



Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

**Revisión crítica de la idea de progreso. Bases para una reforma  
teórica, epistemológica y metodológica de las ciencias sociales  
en El Salvador**

**Informe científico**

---

**Investigadores:**

Héctor Samour, Luis Monterrosa, Marielos García, Evelin Martínez, Andrew Cummings y Dulcinea Flores.

**Asistentes de la investigación:**

Marcela Trejo y Violeta Quintanilla

10 de marzo 2021

# Índice

<b><i>Introducción</i></b> .....	<b>3</b>
<b><i>1. Eurocentrismo y progreso en las ciencias sociales. Sus supuestos filosóficos y epistemológicos</i></b> .....	<b>7</b>
1. 1. El concepto moderno de progreso .....	10
1. 2. El esquema del progreso histórico de la Modernidad en Hegel y Marx .....	14
<b><i>2. La crítica al eurocentrismo y al progreso de la modernidad desde la tradición del pensamiento crítico</i></b> .....	<b>20</b>
2.1. Walter Benjamin y la crítica a lógica del progreso indefinido .....	21
2. 2. Boaventura de Sousa Santos y la necesidad de una teoría alternativa de la historia de carácter crítica, poscolonial y emancipadora .....	24
2. 3. El giro decolonial: Modernidad, colonialidad y eurocentrismo .....	28
2. 4. Ignacio Ellacuría y la crítica a la linealidad de la historia y la teleología histórica moderna .....	30
<b><i>3. Aportes y recomendaciones a tomar en cuenta para una reforma teórica, epistemológica y metodológica de las ciencias sociales en El Salvador desde una perspectiva crítica, decolonial y emancipadora</i></b> .....	<b>35</b>
<b><i>Referencias bibliográficas</i></b> .....	<b>44</b>

## Introducción

La investigación realizada por el equipo se propuso como objetivo principal realizar una revisión crítica de la idea de progreso dominante en las ciencias sociales y humanas, a partir de la construcción de un marco teórico-filosófico y la realización de análisis críticos de algunas teorías y corrientes de pensamiento de tendencia eurocéntrica que son predominantes en ciertas disciplinas sociales y humanas, proponiendo a la vez alternativas desde un pensamiento crítico y decolonial.

La investigación se enmarca en una crítica al eurocentrismo de las ciencias sociales y humanas, centrándose en uno de sus conceptos principales, como lo es la idea de progreso, que en el lenguaje científico de las disciplinas sociales, se traduce bajo los términos de “modernización”, “desarrollo”, “evolución”, entre otros. El progreso es parte constitutiva de la modernidad eurocéntrica y esta aparece todavía hoy como el único modelo de civilización posible. Por eso es necesario hacer una revisión crítica de esa idea, de su carácter mítico y mostrar qué debe entenderse por progreso en la actualidad, en el contexto de una crisis civilizatoria que está llevando a la humanidad a una situación catastrófica. Se trata de reconocer la forma en que se concreta el progreso en sus manifestaciones actuales y proponer alternativas para pensar el progreso más allá de sus moldes eurocéntricos.

Por esta vía, **se cuestionan los supuestos eurocéntricos de la práctica científica al uso que realizan la mayoría de los departamentos de ciencias sociales de las universidades en la región centroamericana y se pretende promover una reflexión crítica en torno al conocimiento generado por las ciencias sociales y su relevancia en la solución de los graves problemas socioambientales de la región.** Mediante la superación de perspectivas, metodologías de investigación y visiones del mundo eurocéntricas se abren posibilidades para la generación de un pensamiento autónomo y la construcción de una ciencia social crítica y liberadora, apropiada al contexto latinoamericano, que

responda efectivamente a la realidad escindida y conflictiva que caracteriza a las sociedades centroamericanas, y en particular a la sociedad salvadoreña.

