

# HACIA UN PLURI-VERSALISMO TRANSMODERNO DECOLONIAL<sup>1</sup>

## TOWARDS A DECOLONIAL TRANSMODERN PLURIVERSALISM

### PARA UM PLURI-VERSALISMO TRANSMODERNO DECOLONIAL

RAMON GROSGOUEL<sup>2</sup>

University of California – Berkeley, USA  
grosfogu@berkeley.edu

Recibido: enero 30 de 2008

Aceptado: junio 23 de 2008

#### *Resumen*

Este artículo discute el concepto de «Universal» en la tradición filosófica occidental y propone maneras otras, decoloniales, de pensar la Uni-versalidad como Pluri-versalidad a partir del pensamiento de Aimé Césaire, Enrique Dussel y los zapatistas. La primera parte discute el concepto de «Universal» desde Descartes hasta Marx pasando por Kant y Hegel. La segunda parte discute el concepto otro de «universal» que desde una perspectiva decolonial afro-caribeña propone Aimé Césaire. La tercera parte analiza el concepto de «universal» implicado en la noción de transmodernidad propuesto por Enrique Dussel. La cuarta parte discute la diferencia entre posmodernidad y transmodernidad usando como ejemplo la noción posmoderna de hegemonía propuesta por Laclau y la noción transmoderna y pluriversal de la política propuesta por los Zapatistas en la Otra Campaña. Finalmente, se discuten las implicaciones de todo esto para el debate de la izquierda acerca del partido de vanguardia vs. movimiento de retaguardia.

*Palabras clave:* universalismo, pluriversalismo, decolonialidad, transmodernidad, zapatismo, Aimé Césaire.

#### *Abstract*

This article discusses the concept of the Universal in the western philosophical tradition and proposes Other, decolonial ways to think about Uni-versality as Pluri-versality, based on the thinking of Aimé Césaire, Enrique Dussel and the Zapatistas. The first part discusses the concept of “universal” from Descartes to Marx, covering Kant and Hegel. The second part discusses the other concept of universal which is proposed by Aimé Césaire from an Afro-Caribbean decolonial perspective. The third part analyzes the concept of universal implied in the notion of transmodernity proposed by Enrique Dussel. The fourth part

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación que el autor hace sobre pensamiento decolonial.

<sup>2</sup> Profesor Asociado en el Departamento de Estudios Étnicos en University of California, Berkeley y Profesor Asociado en la Maison des Science de l'Homme en Paris. Ph.D., Temple University, 1992, Sociology.



MILÚ, PERRO DE CASA, 2008  
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

discusses the difference between postmodernity and transmodernity using as an example the postmodern notion of hegemony proposed by Laclau and the transmodern and pluriversal notion of politics proposed by the Zapatistas in the Other Campaign. Finally, the article discusses the implications of all this for the leftist debate about the vanguard party versus the rearguard movement.

*Key words:* universalism, pluriversalism, decolonial, transmodernity, Zapatistas, Cesaire

### *Resumo*

Este artigo discute o conceito de Universal na tradição filosófica ocidental e propõe maneiras outras, decoloniais, de pensar a Uni-versalidade como Pluri-versalidade a partir do pensamento de Aimé Cesaire, Enrique Dussel e os zapatistas. A primeira parte discute o conceito de «Universal» desde Descartes até Marx passando por Kant e Hegel. A segunda parte discute o conceito outro de universal que, a partir de uma perspectiva decolonial –afrocaribenha, propõe Aimé Cesaire. Na terceira parte analisa-se o conceito de universal implicado na noção de transmodernidade proposto por Enrique Dussel. A quarta parte discute a diferença entre pós-modernidade e transmodernidade usando como exemplo a noção pós-moderna de hegemonia proposta por Laclau e a noção transmoderna e pluri-versal da política proposta pelos Zapatistas na Outra Campanha. Finalmente, se discute as implicações de tudo isto para o debate da esquerda acerca do partido de vanguarda vs. movimento de retaguarda.

*Palavras chave:* universalismo, pluriversalismo, decolonial, transmodernidade, zapatistas, Cesaire.

