



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes

SÁNCHEZ-ANTONIO, Juan Carlos

Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. 86, 2019

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961107004>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>

Abrir las ciencias sociales: transmodernidad, pluralismo epistémico y diálogo mundial de saberes

Open social sciences: transmodernity, epistemic pluralism and global dialogue of knowledge

Juan Carlos SÁNCHEZ-ANTONIO

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México

zarathustra100@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-0532-3293>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3370626>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961107004>

Recepción: 12/03/2019

Aprobación: 18/05/2019

RESUMEN:

El presente artículo trata sobre el cuestionamiento de las ciencias sociales, su relación con la *ontología de lo mismo*, la ciencia moderna, y cómo la separación pensamiento\objeto a través de las matemáticas cosifica y domina la naturaleza. Se analiza también la manera en cómo la razón metonímica moderna produce *monoculturas* al descalificar la *diversidad epistémica*. Superar las *monoculturas* implica abrir las ciencias sociales al diálogo mundial de saberes desde un *pluralismo epistémico*. Al final se examina la propuesta de la transmodernidad y se retoman algunos elementos ecológicos de la *cosmovisión mesoamericana* para contribuir en el diseño de una racionalidad ecológica menos agresiva con el medio ambiente y la vida.

PALABRAS CLAVE: Ciencias sociales, diálogo de saberes, pluralismo epistémico, transmodernidad.

ABSTRACT:

The present article deals with the questioning of the social sciences, their relationship with the ontology of the same, modern science, and how the separation of thought \ object through mathematics reifies and dominates nature. It also analyzed the way in which modern metonymic reason produces monocultures by disqualifying epistemic diversity. Overcoming monocultures implies opening the social sciences to the global dialogue of knowledge from an epistemic pluralism. In the end, the proposal of transmodernity is examined and some ecological elements of the mesoamerican cosmovision are retaken to contribute in the design of a less aggressive ecological rationality with the environment and life.

KEYWORDS: Social Sciences, knowledge dialogue, epistemic pluralism, transmodernity.

1. INTRODUCCIÓN 1

La *ontología de lo mismo*, la separación pensamiento\naturaleza, y las matemáticas, ha justificado en el corazón de las ciencias modernas (las naturales, las humanas y las sociales) la anulación de la diversidad y las otras epistemologías no-occidentales. Romper con este *pensamiento de la identidad* y la escisión pensamiento\naturaleza al interior de las ciencias sociales eurocéntricas implica no solo transgredir sus fronteras, sino abrirlas a ser co-fertilizadas con las otras epistemologías silenciadas por la razón mono-lógica de la ciencia moderna. Para ello, se aborda brevemente el problema de la *ontología de lo mismo* en la filosofía del idealismo alemán y cómo ésta racionalidad ha afectado la estructura del conocimiento de las ciencias modernas. De ahí se analiza cómo este *pensamiento de la identidad*, se traduce en una mono-cultura del tiempo, del saber, de la producción, del reconocimiento y de las escalas, como razón metonímica eurocentrada. Superar estas monoculturas implica una ecología de los saberes en diálogo mutuo. Se perfilan también algunos puntos

NOTAS DE AUTOR

Juan Carlos SÁNCHEZ-ANTONIO: Doctor en Filosofía Política por la Universidad Autónoma de México, (UNAM). Pos-doctor en Sociología por la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, (UABJO). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel-C.

del nuevo *paradigma emergente* de las ciencias en diálogo con los saberes no- occidentales. Por último, se examina la propuesta de la *transmodernidad* y se retoman algunos elementos ontológicos y ecológicos de la cosmovisión mesoamericana para indisciplinar y abrir las ciencias sociales eurocéntricas al dialogo mundial de saberes.

2. LA ONTOLOGÍA DE LO MISMO EN LA HISTORIA DEL SER (Y DE LA CIENCIA MODERNA)

El ser en la historia de la filosofía ha sido comprendido de diversas formas. Para muchos pensadores el ser fue definido como lo que permanece *idéntico*, lo que no cambia, lo eterno, lo que permanece igual. Más tarde, en el pensamiento moderno del idealismo alemán del siglo XX, la *filosofía de lo mismo* dará prioridad a la *identidad* que hay entre lo que se piensa y lo pensado, entre el concepto y la realidad, identidad entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Para explicar este proceso, se va a tratar de sintetizar rápidamente la historia del ser en los planteamientos básicos de algunos pensadores claves para comprender el ser como *ontología de lo mismo*.

La historia del ser como lo mismo, inicia en Parménides de Elea, considerado para algunos como “el pensador del comienzo del pensar occidental” (Heidegger: 2005). Parménides de Elea, en sus *Poemas del ser* (2007), expresa en el fragmento 8, que “es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es, pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el pensar; que no hay ni habrá otra cosa fuera de lo que es” (Parménides: 2007, p. 27). El ser, en el origen del pensamiento occidental, es pensado como identidad entre el pensamiento y el objeto pensado. El ser es *identidad, lo mismo*, lo que no cambia, es decir, la esencia, lo eterno y el fundamento último de las cosas. En el fragmento 7 y 8 Parménides nos dice que “solo hay un camino para la indagación, y ésta es la del ser” (Parménides: 2007), es decir el camino de lo eterno y lo que no cambia. El ser es lo “imprecedero, eterno, homogéneo, imperturbable y sin fin” (Parménides: 2007, p. 25). El ser es lo uno, lo homogéneo, lo continuo, lo que permanece igual. El ser es, el no-ser no es, “pues ni enunciable ni pensable es el que no es” (Parménides: 2007, p. 25). El no-ser sería lo heterogéneo, lo que cambia, lo diverso, lo múltiple, las diferencias, la experiencia, la vida cotidiana, el mundo fático-fenomenico cambiante, contaminado y precedero.

René Descartes, en su *Discurso del método* (2011), retoma nuevamente la búsqueda del método (el camino que conduce al conocimiento) y sienta las bases para las ciencias modernas –ahora en crisis–, al secularizar a la razón (de Dios) y separar la mente del cuerpo, la razón de la historia, el Yo de la naturaleza. El ser sigue siendo lo uno, lo que no cambia, lo que permanece igual. Así, para poder encontrar verdades universales, es necesario basarse en las verdades de las matemáticas (y la lógica)². El conocimiento fundado en la experiencia es contingente, cambiante y precedero. Solo hay un único camino, y ésta es la del *Yo pienso*, el yo que se sabe que piensa en lo pensado. Es decir, “lo mismo es pensar y el pensamiento de que algo es” (Parménides: 2007) a manera de que *pienso luego soy*, resulta ser el único lugar indubitable para empezar a construir conocimientos científicos verdaderos. El no-ser (la naturaleza) queda expulsado del ser, como mero epifenómeno, necesario para justificar la identidad del ser consigo mismo (la razón de lo idéntico).