En esta línea, el equipo de investigación realizó su crítica a la idea de progreso desde un marco teórico de carácter crítico-propositivo, poscolonial y utópico-emancipador. En un primer momento, y en el campo de la filosofía y la epistemología de las ciencias sociales, se seleccionaron autores de la tradición del pensamiento crítico que rompen con el eurocentrismo y cuestionan especialmente la idea de progreso, la cual impregna a las ciencias sociales. Según este criterio, se asumieron tesis relevantes de la crítica a la concepción ilustrada de la historia de Walter Benjamin (2008), de la crítica a la modernidad-colonialidad de los autores del giro decolonial (Lander, 2000), de las epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos (2011, 2012, 2019) y de la concepción de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría (1990). Estos autores aportan elementos teóricos relevantes para desvelar y cuestionar los supuestos y la forma de conceptualizar el progreso bajo los parámetros eurocéntricos, así como para proponer nuevos elementos teóricos no eurocéntricos para pensar la realidad histórica contemporánea y mundial con toda su complejidad y contradicciones, definiendo una forma distinta de pensar el desarrollo humano y social, más allá de la teleología de las concepciones modernas de la historia que ubican a los países ricos occidentales como paradigmas de la modernidad y del progreso.

En el ámbito del desarrollo económico territorial se retomaron los aportes de Pablo Costamagna en torno a la conceptualización de alternativas de desarrollo territorial y la manera de construirlas socialmente a través de procesos dialogados de reflexión, aprendizajes, toma de decisiones y actuación por sujetos colectivos territoriales (Costamagna, 2015; 2020). En esta línea, también se tuvo como referencia los argumentos de autores emblemáticos del pensamiento decolonial con respecto al desarrollo. Se retomó a Boaventura Sousa Santos y su aporte a la descolonización del saber desde las “Epistemologías del Sur” (2012); a Arturo Escobar sobre la descolonialización del pensamiento en relación con el desarrollo (2016); y a Eduardo Gudynas quien realiza un abordaje que diferencia entre

desarrollos alternativos (incluyendo lo que se entiende como desarrollo local) y alternativas al desarrollo, o de postdesarrollo ((2018, 2014, 2011).

En el ámbito de la ciencia económica, se realizó una crítica radical a los supuestos ideológicos de la economía neoclásica y del neoliberalismo, tomando como referencia la crítica de Franz Hinkelammert a la racionalidad medio-fin y a la eficiencia económica, que no toma en cuenta la destrucción ambiental del progreso y la degradación del ser humano (1996, 2011). En continuidad con esta crítica, la línea de investigación continuó sobre la revisión de conceptos económicos, pero esta vez desde un enfoque feminista y de la economía del cuidado, en un esfuerzo orientado a reflexionar sobre las propuestas de la economía solidaria y del cuidado, como propuestas teóricas y prácticas alternativas a la visión eurocéntrica de progreso. Aquí se retomaron los aportes de Rita Segato (2015, 2016), Aníbal Quijano (2007, 2008, 2014), Natalia Quiroga Díaz (2009, 2013) y Miriam Nobre (2015), entre otros.

Desde las ciencias de la comunicación, el equipo revisó el concepto de progreso profundizando la reflexión sobre las posibles prácticas alternativas al progreso y desarrollo que surgen de poblaciones con formas de comunicación no eurocéntrica. Se asumieron los aportes de autores que han buscado superar la concepción instrumentalizada de la comunicación de las escuelas estadounidenses. Entre estos autores se pueden mencionar a Antonio Arnaldo Pasquali Greco (2011), Luis Ramiro Beltrán Salmón (2005), Alfonso Gumucio Dagron (2002, 2004, 2013), Juan Diaz Bordenave (1975) y Manuel Chaparro (2009).

Finalmente, se tomó en cuenta en la obra de Bruno Latour, especialmente en sus textos *Reensamblar lo social* (Manantial, 2008) y *Nunca fuimos modernos* (Siglo XXI, 2007). Lo relevante aquí es la crítica que hace Latour a la modernidad y la idea de progreso, pero sobre todo su crítica a la ciencia moderna y la separación que esta hace de la naturaleza y la sociedad, con todo lo que ello implica en términos de mal desarrollo.