## **El Universalismo Occidental: Desde Descartes hasta Marx**

En Occidente hay una larga tradición de pensamiento acerca de lo Universal. Descartes (1999), fundador de la filosofía moderna con su lema del «yo pienso, luego soy», entendía lo universal como un conocimiento eterno más allá del tiempo y el espacio, es decir, equivalente a la mirada de Dios. En la lucha contra la teología cristiana hegemónica a mediados del siglo XVII, –que, siguiendo a Mignolo (2000), llamaré aquí la teo-política del conocimiento–, Descartes puso como fundamento del conocimiento al «yo» donde antes estaba el «Dios cristiano». Todos los atributos del «Dios cristiano» quedaron localizados en el «sujeto», el «yo». Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento mas allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio, es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que le permite situar al sujeto en un «no-lugar» y en un «no-tiempo» que le posibilite hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial. Para poder situar al sujeto individual como fundamento de todo conocimiento, el monólogo interno del sujeto sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos le permite hacer un reclamo de acceso a la verdad *sui generis*,

es decir, como autogenerado, aislado de todas las relaciones sociales con otros seres humanos. El mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. Entonces, al igual que el dualismo, el solipsismo es constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. Aquí se inaugura la ego-política del conocimiento que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento. En la ego-política del conocimiento el sujeto de enunciación queda borrado, escondido, camuflado en lo que Santiago Castro-Gómez (2005) ha llamado la filosofía del punto cero. Se trata entonces de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.

Enrique Dussel (1994) nos ha recordado en múltiples ocasiones que el «*ego cogito*» cartesiano del «yo pienso, luego soy» está precedido por 150 años del «*ego conquiro*» imperial del «yo conquisto, luego soy». Recordemos que Descartes escribía su filosofía desde Ámsterdam, justo en el momento en que Holanda pasa a ser centro del sistema-mundo a mediados del siglo XVII. Lo que Enrique Dussel nos dice con esto es que las condiciones de posibilidad políticas, económicas, culturales y sociales de que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, el Ser Imperial. De manera que el mito dualista y solipsista de un sujeto auto-generado sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal más allá del espacio y el tiempo por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y por medio de borrar el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial. El solipsismo cartesiano va a ser cuestionado por la filosofía occidental misma. Sin embargo, lo que va a perdurar como una contribución más permanente del cartesianismo hasta hoy en día es la filosofía sin rostro del punto cero que será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico. Aún cuando algunas corrientes como el psicoanálisis y el marxismo hayan cuestionado estas premisas, todavía los marxistas y psicoanalistas producen conocimiento desde el punto cero, es decir, sin cuestionar el lugar desde el cual hablan y producen conocimiento. Esto es fundamental para nuestro tema porque el concepto de universalidad que va a quedar

impreso en la filosofía occidental a partir de Descartes es el universalismo abstracto. Abstracto en dos sentidos: el primero tipo, en el sentido de los enunciados, un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y el segundo tipo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial desde el cual produce conocimientos para así proponer un sujeto que produce conocimiento con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto (el de los enunciados) es posible solamente si se asume el segundo (el del sujeto de enunciación). El primer sentido de universalismo abstracto, el del universalismo basado en un conocimiento con pretensiones de eternidad espacio-temporal, de enunciados que se «abstraen» de toda espacialidad y temporalidad, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo sentido de universalismo abstracto, en el sentido epistémico del sujeto de enunciación sin rostro ni localización espacio-temporal, el de la ego-política del conocimiento, ha continuado hasta nuestros días con el punto cero de las ciencias occidentales aún entre los críticos del propio René Descartes y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo.

Immanuel Kant (2004a), un siglo más tarde (s. XVIII), pretende resolver algunos de los dilemas del universalismo cartesiano poniendo las categorías de espacio y tiempo como localizadas en la mente de los «hombres» y por tanto como categorías universales *a priori* de todo conocimiento. El sujeto trascendental kantiano no puede producir conocimiento fuera de las categorías de tiempo y espacio, como pretende el cartesianismo, porque dichas categorías ya están en la mente de todos los hombres (Kant 2004a). Para Kant, estas son las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad universalista, es decir, de que todos los hombres puedan reconocer un conocimiento como verdadero y universal. Contrario a Descartes, para Kant el conocimiento humano tiene límites y no puede conocer «la cosa en sí». Pero reformando y continuando la tradición cartesiana, para Kant son las categorías *a priori* innatas de la mente compartidas por todos los hombres, las organizan el caos del mundo empírico de tal manera que se pueda producir un conocimiento que sea reconocido intersubjetivamente como verdadero y universal.

