



Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe

ISSN: 1659-0139

ISSN: 1659-4940

intercambio.cicla@ucr.ac.cr

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

Problematizando al eurocentrismo en la época transnacional: el *tutelage* y la teoría de la decolonialidad

Pulido Ritter, Luis

Problematizando al eurocentrismo en la época transnacional: el *tutelage* y la teoría de la decolonialidad

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 13, núm. 1, 2016

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476950036006>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Problematizando al eurocentrismo en la época transnacional: el *tutelage* y la teoría de la decolonialidad

Problematizing Eurocentrism in Transnational era: *Tutelage* and Decolonial Theory

Luis Pulido Ritter 1 luispulidoritter@gmx.net
Universidad de Panamá, Panamá

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre
Centroamérica y el Caribe, vol. 13, núm.
1, 2016

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Recepción: 07 Diciembre 2015
Aprobación: 24 Enero 2016

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=476950036006](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476950036006)

Resumen: En este ensayo, que está dividido en dos partes, nos preguntamos por el lugar del eurocentrismo en relación con el *tutelage* formulado por Kant y lo aplicamos al contexto de la experiencia panameña, porque aquí la discusión sobre el eje humanismo-ilustración quedó completamente oscurecida en los tumultuosos años de la Guerra Fría. Además, lo conectamos –el eurocentrismo– con la discusión sobre la teoría de la decolonialidad, pues nos preguntamos si esta teoría olvida que el procedimiento intelectual europeo ha consistido también en revelar lo olvidado, lo oculto y lo excluido. En este sentido, problematizar el eurocentrismo es abrir el compás de un diálogo transatlántico y global que permita replantear –más allá de las identidades– la problemática de las transferencias y los intercambios culturales.

Palabras clave: Kant, eurocentrismo, humanismo, ilustración, decolonialidad.

Abstract: This essay, which is divided into two parts, asks for the place of Eurocentrism regarding the *tutelage* formulated by Kant and applies it to the context of the Panamanian experience, because in Panamá the discussion about the axis humanism –illustration was completely obscured in the tumultuous years of the Cold War. In addition, the inquiry into Eurocentrism is connected to the discussion of the theory of decoloniality, and sets the question of whether this theory is missing the fact that the European intellectual process has also revealed the forgotten, the hidden, and the excluded. In this sense, problematizing Eurocentrism is to open the compass of a transatlantic and comprehensive dialogue to rethink the issue of transfers and cultural exchanges beyond identities.

Keywords: Kant, Eurocentrism, humanism, men, enlightenment, decoloniality.

Resumo: Neste ensaio, que está dividido em duas partes, nos perguntamos sobre o lugar do eurocentrismo em relação à *tutelage* formulada por Kant e a aplicamos ao contexto da experiência panamenha, porque nesse caso a discussão sobre o eixo humanismo-iluminismo ficou completamente obscurecido nos tumultuosos anos da Guerra Fría. Por outro lado, conectamos –o eurocentrismo– com a discussão sobre a teoria da *descolonização*, pois nos perguntamos se esta teoria esquece que o procedimento intelectual europeu consistiu também em revelar o esquecido, o oculto e o excluído. Nesse sentido, problematizar o eurocentrismo é abrir o espectro de um diálogo transatlântico e global que permita reformular –para além das identidades– a problemática das transferências e dos intercâmbios culturais.

Palavras-chave: Kant, eurocentrismo, humanismo, iluminismo, descolonização.

Introducción

Después de la Segunda Guerra Mundial, el globo experimentó lo que se llamó la *descolonización*, la irrupción de estados nacionales

independientes en África, Asia y en el Caribe. América Latina no vivió este proceso por la existencia de sus repúblicas desde el siglo XIX. Así, la agenda latinoamericana estuvo dominada por otros temas como los conflictos ideológicos, económicos y políticos que se acentuaron con la llegada de la Guerra Fría, pero con estados nacionales medianamente constituidos. A pesar de ser concebida como el “patio trasero” del imperio norteamericano, nadie discutía la existencia de estas repúblicas que habían logrado mantenerse casi un siglo entre golpes de Estado, revueltas y revoluciones, populismos y democracias frágiles ². A excepción de algunos países como Panamá o Puerto Rico (sin olvidar el ejemplo de Cuba), la agenda del Estado-nacional en América Latina no fue el tema dominante como sí lo fue en otras partes del mundo, tal y como ocurrió en África y en Medio Oriente, donde los poderes europeos se habían asentado con sus colonias administrativas, especialmente, a partir de la segunda mitad del siglo XIX hasta bien entrada la década del sesenta del siglo XX.

Lo nacional en India y Pakistán, en Argelia y Palestina ³ encuentra en sus teóricos emergentes una nueva modalidad discursiva, en la cual entran en el centro del debate teóricos y activistas como el martiniqueño Frantz Fanon (1961), el libanés de origen palestino Edward Said (1978) y los indios (incluidos los de la escuela de Estudios Subalternos), Gayatri Spivak (1988) y Homi K. Bhabha (1994), quienes reorientaron decisivamente los mapas de construcción discursiva preguntándose sobre la invención del Otro (orientalizado, americanizado u occidentalizado) o la voz del subalterno y las razas de los oprimidos.

Estas teorizaciones o giro poscolonial problematizan el tema del eurocentrismo, clave para comprender qué aportes teóricos, desde las llamadas periferias, son pertinentes para lograr discursos propios, visibilizaciones de agendas y temas ocultos, que deberían ser debatidos en la actualidad. Partiendo del ejemplo de un pequeño país como Panamá, queremos demostrar que, por un lado, este tema no estuvo dentro de la agenda académica de los años ochenta del siglo pasado, pues las diversas variaciones del discurso marxista (conectado con la agenda nacional) habían sido una especie de muralla de contención que impidió incluso la discusión de un tema clave como, por ejemplo, la relación del humanismo con la Ilustración, del cual el propio Marx era un resultado histórico. Si el tema del eurocentrismo no tocaba a Marx y al marxismo, mucho menos se discutía cuál era el sentido de la ilustración en un país como Panamá que, al formarse como república, había tomado para sí (a medias) el discurso republicano, laico, dentro de sus instituciones civiles sin que se eliminara la misión que todavía asumía el Estado panameño para civilizar a los indígenas con la ayuda de la Iglesia.

Visibilizar el asunto de la Ilustración, a través del texto de Kant *Was ist die Aufklärung?* [¿Qué es la Ilustración?] (1784), dentro del contexto de Panamá, es un intento de ir más allá del eurocentrismo, no por un camino alterno o alternativo, pero sí por la aceptación de que este texto ofrece la posibilidad de preguntar (aunque sea bajo la sospecha de eurocentrismo) cuán lejos ha llegado la Ilustración a nuestras playas después de 200 años de haberse escrito este texto. Aquí es cuando esta discusión se

conecta con la problemática del giro decolonial, teoría que ha ganado una gran recepción global. Alcanzar la “mayoría de edad” implica discutir también qué tan lejos ha llegado el “procedimiento intelectual” decolonial al presentar su postura como una articulación original con respecto al eurocentrismo. Soy del criterio de que el eurocentrismo no se supera oscureciendo nuestra relación con Europa (o a cualquier otro centro), sino revelando la profunda conexión de procedimientos intelectuales que han ocurrido a ambos lados del Atlántico. Esta revelación es quizás un camino legítimo para establecer un diálogo productivo, transatlántico y global al reconocer que la crítica del eurocentrismo pasa por el reconocimiento de la “mayoría de edad” que ofrece el “entendimiento propio”.

El tutelaje transnacional y eurocéntrico en Panamá: ¿humanismo sin ilustración?

En los debates académicos (o mejor dicho en las prácticas académicas) de la década de 1980, cuando nadie se imaginaba la caída del Muro de Berlín en 1989, se impuso el discurso del Materialismo Histórico, en sus diversas acepciones ideológicas, en los salones de la Facultad de Humanidades (Escuela de Sociología) de la Universidad de Panamá ⁴. Parecía imposible ser sociólogo, filósofo o historiador sin ser marxista, es decir, la frase expuesta en la *Tesis sobre Feuerbach* de Marx: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern” [Los filósofos solo han interpretado el mundo de diferentes formas, pero de lo que se trata es transformarlo] ⁵ (1845, s.p.) recorría los pasillos de la Facultad de Humanidades sin ser discutida o matizada, pues era el discurso dominante entre los profesores y estudiantes más beligerantes de la década de 1980 conocida como la década perdida de América Latina. En términos generales, esta/dicha década estuvo marcada por la Guerra Fría y la Revolución cubana, el impulso que la administración de Ronald Reagan dio a la privatización y a la reducción del Estado en toda la región, las dilatadas guerras centroamericanas (el Tratado de Paz de Esquipulas se firma en 1987), la mafia de las drogas en Suramérica y, particularmente, en Panamá por la firma del Tratado Torrijos-Carter, en 1979, que devolvería al país el Canal, el 31 de diciembre de 1999.