En las ciencias sociales contemporáneas, la idea de progreso se ha convertido en el factor dinamizador de sus investigaciones y de sus aplicaciones, las cuales deben promoverlo de forma científica y contribuir así a la “modernización” de las sociedades. Es una visión que está profundamente naturalizada en la práctica y en la teorización de las ciencias sociales y hay mucha reticencia a asumir una racionalidad para las ciencias sociales que tenga una lógica distinta en la creencia del progreso. Las metáforas de la “evolución”, la “modernización” o del “desarrollo” no tienen la intención meramente de describir, sino de prescribir lo que debe hacerse según lo que dictan los parámetros ideológicos del modelo socioeconómico dominante, convirtiendo a las ciencias sociales, en última instancia, en ciencias funcionales de legitimación de los sistemas de dominación en el actual orden mundial.

Por esta razón, el gran reto de las ciencias sociales y humanas es romper con las distorsiones eurocéntricas, prejuicios, mitos e imaginarios compartidos. Esto no puede hacerse únicamente desde un programa de crítica inmanente de los fundamentos filosóficos y epistémicos de las ciencias modernas, sino desde las culturas y civilizaciones excluidas de la historia universal y que además han sufrido en carne propia la experiencia negativa del “progreso civilizatorio” de la modernidad ilustrada. Es decir, es necesario que se ubiquen en el punto de vista de las víctimas del progreso, de los sujetos oprimidos, ubicados en la zona del no-ser de la actual civilización del capital. O como lo expresa Ellacuría, para construir una ciencia social crítica y una filosofía con una función liberadora desde el contexto latinoamericano, es necesario que estas se ubiquen en el lugar de “las inmensas mayorías de la humanidad, despojadas de toda figura humana, no en razón de la abundancia, sino en razón de la privación y de la opresión a las cuales se ven sometidas” (Ellacuría, 1990c).

Este es el sentido de lo que quiere expresar Immanuel Wallerstein cuando se refiere a la apertura de las ciencias sociales (Wallerstein, 2006: 66). Es una apertura que requiere de la construcción de un universalismo pluralista que posibilite la captación de la diversidad de experiencias, pensamientos y de saberes desde un

horizonte mundial, con el fin de superar el universalismo eurocéntrico, abstracto y solipsista de las ciencias sociales y humanas; lo cual implica reconocer el carácter parroquial de sus enunciados y abrirlos a una investigación y un aprendizaje de las culturas, las ciencias, las artes, las religiones, las filosofías y las cosmovisiones de las civilizaciones que han sido ignoradas por la razón científica moderna.

Sobre la base de estas ideas, presentamos a continuación los resultados de nuestra investigación.

### **1. Eurocentrismo y progreso en las ciencias sociales. Sus supuestos filosóficos y epistemológicos**

Las ciencias sociales han sido un producto del sistema-mundo y del eurocentrismo constitutivo de la geocultura del mundo moderno (Wallerstein, 2001). Esta geocultura implica ideologías y visiones de mundo que se producen, modifican y transforman en un marco de contradicciones, en algunos casos, aunque dentro de los mismos postulados modernos (razón, verdad, desarrollo científico-técnico, progreso, entre otros) y con distintos matices ideológicos. En este sentido, Wallerstein sostiene que el siglo XIX produjo no sólo ideologías determinadas (conservadurismo, marxismo y liberalismo) sino también produjo las circunstancias para la formación de las ciencias sociales (Wallerstein, 1999: 19ss). La inicial hegemonía europea en el “sistema-mundo” implicó la proyección de una geopolítica del conocimiento determinada por Occidente. En este proceso el relato occidental impondrá, por medio de construcciones discursivas y filosóficas, sus mitos, sus imaginarios y sus creencias. El eurocentrismo se hará evidente no sólo en el nivel concreto, material o sociopolítico sino, a su vez, en el plano ideológico y epistemológico (Martínez Andrade, 2011: 135).