El eurocentrismo implícito en Descartes, Kant (2004b) lo va a hacer explícito. En Kant (2004b) la razón trascendental no va a ser una característica de todos los seres que desde una perspectiva descolonizadora anti-racista y anti-sexista incluiríamos como seres humanos. Para Kant la razón trascendental solamente la tienen aquellos considerados como «hombres». Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant (2004b) la razón trascendental es masculina, blanca y europea. Los hombres africanos, asiáticos indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen acceso a la

«razón». La geografía de la razón cambia con Kant pues él escribe su filosofía desde Alemania en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidos Francia, Alemania e Inglaterra) desplazan a Holanda y en competencia entre sí constituyen el nuevo centro del sistema-mundo.

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

Hegel (1999), en las primeras tres décadas del siglo XIX, revoluciona de dos maneras fundamentales la filosofía occidental. Hegel va a cuestionar el solipsismo para situar el sujeto de enunciación en un contexto histórico-universal (Hegel, 1997, 1999) y va a superar el dualismo al plantear la identidad del sujeto y el objeto (Hegel, 2004). Esto lo logra Hegel cuestionando el trascendentalismo kantiano de dos maneras: 1) en lugar de categorías innatas, Hegel (1999) historiza las categorías filosóficas y 2) en lugar del dualismo kantiano acerca de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, para Hegel la verdad es el todo, es decir, el proceso mismo de movimiento dialéctico del pensamiento que capta el movimiento de la cosa misma (Hegel, 2004). Para Hegel el movimiento del pensamiento va de lo abstracto a lo concreto. El desarrollo de las categorías corre paralelo a la historia universal, siendo ésta una expresión de la primera. Las categorías o conceptos se deducen a partir de las mediaciones, contradicciones y negaciones del pensamiento y se mueven de universales abstractas hacia universales concretas. Por negación de categorías, Hegel no entiende desaparición de las mismas sino subsunción, es decir, que las categorías simples se mantienen como determinaciones de las categorías mas complejas. A través de ese movimiento, Hegel pretende llegar a un Saber Absoluto válido más allá de todo tiempo y espacio. Por universalismo abstracto, Hegel entiende categorías simples, es decir, sin determinaciones, que no contienen dentro de sí otras categorías. Este es el punto de partida hegeliano.

Lo universal concreto para Hegel serían aquellas categorías complejas que, luego de que el pensamiento ha pasado por varias negaciones y mediaciones, son ricas en múltiples determinaciones (Hegel, 1997, 1999). Por múltiples determinaciones, Hegel entiende aquellas categorías complejas que contienen subsumidas (sin que desaparezcan) las categorías más simples luego de éstas ser negadas a través de un proceso dialéctico de pensamiento. El método dialéctico hegeliano es una

maquinaria epistémica que va a subsumir y transformar toda alteridad y diferencia en parte de lo mismo hasta llegar al Saber Absoluto que sería «el saber de todos los saberes» y que coincidiría con el fin de la historia pues de ahí en adelante nada nuevo puede ser producido a nivel del pensamiento y de la historia humana. En la pretensión de Saber Absoluto, Hegel termina traicionando su innovación a nivel del universalismo epistémico, el de los enunciados, cuando en lugar de continuar con su historización de las categorías y los enunciados, el saber absoluto sería un nuevo tipo de universalismo cartesiano verdadero para toda la Humanidad y para todo tiempo y espacio. La diferencia entre Descartes y Hegel es que para el primero el universalismo eterno es *a priori*, mientras que para el segundo el universal eterno solo es posible a través de una reconstrucción histórica *a posteriori* del Espíritu Universal a través de toda la historia de la humanidad. Pero por «Humanidad», Hegel no reconoce a todos los humanos. Hegel se veía así mismo como el filósofo de los filósofos, como el filósofo del fin de la historia. Hegel, en continuidad con el racismo epistémico de los filósofos occidentales que le antecedieron, concebía el espíritu universal, la razón, moviéndose de Oriente hacia Occidente (Hegel, 1999). Oriente es el pasado que quedó estancado, Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del espíritu universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo y las mujeres ni siquiera son mencionadas excepto para hablar del matrimonio y la familia. Para Hegel, el Saber Absoluto, si bien es un universal concreto en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podía ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo y la multiplicidad de las determinaciones del saber absoluto son subsumidas al interior de la cosmología / filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano. Por consiguiente, el racismo epistemológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (Tipo II), donde desde un particular se define lo universal, queda intacto en Hegel. Filosofías otras como las orientales son despreciadas y en el caso de filosofías indígenas y africanas no son dignas de ser llamadas filosofía pues el Espíritu Universal nunca pasó por allá.