R. Descartes en su *Discurso del método* (2011), separa el pensamiento de la naturaleza y otorga primacía al Yo como una sustancia pensante, indubitable. Y para ser incuestionable tiene que haber una identidad entre el cogito (Yo) con la cosa pensada (la el objeto). El objeto solo es en función de que es pensada como lo idéntico al pensar. El ser no depende de la realidad fáctica, de la vida empírica, sino de la pura identidad del ser con el pensar. De esta forma, Descartes llegó a reclamar un tipo de conocimiento no situado, descontextualizado, y con ello lograr un conocimiento universal mediante el desprecio del cuerpo, la vida cotidiana, las costumbres y la experiencia. El pensamiento dicotómico (razón-cuerpo), la primacía del sujeto (el *cogito*) y el carácter universal (superioridad de lo uno, de lo que no cambia) del conocimiento racional y matemático, forman parte de unos los grandes pilares filosóficos que fundamentan ontológicamente el paradigma de la ciencia moderna. Con Descartes, los “principios de la ciencia moderna [...] llega [n] a proveer así los conceptos puros

tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza” (Marcuse: 2001. pp. 185-186). La naturaleza, ocupa el lugar del no-ser, de lado de la experiencia empírica, queda sometida a la tiranía de la identidad del pensar.

I. Kant, en su *Crítica de la razón pura* (2015), analiza si la metafísica puede ser una ciencia o no. Concluye que no, y que la ciencia (moderna) para ser tal, necesita de dos tipos de juicios: los juicios sintéticos (o verdades de hecho para D. Hume y J. Locke) que son el contenido de la razón, el mundo empírico, pero que son contingentes, variables y perecederos, y los *juicios analíticos* (o verdades de razón para Locke) son razonamientos tomados de las matemáticas, que tienen validez universal y son eternas. Kant concluye que la ciencia, para poder construir conocimientos (científicos) debe partir de la experiencia, pero ésta, por sí sola, no tiene validez universal, por ello necesita de los juicios analíticos (*a-priori*) para que le de validez universal. La validez del conocimiento científico o el criterio epistemológico de las ciencias modernas debe ser nuevamente, como en Parménides, la *identidad* o “la adecuación de los juicios sintéticos con los juicios analíticos” (Kant: 2015). Con Kant, se refuerza el criterio epistémico de las ciencias modernas desde la *lógica de la adecuación* de lo pensado por el sujeto del conocimiento con lo observado. En efecto, las ciencias modernas se componen por la adecuación sujeto-objeto y de juicios sintéticos-*a priori*. La *ontología de lo mismo*, como adecuación o identidad entre sujeto-objeto, pero dando primacía al sujeto, permanece en la filosofía de Kant y en los fundamentos de la ciencia moderna.

Por su parte, J. Fichte, en su obra *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794* (2005a) y *Exposición de la lógica de la ciencia 1804* (2005b), continuando en la *filosofía de lo mismo* (del ser, abierto por Parménides) e intentando superar los planteamientos de Kant, pero más cercano a la primacía del Yo con respecto a la naturaleza y el mundo empírico, radicaliza sus argumentos, al sostener que solo el “Yo que se piensa como Yo” ($A=A$) o el “*Yo incondicionado*” (2005a; 2005b) por la realidad empírica, es el único camino seguro para fundar un método, y desde ese lugar, el No-Yo (la realidad, el cuerpo, la naturaleza, la empírea) es fundado, puesto originariamente por el Yo. Ahora el Yo es absoluto, para construir conocimiento verdadero, ya no es necesario depender en su origen, de la experiencia y de la vida cotidiana; se intensifica absolutamente el desprecio de la experiencia y el sentido común del mundo fáctico-fenoménico.

Con Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental* (2005), explica al “Yo puesto absolutamente por el Yo” como principio absoluto de todo conocimiento autofundado como pura identidad³. En la misma tónica, la *filosofía de lo mismo* (que después se convierten en monoculturas), acentúa nuevamente la identidad y la lógica de la adecuación entre pensamiento-objeto. Así, por ejemplo, para él, todo “saber se basa en la coincidencia de algo objetivo con algo subjetivo [...], solo se sabe lo verdadero, y la verdad es puesta generalmente en la coincidencia de las representaciones con sus objetos” (Schelling: 2005, p. 149). La verdad es primero *construida* por el investigador en la *coincidencia* de la teoría que tiene que ser verificada o correspondida con los objetos conceptualizados por él; el movimiento del conocimiento es deductivo e intra subjetivo; hay un desprecio radical hacia la experiencia de la vida común.

Es F. Hegel, en su *Fenomenología del espíritu* (1994) quien finalmente lleva al extremo la *ontología de lo uno* (o de la identidad) que también influyó en las bases filosóficas de la ciencia moderna, al decir que “el ser o fundamento es puesto siempre por la subjetividad absoluta como idéntica así misma” (Hegel: 1994). La lógica de la identidad adquiere con él la máxima expresión. Pensar es *identificar* absolutamente el pensamiento y el objeto pensado, solo de esa forma se puede alcanzar un conocimiento realmente universal, válido, objetivo e incontaminado por los contextos y las opiniones infundadas. La lógica de la adecuación sujeto-objeto y la conciliación del pensamiento con la realidad a través de la búsqueda de la objetividad, marcará el corazón de las ciencias modernas y anulará por su paso, todo aquello que no se *adecúe* a ella. El *otro*, el no-ser, es siempre interpretado desde lo mismo del ser (absoluto). Con Hegel “el ser es la identidad total del sujeto con el objeto, como conciencia de sí y para sí” (Hegel: 1994) con el *otro* interpretado desde lo mismo. Para Hegel solo hay ser (identidad absoluta) cuando un pueblo o individuo ha llegado al reconocimiento de lo absoluto (identidad total del otro con el ser); es decir, la identidad absoluta alcanzada universalmente por Europa (germánica).