En aquellos años, faltaba la pregunta sobre si el mismo acto de interpretar era ya transformar el mundo ⁶. En efecto, el solo hecho de hacer esta pregunta era un acto de beligerancia dentro de aquella pesadez intelectual y académica como lo muestran los planes de estudio de la recién fundada Escuela de Sociología, en 1981. Dicha escuela estuvo dominada por el cientificismo marxista (una especie híbrida de positivismo y platonismo revolucionario) y el metodologismo desprovisto de reflexión y *Geist* (de espíritu, en francés de *L'esprit*), donde la estadística se presentaba como la madre ciencia de la cientificidad ⁷. Ante esta pobreza de espíritu impregnada por conceptos como lucha de clases, nación,

revolución, guerrillas, clase obrera, entre otros, cabe preguntarse por el lugar del Humanismo y la Ilustración en el país (máxime cuando se ha eliminado la materia Filosofía de los planes de estudio de la Escuela de Sociología)⁸. En este sentido, la tónica hasta hoy de la revista Tareas, creada en 1960, que es la de mayor trayectoria intelectual en el país aparte de la revista Lotería, fundada en 1940, sigue siendo fiel a esa tónica de la década de 1980⁹. En los debates de aquella época había un joven profesor universitario¹⁰ que citaba frecuentemente la tesis expuesta por Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y conciencia de clase*] para amortiguar o contrarrestar el espíritu anquilosado que imperaba en la atmósfera académica de la década de 1980:

Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx Forschung, bedeutet nicht einen "Glauben" an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines "heiligen" Buches. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Methode [Marxismo ortodoxo no significa una ausencia de crítica de los resultados de la investigación de Marx, no significa una "creencia" en tal o cual tesis, no la exégesis de un libro "sagrado". Ortodoxia en cuestiones de Marxismo se refiere sobre todo al método] (1923, p. 35).

Ciertamente, habría que preguntarse si Lukács, siguiendo la frase marxista mencionada, la cual alude a que de lo que se trata es de "transformar el mundo" (y repetida por sus epígonos a este lado del Atlántico), no advirtió o no quiso aceptar que el mismo método puede ser tan sagrado como la tesis expuesta en una frase, pero que este también debe estar sujeto a revisión y crítica, y que es necesario preguntarse sobre la validez de un método al momento de establecer cuáles son nuestros problemas de investigación¹¹. No era común en la década de 1980 –al menos entre los pasillos de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá– preguntarse si, para un académico y especialmente para un académico en cuestiones humanas, había algo sagrado, a excepción de los principios éticos de respeto a la dignidad y a la vida¹². Tampoco era común plantearse la pregunta de si existía alguna ciencia o método, revolución o ideología en particular, que pudiera justificar que el ser humano es un mero instrumento de un designio superior o material (en América Latina tenemos múltiples ejemplos de generaciones enteras sacrificadas a planes y desaciertos de "desarrollo", revoluciones, golpes, dictaduras, entre otras).

Esta pregunta que está en el centro mismo de la idea del "progreso" como resultado y herencia de la Ilustración, la cual los marxistas reemplazan por Revolución como idea general de "progreso", no era capaz de preguntar cuál era la relación de humanismo e ilustración. Si el marxismo (en sus versiones más académicas) no era una forma de este "humanismo de ultramar" que se caracteriza por la ausencia de Ilustración en nuestras playas, es decir, de "pensamiento crítico" (que tendenciosamente se le emparenta con el marxismo), ilustrado, donde "el propio entendimiento" asume su plena soberanía en la "mayoría de edad" (Kant): "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus

seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit” [La ilustración es la salida del hombre del tutelaje con el que él es responsable de sí mismo] (s.p.)¹³.

La idea de Kant sobre el *tutelaje*, que está en el centro de la Ilustración, como proceso general y particular de emancipación frente a los poderes religiosos y laicos se elaboró –en tanto forma civilizatoria– como elemento clave para que la razón –*die Vernunft*– sea el ejercicio libre de todos aquellos que razonan o quieren razonar sin la imposición externa de los poderes de hecho. En este sentido, Kant hace la diferencia entre el “ejercicio público”, *öffentlicher Gebrauch*, y el “ejercicio privado”, *privater Gebrauch*, de la razón, es decir, este último está reservado para los que tienen que “obedecer” (es el caso de oficiales militares o burócratas, religiosos, miembros de un partido, etcétera), pero si se trata de lo público, donde domina la presencia del ciudadano y la libertad, el ciudadano debería ejercer el libre ejercicio de la crítica, de su razón, para opinar y decidir, incluso aquellos que son funcionarios de algún estamento laico o religioso.

Entonces la pregunta sería, si, por religión o por cultura intelectual-académica, somos sociedades basadas en humanismos donde la Ilustración, sin embargo, no se ha asentado, pues “el propio entendimiento” no se ha liberado del tutelaje de los “libros sagrados” ya fuesen religiosos o laicos. No se ha liberado del tutelaje del religioso, del político, del educador, del funcionario, es decir, no se ha aprendido a razonar y decidir por sí solo o de manera colectiva, precisamente porque ha faltado la educación y la experiencia histórica del entrenamiento emancipador de la razón liberada del tutelaje, y que se hace más palpable hoy cuando las instituciones se caracterizan por su falta de legitimidad y autoridad, abriéndose así el campo de la impunidad sin medida, la corrupción generalizada y la ausencia de responsabilidad para el medio ambiente humano, ecológico y social.

En efecto, después de más de dos siglos de que Kant respondiera con un no a la pregunta de si vivíamos en una época ilustrada *aufgeklärten Zeitalter*, pero sí en la época de la Ilustración *Zeitalter der Aufklärung*, esta problemática sigue siendo actual a este lado del Atlántico donde presenciamos aparentemente una quiebra o lenta descomposición del Estado, sobre todo, de la educación laica o lo que pudo haber de educación laica. Se debe tomar en cuenta que la Constitución panameña de 1904 garantizó siempre la presencia y la seguridad de la Iglesia Católica tanto en la educación pública y la sociedad, en general, como en la evangelización de las “tribus indígenas” (artículos 26 y 135). No obstante, como hijos de los “humanismos de ultramar” en tanto que nos hemos abrevado de varios humanismos (platonismo, cristianismo, liberalismo, socialismo, entre otros), experimentamos también que laicismo (forma política y estatal regido por normas o leyes como el Estado laico –separación de la Iglesia y el Estado– no significa necesariamente ilustración. Es decir, que el laicismo en sus variantes populares como el liberalismo y el socialismo (corrientes del humanismo) pudieron ser enseñadas y practicadas como doctrinas basadas en un “libro sagrado” y de esta manera saltar la premisa sobre la cual Kant había diseñado su famoso texto sobre

la ilustración, donde el tutelaje (el tutor) es dejado atrás: “*Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*” [Sé valiente, servirte de tu propio entendimiento] (s.p.). De esta diferencia entre humanismo e ilustración, es consciente Foucault cuando escribe:

Cette critique permanente de nous-mêmes doit éviter les confusions toujours trop faciles entre l’humanisme et l’ Aufklärung. Il ne faut jamais oublier que l’ Aufklärung est un événement ou un ensemble d’événements et de processus historiques complexes, qui se sont situés à un certain moment du développement des sociétés européennes [Esta crítica permanente de nosotros mismos debe evitar las confusiones de siempre muy fáciles entre el humanismo y la Ilustración. No se debe jamás olvidar que la Ilustración es un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos de procesos históricos complejos, que están situados en determinado momento de la historia europea] (*Qu’est-ce que les Lumières?*, 1984, s.p.)¹⁴.