Marx, a mediados del siglo XIX, hace variaciones importantes dentro de la trayectoria del pensamiento filosófico occidental. Vamos a limitarnos aquí a los dos tipos de universalismo en discusión. Marx hace una crítica a la dialéctica hegeliana por su idealismo y al materialismo de Feuerbach por su mecanicismo / reduccionismo, por su ausencia de dialéctica frente a la práctica humana de transformación de la naturaleza y de sí mismo. Para Marx, el movimiento hegeliano de lo abstracto a lo concreto no es un movimiento simplemente de categorías filosóficas sino de categorías de la economía política (Marx, 1972). Contrario a Hegel, para Marx las determinaciones de la economía política sobre la vida social de los humanos adquiere primacía sobre las determinaciones conceptuales. De ahí que en Marx, el elevarse de lo abstracto a lo concreto hegeliano sea un movimiento

del pensamiento en el interior de las categorías de la economía política de su época (Marx, 1972). Aunque la definición de abstracto y concreto es muy parecida a la de Hegel, en la que lo concreto es lo rico en múltiples determinaciones, Marx se diferencia de Hegel en la primacía que le da a las categorías de la economía política y en el hecho de que hay un movimiento anterior al elevarse de lo abstracto a lo concreto que Hegel no reconoce y es el movimiento de lo concreto hacia lo abstracto, es decir, desde la percepción sensorial y realidad empírica situada en un momento de la evolución de la economía política y la lucha de clases hacia las categorías más abstractas (Marx, 1972).

Al igual que Hegel, Marx historiza las categorías. Sin embargo, lo que para Hegel es el punto de partida, es decir, las categorías universales más abstractas de las cuales deduce la realidad, en Marx (1972) las categorías abstractas son puntos de llegada. En el giro materialista de Marx, las categorías más abstractas son aquellas que se producen a partir de un proceso histórico-social de pensamiento muy complejo. De manera que para Marx el movimiento del pensamiento va, primero, de lo concreto hacia lo abstracto para producir categorías simples y abstractas y, luego, hace el retorno de lo abstracto hacia lo concreto para producir categorías complejas.

Hegel veía el segundo movimiento (de lo abstracto a lo concreto, de conceptos simples a conceptos complejos), pero por su idealismo era ciego ante el primer movimiento (de lo concreto hacia lo abstracto, de conceptos vacíos hacia los conceptos más simples). Por ejemplo, la categoría trabajo es una categoría simple que surge en un momento particular de la historia humana cuando socialmente el trabajo se abstrae de su multiplicidad concreta. De acuerdo a Marx, esto solamente se da en el sistema capitalista cuando las relaciones mercantiles se hacen dominantes en las relaciones sociales de producción. El pensamiento económico solamente puede abstraer esta categoría como concepto simple y abstracto en determinado momento de desarrollo de la historia humana. Anteriormente, para hablar de trabajo se hacía referencia al trabajo concreto que realizaba la persona: zapatero, costurero, agricultor, etc. Es cuando socialmente se miden los diversos trabajos por su valor de cambio (tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía) y no por su valor de uso (el tipo de trabajo cualitativo envuelto para producirla) cuando se posibilita socialmente la emergencia de la categoría «trabajo» como concepto abstracto con indiferencia del trabajo concreto particular. Es decir que para Marx el pensamiento no surge de la cabeza de la gente en determinado momento de desarrollo del espíritu como pareciera ocurrir con Hegel, sino que surge de determinada situación histórico-social concreta del desarrollo de la economía política. Así, Marx sitúa epistémicamente la producción de conocimiento, no como resultado del desarrollo del Espíritu de una época sino del desarrollo material de las relaciones de producción.