Sin embargo, no todos los pueblos pueden alcanzar el ser o la identidad absoluta. “Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal. Pero los africanos no han llegado al reconocimiento de lo universal [...]. Por eso el hombre europeo es el más universal (Hegel: 2005, p. 282). El no-ser es “África, son los negros, Asia fue el comienzo, y América es la posibilidad” (Hegel: 2005) del desarrollo del espíritu moderno (de la ciencia); la identidad absoluta inicio en oriente y se realizó en occidente, en el espíritu de Hegel. Los demás *pueblos menores*, tendrán que seguir el camino emprendido por la fenomenología del espíritu de Hegel. Ello implica descalificar los conocimientos no-científicos, si es que se desea llegar al reconocimiento y el progreso universal de la historia alcanzada por Europa.

En efecto, 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” (Grosfoguel: 2007, p. 67). En este sentido, Europa (Alemania) aparece como la expresión del espíritu absoluto y la realización de la ciencia, justificando la expansión de dicha *filosofía de lo mismo* (o monismo ontológico y epistémico) contra el no-ser (pluralidad ontológica y epistémica). Esta idea de la civilización moderna legitima “la misión de salvación o pretensión de que el Otro cumpla sus mismas etapas de desarrollo histórico” (Adlbi-Sibai: 2016, p. 27) explicitada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1994). Es este proyecto moderno (progreso, ilustración, emancipación y ciencia) que nace para algunos pensadores europeos, con R. Descartes y para otros con la ilustración kantiana, es deben de seguir los pueblos menores, si desean salir del atraso o del “estado de minoría de edad o inmadurez racional” (Kant: 2007).

Una lectura distinta del origen de la modernidad lo ofrece Enrique Dussel, en su libro: 1492. *El encubrimiento del otro. Origen del mito de la modernidad* (1994), piensa que la modernidad no nace con R. Descartes, sino mucho antes en 1492, cuando el *ego ergo sum*, es precedido 150 años por el *ego conquiro*, con la esclavización de las negras y los negros, y la invasión de américa, por lo que encuentra que semánticamente la modernidad tiene dos acepciones.

1. “Por su contenido primario y positivo conceptual, la modernidad es emancipación racional, la emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano” (Dussel: 1994).
2. “Pero, al mismo tiempo, por su contenido secundario y negativo mítico, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia e imposición de lo uno, de lo que no cambia, de la verdad alcanzada por Europa y que da muerte ontológica y epistémica del otro” (Dussel: 1994).

La distorsión eurocéntrica generada por la primacía del ser como idéntico a sí mismo (a Europa) retornan nuevamente en *mitos* de la modernidad, y son sintetizados en siete grandes puntos por Enrique Dussel (1994).

1. La “civilización moderna se auto comprende (el ser es idéntico a sí mismo, a lo uno, a lo que no cambia) como la más desarrollada, superior a las otras culturas que no son ser (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica)” (Dussel: 1994), mono-sexual, mono-epistémica, mono-cromática, mono-lógica, mono-tópica, mono-temporal, mono-productiva, mono-crática, mono-cultural, mono-científica, mono-occidental, etc.
2. La “superioridad del ser pensado como idéntico a sí (mono-ontológico) obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, a alcanzar el desarrollo filosófico y científico de la modernidad” (Dussel: 1994).
3. El “camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la

- “falacia desarrollista”)” (Dussel: 1994), demostrado en la construcción filosófica del pensamiento desde R. Descartes, I. Kant, F. Hegel, el hasta Emilio Durkheim o el propio Max Weber.
4. Como el bárbaro, el indio, el negro (también la mujer, el cuerpo y naturaleza) no es susceptible de educación según Hegel (2005), entonces sí “se opone al proceso civilizador, la praxis moderna de emancipación y civilizador debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial)” (Dussel: 1994).
 5. “Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido cuasi ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (del colonizado, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera)” (Dussel: 1994)
 6. “Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador mono-ontológico y mono-epistémico) que permite a la Modernidad presentarse no solo como inocente sino como emancipadora, salvadora de esa “culpa” de sus propias víctimas” (Dussel: 1994).
 7. Por último, y por “el carácter civilizatorio de la modernidad, considera necesario el sufrimiento o sacrificios de vidas humanas que se tienen que hacer para modernizar a los pueblos atrasados, inmaduros” (Dussel: 1994), menores de edad, que según Kant en su texto *¿Qué es la ilustración?* (2007), no son capaces de hacer uso de su propio entendimiento.

Estos son algunos de los puntos sustanciales que se encontró en el proyecto mono-ontológico (la identidad del ser con el pensar) y mono-epistémico (la identidad del pensar con la naturaleza) que a partir de R. Descartes, la razón se separa del cuerpo, y se fue secularizando (de Dios) para adquirir primacía ontológica sobre la naturaleza, el cuerpo y la experiencia de la vida cotidiana. Ahora toca examinar como esta escisión fundamental pensamiento\naturaleza atraviesa el corazón de las ciencias modernas, y por ende a las sociales, al subordinar a la naturaleza (el aborigen, indígena, negro, etc.,) como mero objeto de estudio, susceptible de ser conocida y dominada.

3. LA EPISTEME DE LA CIENCIA MODERNA Y LA DOMINACIÓN DE LA NATURALEZA

La “episteme de la ciencia moderna es de reciente creación y tiene unos 300 años de antigüedad” (Burt: 1960). Fueron varios los elementos que se emplearon para construirla. El deseo de encontrar verdades obligó a muchos de los científicos y pensadores del siglo XVI y XVII buscar el carácter universal del conocimiento. Para ello “el conocimiento científico debía ser objetivo, es decir, puro, incontaminado, alejado de las predeterminaciones del contexto, la empírea y las emociones” (Castro-Gómez: 2005). El método seguro para ello fue encontrado en el modelo ofrecido por las matemáticas. Así, el “paradigma científico de las matemáticas –el modelo mecanicista de las ciencias naturales de Kepler, Galileo y Newton– que nace en el siglo XVI contribuyó sustancialmente a alcanzar la universalidad del conocimiento” (Burt: 1960). En este sentido, “la universalidad del conocimiento se alcanza con la objetividad de las matemáticas y la rigurosidad analítica de la lógica” (Descartes: 2011). El “conocimiento debe basarse en las matemáticas para ser universal y objetivo” (Koyré: 2015), ya que “para muchos pensadores como Galileo, Kepler, Copérnico, Bacon, Leonardo De vinci, Newton, entre otros, el mismo cosmos y la naturaleza tenían forma geométrica” (Burt: 1960).

Por ejemplo, R. Descartes, en *Discurso del método* (2011), sienta las bases filosóficas al instaurar una nueva mentalidad al escindir pensamiento\naturaleza y dar primacía ontológica a la objetividad de la razón por medio de las matemáticas por encima de la subjetividad. Las ciencias modernas se construyeron bajo la división dicotómica sujeto-objeto, que R. Descartes fundamentó en el siglo XVII, en su *Discurso del método* (2011).