Sin temor de que caiga la sospecha de ser eurocentristas es completamente legítimo reflexionar –dentro del contexto panameño– si al educar al ciudadano, al querer hacerlo panameño, se olvidó preguntarle qué era lo que realmente necesitaba y si sobre todo no se le hizo partícipe de muchas decisiones que afectaban directa e indirectamente su vida. No lo dejaron ser adulto (o no lo educaban para serlo), pues se desconfiaba (y se desconfía todavía) de su “mayoría de edad”, de liberarlos del tutelaje –que fue incluso una preocupación del Libertador Simón Bolívar expresada en su *Carta de Jamaica* (1815) para sustentar la necesidad de los gobiernos vitalicios en la América hispana en el siglo XIX– a pesar de que en la actualidad el ciudadano ya ha dado señales claras de que tiene la extraordinaria y certera capacidad de poner y destituir presidentes¹⁵. En fin, negar la “mayoría de edad”, desconfiar del “entendimiento propio” de los ciudadanos (no importa las razones históricas que puedan justificarlo) era y es la forma más expedita para justificar centralismos, jerarquías y dictaduras de todo orden. En este sentido, el laicismo –actualmente en crisis dentro de las instituciones, de forma especial, en la educación pública–¹⁶ fue en efecto levantado paradójicamente sobre este fondo religioso de no confiar en el “entendimiento propio” del ciudadano (del llamado pueblo panameño), a pesar de que en la reforma de la educación se había introducido el espíritu del laicismo y la ilustración (educar para liberarse del tutelaje) a través de la adopción del pragmatismo americano, “la escuela nueva”, como filosofía educativa que Octavio Méndez Pereira¹⁷ resume muy bien de la siguiente manera:

De la enseñanza rutinaria y mecánica, en abierta contradicción con las condiciones psicológicas del estudio, vamos pasando ya a la enseñanza racional, de acuerdo con su verdadero objeto, que es la personalidad del educando, sobre la cual han arrojado nueva luz los recientes estudios de la pedagogía exacta. El verbalismo que antes predominaba va siendo sustituido, poco a poco, por la enseñanza intuitiva, de tal modo que ya el alumno entra en contacto directo con la realidad y él mismo toma participación activa muchas veces en la elaboración de los conocimientos que debe adquirir (1999 [1915], p. 311)¹⁸.

Este espíritu pragmático y laico (que tampoco negaba que los niños recitaran obligatoriamente *La Oración del Buen Niño*, que es una especie

de Padre Nuestro laico, y que tuvo, sin embargo, la oposición de los católicos) ¹⁹ entraba muy bien en la necesidad, la misión de crear y fundar una nación en un país cuya soberanía –material y espiritual– había sido usurpada por una fuerza de ocupación (Estados Unidos) en la Zona del Canal ²⁰. Es de allí, de esta fractura del Estado nacional y de la necesidad de crear una nación, que las élites educativas republicanas (como quizás en casi todo Centroamérica y el Caribe entre los años veinte y treinta del siglo pasado con sus Academias respectivas de la lengua) impusieran también sus textos de Historia, de Geografía y su narrativa de lo nacional, donde la fundamentación de la nación y la patria solo era posible realizarlo en la exaltación y en el estudio de la realidad nacional ²¹. Este corpus, en efecto, se articuló en la gran tradición de los humanismos nacionales (liberalismo, socialismo, conservadurismo, entre otros) que se van consolidando desde el siglo XIX con la repúblicas en América Latina y que llegan a nacionalizarse incluso con los movimientos vanguardistas artísticos en el siglo XX, por sus directas alusiones étnicas o sociales como indigenismo y mulatismo (Franco, 1985). Pero estos humanismos nacionales o latinoamericanos (que alcanzan en el presente al mundo académico con formaciones teóricas como la Historia de las Ideas, la Teología de la Liberación e, incluso, la Teoría de la Decolonialidad), tienen todavía como finalidad la creación del Hombre, de naciones, de consciencias críticas, que se basan en un autor o texto canónico, ya sea laico o religioso, que satisface o alimenta la sospecha permanente de ausencia del “entendimiento propio” de este lado del Atlántico, porque en el “tiempo de la ilustración” hay siempre espacio para los profetas.

No se trata, ciertamente, de revivir la vieja querella de que no se puede aplicar el modelo europeo en las Américas. Pero tampoco se puede negar que los americanos están dentro del circuito occidental de transferencias de saberes, ideologías y prácticas culturales-políticas ²². De ahí que, a partir de una comparación con Europa que no debe ser axiomática y mucho menos apologetica, se puede preguntar sobre el vacío, la distancia, las paradojas de los humanismos (incluida la religión) sin ilustración en América Latina, de sistemas concretos que son incapaces de cumplir o ser cumplidos por todos (constituciones, leyes y normativas), porque a la aparente presencia del tutelaje le es inherente la imposibilidad de la responsabilidad individual y colectiva que impide construir un entramado social donde todos se beneficiarían. Este vacío es el paisaje perfecto –como lo pudieron reconocer los filósofos del pragmatismo americano– para que lo social, la responsabilidad colectiva sobre el destino individual y viceversa, desaparezca frente a los individualismos irresponsables que destruyen una convivencia humana responsable que tome en consideración lo social, lo ambiental, la libertad individual y los derechos humanos. Esta capa débil de ilustración se traduce directa y cotidianamente en que nadie es responsable de nada ni de nadie, que liberarse del tutelaje solo ha alcanzado la esfera de lo político en un sistema democrático que a duras penas lucha todavía de fortalecer sus instituciones ²³.

Dentro de este cuadro entra la regresión histórica e intelectual de una clase intelectual que comprendió la fundamentación de lo nacional de manera autárquica (todavía más paradójico en Panamá) que, como en el caso del filósofo de lo nacional, Diego Domínguez Caballero, lo llevó a estudiar la esencia de lo panameño resaltando los aspectos psicológicos que podrían explicar nuestro atraso como el complejo de inferioridad (2004). Este tema, valga la pena decirlo, estaba completamente fuera de la problemática que caracteriza a nuestras sociedades –como la ausencia de una compleja cadena de acontecimientos que saque a los ciudadanos del tutelaje– impidió ver que este vacío es llenado por el clientelismo y la corrupción, y lo único que queda en el horizonte (como efectivamente ha sucedido) es el poder inmenso de una institución que es la amenaza eterna al “entendimiento propio”: la Iglesia.

En este sentido, vuelvo a la pregunta que es consecuente con el principio aquí comprimido: ¿no será el propio texto de Kant un “libro sagrado” de la Ilustración? Se plantea esta pregunta no por puro ejercicio intelectual, pues el mismo Kant debió haber sabido que su texto podría convertirse en un medio para que dejáramos de utilizar nuestro “propio entendimiento”. Acomodarnos a lo dicho. Esta pregunta nos compete directamente, porque es imposible repensar nuestros paisajes intelectuales sin tener presente que solemos caer en nuestras propias trampas invisibles que están implícitas en nuestras argumentaciones, pues como lo reconoció el propio Dewey (1964) –quien tenía una relación compleja con Kant y a quien vio incluso como un hacedor de verdades absolutas– hay que evitar la comodidad de las verdades hechas y esto requiere un esfuerzo continuo, tenaz, que solo lo da la permanente voluntad de no ser tutelados por ningún “libro sagrado”, religioso o laico, que quiera explicarnos el mundo. Ahora bien, no se trata ahora de proponer con Kant que la ilustración, que consiste en ser responsables en la “mayoría de edad”, está en franca retirada, que es necesario restituir al Estado laico, porque se hace imprescindible fortalecer la consciencia del ciudadano para que finalmente recupere el peso de su “propio entendimiento” por tantos años negada y no tomada en serio por nuestros políticos, religiosos y educadores, es decir, por todo el aparato humanístico de ultramar que quiso civilizar y educar sin liberarnos de su tutelaje.

Tampoco creo que sea necesario desarrollar la estrategia de Lukács quien, consciente de que la ortodoxia es un verdadero talón de Aquiles para el desenvolvimiento del pensamiento, del “propio entendimiento”, creyó poder salvarlo en el marxismo donde efectivamente hay que salvarlo, en el método, la última trampa de un pensamiento que no terminó de acabar con el tutelaje del pensamiento. Aquí no hay otro poder, es decir, lo enunciado no es lo que hay que defender pues, según el propio Lukács, está sujeto a la propia historia, sino se debe defender el instrumentalario que permite afirmar la enunciación. Pero no hay que olvidar que el método mismo puede y debe ser objeto de controversia (si seguimos la postura antimetafísica de Dewey, cuyo pragmatismo era y es el continuo devenir del “entendimiento propio” porque la verdad es sometida de manera

permanente a la experiencia)²⁴. Dicho de otra manera, no hay método que esté a salvo de la revisión, de la crítica y finalmente del mismo abandono.

Habría que preguntarse, en efecto, si todas nuestras llamadas Ciencias Humanas, Sociales o Humanidades están intoxicadas de eurocentrismo²⁵. En verdad no hay una que, a pesar de que dirija sus dardos al eurocentrismo, no sea parte de la recreación de esa misma cultura eurocéntrica. Una cultura que la hemos asumido como parte de nuestra formación cultural, pues estamos formados desde una tradición que asume como propia la existencia de la escritura alfabética, una escritura que no es universal, pero que se ha impuesto o pretende imponerse universalmente, como lo ha estudiado Derrida en su *Gramatología*, al decir: “el etnocentrismo más original y poderoso” (1986, p. 7). Podemos pensar que somos resultado del eurocentrismo y, lo mismo que cuando lo negamos, reproducimos ese diálogo eurocéntrico que cruza todo nuestro universo. No hay que olvidar que si nos preguntamos sobre el sentido y el por qué del texto de Kant es porque nos movemos en determinadas coordenadas culturales e históricas. El texto de Kant no tendría sentido para nosotros si no fuéramos parte de este circuito transnacional (eurocéntrico si se quiere), donde el “tiempo de la ilustración” no conoció fronteras al menos en el mundo del Atlántico, a excepción posiblemente entre algunas poblaciones indígenas y afrodescendientes del continente.

