

Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial

José Guadalupe Gandarilla Salgado, México, CEIICH-UNAM/Anthropos, Siglo XXI, 2012, 354 pp.

El libro centra su atención en las interrelaciones entre filosofía del conocimiento y filosofía política, esto es, entre conocimiento y poder, teniendo a Latinoamérica como “lugar de enunciación” o, en términos gadamerianos, como “nuestra situación hermenéutica”, y asumiendo una perspectiva de-colonial.

A mi manera de ver, el libro tiene tres partes constitutivas, más allá de la estructura editorial de seis capítulos.

La primera parte atiende una dimensión deconstructiva de las bases epistemológicas de la modernidad que definen una concepción histórica del mundo dicotómica. Por un lado, el mundo civilizado, moderno, racional, ordenado y próspero: Europa y Angloamérica. Por otro lado, el subdesarrollo, la barbarie, la sociedad tradicional de costumbres que se resiste al progreso y a la racionalidad.

Esta división dicotómica y jerárquica de la Modernidad surge precisamente desde finales del siglo *XV* y, sobre todo, en el *XVI* con la conquista y dominación de América y el Caribe. Es la fuerza de la conquista y el despojo lo que sirve de base para implantar un orden social y político justo y racional (el europeo) sobre los pueblos bárbaros recién descubiertos, y así evangelizarlos, cristianizarlos y educarlos civilizadamente. Ésta es la primera etapa de la Modernización del Mundo, centrada en la Europa católica de la Península Ibérica: España y Portugal.

A partir del siglo *XVII*, se desarrolla la segunda etapa, basada en el capitalismo, la ciencia, la tecnología y en el “ethos protestante” que racionaliza el afán de lucro, para adecuar la vida social a la reproducción del capital. Es la Europa noroccidental el centro civilizatorio, relegando a segundo plano a la Europa Ibérica. Con ello, América Latina sufre un segundo desplazamiento jerárquico, pues no sólo es la barbarie, frente a la Europa civilizada, sino que también es la América conquistada, dominada y “aculturada” por la parte menos moderna, más tradicional, menos científica y progresiva de Europa.

Desde luego, esta visión jerárquica está basada en la imposición de una concepción de la racionalidad teórica proveniente de la ciencia moderna de origen cartesiano, así como en la filosofía alemana que consagra la racionalidad del proceso civilizatorio de la Europa noroccidental y de su ciencia universal. Kant y Hegel son las dos máximas figuras de este proceso de universalización de las ciencias, y la civilización de la Europa noroccidental. Especialmente Hegel, pues avala totalmente la visión eurocéntrica que menosprecia la Iberoamérica católica.

Frente a esta visión eurocéntrica, o mejor dicho euro-angloamericana, el giro de-colonial se propone cambiar el lugar de enunciación y ver el proceso de modernización situados en América Latina desde la visión de los vencidos “por la fuerza”. A partir de este cambio de situación hermenéutica es urgente construir una nueva episteme, diferente a la de la ciencia moderna eurocéntrica de origen cartesiano. Justo aquí se deben recordar los propósitos no epistémicos del proyecto filosófico cartesiano que de manera elocuente ha expuesto Stephen Toulmin en su libro “*Cosmopolis*”.

El proyecto de la modernidad basado en una concepción formal y abstracta (descontextualizada, ahistórica, descualificada, medible, homogénea) de la racionalidad tiene que sustituirse por una visión alternativa del conocimiento y de la racionalidad:

En el problema de la razón se juega una disputa de percepciones del mundo... el privilegio epistemológico de la ciencia moderna en la cultura occidental se debe a razones no meramente cognitivas. La recuperación de la diversidad epistemológica del mundo se hace no para cuestionar la validez de las ciencias, sino que su validez sea exclusiva, pues en la arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber. En la construcción histórica del racionalismo moderno, las otras culturas no pueden ser racionales, pues son carentes de sujetos racionales y modernos, pueden ser, sí objetos de conocimiento o de prácticas de dominación (p.170).