En el siglo XVII, F. Bacon, en su *Novum Organum* (2003), retoma el nivel empírico despreciado por R. Descartes, pero mantiene la separación sujeto-objeto (pensamiento\naturaleza) para sentar las bases de la ciencia empírica-analítica, y nuevamente “privilegiar el sujeto del conocimiento, y subordinar la realidad como objeto, puesto que la ciencia nace con la finalidad de conocer el mundo, controlarlo y dominarlo” (Bacon: 2003). Así, con F. Bacon, la idea de construir con la ayuda de la ciencia el «reino del hombre», marca una ruptura fundamental con la cosmogonía de la Edad Media. Ahora se instaura un antropocentrismo, que desplaza a Dios y de paso a la naturaleza, para traducirse en “un reino que se entiende en términos de un proyecto antropocéntrico de dominio ilimitado de la naturaleza como pilar de una nueva civilización” (Fornet- Betancourt: 2018, p. 333) moderna.

Permanece “dentro de la cosmovisión epistemológica de la mecánica de I. Newton la oposición cultura\naturaleza” (Burt: 1960). Las “ciencias sociales se institucionalizan en el XIX al interior de esta gran división dicotómica cultura\naturaleza propiciada por las ciencias físico-matemáticas de la naturaleza en el siglo XVII, y las ciencias humanas en el XVIII por el lado de la cultura” (Wallerstein: 2016). Sin embargo, las ciencias duras, con las matemáticas, tuvieron mayor prioridad epistémica por encima de las ciencias humanas (historia, teología, filosofía, letras, artes, etc.). “Así las ciencias sociales estaban atadas a dos caballos que galopaban en sentidos opuestos” (Wallerstein: 2005, p. 25).

En consecuencia, la antigua escisión ontológica de pensamiento\naturaleza heredada de la cosmovisión epistemológica de la ciencia moderna, permanece al interior de las ciencias sociales. La cual convierte a la naturaleza (al *otro*, al indígena, aborigen, etc.,) como una «cosa externa» susceptible de ser manipulada y controlada. El “conocimiento científico (el ojo) es a luz encargada de orientar a la mano (la técnica) para que ambos, le permitan al hombre superar su debilidad natural y dominar la naturaleza” (Villoro: 1992). Bajo esta forma occidental de mirar y hacer las cosas, ahora con “la naturaleza no se habla, pues ésta solo se explota, se trabaja e investiga” (Fornet-Betancourt, 2018: p. 327). Desaparece, en esta cosmovisión científica eurocéntrica, el estatuto ontológico de ver a la naturaleza como un ser vivo, es decir, como un sujeto viviente y activo.

Las consecuencias de esta división entre pensamiento\naturaleza y la primacía de la razón matemática como dominación técnica de la naturaleza, fueron ya estudiadas profundamente en *El ser y el tiempo* ([1927] 1971) de Martín Heidegger, y más tarde por Herbert Marcuse en el *Hombre Unidimensional* ([1965] 2005), entre otros. En este sentido la estructura epistemológica al interior de las ciencias modernas tiene dentro de sí la dominación científica y tecnológica de la vida.⁴ De hecho, se puede decir que la crisis civilizatoria mundial es el “*efecto del conocimiento sobre el mundo* [...] el conocimiento se ha vuelto contra el mundo, lo ha intervenido y dislocado [...]. El conocimiento ha desestructurado a los ecosistemas, degradado al ambiente, desnaturalizado a la naturaleza” (Leff: 2004, p. IX), y a descalificado a su vez, una amplia experiencia cognitiva y filosófica de todas las culturas que no son occidentales. Dicha escisión no podrá ser superada por las ciencias sociales (economía, ciencias políticas y la sociología), y se verá reflejada en sus métodos (cuantitativo\cualitativo). De hecho, las ciencias sociales “son un producto del sistema-mundo moderno y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno” (Wallerstein: 2001, p. 97).

El eurocentrismo de las ciencias sociales es aquí cuestionada dado el carácter «provincial» de sus enunciados con pretensión de universalidad que han descalificado una gran cantidad de experiencias consideradas como no-modernas. Y es eurocéntrica en la medida “que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal” (Lander: 2000, p. 23). Son estas ideas de superioridad de la cultura occidental sobre los demás saberes, las que permitieron que “las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por él” (Castro-Gómez: 2000), desde la *ontología de lo mismo*, para poder clasificar, excluir y negar la validez de las otras epistemes y filosofías no occidentales. Veamos un poco cómo la estructuración de dominación incrustada

en el corazón de la episteme moderna produce diversas formas de mono-culturas en forma de una *razón indolente* que constituye también el eurocentrismo de las ciencias sociales modernas.

4. LA RAZÓN METONÍMICA Y LAS MONOCULTURAS DE PRODUCCIÓN DE LAS AUSENCIAS

Boaventura De Sousa Santos (2015) examina la *razón metonímica* bajo la *lógica de la identidad* (que hemos descrito en la parte filosófica) y explica que ésta “homogeneidad entre el todo y las partes, define la adecuación sujeto–objeto, en donde la parte no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad científica, como la comprensión occidental del mundo” (Santos: 2015). La adecuación del objeto (la naturaleza) a la tiranía de la identidad del sujeto (concepto) *contrae el presente*, homogeneizando desde lo *mismo*, la diversidad de experiencias que existen sobre el mundo. El “régimen de la identidad se convierte entonces en esa ontología que, a nombre de la adecuación, descalifica lo diverso, lo heterogéneo y todo aquello que no se someta al imperio de la identificación sujeto–objeto” (Sánchez-Antonio: s\f). Existe, según Boaventura de Sousa (2015), cinco grandes lógicas de clasificación social y de producción de las ausencias.