El eurocentrismo de las ciencias sociales se manifiesta, en primer lugar, en la explicación de la historia como justificación del dominio europeo en el mundo moderno mediante los logros específicos de la historia europea. En segundo lugar, el eurocentrismo en las ciencias sociales se expresa en el *universalismo*, que consiste en afirmar que existen verdades científicas válidas para todo tiempo y

lugar, que es un presupuesto esencial del paradigma moderno de la ciencia, el cual ha tenido múltiples concreciones en las ciencias sociales nomotéticas. Según Wallerstein, el conocimiento científico del siglo XIX estaba sometido a las leyes de la física newtoniana (noción de causalidad), a las reglas de la matemática (cuantificación de la realidad) y a los postulados de la biología (progreso y evolución) (Wallerstein, 2001: 30). La geopolítica del conocimiento (filosófico, histórico, sociológico, entre otros), sustentada por la perspectiva evolucionista, legitimaba, no sólo la idea de un “conocimiento objetivo”, válido universalmente, sino la de una superioridad étnico-racial sobre cualquier otro tipo de conocimiento y de saber, pertenecientes a otras culturas o civilizaciones diferentes a la europea (Wallerstein, 2006: 33).

Esto tuvo consecuencias en los fundamentos de las ciencias sociales del siglo XIX, como se puede apreciar en las sociologías de Comte, Durkheim, Tönnies, Spencer, Marx, entre otros. Estos pensadores tenían como contexto el ascenso económico de Europa occidental. La centralidad de Europa en el “sistema-mundo” y la visión evolucionista permearon ideológicamente la perspectiva de estos autores. El panorama social y el mito civilizador europeo influyeron en el proceso epistemológico de los fundadores de las ciencias sociales. Al nivel filosófico, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, así como las reflexiones de Kant sobre la historia, impusieron un consenso ideológico de la supuesta superioridad occidental (Martínez Andrade, 2011: 136).

En cualquiera de sus formas, ya sea en la forma ahistórica de acuerdo con la ciencia nomotética o en la forma diacrónica de una teoría de las etapas históricas, las ciencias sociales europeas han sido universalistas al presentar el modelo histórico occidental de ciencia como universal, asumiendo que todo lo europeo tiene validez universal. En el ámbito económico, por ejemplo, el neoliberalismo se presenta con pretensiones universalistas (Samour, 1994). Esta pretensión universalista se fundamenta en la creencia de que la civilización europea no es una civilización más, sino que es la civilización por antonomasia, la que encarna la modernidad y sus valores, y la que debe ser, por tanto, el modelo de civilización que



deben imitar el resto de las culturas y pueblos del planeta. En este sentido, el eurocentrismo es la ideología de la superioridad del modelo civilizatorio actual en relación con otras matrices civilizatorias (Amin, 1989). De esta manera, los valores de la civilización occidental, los valores que se consideran modernos, valores seculares, humanistas y liberales, son lo que impregnan a las ciencias sociales, ya que son producto del mismo sistema histórico que los ha elevado en lo más alto de la jerarquía vigente de valores.

Los científicos sociales han incorporado estos valores en la definición de los problemas sociales que consideran dignos y relevantes de ser estudiados, o en los conceptos o categorías que forjan para analizar estos problemas, e incluso en los indicadores que utilizan para medir dichos conceptos. Como lo expresa Edgardo Lander (1998: 7ss), el problema que plantea el eurocentrismo de las ciencias sociales no es sólo que sus categorías fundamentales fueron desarrolladas para unos lugares y luego fueron posteriormente utilizadas más o menos creativa o miméticamente para el estudio de otras realidades. De ser así, bastaría con un conocimiento local -latinoamericano- para superar sus límites. “El problema reside en el imaginario colonial a partir del cual construyen su interpretación del mundo, imaginario que ha permeado a las ciencias sociales de todo el planeta haciendo que la mayor parte de los saber sociales del mundo periférico sea igualmente eurocéntrico” (Lander, 1998: 8).