Es así que el problema del tutelaje, de la ilustración, es parte central de este diálogo eurocéntrico que está restablecido si se afirma que no se trata de comparar a América Latina con Europa, que rechazamos el modelo europeo de ilustración como está planteado en Kant, pero esta salida me parece absolutamente banal e inmadura. En efecto, como hijos de los “humanismos de ultramar”, somos parte de un discurso que amplía todas sus redes desde que Occidente ha creado una entreverada red de saberes que administran desde múltiples puntos lo que hace posible hablar de Ilustración y Humanismo, mismo cuando se asume una posición crítica desde perspectivas poscoloniales como veremos en la próxima sección. Y me parece que solo teniendo consciencia de esta problemática, contradictoria y paradójica, es posible llegar a la “mayoría de edad”, liberarnos del tutelaje con nuestro “propio entendimiento” (individual y colectivo), como lo planteaba el mismo Kant.

El giro decolonial: el eurocentrismo y el nacional-centrismo

Es imposible, como puede observarse en el primer apartado, escribir sobre este tema sin recurrir a Europa (sospecha de eurocentrismo) y las Américas, circuito transatlántico que ha dominado el mundo desde hace 500 años, solo ahora puesto en cuestión por el desplazamiento hacia Asia²⁶. Es un recorrido, por supuesto, eurocéntrico (¿o transatlántico?), porque permanece en las coordenadas definidas de la cultura occidental, por sus temas, por sus autores y por sus espacios geográficos²⁷. Pero son unas coordenadas que por el solo hecho de ser reconocidas como tales permiten establecer un intercambio transatlántico productivo y más allá

del complejo cultural de las estrechas identidades ²⁸. Un intercambio que no puede ser resuelto a la manera dusseldiana (refrendada por el mismo Quijano) al proponer este lo que denomina un “ego individual diferenciado” que se da en América o el mundo. Me parece que si verdaderamente queremos alcanzar la “mayoría de edad”, liberarnos a través del “entendimiento propio”, es menester acabar con estas interminables querellas identitarias, con sus “profetas” y “libros sagrados”, que han entorpecido la capacidad libre y crítica del pensamiento. Quizá el primero (en las Américas) que comprendió la magnitud del problema fue el dominicano Pedro Henríquez Ureña al recordar un concepto de largo alcance que tenía el propósito de abrir el compás de una identidad que se proponía más allá del criollismo estrecho, al decir:

Voy más lejos: no sólo escribimos el idioma de Castilla, sino que pertenecemos a la Romanía, la familia románica que constituye todavía una comunidad, una unidad de cultura, descendiente de la que Roma organizó bajo su potestad: pertenecemos –según la repetida frase de Sarmiento– al Imperio Romano (1990 [1928], pp. 146 y 147).

Lo que podría pensarse que es cultural centrismo en Ureña es, en verdad, una compleja negociación que él realiza entre los “europeizantes” y los “criollistas”, porque contra estos últimos no se opuso, pero sí afirmó con una visión moderna del mundo que es imposible el aislamiento “porque la red de comunicaciones lo impide” (p. 146), sin querer tampoco quitarle razón a los “criollistas” al mencionar “que el carácter original de los pueblos viene de su fondo espiritual, de su energía nativa” (p. 148). Ciertamente esta negociación clásica no tendría actualidad hoy si el mismo Ureña no reconociera que la Romanía afecta a las élites, es decir, que los americanos europeizantes son occidentales –o tienen “derecho a todos los beneficios de la cultura occidental” (p. 146)– por el Descubrimiento, el Renacimiento y la Revolución (entiéndase francesa) y que coincidiría con una observación de Samuel Huntington al afirmar que en el pasado las élites no occidentales estaban más occidentalizadas (por educación en los países occidentales) con respecto a la actualidad cuando están pasando por un proceso de “deWesternization and indigenization” (p. 27).

El punto anterior nos lleva a pensar en los teóricos de la decolonialidad y de la Teología de la Liberación como Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Estos pensadores nos llevan de la mano en este proceso de “deWesternization and indigenization” que va más allá de las simples diatribas clásicas contra el imperialismo norteamericano o el colonialismo español, sin embargo, es posible explicar la rápida y amplia recepción de estos teóricos (tanto en el mundo académico como en el publicista de periódicos y revistas) por ese campo abonado en la larga tradición romántica (la identidad cultural y política latinoamericana) por recuperar una tradición o cultura usurpada. Es un producto que, en cierta manera, tiene un éxito asegurado de antemano y de aquí es que han sido verdaderamente recitados en América Latina en los últimos años. De aquí nos preguntamos si la decolonialidad, la Teoría de la Decolonialidad, es, por un lado, la figuración posromántica y poscriollista

de una desoccidentalización de las élites frente a la desarticulación de una “cultura popular o indígena” que pueda ser “original” en el proceso actual de globalización donde las comunicaciones, la inmigración y los medios electrónicos permean todas las llamadas fronteras culturales y, por otro lado (punto que toca más directamente el tema de este ensayo), si la teoría de la decolonialidad, su amplia recepción, es comprensible cuando lo que se conoce como Occidente y, especialmente el “tiempo de la ilustración”, está en completo descrédito por una vuelta al mundo mágico y religioso que registra el quiebre de las élites laicas.

Lo que se trata aquí es de problematizar, además, lo que hemos discutido en el primer apartado, es decir, qué posibilidades hay de abandonar el hecho de ser eurocéntricos cuando nuestras categorías están en ciertas coordenadas culturales y académicas. Con Kant hemos visto que la pregunta sobre la problemática ilustración/humanismo es perfectamente aplicable, por su método, más que por su enunciado, a la reflexión sobre el alcance de la ilustración en un país periférico y pequeño, cuyas élites han pertenecido o han querido pertenecer al circuito occidental ya sea por lengua, tradición o cultura ²⁹. En otras palabras, si estamos presenciando, por un lado, el proceso inconcluso o, mejor dicho, interrumpido del “tiempo de la ilustración”, y si este proceso es contemporáneo o simultáneo de un proceso más amplio de desoccidentalización teórica que quiere articular un discurso anti-occidental desde la perspectiva y la posición del Otro (indios, negros, gays, etcétera) del oprimido y del excluido. Esta última empresa es comprensible, sin embargo, discutible, porque habría que preguntar si es necesario desoccidentalizarse, alcanzar la “mayoría de edad”, liberarnos del tutelaje occidental, por la puerta equivocada de rechazar lo que ha permitido articular el mismo pensamiento crítico en el “tiempo de la ilustración” en todas sus formas posibles. En efecto, esta pregunta es aplicable a los teóricos de la decolonialidad, es decir, si la “colonialidad”, como el “lado oscuro de la modernidad”, tiene sustento y originalidad teórico-cultural. Pero partamos del principio mismo esgrimido por Mignolo: “la tesis básica es la siguiente: la ‘modernidad’ es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (2009, p. 39).

En principio este proceso no pasó desapercibido en un estudioso inglés del siglo XVIII como Adam Smith, el liberal que escribió un libro sobre esa modernidad económica clásica del mundo global ³⁰. Este no dejó de observar la relación colonia-plantación y, por lo tanto, el sujeto esclavo era insoslayable en su texto, a pesar de que afirmó que no podía probar hasta qué punto las colonias habían contribuido a la riqueza de las naciones. Por supuesto, él no mencionaba el “lado oscuro de la modernidad”, pero él visibilizaba en su clásica obra *The Wealth of Nations*, la relación compleja de la estructura colonial, la plantación y el esclavismo como parte de la riqueza de las naciones:

In our North colonies, the plantation have constantly followed either the sea coast or the banks of the navigable rivers (1776, p. 23) ... The progress of the sugar colonies

of France has been at least equal, perhaps superior, to that of the greater part of those of England; and yet the sugar colonies of England enjoy a free government, nearly of the same kind with that which takes place in her colonies of North America. But the sugar colonies of France are not discouraged, like those of England, from refining their own sugar; and what is still of greater importance, the genius of their government naturally introduces a better management of their negro slaves [En nuestras colonias del norte, la plantación ha seguido constantemente o bien la costa del mar o las orillas de los ríos navegables ... El progreso de las colonias azucareras de Francia ha sido por lo menos igual, tal vez superior, a la mayor parte de la de Inglaterra; y sin embargo, las colonias azucareras de Inglaterra disfrutaban de un gobierno libre, casi del mismo tipo con lo que hay en sus colonias de América del Norte. Pero las colonias azucareras de Francia no se desaniman, como las de Inglaterra, de refinar su propio azúcar; y lo que es de mayor importancia el genio de su gobierno presenta naturalmente una mejor gestión de sus esclavos negros] (p. 474).