1. *Monocultura del saber científico* (monismo epistémico) cuya valides es universal, objetiva y comprobable, por tanto, los otros conocimientos no tienen valor y certeza científica.
2. *Monocultura del tiempo lineal*, (monismo temporal homogéneo, lineal y vacío) el cual considera que el tiempo es homogéneo, tiene una sola dirección que todos los países deben de seguir para salir del atraso.
3. *Monocultura de la naturalización de las diferencias*, (monismo racial, sexual, monocromático: blanco y falocéntrico) que considera que los blancos europeos son los avanzados; este mito oculta las jerarquías raciales, sexuales y sociales inferiores como necesarias y evolutivas, si quieren llegar a ser como las culturas mas desarrolladas.
4. La *monocultura de la escala dominante* (monismo universal abstracto, puro, incontaminado) en occidente aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. Lo universal alude aquí al saber occidental (objetivo y neutral) que ignora las determinaciones de los contextos específicos y se eleva por encima de ellas. Mientras que lo global, “privilegia las entidades y realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales o locales” (Santos: 2015, p. 111), arcaicas e invalida las *formas de vida* otras locales, provinciales, periféricas a occidente.
5. *Monocultura de la lógica de la productividad* (monismo capitalista), privilegia un solo tipo interés economicista, el aumento de la tasa de ganancia cuyo criterio se aplica sobre la naturaleza y el trabajo humano. Lo productivo es lo que produce ganancia, explotando a escalas brutales el planeta entero; todo lo que no busca generar plusvalía (lógica de la acumulación por el despojo) es improductivo y no es válido.

La producción de estas cinco formas de inexistencias desemboca en la contracción de la experiencia del mundo que es diversa, múltiple y compleja, pues únicamente se privilegian cinco monoculturas *dentro* de la *razón metonímica* constituida filosóficamente bajo la *lógica de la identidad del pensar con el ser* (o monismo filosófico o filosofía de lo mismo), por lo que hay un desperdicio enorme de la riqueza y la diversidad del mundo. Son estascinco mono-culturas las que “servirían de referentes ideológicos e históricos para fundar a *contra luz*, la superioridad de las ciencias sociales por encima de las demás culturas consideras como bárbaras, atrasadas y pre-modernas” (Castro-Gómez: 2005). Para poder superar estas distorsiones eurocéntricas generadas por las ciencias sociales, Boaventura de Sousa propone mínimamente una “una *sociología de las ausencias y emergencias* como ecología de saberes para que estas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de las cinco monoculturas” (Santos: 2015).

1. *Ecología de los saberes*: cuestiona la monocultura del saber científico e identifica los otros saberes invisibilizados y otros criterios de validez y credibilidad contextual que den legitimidad suficiente a esos conocimientos al momento de entrar en debates\diálogos epistémicos con el saber científico. Aquí “el principio de incompletud de los saberes es condición de la posibilidad de diálogo y debate epistemológicos entre diferentes formas de conocimiento” (Santos: 2015, p. 115).
2. *Ecología de las temporalidades*: cuestiona la existencia del tiempo lineal del progreso hacia un único punto: la modernidad y el capitalismo. Esta ecología da cuenta que existen otros tiempos que no son lineales, sino holísticos y no creen en el mito del progreso y el desarrollo capitalista; “los movimientos de los pueblos indígenas testimonian esas constelaciones de tiempos *otros*” (Santos: 2015).
3. *Ecología de los reconocimientos*: supera la lógica de la igualación de lo distinto (o convertir al otro a lo idéntico de sí) de la *ontología de lo mismo*, “abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales o una ecología de las diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos” (Santos: 2015). Esto significa deconstruir las diferencias producidas por las jerarquías (de lo mismo) y la jerarquía de lo mismo (lo idéntico) producido\consentido por las diferencias.
4. *Ecología de las transescalas*: busca “desuniversalizar o desglobalizar la universalidad hegemónica actual como proyecto moderno y capitalista a través de la identificación de otras formaciones locales en las cuales se detecte una misma aspiración común a una nueva globalización que supere la universalidad actual proponiendo articulaciones creíbles entre ellas para proponer una nueva globalización contra hegemónica” (Santos: 2015).
5. *Ecología de las productividades*: pretende revalorizar y potenciar los sistemas *otros* de producción, de formas de organización social de producción y de consumo, colectividades y de ayuda mutua que la ortodoxia productivista ocultó o desacreditó, poniendo en cuestionamiento y superación del actual paradigma de desarrollo y producción capitalista.

Estas cinco ecologías obligan a indisciplinar las ciencias sociales, abrirlas para ser co-fertilizadas por la amplia experiencia del mundo desperdiciada por la razón occidental. De esta forma, indisciplinar las ciencias sociales implica:

desatar las fronteras de las ciencias sociales que cercan la producción y distribución del conocimiento [...]. Implica el reconocimiento de otras formas de conocimiento, particularmente los conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial, y los entrecruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares (Castro-Gómez, Schiwy y Walsh: 2002, p. 13).

El proceso de abrir las ciencias sociales, con las naturales y las humanas conlleva cuestionar sus bases ontológicas en diálogo con la *pluralidad epistémica* silenciada por siglos. Hecho que nos conduce a pensar que “si las ciencias sociales han de progresar en el siglo XXI, están obligadas a superar su herencia eurocéntrica, que ha tergiversado sus análisis” (Wallerstein: 2002, p. 98). A este proceso de abrir las ciencias sociales y el resto de las disciplinas de las ciencias modernas hoy en crisis con la amplia experiencia cognitiva y filosófica del mundo que fue desperdiciado, Boaventura de Sousa le ha llamado *paradigma emergente*. Las cuales tiene al menos seis puntos que son importantes tomarlos en cuenta.

1. La distinción dicotómica entre ciencias naturales (método positivista) y ciencias sociales y humanas (método fenomenológico–hermenéutico y dialéctico) deja de tener sentido e importancia. El conocimiento del *paradigma emergente* tiende hacia un nuevo conocimiento no dualista, el pensamiento ya no se opone a la naturaleza, pues se trata de romper la lógica colonial de la causalidad o causa–efecto, la ontología de lo mismo y la matematización de todo.
2. El conocimiento en el *paradigma emergente* es local y total, tiene como horizonte la totalidad universal, pero siendo total también es local. Ya no privilegia un solo tipo de conocimiento

- científico auto-concebido como universal, sino que también ahora tienen importancia los conocimientos producidos fuera de la racionalidad occidental.
3. Las ciencias del *paradigma emergente* se “acepta como analógica y asumidamente traductora, o sea, incentiva los conceptos y las teorías desarrolladas localmente a emigra a otros lugares cognitivos a modo de poder ser utilizados fuera de su contexto de origen” (Santos: 2015).
4. El conocimiento en este nuevo paradigma “es relativamente a-metódico, ya que se constituye a partir de una pluralidad metodológica, cada método es una lengua y la realidad responde en la lengua en que es preguntada, solo una constelación de métodos puede captar el silencio que hay entre cada lengua que pregunta” (Santos: 2015).
5. Todo conocimiento es autoconocimiento, desaparece el sujeto investigador-occidental y el objeto pueblo-primitivo. El sujeto empírico es a la vez sujeto epistémico de sí (subjetividad inmanente), no hay mejor conocedor de lo indígena que el propio indígena. La superación de la dualidad sujeto-objeto se está gestando con la idea de la “mente inmanente” (de Spinoza), o el “regreso de Dios transfigurado, sin nada de divino, sino solo nuestro deseo de armonía y comunión con todo lo que nos rodea y que vemos ahora, es lo más íntimo de nosotros” (Santos: 2015).
6. El conocimiento científico del *paradigma emergente* busca constituirse en sentido común y “dialogar con formas de conocimientos periféricos dejándose influenciar por ellas, pero interpenetrado por el conocimiento científico puede estar en el origen de una nueva racionalidad” (Santos: 2015) plural, ecológica y menos agresiva con la vida.