La segunda parte del libro corresponde a la exploración y formulación de una nueva episteme. Para ello, José Guadalupe Gandarilla analiza e interpreta a varios autores latinoamericanos o europeos latinoamericanizados como Frank y Santos.

Por ejemplo, retoma de André Gunder Frank su crítica a la teoría del subdesarrollo de Latinoamérica, la cual muestra que el atraso económico y la pobreza de los países de esa región son consecuencia de la relación

de explotación de metrópoli-colonia impuesta por Europa, y después por Estados Unidos. Se apoya en Héctor Álvarez (primer traductor de Horkheimer, Adorno y Benjamín en América Latina) para señalar la insensibilidad de la teoría crítica respecto de la dominación colonial. José Gandarilla reconoce el gran aporte de Pablo González Casanova al señalar el desdoble del colonialismo en internacional e interno: “No obstante que el colonialismo político haya sido superado, la relación entre la cultura euronorteamericana u occidental sigue siendo de dominación colonial. Dicha colonización no es exterior, sino interior, esto es a través del imaginario...” (p. 177). Ante esta situación, propone la construcción de utopías propiamente americanas: “Un pueblo colonial sólo es capaz de hacer utopías propias en el momento en que se rebela y en ese momento empieza a no ser colonial” (p. 174).

Acorde con esta visión emancipadora, González Casanova y Aníbal Quijano ven en América Latina el lugar propicio, por su necesidad de emancipación y su situación de exclusión y explotación, para erigirse en “la sede posible de la propuesta de una racionalidad alternativa a la razón instrumental” (p. 175), en oposición al pensamiento posmoderno. Asimismo, contra el rigor instrumental (ciencia-tecnología-producción-capital, explotación, dominación) defienden la razón histórica emancipadora. Por otra parte, el autor nos recuerda las críticas tanto de Quijano como de Edgardo Lander, al cuestionar la dimensión eurocéntrica que Marx comparte con Hegel, y también con la teoría crítica: “La teoría crítica de la sociedad reivindica la idea de totalidad, pero no la de pluriversalidad, no la de interculturalidad...” (p. 177).

José Gandarilla nos recuerda también que Enrique Dussel denuncia “el rapto de la cultura griega como exclusivamente europea y occidental” (p. 193), negando la presencia de otras culturas orientales y la crítica a la visión progresista lineal occidental (Grecia-Roma-Europa-Norteamérica). El paso del Espíritu absoluto hegeliano. Al mismo tiempo, Dussel denuncia la supuesta racionalidad abstracta del Estado moderno en la filosofía que va de Hobbes a Locke, así como al liberalismo contemporáneo —que separa el gobierno soberano del poder comunitario como una condición de modernización política a la cual siempre se han resistido los pueblos, principalmente indígenas latinoamericanos.

Por su parte, Mignolo rescata el saber tradicional de los colonizados y esclavizados. En el mismo sentido, Boaventura de Sousa Santos reivindica

el saber tradicional de los pueblos indígenas como fuente del pensamiento emancipador y de los movimientos sociales de cambio en América Latina.

Todos estos pensadores latinoamericanos y latinoamericanizados ponen en evidencia que la “colonialidad” es constitutiva de la modernidad; sin esa relación no habría existido la modernidad capitalista. No obstante, al depender esa modernidad de las colonias, su emancipación cultural, económica y política, implica su transformación.

Aunque cuentan con expositores latinoamericanos como Rolando García y Martínez, a fin de proponer un nuevo modelo de racionalidad histórica, construido desde América Latina (desde el sur), el autor se apoya en las propuestas del pensamiento de complejidad de científicos como Prigogine, lo cual no los descalifica, pero tampoco se muestra de qué manera el pensamiento complejo corresponde a una epistemología del sur.

Desde mi perspectiva, resultaría más pertinente rescatar las propuestas de Boaventura de Sousa Santos, autor cercano a José Gandarilla, particularmente sus conceptos de ecología de saberes, hermenéutico diatópica y “teorías de retaguardia”.