Ya esta cita de Smith parece ser un contrapunto, es decir, que la consciencia de la modernidad va asociada a la navegación, a la plantación y, sobre todo a la raza, negro slaves, punto fundamental en Quijano para hablar de una “categoría mental de la modernidad” (2002, p. 1992), pues esto no era nada extraño en el liberal Smith para comprender precisamente lo que él nombra como las “civilized and thriving nations” [naciones civilizadas y prósperas] (p. 9). Poner en ejecución estas conexiones puede ser necesario para cualquier intento contemporáneo de estudios transnacionales y culturales para entender la modernidad a partir del “descubrimiento” de América (un salto y asalto eurocéntrico de la historia), aunque no es de ninguna manera un proyecto nuevo, como muy bien lo muestran los teóricos de la decolonialidad.

En efecto, las Ciencias Sociales como la Sociología y la Antropología –ciencias que conocemos desde la segunda mitad del siglo XIX– cuando predominaba el vapor, la industria y las especializaciones si bien nacen en el mejor espíritu del eurocentrismo o del dominio del mundo transatlántico, no se puede decir que estas se circunscribían a las fronteras de los estados nacionales europeos. A pesar y a costa de su eurocentrismo ellas se articularon en el espíritu de la Ilustración (la universalidad) por su exigencia de ser universales y quién mejor que el mismo Marx (como buen hijo de Hegel y la ideología de “progreso”) para comprender esta aspiración de la universalidad europea a aquel lado del Atlántico que, desde los elegantes anaqueles de madera del Museo Británico, quiso explicar la historia y el desarrollo de la humanidad a partir de la lucha de clases. Este es un espíritu universal que también lo encontramos en Kant con su razón y el imperativo categórico, en Hegel con el espíritu y su Estado, en Schopenhauer con la voluntad de vida y en Nietzsche con el superhombre, es decir, diseños universales que se configuran en la segunda mitad del siglo XIX europeo, espacio que no solo dominó la ruta de los mares por sus intereses globales, sino desde donde hubo una inusitada producción de conocimientos que, según Alfred North Whitehead (1925), fue la verdadera causal del capitalismo y la modernidad, y no la “ética protestante” como lo había afirmado Weber.

Pero es con Heidegger y la tradición fenomenológica que Europa, el pensamiento europeo, pierde el interés por los motores unidimensionales de la historia y de la vida, propio del espíritu europeo del siglo XIX

a la conquista del mundo, pero no pierde su condición y exigencia de universalidad. La filosofía de Heidegger ya no consistía en explicar el proyecto de la Ilustración en todas sus variantes, sino que el pensamiento europeo, el pensamiento Occidental, se volcaba sobre sí mismo -la herencia nietzscheana contra el centro de la metafísica misma- para ir más allá del fundamento de la Ilustración, el Hombre y el Humanismo al preguntar sobre el ser ³¹. Este es un proyecto, ir más allá o no de la metafísica griega y cristiana, que cruza todo el siglo XX, desde un Jean Paul Sartre (1946) que descubre en el existencialismo una forma de seguir hablando de humanismo y de un Michel Foucault (1966) que, oponiéndose a la tradición del humanismo y de la metafísica tradicional, declara la muerte del hombre, después que Nietzsche declarara la muerte de Dios y por ende de la metafísica (1883).

Dentro de este contexto no hay pensador europeo de relieve que no haya inscrito sus textos en esta exigencia de universalidad, porque -a diferencia de las Américas de habla hispana, cuyo pensamiento y literaturas se han articulado en las fronteras fundacionales de la nación (a excepción de algunos, por ejemplo, del notable Henríquez Ureña)- Europa por vocación se ha construido en el impulso universal de una clase intelectual que exige para sí el poder interpretativo del mundo, como muy bien lo expresó Goethe desde principios del siglo XIX al hablar de *Weltliteratur*, literatura universal/mundial, sin dejar de renunciar a la herencia y a la tradición griegas como ejemplo de la *hoheren Bildung*, alta cultura/formación (Conversaciones con Ackermann, 1827). Esta posición de Goethe no impide formular la pregunta sobre lo universal, es decir, quién la define como tal, un acto que no puede dejar de ser centrista (como se muestra en los escritos al respecto del mismo Goethe). Pero lo nacional no deja de ser menos discutible, de allí que solo se puede coincidir con Goethe cuando afirma, lo siguiente:

Ich sehe mich daher gern bei fremden Nationen um und rate jedem, es auch seinerseits zu tun. National-Literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Welt-Literatur ist an der Zeit und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen [Yo me veo entre otras naciones y aconsejo a cada quien hacerlo. La literatura nacional no dice mucho. Es el tiempo de la literatura universal y cada quien debe intervenir en apresurarla] (Goethe, 1827 citado por Birus, 2004, p. 4).

En la actualidad, me parece que el intento más interesante, de pensar lo “universal” (pasado por la experiencia poscolonial de las Américas) después de la teoría de la dependencia, lo tenemos en los teóricos de la decolonialidad que no piensan (valga aclararlo) de acuerdo con algún motor teleológico de la historia como el “progreso” o la “revolución”. Por ejemplo, Mignolo ha desarrollado el concepto de pensamiento fronterizo para referirse a la posibilidad de articular discursos no eurocéntricos desde afuera de la problemática europea de modernidad y crítica de la modernidad, una crítica del otro lado del Atlántico que afirma que la colonialidad es el otro lado de la moneda de la modernidad, es decir, para él autores europeos como Nietzsche y Heidegger no vieron el tema de la colonialidad y es aquí que los inscribe como parte de ese discurso

europeo que no va más allá del eurocentrismo, de la relación modernidad-antimodernidad (2002).

Como ya afirmamos, para Mignolo la colonialidad (la esclavitud y la explotación de los territorios de ultramar) no es resultado de la modernidad, sino que le pertenece a su propia existencia, son conceptos inseparables, perspectiva, hay que decirlo, que tampoco nunca le fue extraña al liberal Smith (como lo hemos visto más arriba), tampoco a Marx en su acumulación primitiva del capital (capítulo 24 del I tomo del Capital) y, mucho menos, a Rosa Luxemburg, quien escribió en su clásico texto *Die Akkumulation des Kapital* [La acumulación del capital] (1913) que la verdadera industria capitalista, que es la industria del algodón, sería imposible sin los millones de africanos transplantados a América, dando a entender así que no hubo capitalismo (por lo menos en su acumulación primitiva) sin la ocupación de territorios, el militarismo, las colonias y la esclavitud. Pero, sin duda, en el pensamiento poscolonial o decolonial se resalta esta problemática, en otras palabras, no hay modernidad sin colonialidad que, según el propio Mignolo (y de acuerdo con Quijano), reza así:

Modern world-system analysis brings colonialism into the picture, although as a derivative rather than a constitutive component of modernity, since it does not yet make visible coloniality, the other (darker?) side of modernity. It is indicative of Quijano's merit that he has shown coloniality to be the overall dimension of modernity, thereby distinguishing coloniality from colonialism. It is also to his merit to have brought to light the fact that the emergence of the Atlantic circuit during the sixteenth century made coloniality constitutive of modernity [El análisis del moderno sistema-mundo introduce el colonialismo dentro de la imagen, aunque como un derivativo que como un constitutivo componente de la modernidad, porque no hace todavía visible el otro lado (¿oscuro?) de la modernidad. Es un mérito importante de Quijano haber mostrado la general dimensión de la colonialidad; de esa manera distinguiendo colonialidad del colonialismo. Es, además, un mérito suyo haber llevado a la luz el hecho de que durante el siglo diecisiete la emergencia del circuito Atlántico hizo de la colonialidad constitutivo de la modernidad] (2002, p. 60).

Es interesante esta tesis de los teóricos de la decolonialidad, no porque estemos de acuerdo con la misma (esto no es el punto), sino porque permite pensar esa misma modernidad europea desde la Ilustración, una modernidad que jamás (no está de más problematizarlo) invisibilizó el tema de la esclavitud, la ocupación y explotación (como lo hemos mencionado con Smith, Marx y Luxemburg) de los territorios ocupados, a pesar de que no pensaban como los teóricos de la decolonialidad. Dicho de otro modo, habría que preguntarse si el “lado oscuro de la modernidad” fue tan oscuro como lo pretende presentar Mignolo, especialmente si se piensa en relación con la invisibilidad del tema. Por lo menos, se podría pensar en un claroscuro, que me parece más aproximativo. En efecto, hay que mencionar que los europeos mismos en su etnocentrismo visibilizaban al Otro, como nos lo hace saber un filósofo africano que es citado por el mismo Mignolo, Valentine Yves Mudimbe (1988), que no habla de eurocentrismo, pero sí de etnocentrismo y establece una diferencia entre un etnocentrismo “epistemológico” y otro “ideológico”,

donde el primero es una especie de *episteme*³² que permite la elaboración de las disciplinas y el segundo es una actitud y conducta ideológica que varía de individuo a individuo. Ambas formas son complementarias e inseparables.