En la actual institucionalización universitaria no se cuestionan las demarcaciones disciplinarias de las ciencias sociales. La construcción del conocimiento, a partir de los paradigmas europeos del siglo XIX y del siglo XX, establece obstáculos severos a la posibilidad de pensar fuera de los límites del liberalismo y del neoliberalismo. El énfasis en los estudios empíricos y cuantitativos contribuye a que se asuman como supuestos básicos, como fundamentos preteóricos respecto a la naturaleza de los procesos histórico-sociales, algunas perspectivas y consideraciones epistemológicas y metodológicas del paradigma de la ciencia moderna que deberían ser motivo de reflexión crítica. Por ejemplo, el individualismo metodológico que pesa sobre algunas teorías y ciertos supuestos

epistemológicos, que entre otras tesis les niega entidad a actores colectivos (las clases sociales, los sindicatos, las organizaciones populares, etc.) y la exaltación del formalismo matemático como inapelable criterio de validez de las explicaciones sociológicas. El creciente formalismo que se ha establecido en los análisis de la democracia en América Latina y en la región centroamericana, y el progresivo alejamiento de la idea de democracia de toda noción substantiva y normativa, son otros ejemplos demostrativos de las tendencias eurocéntricas que acontecen en las ciencias sociales de la región (Alcántara Sáez, 2006).

Las disciplinas sociales naturalizan las realidades de las sociedades europeas y las consideran como los únicos paradigmas para organizar la realidad social (Wallerstein, 2006: 26-33). El mercado capitalista se considera la forma “natural” de organización de la producción, que se corresponde con un modelo de ser humano supuestamente universal, el individualismo posesivo o propietario (McPherson, 1970). Su organización política -el Estado moderno europeo- es la forma “natural” de la existencia política. Los diferentes pueblos del planeta están organizados según una noción del progreso en sociedades jerárquicamente más avanzadas, superiores, modernas, y otras sociedades más atrasadas, tradicionales, no modernas. “En este sentido, la sociología, la política y la economía no han sido menos coloniales ni menos liberales de lo que lo han sido la antropología y el orientalismo, en los cuales estos supuestos han sido develados más fácilmente. Es esta la base del complejo cognitivo e institucional del desarrollo” y de lo que se considera progreso en las ciencias sociales (Lander, 1998: 8).

### **1. 1. El concepto moderno de progreso**

El progreso, su realidad, su inevitabilidad, fue un tema de la Ilustración europea y legitimado por las filosofías modernas de la historia (Samour, 2017), el cual fue incorporado posteriormente en las ciencias sociales. El progreso se convirtió en la explicación subyacente de la historia del mundo, y en el fundamento racional de casi de todas las teorías de sus etapas, como se puede apreciar, por ejemplo, en la filosofía hegeliana de la historia (Hegel, 1980). Aunque la noción secular de un progreso histórico constante venía gestándose desde el período

renacentista, ya observable en la confianza baconiana en los logros del conocimiento científico para la humanidad, la idea moderna de un progreso histórico continuo e ilimitado alcanzó su máximo apogeo en el siglo XVIII, de manera especial con los planteamientos de los filósofos ilustrados franceses.

En el siglo XVIII, la idea del progreso y la filosofía de la historia que le es propia estaban vinculadas a la emergencia de una nueva conciencia epocal, entendida como el rechazo de la “oscuridad cultural” del período feudal, según la interpretación de los ilustrados de la época, dominado por la ignorancia, la superstición, el control del intelecto y el peso de la tradición en el seno de formaciones sociales políticamente verticales, económicamente feudales, socialmente estamentales y religiosamente teocráticas. Esto trajo consigo, entre otros aspectos, los ideales del proyecto ilustrado, la puesta en marcha de un programa emancipador de extensión educativa dirigido a la reforma intelectual y moral del individuo y de la sociedad, la exploración de nuevas posibilidades humanas orientadas por el gobierno de la razón y la idealización del futuro, visto como una promesa de progreso y felicidad (Aguiló Bonet, 2010: 1).