Este aterrizaje de la historia del Espíritu hegeliano hacia la historia de la economía política y su relación con el pensamiento de una época, es lo que hace a Marx darle un viraje materialista a la dialéctica hegeliana. Por consiguiente, Marx va a enfatizar en el carácter de clase de la perspectiva política, teórica y filosófica en cuestión. El punto de vista del proletariado será para Marx el punto de partida epistemológico para una crítica frente a lo que él caracterizaba como la economía política burguesa. Esto representaba una ruptura importante con la tradición filosófica de occidente en cuanto a los dos tipos de universalismos. En el tipo A, el universalismo de los enunciados, Marx situaba los enunciados, al igual que Hegel, en contexto histórico. Diferente a Hegel, el contexto histórico ya no era el Espíritu universal sino el desarrollo de la economía-política, del modo de producción y de su correspondiente lucha de clases. Las condiciones de producción toman primacía sobre la conciencia en toda época histórica, enunciado todavía universal abstracto, pero en cada época variaría el cómo opera la determinación «en última instancia» de los procesos económicos. Tenemos aquí un universal abstracto que se llenaría con los contenidos de la economía política de cada época histórica, haciéndose concreto. Por su parte, en el universalismo abstracto tipo B, Marx situaba el sujeto de enunciación según su relación con las clases y con la lucha de clases. De manera, que contrario a la tradición que va desde Descartes hasta Hegel, Marx sitúa su geopolítica del conocimiento en relación con las clases sociales. Marx piensa desde la situación histórico-social del proletariado europeo. Desde ahí propone un diseño global / universal como solución a los problemas de toda la humanidad: el comunismo. Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto con el interior de Europa, lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento.

Al igual que los pensadores occidentales que le antecedieron, Marx participa del racismo epistémico en el que solamente existe una sola epistemología con capacidad de universalidad y ésta sólo puede ser la tradición occidental. En Marx, en el universalismo epistémico de segundo tipo, el sujeto de enunciación queda oculto, camuflado, escondido bajo un nuevo universal abstracto que ya no es «el hombre», «el sujeto trascendental», «el yo», sino «el proletariado» y su proyecto político universal es «el comunismo». De ahí que el proyecto comunista en el siglo XX fuera desde la izquierda otro diseño global imperial / colonial que bajo el imperio soviético intentó exportar al resto del mundo el universal abstracto del «comunismo» como «la solución» a los problemas planetarios. Marx reproduce un racismo epistémico muy parecido al de Hegel que no le permite afirmar que

los pueblos y sociedades no-europeas son coetáneos ni que tienen la capacidad de producir pensamiento digno de ser considerado parte del legado filosófico de la humanidad o de la historia mundial. Para Marx, los pueblos y sociedades no-europeas son primitivos, atrasados, es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que a nombre de civilizarlos y de sacarlos del estancamiento ahistórico de los modos de producción pre-capitalistas, Marx apoyara la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX.

Para Marx, el «modo de producción asiático» era el concepto orientalista con que caracterizaba a las sociedades no occidentales. El «modo de producción asiático» se caracterizaba por su incapacidad de cambio y transformación, es decir, por su siempre infinita y eterna reproducción temporal. Marx participaba de la linealidad del tiempo del pensamiento evolucionista occidental. El capitalismo era un sistema más avanzado y, siguiendo la retórica de salvación de la modernidad eurocentrada (Mignolo, 2000), era mejor para los pueblos no-europeos acelerar por medio de invasiones imperiales su proceso evolutivo hacia el capitalismo que continuar estancados en formas antiguas de producción social. Este evolucionismo economicista llevó a los marxistas en el siglo XX a un callejón sin salida. El pensamiento marxista desde la izquierda quedó atrapado en los mismos problemas de eurocentrismo y colonialismo en que quedaron atrapados pensadores eurocentrados desde la derecha.