Con esos puntos nos queda claro que, para poder superar el eurocentrismo de las ciencias sociales y la cosmovisión moderna de ver a la naturaleza y la vida como objetos de medición, control y dominación, es necesario considerar la amplia experiencia cognitiva negada por la razón occidental para poder superar el eurocentrismo de las ciencias sociales moderna. “De hecho, si no tenemos cuidado, bajo la apariencia del intento de combatirlo, podemos criticar el eurocentrismo utilizando premisas eurocéntricas y, de ese modo, reforzar su influencia en la comunidad de estudiosos” (Wallerstein: 2002, p. 98). Por eso, las “soluciones ya no pueden venir únicamente desde los supuestos y valores que ha ofrecido la modernidad, sino desde otros lugares de enunciación impensables por la sola modernidad” (Dussel: 2015). De ahí la importancia de abrir las ciencias sociales al *pluralismo epistémico* existente en las altas civilizaciones milenarias y las culturas del mundo que fueron subalternizadas, excluidas y algunas hasta exterminadas (ontologicidio y epistemicidio).

El alto valor epistémico y ontológico que pueden ofrecer las demás culturas y las civilizaciones autónomas (Egipto, Mesopotamia, China, India, Mesoamérica y la Incaria) cobran aquí todo su esplendor para indisciplinar y abrir las ciencias sociales, pero también para romper las divisiones entre las humanas y las naturales, y co-fertilizar sus campos epistémicos con las epistemologías no occidentales para el dialogo mundial de saberes. A este proceso de buscar explicaciones y alternativas desde *otros lugares* de enunciación imposibles para la modernidad, se le llama «transmodernidad». A continuación, se va a explicar un poco en que consiste este nuevo proyecto de dialogo de saberes y las implicaciones que puede tener en las “otras ciencias sociales posibles” (Beckmann: 2016, p. 209).

5. TRANSMODERNIDAD, COSMOVISIÓN MESOAMERICANA Y DIALOGO MUNDIAL DE SABERES

Aníbal Quijano nos ha dicho que la “crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, mas aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías (Quijano: 1992, p. 14). Es decir, se trata de cómo generar una crítica no eurocéntrica de la modernidad o de una crítica de la modernidad no-moderna. Para generar una crítica no eurocéntrica de la modernidad es necesario partir desde otros lugares epistémicos de enunciación pertenecientes a las

culturas y civilizaciones negadas como no-modernas. Estos otros lugares de enunciación es lo que Enrique Dussel (1994) ha planteado como «transmodernidad». El cual hace un llamado a un esfuerzo mundial de “cuestionar la modernidad como proyecto civilizatorio en expansión” (Grosfoguel: 2016) desde las diferentes culturas y civilizaciones que fueron subyugadas como atrasadas, pre-modernas o tercermundistas. Estas epistemologías *otras*, no occidentales:

[...] responden *desde otro lugar, other location*, que es el sitio de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna* [...], con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el planeta en el inicio del siglo XXI [...]. Se trata no de una nueva etapa de la Modernidad sino una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo [...], en esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la *universalidad unívoca* [...], sino que será un pluriverso donde cada cultura dialogará con las otras desde la “semejanza” común, recreando continuamente su propia “distinción” analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo (Dussel: 2015, pp. 100-101).

El intento que se abre de abrir la razón occidental y de co-fertilizar los saberes es un gran reto. Existen como ya se dijo, en la “historia de la humanidad seis grandes civilizaciones cuyo desarrollo fue autónomo: Egipto, Mesopotamia, China, India, Mesoamérica e Inca” (Frizzi y Oudijk: 2013), o súper culturas que no han sido considerados seriamente en la descolonización de las ciencias sociales eurocéntricas. Por el contrario, es muy aceptado por varios pensadores modernos la idea hegeliana de que la “historia del espíritu absoluto (la autoconciencia del ser en sí y para sí) viene de oriente a occidente” (Hegel: 2005). La cultura “asiática es el comienzo, África (y sus grandes culturas) no existen, y América (y sus grandes culturas mesoamericana e incaria), es el futuro” (Hegel: 2005). Así también para Max Weber, “únicamente en los países occidentales donde existe “ciencia” en aquella etapa de su desarrollo aceptada como “válida” [...]. A la geometría [de los babilonios] le hizo falta la “demostración” racional [...]. Las ciencias naturales de la India estaban desprovistas de experiencia racional [...]. Fuera de Occidente no hay una ciencia jurídica racional [...]” (Weber: 2006, p. 7). Contrario a la opinión eurocéntrica de M. Weber, Wallerstein piensa que el “pensamiento científico antecede ampliamente al mundo moderno y está presente en la totalidad de las principales zonas civilizatorias” (Wallerstein: 2001, p. 112) del mundo.

Ahora bien, romper estas “distorsiones eurocéntricas implica reconstruir de nuevo la historia, la filosofía, la religión y las ciencias desde un horizonte mundial, de diálogos de saberes” (Dussel: 1994; 2015) para proponer una “nueva racionalidad ambiental” (Leff: 2004) menos agresiva con la vida y el planeta desde *otros* lugares epistémicos de enunciación. Un lugar otro de enunciación, es la cosmovisión mesoamericana, que en su núcleo duro, “encontramos una manera distinta de ordenar las cosas y el sentido de la vida de una forma más equilibrada y ecológica con la naturaleza, las plantas, las rocas y los animales” (Good-Eshelman: 2015). En la cosmovisión mesoamericana, el ser no es identidad con el uno, como en occidente. El ser es dual, no idéntica, sino dicotómica (masculino-femenino), diferencial y *complementaria* (el ser es en relación complementaria a *otro* ser) y no opuesta como las dicotomías occidentales (ser y no-ser). El origen de todo es una dualidad, es el dos y no el *uno* como *identidad absoluta*. “Esta última denominación indicaba el “origen dual” del universo (Dussel: 2015, p. 16).