En realidad, la categoría de progreso fue difícil de fundamentar teóricamente en Europa. Fue necesario suponer que todos los seres humanos tienen una idéntica naturaleza, una misma psicología, unas mismas necesidades y que su vida se puede representar en un continuo ascenso y lucha por superarlas. “La escasez, por ejemplo, sólo era superada cuando la economía de subsistencia diera paso a la economía de mercado. Fundamentar el progreso requirió suponer también que el ser humano asciende en el tiempo desde una condición inferior a una superior” (Pachón Soto, 2007: 51-53). Esto llevó a conceptualizar el progreso como independiente de la voluntad humana, como una tendencia natural inscrita en el género humano, que se generaba como la actualización de una potencia ya inscrita en la especie humana, asumiendo lo ya postulado por la filosofía aristotélica, que concebía la naturaleza como sometida a cambio en un proceso de metamorfosis permanente, ordenada y teleológica, consecuencia de la acción de propiedades contenidas en las cosas mismas. El cambio histórico se concibió como el desarrollo

de un conjunto de cualidades inscritas en la especie humana, la realización o actualización de algo presente en potencia, con lo cual el progreso se pensó como un resultado necesario de la lógica inmanente que rige proceso histórico, adquiriendo este un carácter teleológico (López Yáñez y Martínez Gutiérrez, 2016: 10).

Esta versión teleológica del progreso tomará cuerpo en la filosofía de la historia de Kant (1987) y de Turgot (1991) y en otras versiones de la filosofía moderna de la historia que, para asegurar el avance hacia etapas superiores de desarrollo, recurrirán a la postulación de entidades abstractas para garantizar el progreso continuo hacia lo mejor o hacia un estado de plenitud (Marquard, 2007: 20). Esta operación consistió en enunciar una especie de acción o plan inmanente de la historia misma, una acción meta-individual de un macro-sujeto que dichas filosofías tematizaban como “diseño de la Naturaleza”, “astucia de la Razón”, y hasta “movimiento real” debido al desarrollo de las fuerzas productivas, instancias todas ellas en las que el ser humano concreto pierde identidad y en las que queda subsumido de una forma abstracta y vacía dentro de la lógica inmanente que rige del proceso histórico (Samour, 2017: 20).

En términos generales, las concepciones teleológicas de la historia presentan tres características básicas. Suponen, en primer lugar, que el devenir histórico está dotado de un sentido o dirección específica, aquello que en terminología filosófica aristotélica se llama *télos*: una meta, un propósito o finalidad. El sentido finalista de la historia se manifiesta, en segundo lugar, a través de un principio, una etapa de desarrollo y un momento culminante. Y, en tercer lugar, dichas concepciones de la historia identifican un principio inmanente que dirige y condiciona la dirección de los acontecimientos (Aguiló Bonet, 2010: 10).

Sobre esta base se construyeron diversas periodizaciones de la historia de la humanidad que pretendían establecer u ordenar un cierto curso necesario del progreso en base al análisis y estudio de los relatos y documentos de otras sociedades que venían siendo objeto de difusión desde hacía ya algún tiempo gracias a los relatos y literatura de viajes. En estas periodizaciones, la

heterogeneidad de formas de vida y de culturas era explicada por la adquisición de diferentes grados de progreso, cada uno de las cuales correspondía a diversas etapas de desarrollo del ser humano. En esta explicación se suponía que se pasaba progresivamente de un estadio al siguiente en forma lineal, sin quiebres ni saltos; que el progreso era acumulativo; que cada estadio era necesario y representaba una fase de un único curso histórico irresistible en su conjunto, que podía retrasarse, pero no detenerse (López Yáñez y Martínez Gutiérrez, 2016: 12).