Hasta aquí quiero destacar dos puntos cruciales:

1. Cualquier cosmopolitismo o propuesta global que se construya a partir del universalismo abstracto de segundo tipo, es decir, del epistemológico, de la egopolítica del conocimiento, no escapará de ser un diseño global imperial /colonial. Si la verdad universal se construye a partir de la epistemología de un territorio, una sola tradición de pensamiento y un cuerpo particular (sea occidental, cristiano o islámico) en exclusión y marginalización de los otros, entonces el cosmopolitismo o propuesta global que se construya desde dicha epistemología universalista abstracta será inherentemente imperialista / colonial.
2. El universalismo abstracto epistémico en la tradición de la filosofía occidental moderna forma parte intrínseca del racismo epistemológico. Si la razón universal y la verdad solamente puede partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al «universalismo abstracto» occidental que considera inferiores a todas las epistemologías no-occidentales y encubre quién habla y desde dónde habla en las relaciones de poder global.

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

### **Aimé Césaire y su Universalismo Otro**

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

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (Césaire, 2006: 84)

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

El imperio francés con su republicanismo universalista ha sido uno de los exponentes mayores del universalismo abstracto al pretender subsumir, diluir y asimilar a todos los particulares bajo la hegemonía de una sola particularidad, en este caso, el hombre blanco occidental. Este es el universalismo que gran parte de las élites criollas blancas latinoamericanas, imitando el republicanismo imperial francés, han reproducido en los discursos de «nación» disolviendo las particularidades

africanas e indígenas en el universal abstracto de la «nación» que privilegia la particularidad de la herencia europea de los blancos criollos sobre los demás. Pero vemos también la reproducción del universalismo colonial eurocentrado no solamente en los discursos de derecha, sino también en corrientes contemporáneas marxistas y pos-marxistas, como discutiremos más adelante.

Frente al proyecto del universalismo abstracto racista e imperial y contrario a los fundamentalismos tercemundistas, la descolonización para Césaire desde la experiencia afro-caribeña no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista que se amuralla en su particularidad. Para Césaire, la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto depositario de todos los particulares. Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente horizontal en sus relaciones entre todos los particulares. Aquí la noción de universalismo concreto adquiere otra significación muy distinta a la de Hegel y Marx. Si el universalismo concreto en Hegel y Marx eran aquellos conceptos ricos en múltiples determinaciones pero dentro de una misma cosmología y una mismo *episteme* (en este caso la Occidental), donde el movimiento de la dialéctica tritura toda alteridad en lo mismo, en Césaire el universalismo concreto es aquel que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un uni-verso). El universalismo concreto «césaireano» es el resultado de un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. El universalismo abstracto es inherentemente autoritario y racista mientras que el universalismo concreto de Césaire es profundamente democrático. Esta intuición filosófica de Césaire, pensada desde la geopolítica y corpo-política afro-caribeña, ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mundo contemporáneo. Inspirado en estas intuiciones filosóficas de Césaire intentaré contestar las siguientes preguntas: ¿Que sería hoy día un proyecto de descolonización universalista concreto césaireano? ¿Cuales son las implicaciones políticas de este proyecto? ¿Cómo concretizar estas intuiciones filosóficas de Césaire en un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este «sistema-mundo europeo/ euro-norteamericano capitalista / patriarcal moderno / colonial»?

### La transmodernidad como proyecto utópico descolonizador

Un diálogo horizontal liberador, en oposición al monólogo vertical de Occidente, requiere de una descolonización en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o las relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos cuando a nivel global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos

alter-nativos más allá de la disyuntiva eurocentrismo *versus* fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico que, desde la mirada epistémica mestiza en América Latina, propone Enrique Dussel (1994) para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad. En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar a través de un largo proceso el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concretización en el nivel del proyecto político del universalismo concreto que la intuición filosófica césaireana nos invita a construir. En lugar de una modernidad centrada en Europa / Euro-norteamérica e impuesta como proyecto global imperial / colonial al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada y más allá de ella desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo. Si no hay un afuera absoluto a este sistema-mundo, tampoco hay un adentro absoluto. Las epistemologías alternas podrían proveer lo que el crítico cultural caribeño Edward Glissant propone: una «diversalidad» de respuestas a los problemas de la modernidad realmente existente. La filosofía de la liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar en la diversidad epistémica y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

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

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

### **¿Pos-modernidad vs. trans-modernidad?**

Todo lo dicho hasta ahora no tiene nada que ver con la perspectiva posmodernista. La perspectiva transmoderna no es equivalente a la crítica posmodernista. La posmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Reproduce todos los problemas de la modernidad / colonialidad. Tomemos de ejemplo al posmodernismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) y contrastémoslo con el zapatismo.