En la cosmovisión mesoamericana nada es estático y todo está en movimiento, constantemente diferenciándose. El origen diádico se centra en dos tipos de tiempos-espacios: el divino y el mundano. Así, según “la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes: el divino o *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Los ámbitos son coexistentes, pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano)” (López-Austin: 2015, p. 26). El origen siempre fue dual, complementaria y no existe una sola sustancia absoluta como origen de todo. Por lo que ambos tiempos o sustancias (ligera: *anecúmeno* y pesada: *ecúmeno*) coexisten y se explican recíprocamente en toda la vida social mesoamericana. Las dos sustancias deben de ser comprendidos en la diversidad de sus cualidades. No existe una separación dicotómica en el pensamiento (*anecúmeno*) y la naturaleza (*ecúmeno*)

como en occidente. De ahí el hecho sustancial de que “ninguna sustancia o fuerza pueda existir sin la otra, ambas estriban en su oposición, diferenciada, pero co-existentes, y por ellas hay movimiento” (López-Austin: 2015).

La complementariedad de estas dos sustancias se expresa en el núcleo ético-mítico mesoamericano, el cual siempre radicó en la actividad agrícola, y ésta es una de las razones por las cuales la cosmovisión de estos pueblos se sigue alimentando y reproduciendo con un hondo respeto al maíz. “Nuestros pueblos siguen basando su reproducción material, en buena medida, en la agricultura de esta planta, lo cual produce una continuidad de profundos efectos sociales e ideológicos en la organización social, la cosmovisión y la especificidad cultural de los pueblos indígenas de México” (Gámez-Espinosa: 2015, p. 286). Es por eso que hoy en día existen creencias en muchas comunidades mesoamericanas que la mazorca y la semilla del maíz son “seres vivos que tienen corazón y deben ser tratados como personas, con cuidado y respeto” (Gámez-Espinosa: 2015, p. 286). Es así que “en el pensamiento mesoamericano todo poseía alma, desde los seres naturales hasta los objetos fabricados por los hombres, pues el origen de éstos también había antecedido a la creación del mundo. El respeto a lo existente era, por tanto, la norma suprema de la conducta” (López-Austin: 2018, p. 35).

La “escisión ontológica binaria y antagónica de occidente no aparece en el pensamiento mesoamericano” (Viveiros de Castro: 2013; Escobar: 2014). La sustancia ligera, divina o el anecúmeno da origen a las sustancias ligeras, mundanas, visibles y terrenales al oponerse a ellas, pero para diferenciarse complementariamente en ellas. Así, todas las sustancias pesadas, ecúmeno, del tiempo mundano, que incluye a los hombres, mujeres, ríos, cueveas, cenotes, plantas, montañas, astros, etc., forman parte también de la sustancia ligera, anecúmeno, divina. El hombre no tiene ninguna primacía ontológica sobre la naturaleza, pues ésta última es sagrada al igual que los animales y las montañas, encontramos una interdependencia absoluta entre el hombre, la naturaleza y la vida. No existe la división ontológica pensamiento\naturaleza como en occidente. Por lo que resulta interesante explorar estas nuevas posibilidades no occidentales para abrir las ciencias sociales a los otros saberes y otras filosofías más equilibradas y ecológicas con la vida.

6. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

“El cambio civilizatorio que anuncia la crisis ambiental [...] coincide con un cambio epistémico en el campo de la filosofía, de las ciencias y del saber” (Leff: 2006, p. 78). Diseñar esta nueva matriz epistémica, filosófica y axiológica no es sencilla, el reto es cómo abrir las ciencias, nuestras disciplinas, nuestros enfoques de investigación al momento de intentar co-fertilizar y descolonizar nuestros métodos al dialogar con los otros saberes no-científicos. Hace falta constituir una nueva mirada más plural hacia nosotros mismos, los otros y el mundo que cuestione de manera pluriversal los cimientos filosóficos y científicos que dan sustento a la civilización moderna que es colonial y capitalista. Es decir, “hace falta sentir y vivir la pluralidad del mundo como exigencia de libertad frente al curso totalitario que impone la civilización” (Fornet-Betancourt: 2018, p.338) moderna. El esfuerzo es mundial e implica que todas las culturas y civilizaciones del mundo que han sido silenciadas puedan entrar en un aprendizaje mutuo, en un dialogo pluriversal de saberes, capaces de constituir “una nueva racionalidad ecológica, ambiental” (Leff: 2004) no eurocéntrica, con un profundo cambio civilizatorio.

La crisis ecológica o de salud, por citar un caso, no se soluciona superando el modelo económico capitalista o “lógica de la acumulación por el despejo” (Harvey: 2005). El simple hecho de dejar de consumir comida chátara o bolsas de plástico “no implica que automáticamente las lógicas civilizatorias modernas y coloniales que atraviesan las relaciones económicas vayan a desaparecer” (Grosfoguel: 2016). El problema aquí es que el modo de producción capitalista se ha constituido como un modo de concebir el mundo, de pensarlo y hacerlo, es decir, se ha subjetivado como saber y poder al interior de cada uno de nosotros. El “capitalismo está atravesado constitutivamente por lógicas civilizatorias modernas y coloniales” (Grosfoguel: 2016) que

ordena nuestra vida y el mundo desde valores modernos y científicos, puesto que desde la mista estructura cognitiva de la episteme moderna, son agresivas y se intensifica con el modo de producción capitalista con el planeta. La crítica de la modernidad desde otros lugares de enunciación no considerados por la razón mono-lógica y por ello transmoderna, implica un cambio profundo de nuestro ser hacia el planeta; es un “nuevo proyecto civilizatorio que se construye desde los aportes mas positivos de todas las culturas y civilizaciones del mundo, incluyendo la moderna y la posmoderna” (Dussel: 2015).

La ruptura fundamental de nuestra civilización con la episteme moderna implica “no solo una superación de la racionalidad económica capitalista, sino también de la estructura y el modo de producir el conocimiento moderno” (Leff: 2011). Esto es un cuestionamiento del origen, la estructura y los fines de la episteme moderna; crítica inmanente ya hecha por la posmodernidad al interior de la modernidad. Es el llamado urgente a una nueva matriz civilizatoria con una nueva racionalidad ambiental construida de forma pluriversal en forma de diálogos de saberes, en coexistencia con la diversidad del mundo y las experiencias, implica un nuevo proyecto civilizatorio de vida en este planeta.