Ciertamente a la Literatura, a la Filosofía y la Ensayística europea no le fue jamás ajeno el tema del colonialismo y, sobre todo, no pudo serlo porque, como afirma Kofi Campbell (2006), ya desde el medioevo los europeos venían representando a los africanos de una manera colonial, imaginario que les permitió diseñar la conquista de África, del Caribe y del mundo a partir del siglo XV. Lo que sí les fue ajeno (por supuesto) fue pensar desde la perspectiva de un esclavo y de un colonial, pero también es cierto que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1789 no liberó a los esclavos haitianos. Sin embargo, esa declaración permitió que esos haitianos se apropiaran de un documento para declararse libres en su constitución de 1801.

Con Nietzsche y Heidegger, quienes asumieron una crítica con respecto a la metafísica y al cristianismo, se podría problematizar la posición de los teóricos de la decolonialidad al presentarlos como parte del sistema que critican. La colonialidad, ciertamente, no pertenecía a sus paisajes intelectuales. No obstante, me conformaría con decir que tengo la sospecha de que Mignolo no ha querido reconocer realmente lo trascendental de la crítica nietzscheana en particular, que es una crítica de la modernidad, de la metafísica platónica, de las democracias y del socialismo, de la religión y del racismo, aunque este filósofo tiene sus muy buenos deslices eurocentristas como colocar a los griegos (igual que Max Weber) en el origen del pensamiento científico Occidental, nivel que nunca alcanzaron los asiáticos, según él, porque no podían diferenciar entre poesía y verdad (1983). De hecho, Nietzsche no podía percibir su propio eurocentrismo por estar convencido de lo griego (como todo buen alemán filósofo, lingüista y literato del siglo XIX), pero ese convencimiento solo es posible explicarlo por su lucha para que finalmente la ciencia, la Ilustración, disipara las nubes oscuras de la no-razón en Alemania y en Europa. Hablar de los griegos era esa modernidad deseada que no le impidió ver más allá de los estados nacionales, de las razas separadas y desear una mezcla de todas las naciones, donde los judíos dejaran de ser los chivos expiatorios de los poderes económicos y políticos.

Nietzsche, por supuesto, no pensó la colonialidad a lo Mignolo, pero no le fue extraño el procedimiento intelectual de haber pensado lo griego en toda su complejidad al saber que no se podía pensar en Sócrates y Platón, sin mencionar la otra cara de la moneda de ese mismo espíritu griego representado en Diógenes y en Heráclito (no otra cosa hace Mignolo con la colonialidad y la modernidad), porque no podemos saltar sobre aquella famosa frase de Nietzsche sobre el cristianismo que es “platonismo para el pueblo”, el discurso dominante de más de dos milenios de nuestra civilización judeo-cristiana. Haber reconocido esa otra cara del espíritu griego por Nietzsche, la parte invisibilizada, que en Heidegger es revelar la parte oculta, la pregunta sobre el *ser*, es justamente la tradición (europea) que continúa Mignolo (por su procedimiento) en el giro decolonial (que

va mucho más allá de las posiciones anticolonialistas que solo permanecen en la superficie de la lucha anticolonialista sin repasar la base de la estructura de colonialidad-modernidad). Pues hay que recordar que la colonialidad en Mignolo es el “lado oscuro de la modernidad” (que, en verdad, tampoco ha sido tan oscuro), porque es su parte destructiva y salvaje, opresora y marginalizante; en cambio, en Nietzsche, la otra cara del espíritu griego es liberadora y libre, explosiva y corporal, su lado oscurecido, olvidado y marginalizado. Podría decirse que los europeos descubrieron precisamente con Nietzsche, el “profeta” de la modernidad, que la parte “visible”, la luz (que nos alumbra hasta la Ilustración) del espíritu griego, podría llevarlos (nos) a la destrucción por medio del platonismo que dividió al mundo por sus categorías morales, totalitarias y absolutas.

Conclusión

En la articulación discursiva transatlántica la discusión con respecto al eurocentrismo (la Ilustración y la Modernidad), el texto de Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, ofrece la oportunidad de repensar la compleja relación práctica y teórica con respecto a un texto que permite problematizar qué tan lejos ha llegado la Ilustración (que no debe confundirse con el humanismo), como proceso histórico y civilizatorio de emancipación con respecto al tutelaje, que es para Kant una señal que vivimos en “tiempo de la ilustración”. Es decir, por un lado, el texto ayuda a formular la pregunta de si nuestras sociedades (y la panameña en particular) son un buen ejemplo del quiebre de este proceso que, en “tiempos de la ilustración”, ha desembocado en acabar incluso con la presencia y legitimidad del humanismo (sin mencionar a la religión) como proyecto y discurso que le daba contenido a las instituciones públicas y civiles. Por otro lado, sin perder de vista la conexión con la discusión sobre el eurocentrismo, este texto permite a su vez comprender y discutir “la teoría de la decolonialidad” como un discurso intelectual transatlántico de emancipación intelectual, liberarse del tutelaje intelectual y académico europeo, que ha oscurecido o silenciado (según ellos) una parte esencial de su modernidad. El texto, en fin, permite repensar estos dos aspectos en el centro del eurocentrismo en tanto que esta discusión clásica, de fronteras y de identidades culturales oscurece la complejidad misma del pensamiento europeo y cierra la posibilidad de trabajar la pregunta sobre el proceso de la ilustración sin el complejo de ser eurocentristas.

Referencias

- Andreve, Guillermo. (1920). *Aspectos importantes de una gestión (1914-1918)*. Panamá: Imprenta Nacional.
- Arosemena, Justo. (1982 [1850]). *El Estado Federal en Panamá*. Panamá: Editorial Universitaria.

- Biblioteca Nacional de Ernesto J. Castillero. (2005). *Biografía de Octavio Méndez Pereira*. Recuperado de bdigital.binal.ac.pa/BIOVIC/Captura/upload/OctavioMendezPereira.doc
- Birus, Hendrick. (2004). *Goethes Idee der Weltliteratur: eine historische Vergegenwärtigung*. Recuperado de http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf
- Boghossian, Paul. (2006). *Fear of Knowledge (against relativism and constructivism)*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Bolívar, Simón. (1815). *Carta de Jamaica*. Recuperado de www.elaleph.com (1999): <http://www.educ.ar>
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. England: Routledge.
- Campbel, Kofi Omoniyi Sylvanus. (2006). *Literature and Culture in the Black Atlantic. From Pre- to Postcolonial*. New York: Palgrave Macmillan.
- Constitución de la República de Panamá. (1904). Panamá: Gobierno de la República.
- Archivo Nacional de Costa Rica. (1632). *Protocolos Coloniales de Cartago [archivo]*. (804, fol. 40v). Costa Rica.
- Derrida, Jacques. (1984). *De la Gramatología*. México-Argentina-España: Siglo XXI.
- Dewey, John. (1964 [1948]). *La reconstrucción de la Filosofía*. Madrid-Buenos Aires-México: Aguilar.
- Domínguez Caballero, Diego. (2004). *Razón y sentido de lo panameño* (ensayo). Panamá: Editorial Mariano Arosemena-INAC y Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro.
- Erte, Ottmar. (2002). *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fanon, Frantz. (1983 [1961]). *Los condenados de la tierra*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michael. (1966). *Le mots et les choses (une archéologie de sciences humaines)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1984 [1993]). *Qu'est-ce que les Lumières?* Recuperado de <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html>
- Flores, Juan. (2009). *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning*. New York: Routledge.
- Franco, Jean. (1985). *La cultura moderna en América Latina*. México: Grijalbo.
- Gadamer, Hans George. (2006 [1960]). *Truth and Method*. London-New York: Continuum.
- Gandásegui, Marco. (2015). *El legado de Ricaurte*. Recuperado de <http://marcoagandasegui15.blogspot.com/2015/05/la-revista-tareas-el-legado-de-ricaurte.html>
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (1954). *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Johannes Hoffmeister (ed.).
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. (1986 [1832-1845]). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. (1927). *Ser y Tiempo* (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera).