Las teorías de retaguardia, en oposición al occidentalismo de las teorías de vanguardia, son aquellas que recogen, reconocen y recuperan los saberes y conocimientos tradicionales de los pueblos originarios y los integran con conocimientos europeos en un “barroquismo”, en términos de Bolívar Echeverría, o “sincretismo productivo”, como menciona José Guadalupe Gandarilla en referencia a Enrique González Rojo.

Un ejemplo de dichas teorías se puede encontrar en Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz. Ellos defienden la plena racionalidad de los pueblos indígenas de América, y por eso abogan por sus derechos civiles, políticos y culturales. En México, Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Clavijero y Fray Servando Teresa de Mier o el inca Garcilaso, serían otros destacados ejemplos. En tiempos recientes, además del propio Boaventura, Luis Villoro, León Portilla, Bonfil Batalla, Pablo González Casanova son vanguardistas de las teorías de retaguardia.

Según mi lectura, la tercera parte del texto se refiere a las consecuencias políticas de la crítica de-colonial. Esta parte se desarrolla sobre todo en los tres últimos capítulos del libro, apoyada en la filosofía política (filosofía de la liberación) de Enrique Dussel, encaminada a defender la idea republicana de la voluntad del pueblo como “hiperpotencia” sobre el poder del gobierno y del estado “potestas”.

Es así que el poder del pueblo como *hiperpotentia* sería capaz de erigir una nueva *potestas* que edifique sobre la base del poder obedencial un nuevo orden que sin restarle eficacia a su acción política estratégica busque acercarse lo más posible a los postulados de vida perpetua (en la esfera material), de paz perpetua (en la esfera de la legitimidad) y de disolución del estado como expresión de la democracia sin limitaciones (en la esfera de la factibilidad) (p. 294).

Ante esta propuesta política, el último capítulo del libro muestra cómo los procesos de globalización del capitalismo más reciente parecen cerrar toda posibilidad de transformación democrática de las sociedades contemporáneas. En coincidencia con Pablo González Casanova, Gandarilla entiende el proceso de globalización como un proceso de dominación y apropiación del mundo.

Dominación tanto de estados como de mercados, de sociedades como de pueblos que se ejerce en términos político militares, financiero tecnológicos y socioculturales. El proceso de apropiación de recursos naturales, de riquezas y del excedente producido se realiza de maneras innovadoras... por los subsistemas complejos de la “gran corporación” y del “complejo militar-industrial” (p. 304).

Frente a los procesos de globalización depredadores operados por la asociación de corporaciones empresariales y Estados, José Guadalupe Gandarilla concluye su libro con un exhorto a la voluntad de emancipación de los pueblos, con tintes trágicos por las pocas probabilidades de éxito: “Los rumbos de la política emancipatoria no terminan de emanciparse de los caminos anteriores y las sendas nuevas se miran escarpadas y sin horizontes definidos, caminar es el rumbo en que la utopía parece consistir...” (p. 329). Aparentemente este tinte pesimista es inconsistente tanto con la crítica al modelo civilizatorio de la modernidad que se hace en la primera parte, como con la búsqueda de una racionalidad alternativa que sirva de base para formular estrategias emancipadoras que nos ofrece el autor en la segunda parte. Sin embargo, tal apariencia se desvanece si recordamos que José Gandarilla ha centrado su confianza no en teorías críticas emancipadoras que dan pie a los caminos trillados y fallidos de emancipación, sino en lo que Boaventura De Sousa Santos denomina “teorías de retaguardia” y que caracteriza en los siguientes términos:

En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescen-

dientes, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica... Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas a las lenguas coloniales, no emergen en los términos familiares del socialismo —derechos humanos, democracia o desarrollo— sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la madre tierra (p. 135).

En suma, el libro *Asedios a la totalidad* es una obra de relevancia actual que responde a las exigencias demandadas a las ciencias sociales y humanidades ante los grandes problemas de nuestra nación y, en general, de Latinoamérica. Tiene la gran virtud de establecer un amplio diálogo con los intelectuales latinoamericanos más destacados a fin de proponer una vía de comprensión y solución a esos problemas, realmente propia y anticolonial.

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.