no, sino que intenta ubicarse con el pensar en América Latina como un nuevo *lugar* de enunciación, para desde este nuevo *locus* pensar no sólo Latinoamérica sino la realidad mundial de hoy, pero de otro modo, distinto del europeo, moderno u occidental.

Transformar nuestra actual forma de vida en otra distinta en la que sea posible la vida digna de toda la humanidad y también la supervivencia de la naturaleza, requiere la elaboración de otro tipo de conocimiento, racionalidad y sabiduría. Ya no basta con elaborar otras alternativas económicas, sean poscapitalista, socialista o comunista, sino que hay que producir conceptos y categorías actuales con los cuales hacer inteligible, pensable, posible y factible esta nueva opción.

Hoy, en América Latina se ven claramente las perversas consecuencias que la modernidad, como alienante forma de vida, ha causado desde hace más de 500 años, pero también se vislumbran las posibles salidas del engaño en el que nos han sumido la economía, la ideología y la racionalidad modernas. En esta obra excepcional se recogen esas reflexiones, pero no sólo en los planos histórico, literario o ensayístico, sino también en el filosófico.

Heidegger explicaba, al final de su vida, que lo que en verdad se cuestionaba en la pregunta que interrogaba por el sentido de la filosofía, era la existencia misma de la tradición europeo-occidental. En este sentido, la filosofía por la que se aboga en este libro ya no es la moderna sino una filosofía transmoderna, que no parta de la tradición de Occidente sino de lo que ésta siempre ha negado y excluido.

Juan José Bautista S., filósofo boliviano, hizo estudios de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Posteriormente trabajó con Hugo Zemelman en el Colegio de México entre los años 1988 y 1991. Luego estudió filosofía desde la licenciatura y posteriormente la maestría en la Facultad de Filosofía de la UNAM de México. Doctor por la misma facultad en el departamento de Estudios Latinoamericanos, es discípulo de Enrique Dussel y de Franz Hinkelammert. Entre sus últimos libros cabe destacar *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna* (2013), *Hacia la descolonización de la Ciencia social latinoamericana* (2012), *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida* (2012) y *Crítica de la razón boliviana* (tercera edición; 2010).



[www.akal.com](http://www.akal.com)



Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.