- Recuperado de <http://docplayer.es/76708-Martin-heidegger-1927-traduccion-prologo-y-notas-de-jorge-eduardo-rivera.html>
- Henríquez Ureña, Pedro. (1990). *Ensayos*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- Henríquez Ureña, Pedro. (2006 [1976]). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Huntington, Samuel P. (1993). *The Clash of Civilization*. Foreign Affairs, 72, 22-49.
- James, William. (1945 [1907]). *El Pragmatismo*. Buenos Aires: Editorial América.
- Kant, Immanuel. (1784). *Was ist Aufklärung?* Recuperado de <http://www.susannealbers.de/03philosophie-literatur-Kant3.html>
- Levi-Strauss, Claude. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Librerie Plon.
- Lukács, George. (1923). *Geschichte und Klassenbewusstsein (Studien über marxistische Dialektik)*. Recuperado de [http://www.kritisches-netzwerk.de/sites/default/files/Georg Lukacs](http://www.kritisches-netzwerk.de/sites/default/files/Georg_Lukacs).
- Luxemburg, Rosa. (1975 [1913]). *Die Akkumulation des Kapital*. Berlin/DDR: Institut für Marxismus-Leninismus.
- Marx, Karl. (2008). *Capital* (Volumen 1. Proofed and corrected por Andy Blunden y Chris Clayton). Recuperado de <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>
- Marx, Karl. (1845). *Thesen über Feuerbach*. Recuperado de http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm
- Méndez Pereira, Octavio. (1999 [1915]). *Historia de la Instrucción Pública en Panamá*. Panamá: Biblioteca de la Nacionalidad.
- Mignolo, Walter. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96.
- Mignolo, Walter. (December, 2009). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En *Catálogo de exhibición del museo*. Modernologies. Museo de Arte Moderno de Barcelona.
- Mudimbe, Valentine Yves. (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (1956 [1883]). *Así hablaba Zaratustra*. México: Editorial Filosófica.
- Nietzsche, Friedrich. (1983). *Werke I*. Karl Schlechta, edit. Ullstein Materialien, Germany.
- Priestley, George. (2003). Notas para el debate sobre etnia, clase y cuestión nacional en Panamá. En A. Barrow & G. Priestley (eds.), *Piel Oscura Panamá*. Panamá: Editorial Universitaria Carlos M. Gasteazoro.
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Redacción (2 de septiembre del 2003). Fallece el profesor Simeón González. El Panamá América. *Panamérica*. Recuperado de <http://www.panamaamerica.com.pa/content/fallece-profesor-sime>
- Said, Edward. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.

- Sartre, Jean Paul. (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Recuperado de <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/766.pdf>
- Smith, Adam. (2005 [1776]). *The Wealth of Nations*. The Pennsylvania State University (publication of The Electronic Classics Series).
- Spivak, Gayatri. (1988). Can the subaltern speak? En Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and Interpretation of Culture*. London: Macmillan.
- Wallerstein, Immanuel. (22-23 de noviembre de 1996). Eurocentrism and its Avatars: the Dilemmas of Social Science. En *El futuro de la sociología en el Este de Asia*. Discurso llevado a cabo en el Coloquio Regional de ISA de Asia Oriental. Asociación Sociológica de Corea y Asociación Internacional de Sociología, Seúl, Corea. Recuperado de <http://iwallerstein.com/wp-content/uploads/docs/NLREURAV.PDF>
- Weber, Max. (1905). *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Recuperado de <http://www.s-hb.de/~klaus.boenkost/pdf-docs/Weber-Protestantische-Ethik.pdf>
- Wong Vega, Luis; Houlstan, Raúl & Winston Churchill, James (eds.). (2013). *Rapsodia Antillana. Selección bilingüe de poesía afroantillana de Panamá*. Panamá: Vicerrectoría de Asuntos Estudiantiles.
- Whitehead, Alfred North. (1988 [1925]). *Wissenschaft und moderne Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Notas

- 1 Panameño. Doctor en Filosofía y Sociología por la Universidad Libre de Berlín. Editor de la revista Convivencia de la Vicerrectoría de Investigación y Docente en Posgrado, Doctorado y Ciencias Sociales, Universidad de Panamá. Correo electrónico: luispulidoritter@gmx.net
- 2 En Centroamérica el caso de Costa Rica ejemplifica el proceso de democratización en la región.
- 3 Estos son algunos ejemplos de agendas nacionales en países llamados del Tercer Mundo, las cuales se relacionan con lo más crudo de la Guerra Fría con respecto a la construcción de naciones.
- 4 Recién inaugurada la Escuela de Sociología en la Universidad de Panamá, se introduce el Materialismo Histórico como materia obligatoria del plan de estudios.
- 5 Todas las traducciones al español que se realizan a partir de aquí son mías.
- 6 Me parece que es este el sentido de la empresa teórica de Hans Georg Gadamer (2006) cuando señalaba que había que volver al Humanismo, que el método de las Ciencias Naturales y positivistas no podía ser el método sobre el cual construir las humanidades, que había que recuperar la erudición, el lenguaje clásico, *die Bildung*, la retórica, en fin, la interpretación de textos (la hermenéutica) libre de la simple objetividad del llamado método científico.
- 7 Hay que reconocer que en los actuales planes de estudio de la Escuela de Sociología se observa una puesta en sintonía con fenómenos contemporáneos como la cultura, el ambiente, el turismo y el género. El Materialismo Histórico ya no está incluido en las materias de estos planes.
- 8 Esto acontece paralelo a la eliminación de Filosofía de la educación media y a la amenaza de cierre de la Escuela de Filosofía en la Universidad Nacional de Panamá por falta de estudiantes.
- 9 En honor a la fundación de la revista, leemos lo siguiente: “La revista TAREAS alcanza su publicación número 150, siempre consecuente con el pensamiento crítico y amiga de las plumas más avanzadas del país y de la región

- latinoamericana. Fue fundada en 1960 por el filósofo e historiador Ricaurte Soler y un grupo de jóvenes intelectuales panameños, convencidos que había llegado el momento de transformar el mundo. Los jóvenes eran militantes del Partido Socialista, admiradores de la Revolución cubana y luchadores por la soberanía. Mediante un esfuerzo titánico, Soler mantuvo viva la revista a pesar de los ataques ideológicos y el cerco económico de sus enemigos” (en Gandásegui, 2015, p. 15).
- 10 Simeón González nació en 1947. Era abogado de profesión y dedicó numerosos artículos a la ciencia política. Como muchos jóvenes docentes universitarios de aquella época, él venía de dar una maestría en Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Fuente: Panamá América).
 - 11 Este positivismo cientificista o la sacralización de un método determinado lo podemos todavía encontrar en el formulario de aplicación de la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado (VIP) de la Universidad de Panamá donde se sigue preguntando, por ejemplo, por la variable dependiente e independiente de la investigación aplicada a las ciencias humanas, literarias y culturales.
 - 12 En la actualidad se imparte una materia, en la Escuela de Sociología, que se llama Ética y Valores del Siglo XXI, que es la reacción sobrevalorada de educar moralmente (siempre con un tono religioso) desvinculada de la formulación laica y humanista de la Filosofía, pues esta materia fue eliminada de los planes de estudio.
 - 13 En la traducción al español de esta frase de Kant utilizo el vocablo *tutelage* para designar la “minoría de edad” y contrastarlo con la “mayoría de edad”, ser adultos, que es servirse de su “propio entendimiento”.
 - 14 Foucault escribió este texto en 1984 y se publicó en el número 203 de 1993 en *Magazine Littéraire*. Aquí utilizamos una versión electrónica.
 - 15 En la historia republicana de Panamá solo han habido -aparte de las elecciones generales para presidentes y representantes políticos- dos consultas democráticas de carácter general. La primera fue el plebiscito (no vinculante) del 7 de septiembre de 1977, previo a la firma del Tratado Torrijos-Carter en octubre del mismo año. Y el segundo, el referéndum (vinculante) del 22 de octubre del 2006 para la ampliación del Canal. No se conocen consultas ciudadanas a nivel comunal y mucho menos constituyentes que funden el carácter institucional del país.
 - 16 En la educación pública la enseñanza de religión ha reemplazado a la “Educación Cívica”, que es laicismo práctico para educar al ciudadano y que en la Reforma de la educación, en 1914, se entendía así: “estableciendo la enseñanza cívica en las escuelas primarias, ya dando mayor ensanche a la geografía, e historia patrias, ya haciendo efectiva, en lo posible, la fiesta de la bandera y obligatoria la enseñanza del himno nacional, ya ordenando que a diario se haga repetir a los escolares, explicándoles su significado, la Oración del Buen Niño, código sumarisimo de moral al alcance de sus jóvenes inteligencias” (Méndez Pereira, 1999 [1915], p. 312).
 - 17 Octavio Méndez Pereira (1887-1954). Fue educador, ensayista, embajador, primer Rector de la Universidad de Panamá y Presidente de la Academia Panameña de la Historia. Sus principales obras son: *El desarrollo de la Instrucción Pública en Panamá* (1916); *Justo Arosemena* (1919); *El tesoro del Dabaibe* (1934); *Panamá, país y nación de tránsito* (1946); *Misión de la Universidad y la cultura* (1953); *La Universidad y la crisis actual del espíritu* (1954) (Biblioteca Nacional de Ernesto J. Castillero, 2005).
 - 18 Leer esta frase de Méndez Pereira es leer a William James cuando en su clásico libro el Pragmatismo dijo: “Un pragmatista da la espalda resueltamente y de una vez por todas a una cantidad de hábitos inveterados y caros a filósofos profesionales. Se aleja de la abstracción y la insuficiencia, de las soluciones verbales, de las malas razones a priori, de los principios rígidos, sistemas cerrados, y pretendidos absolutos y principios. Se acerca a lo concreto y a lo adecuado, hacia los hechos y hacia el poder” (1907, p. 53).