En las concepciones finalistas de la historia esta periodización adquirió un carácter eurocéntrico. En la medida que dichas concepciones suponían que la lógica de la potencia a desarrollar debía ser idéntica a todos los miembros de la especie humana, el futuro de la humanidad se concibió como un movimiento de convergencia de todas las sociedades y culturas provocado por el propio progreso hacia el estado de civilización de las naciones europeas occidentales(Condorcet, 1980: 225-226).

De esta manera, el progreso fue concebido como una línea temporal de constante perfeccionamiento de la realidad humana y social, en la que las culturas no europeas aparecen como parte de un pasado que antecede a la Europa moderna. El europeo vio en el aborígen, no sólo de América sino en el africano o asiático, su propia vida primitiva y salvaje. En el ámbito de las ciencias sociales, esta visión se construyó en Europa en el siglo XIX gracias a los etnógrafos, y se reforzó con el concurso de otras ciencias como la antropología, la paleontología, la arqueología, la historia, entre otras. Al estudiarse el pasado de las civilizaciones subalternas, sus productos culturales e instituciones, se elaboraron comparaciones con respecto al mundo europeo y, naturalmente, todo lo no europeo apareció como inferior, como el pasado que debía ascender en su desarrollo histórico a la situación del colonizador (Castro Gómez, 2000),

Esta visión también repercutió en los autores más representativos de la sociología europea del siglo XIX y en la formación de las categorías para representar el orden social sobre la base de la idea de una sociedad integrada en la que hay una interdependencia entre las distintas esferas de la vida social según

uno o varios principios estructurantes. De esta manera, autores como Saint-Simon, Spencer, Comte o el propio Marx indagaron en la sucesión de esos grandes tipos de sociedad y en la identidad del principio de cada uno de ellos, fundando así un visión organicista y evolucionista de la sociedad, pero con un marcado carácter eurocéntrico; es decir, bajo “el imaginario de progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano” (Dussel, 1994: 13).

## **1. 2. El esquema del progreso histórico de la Modernidad en Hegel y Marx**

El esquema del progreso histórico de la Modernidad ha encontrado en Hegel y en Marx los dos extremos en los que ha alcanzado su expresión más terminada. Las ideas de progreso contenidas en sus concepciones de la historia han sido algunas de las más influyentes en las ciencias sociales, condicionando sus formas de concebir la realidad social, los métodos para abordar su estudio y sus propuestas para diagnosticar y solucionar los problemas sociales (Ayala Saavedra, 2008).

La idea de progreso en Hegel y su concepción teleológica del proceso histórico está vinculada a su filosofía de la historia, la cual ocupa un lugar central en el sistema hegeliano. Dicha filosofía es como el gozne o el eje que unifica todas las partes de su sistema. Esto es así porque su sistema está íntegramente pensado históricamente, de tal manera que en su obra se dan la mano filosofía de la historia y la historia de la filosofía bajo la égida de la historia universal como ámbito de realización por excelencia del Espíritu. Sus fases o etapas de realización histórica son a la vez las fases en que dicho espíritu toma conciencia de sí a través de las verdades plasmadas en los sistemas filosóficos que emergen y dominan en cada época.