Para Laclau y Mouffe los procesos de formación de hegemonía se constituyen cuando un sujeto particular se convierte en significativo vacío a través del cual todos los particulares se identifican y lo imprimen de sentido, estableciendo cadenas de equivalencia entre sí y creando simultáneamente cadenas de diferencia contra un enemigo común. Este bloque de poder contra-hegemónico es siempre hegemonizado por un particular que se convierte en representante de todas las formas de opresión contra un enemigo común pero que no incorpora cada particularidad en sí misma sino que las disuelve en el universal abstracto del significativo vacío representativo del sujeto particular que articule las cadenas de equivalencia entre los oprimidos. Por eso para Laclau un ejemplo de proceso hegemónico es el grito de «Viva Perón» (Laclau, 2005). Este grito de «Viva Perón», a través del cual todos los oprimidos se identificarían, disuelve todas las demandas particulares en un universal abstracto, en este caso privilegiando el movimiento peronista con su significativo «Perón», que hegemoniza el bloque de poder popular contra el enemigo común. El problema con Laclau y Mouffe es que no pueden concebir otras formas de universalismo que no sea la del universalismo abstracto eurocentrado donde un particular se erige en representativo de todos los particulares sin reconocerlos a plenitud y disolviéndolos en su particularidad

y sin que el nuevo universal sea resultado de una negociación entre todos los particulares. Por supuesto, para Laclau y Mouffe la diferencia que se alcanza a reconocer tiene un límite: la alteridad epistemológica. La alteridad epistémica de los pueblos no-europeos no es reconocida. Se reconocen solamente las diferencias en el interior del horizonte de significaciones de la cosmología y epistemología occidental. Para Laclau y Mouffe no hay un afuera, ni siquiera un afuera relativo al pensamiento occidental.

Observemos el contraste entre esta forma de universalismo y la que proponen los Zapatistas con la «Otra Campaña». Vale aclarar que aquí no estoy prejuzgando el éxito o fracaso de una visión política pues en la lucha política nada está garantizado. Se puede ganar o perder, lo que quiero enfatizar aquí es la concepción «otra» de hacer política. Los Zapatistas lejos de ir al pueblo con un programa pre-hecho y enlatado como hacen todos los partidos de derecha e izquierda, parten de la noción de los indígenas tojolabales del «andar preguntado». El «andar preguntando» plantea una manera *otra* de hacer política muy distinta al «andar predicando» de la cosmología judeo-cristiana occidental reproducida por marxistas, conservadores y liberales por igual. El «andar preguntado» está ligado al concepto tojolabal de democracia entendida como «mandar obedeciendo» donde «el que manda obedece y el que obedece manda» lo cual es muy distinto a la democracia occidental donde «el que manda no obedece y el que obedece no manda». Partiendo de esta cosmología «otra», los Zapatistas, con su «marxismo tojolabaleño», comienzan la «Otra Campaña» desde el «retaguardismo» que va «preguntando y escuchando», en lugar del «vanguardismo» que va «predicando y convenciendo». La idea de la «Otra Campaña» es que al final de un largo «Diálogo Crítico Transmoderno» con todo el pueblo mexicano se articule un programa de lucha, un universal concreto que incluya dentro de sí las demandas particulares de todos los sujetos y *epistemes* de todos los oprimidos mexicanos. Los zapatistas no parten de un universal abstracto (El Socialismo, El Comunismo, La Democracia, La Nación, como significante flotante o vacío) para luego ir a predicar y convencer de la justeza del mismo a todos los mexicanos. Ellos parten del «andar preguntado» en el que el programa de lucha es un universal concreto construido como *resultado*, nunca como punto de partida, de un diálogo crítico transmoderno que incluye dentro de sí la diversidad epistémica y las demandas particulares de todos los oprimidos de México. Observen cómo éste es un «Universal Otro», como diría Walter Mignolo (2000), un pluriversal muy distinto a los universales abstractos del «significante vacío» de los procesos hegemónicos de Laclau y Mouffe, el «subalterno» de Gramsci o la «multitud» de Hardt y Negri. La descolonización de la noción de universalidad occidental eurocentrada es una tarea central para hacer posible el lema Zapatista de construir «un mundo donde quepan otros mundos».