- 19 Hay que mencionar que *La Oración del Buen Niño*, introducida en 1913 dentro del sistema escolar, también era patriarcal porque las niñas en vez de decir que eran “buenas ciudadanas” al final de la oración, debían decir: “encargarse en las labores de casa, ser modesta, recatada y amante del hogar y la familia” (Andreve, 1920, p. 292).
- 20 La Zona del Canal (1903-1999) era un territorio panameño, administrado por los Estados Unidos, con una superficie de 1 432 km².
- 21 El mismo Méndez Pereira al final de su opúsculo menciona un corpus de literatura nacional al respecto: “Esta literatura está dando ya, en efecto, sus primeros pasos y poco a poco va llenando vacíos largo tiempo sentidos. He aquí la lista de las obras escolares de los últimos años: *Geografía de Panamá*, por Ramón M. Valdés; *Compendio de Historia de Panamá*, por Juan B. Sosa y Enrique J. Arce; *El Lector Istmeño*; *Elementos de Instrucción Cívica*, por Octavio Méndez Pereira y Cirilo J. Martínez; *Recitaciones Escolares*, por Rolando Mundo; *Los primeros pasos de escritura-lectura*, por Julián Moré Cueto; *Compendio de Higiene*, por Angélica Ch. de Patterson y la *Cartilla Istmeña*, por Josefina Alderete, otra de las educacionistas panameñas que tienen una brillante y honrosa hoja de servicios” (p. 316).
- 22 Puede pensarse que el primero en invisibilizar este circuito fue Hegel en su *Filosofía de la Historia* al considerar en bloque y homogéneamente lo que era Occidente y Asia, África y el Nuevo Mundo. En su representación dialéctica del mundo no había transferencias, contactos o intercambios, pero sí el avance racional del espíritu: “*Aber wie Europa überhaupt das Zentrum und das Ende der alten Welt und absolut der westen ist, so Asien absolut der Osten*” [Pero como Europa es sobre todo el centro y el final del Viejo Mundo y es absolutamente el oeste, así Asia es absolutamente el este] (1954, p. 235).
- 23 Después de la invasión estadounidense a Panamá, en 1989, que fue la “hora cero” del país y de sus instituciones, la república ha vivido seis gobiernos democráticamente elegidos, pero ninguno ha salido ileso de serios casos de corrupción y despotismos presidencialistas que debilitan permanentemente las instituciones.
- 24 En este punto hay toda una discusión con respecto a la verdad como experiencia, es decir, verdades fuera de la experiencia como “construcción social”, punto que es discutido por Paul Boghossian en su libro *Fear of Knowledge* (2006) donde este problematiza el constructivismo y el relativismo.
- 25 Immanuel Wallerstein en su teoría-mundo nos dice lo siguiente: “*Social science has been Eurocentric throughout its institutional history, which means since there have been departments teaching social science within university systems. This is not in the least surprising. Social science is a product of the modern world-system, and Eurocentrism is constitutive of the geoculture of the modern world. Furthermore, as an institution structure, social science originated largely in Europe*” [Las Ciencias Sociales han sido eurocéntricas a través de su historia institucional que significa desde que existen departamentos enseñando Ciencias Sociales en el sistema universitario. Esto no es sorprendente en lo más mínimo. Las Ciencias Sociales son un producto del moderno sistema-mundo y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno. De hecho, como institución estructural, las Ciencias Sociales se originaron principalmente en Europa] (1996, p. 94). Y en términos más generales podría pensarse que esta pregunta es tan vieja como las disciplinas sociales y humanas, y más todavía en el contexto de las Ciencias Sociales, donde la Etnología o la Antropología, donde el mismo Levi-Strauss (antes de toda la crítica posestructuralista y poscolonial), no dejó de reconocer lo siguiente: “*Chaque civilisation a tendance à surestimer l'orientation objective de sa pensée c'est donc qu'elle n'est jamais absente. Quand nous commettons l'erreur de croire le sauvage exclusivement gouverné par ses besoins organiques ou économiques, nous ne prenons pas garde qu'il nous adresse le même reproche, et qu'à lui, son propre désir de savoir pareit mieux équilibré que le notre*” [Cada civilización tiene la tendencia a

- sobreestimar la orientación objetiva de su pensamiento cosa que no está jamás ausente. Cuando cometemos el error de creer que el salvaje está gobernado por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que él nos dirige el mismo reproche, y que a él su propio deseo de saber le parece más equilibrado] (1962, p. 5).
- 26 En esta línea de invisibilización ya inaugurada por Hegel en cuanto a las transferencias e intercambios entre “civilizaciones” y “culturas” encontramos la ya antigua tesis de Huntington (pero que no deja de ser actual), en la cual no se considera (ni por lenguaje, por religión o por economía) a América Latina como parte de la “cultura” o “civilización occidental”, sino como una civilización en sí misma, y que refiriéndose al desplazamiento hacia Asia leemos lo siguiente: “*If cultural commonality is a prerequisite for economic integration, the principal East Asian economic bloc of the future is likely to be centered on China*” [Si la comunidad cultural es un prerequisite para la integración económica, en el futuro será probablemente centrado en China el importante bloque del este de Asia] (1993, p. 28).
 - 27 Aníbal Quijano considera el eurocentrismo como una concepción de conocimiento que se va elaborando antes del siglo XVII y es “una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (2000, pp. 218 y 219).
 - 28 La pregunta es, en efecto, si es posible pensar como una forma de invisibilización de las transferencias múltiples y diferenciadas el concepto de “transmodernidad” de Dussel “como alternativa a la pretensión eurocéntrica de que Europa es la productora original de la modernidad”. Según esa propuesta, la constitución del ego individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y es la marca de la modernidad, pero tiene lugar no sólo en Europa sino en todo el mundo que se configura a partir de América” (en Quijano, 2000, p. 215).
 - 29 Es importante señalar que esta élite liberal y laica ya no existe en Panamá. Lo que sí existe es una élite ya sea reclutada en el Opus Dei o en el amplio repertorio ideológico de la Iglesia Católica, cuya tarea ha sido minar la consolidación del “proceso de Ilustración” en el sistema educativo del país.
 - 30 Es en este sentido que el romanista Ottmar Ette ha dado una visión conjunta de la modernidad (eurocéntrica si se quiere) donde la primera fase se inicia con el “descubrimiento” de América por Cristóbal Colón en 1492; la siguiente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII que determina no solo el dominio cartográfico de la tierra sino también el colonialismo europeo, la tercera fase se caracteriza por la participación creciente de los Estados Unidos y, sobre todo, por la racionalización de todas las facetas de la vida determinada por el cambio significativo del factor tiempo; la cuarta fase se inicia en el último tercio del siglo XX caracterizada actualmente por *eine weltweite Vernetzung* [una conexión global] (2002, p. 27). A esta última fase, agregaría el hecho histórico, económico y cultural que significa el gradual desplazamiento de las relaciones de poder del mundo del Atlántico al mundo del Pacífico, China, India, y los países del sudeste asiático.
 - 31 Esta pregunta sobre el ser, Heidegger la plantea así: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido Se dice: el concepto de ser es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico” (Heidegger, 1927, p. 13).

- 32 Michel Foucault hablaba de la epísteme para referirse al campo que hace posible la construcción de conocimientos. No se refiere al progreso, a una historia, pero sí a una arqueología (1966).

Notas de autor

- 1 Panameño. Doctor en Filosofía y Sociología por la Universidad Libre de Berlín. Editor de la revista Convivencia de la Vicerrectoría de Investigación y Docente en Posgrado, Doctorado y Ciencias Sociales, Universidad de Panamá. Correo electrónico: luispulidoritter@gmx.net