El «reino del hombre» y de la ciencia que prometió F. Bacon en su *Novum Organum* (2003) hoy ha colapsado. Necesitamos respuestas urgentes que creemos existen hoy de forma valiosa en las altas culturas y civilizaciones negadas por la razón mono-lógica de la modernidad. Indisciplinar las ciencias sociales es abrirlas a aprender de esas culturas silenciadas para ecologizarse, sanear y co-fertilizarse mutuamente con ellas para discutir y “reconstruir una nueva racionalidad más plural a favor de la vida, a coexistencia de todos y la profundización de las diferencias” (Fanon: 2016; Cesaire: 2015). Se trata de una nueva racionalidad reparadora, ecológica, construida de manera plural para el cuidado del planeta, de las culturas, las lenguas, las plantas y de la vida toda. Experiencias que podemos aprender desde todos los aspectos más positivos de las altas civilizaciones y culturas excluidas en dialogo con la ciencia y la modernidad para construir un nuevo proyecto civilizatorio no eurocéntrico menos agresivo con la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLBI SIBAI, S. (2017). La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial. México, Akal.
- BACON, F. (2003). *Novum Organum*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- BECKMANN, E. (2016). “Para pensar otra epistemología: críticas y revisiones al paradigma epistemológico de las Ciencias Sociales en Immanuel Wallerstein y Boaventura de Sousa Santos” en *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales* (2): 207–221.
- BURTT, E. (1960). Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. Buenos Aires, Editorial sudamericana.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Edgardo Lander. (compilador). Buenos Aires, CLACSO.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750- 1816). Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CASTRO-GÓMEZ, S, SCHIWY, F. y WALSH, C. (2002). “Introducción” en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores). Quito, Abya Yala–Universidad Andina Simón Bolívar.
- CESAIRE, A. (2015). El discurso sobre el colonialismo. Madrid, Akal.
- COMTE, A. (2017). Discurso sobre el espíritu positivo. España, Alianza Editorial.
- DESCARTES, R. (2011). Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre. España, Gredos.
- DUSSEL, E. (1994). 1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. Bolivia, UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores.
- DUSSEL, E. (2015). Filosofías del sur. Transmodernidad y giro decolonial. México, Akal.

- ESCOBAR, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Colombia, Ediciones UNAULA.
- FANON, F. (2016). Piel negra, máscaras blancas. Madrid, Akal.
- FICHTE, J. (2005b). Exposición de la lógica de la ciencia 1804. España, Pamplona.
- FICHTE, J. (2005a). Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794. España, Pamplona.
- FRIZZI M. y OUDIIK, M. (2003). "Los zapotecos" en, *Historia documental de México 1*. Editado por Miguel León Portilla. México, IIH-UNAM.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2018). "Del conocimiento teórico contemplativo al saber dominador y destructor" en *Valenciana*. No. 21. Pp. 321-346.
- GÁMEZ-ESPINOSA, A. (2015). "El maíz en la cosmovisión de los popolacas. Las configuraciones de una tradición cultural". *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). México, CM-FCE. BUAP.
- GROSFOGUEL, R. (2016). "Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos decoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad\colonialidad" en *Tabula Rasa* No. 25. Pp. 153-174.
- GROSFOGUEL, R. (2007). "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas" *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (editores). Siglo del hombre editores, Bogotá.
- GOOD-ESHELMAN, C. (2015). "Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica" *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). México, CM-FCE-BUAP.
- HEIDEGGER, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México, FCE.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Parménides*. Madrid, Akal.
- HARVEY, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires, CLACSO.
- HEGEL, F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Tecnos.
- HEGEL, F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. México, FCE.
- KANT, I. (2007). *Que es la ilustración*. Madrid, Alianza.
- KANT, I. (2015). *Crítica de la razón pura*. México, Porrúa.
- KOYRÉ, A. (2015). *Del mundo cerrado al universo infinito*. México, Siglo XXI.
- LANDER, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico", *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander, Edgardo (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Pp. 201-246.
- LEFF, E. (2011). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México, Siglo XXI.
- LEFF, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México, Siglo XXI.
- LÓPEZ-AUSTIN, A. (2018). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México, Ediciones Era.
- LÓPEZ-AUSTIN, A. (2015). "Sobre el concepto de cosmovisión" en *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.). México, CM-FCE-BUAP.
- MARCUSE, H. (2001). *El hombre unidimensional*. Barcelona, Ariel.
- NIETZSCHE, F. (1970). "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" *Obras Completas*, vol. I. Buenos Aires, Ediciones Prestigio.
- PARMÉNIDES DE E. (2007). *Poema. Fragmentos y tradición textual. Parménides*. Serie dirigida por Félix Duque. Ediciones Istmo, Madrid.
- QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad". *Perú indígena*. 13 (29): 11-20.

- QUIJANO, A. (2002). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- SANTOS, B. (2015). Epistemología del sur. México, Siglo XXI.
- SHELLING, F. (2004). Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano. Madrid, Trotta.
- SHELLING, F. (2005) Sistema del idealismo trascendental. Barcelona, Anthropos.
- VILLORO, L. (1992). El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento. México, CN-FCE.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013). La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas. Buenos Aires, Ediciones tinta y limón.
- WALLERSTEIN, I. (2016). Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. Immanuel Wallerstein (coord.). México, Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (2001). "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales" Revista de sociología, (15) Facultad de ciencias sociales. Universidad de Chile.
- WALLERSTEIN, I. (2005). Las incertidumbres del saber. Barcelona, Gedisa.
- WEBER, M. (2006). Ética protestante y el espíritu del capitalismo. México, Ediciones Coyoacán.

NOTAS

- 1 El presente artículo fue posible gracias a un segundo año de beca pos-doctoral financiada por el CONACYT de México en el periodo 2018-2019.
- 2 Descartes "gustaba, sobre todo, de las matemáticas, por la certeza y la evidencia que poseen sus razones; pero aún no advertía cuál era su verdadero uso y pensando que solo para las artes mecánicas servían, me extrañaba que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más levantado" (Descartes: 2011, p. 26).
- 3 "El Yo se pone a sí mismo absolutamente y a toda realidad, pone todo como pura identidad, es decir, como idéntico consigo mismo" (Schelling: 2004, p. 114).
- 4 En efecto, "la ciencia, gracias a su propio método y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre" (Marcuse: 2001, p. 193).