## Partido de Vanguardia vs. Movimiento de Retaguardia

Esta discusión tiene implicaciones fundamentales para los debates de la izquierda contemporánea. El partido leninista parte de una noción cosmológica mesiánica cristiana. Cuando Lenin (1977) nos dice que «sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario» usa a Kautsky como modelo. Lenin cita a Kautsky para decir que los obreros eran incapaces de producir conciencia de clase y teoría revolucionaria porque éstos no tenían la capacidad de producir espontáneamente ni su teoría ni su conciencia de clase. Por tanto, esto solo les puede llegar desde afuera, es decir, predicándola. ¿Y quienes son los que producen esta teoría y van a predicarla? De acuerdo con Kautsky, apoyado por Lenin, solamente los intelectuales burgueses, críticos de su propia posicionalidad de clase, les es posible producir la conciencia y la teoría que el proletariado necesita para emanciparse. De ahí la necesidad de un partido de vanguardia.

Este es otro viejo debate, que hay que revisar con lentes decoloniales. En Lenin, vía Kautsky, se reproduce la vieja *épisteme* colonial donde la teoría es producida por las élites blancas-burguesas-patriarcales-occidentales y las masas son entes pasivos, objetos y no sujetos de la teoría. Tras el supuesto secularismo, se trata de la reproducción del mesianismo judeo-cristiano encarnado en un discurso secular marxista de izquierda. La diferencia entre Lenin y Kautsky es en el tipo de mesianismo. En Lenin se reproduce de manera muy cruda el mesianismo cristiano, mientras que en Kautsky se reproduce el mesianismo judío.

En el mesianismo judío, como el Mesías nunca ha llegado, lo importante es el mensaje y no el mensajero. Por el contrario, en el mesianismo cristiano, a diferencia del mesianismo judío (¿Kautsky?), como el mesías llegó, resucitó y todavía vive, es más importante el mensajero que el mensaje. En el mesianismo judío están los profetas anunciando la llegada del mesías y el fin de los imperios terrestres. En el mesianismo cristiano está el mesías y se trata no tanto de cuestionar lo que dijo sino de entregarse al mesías sin mucho cuestionamiento. Del mesianismo cristiano leninista, llegamos a Stalin, seminarista cristiano convertido al bolchevismo. En fin: Stalin es un resultado de Lenin.

¿Qué pasa cuando la política sale de la cosmología judeo-cristiana hacia cosmologías otras? Sin negar la posibilidad de mesianismos otros, en los zapatistas el giro decolonial se da en una forma «otra» de hacer política que partiendo de cosmologías indígenas en el sur de México proponen formas alternas de práctica política. Los zapatistas parten del «andar preguntado» y de ahí proponen un «movimiento de retaguardia» que contribuya a articular un amplio movimiento pensado desde los «condenados de la tierra» de todo México. El «andar preguntando» lleva a lo que los Zapatistas llaman «movimiento de retaguardia» frente al «andar predicando» del leninismo que lleva al «partido de vanguardia».

El partido de vanguardia parte de un programa *a priori* enlatado que como es caracterizado de «científico» se autodefine como «verdadero». De esta premisa se deriva una política misionera de predicar para convencer y reclutar a las masas a la verdad del programa del partido de vanguardia. Muy distinta es la política pos-mesiánica Zapatista que parte de «preguntar y escuchar» donde el movimiento de «retaguardia» se convierte en un vehículo de un diálogo crítico transmoderno, epistémicamente diverso, y por consiguiente, decolonial.

## Referencias

- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.
- Descartes, René. 1999. *Discurso del Método*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492: El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del «Mito de la Modernidad»*, La Paz, Bolivia, Plural Editores.
- Kant, Immanuel. 2004a. *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Editorial Losada. 2da edición.
- Kant, Immanuel. 2004b. *Antropología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. 1997. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México DF, Editorial Porrúa.
- Hegel, G.W.F. 1999. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. 2004. *La fenomenología del espíritu*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lenin, V.I. 1977. *¿Qué hacer?*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras.
- Marx, Karl. 1972. *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.