Hegel pretende dar sentido a la historia siguiendo la tradición ilustrado-kantiana mediante la idea de progreso, sólo que éste consiste ahora en un proceso de autoliberación del Espíritu, que incluye la mediación dialéctica. El proceso histórico se caracteriza por la negación y la contradicción, pues el espíritu no permanece quieto y tiene que negar y superar las figuras históricas que va adquiriendo para conseguir su fin, la actualización plena de su esencia, de lo que

ya es en sí, que es la libertad (Hegel, 1980: 131, 210). O como lo formula Hegel: “el proceso no es, pues, una evolución pacífica y sin resistencias; el espíritu no camina pacíficamente a su realización” (210). La historia progresa en el sentido de que las partes contrapuestas abandonen su parcialidad para dar paso a una nueva unidad, que exprese mejor el contenido del espíritu. El proceso histórico queda concebido así como la expresión del devenir de una totalidad dialéctica que se constituye a partir de la contradicción o negatividad y su superación en un modo superior a través de un proceso de negación de la negación, que llega a una nueva afirmación, una nueva totalidad, que a su vez debe ser negada en su negatividad para que logre expresar mejor la naturaleza del Espíritu en un nivel superior del desarrollo histórico; es una doble negación que permite que la negatividad no sea la pura nada (139). El ser concreto existe siempre como unidad de identidad y negación: es una totalidad que siempre está en devenir hacia formas más ricas de expresión del principio que la dinamiza. Las determinaciones negadas son suprimidas-conservadas-sublimadas (*aufheben*) y, por ello, la realidad negada es una realidad positiva determinada (Hegel, 1976: 97).

Según esto, el movimiento dialéctico de la historia no es una mera sucesión horizontal, sino un movimiento en espiral al cual Hegel le asigna la profundidad de una superposición de círculos interconectados. Esto es así porque en la historia se produce la mediación de subjetividad y objetividad al presentarse como la unificación del espíritu universal (*Weltgeist*) y el espíritu humano finito tal como se da en los individuos y en los pueblos (Hegel, 1980: 139). La diferencia que genera la temporalidad histórica es conceptuada así como momento de una unidad que se despliega progresivamente a través de sus determinaciones concretas (Pérez Rodríguez, 2003: 338). A través de ellas, “el espíritu recogido en sí mismo, concibe su principio en la forma pensante, y así resulta capaz de caminar junto a la realidad exterior, de insinuarse en la realidad exterior y sobre la profanidad realizar el principio de lo racional”, para ir alcanzando progresivamente su fin último (Hegel, 1980: 211).

Con base en estos supuestos, Hegel establece una división de la historia mundial a partir del criterio según el cual cada etapa histórica significa el avance en la realización de la libertad: “La historia universal representa el *conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad” (131). Se trata de una sucesión cronológica de los pueblos y de sus culturas que tiene un marcado carácter eurocéntrico en el sentido de que Hegel identifica la historia particular de Europa u Occidente con el momento culmen de la historia universal: “La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal” (201). En esta periodización de la historia mundial, Hegel distingue cuatro fases del proceso histórico que corresponden a los cuatro dominios de la historia universal que establece la investigación empírica (oriental, griego, romano y germánico), que representan los grandes momentos de desarrollo de la libertad en correlación con el progreso en la formación de la conciencia del espíritu (132).

La primera fase corresponde con lo que Hegel denomina “mundo oriental”, que abarca China, India y Persia (202ss). Esta fase se caracteriza, en general, por una profunda ausencia de libertad, ya que en las sociedades orientales sólo el déspota es libre, mientras que el resto está sometido a su voluntad; el espíritu aquí no es todavía libre, porque “no ha recorrido el proceso de la libertad”. El segundo momento concierne al mundo griego antiguo, que supuso un progreso, porque en él algunos individuos -los ciudadanos de la *polis*- son libres y sentó las bases del pensamiento crítico occidental, clave para el desarrollo posterior de la libertad. En esta fase, “la libertad no ha renacido todavía de lo profundo del espíritu”. La tercera fase del curso de la historia mundial lleva al mundo romano, que consagra la libertad abstracta del individuo, es decir, la libertad formal de las leyes y en el que la religión cristiana desempeñó un papel importante. Aquí “el individuo tiene sus fines propios, pero solo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado”. La cuarta y última fase, que abarca encadenadamente desde la caída del Imperio romano hasta la modernidad occidental, desemboca en el mundo germánico, que incluye también a Escandinavia, Holanda y Gran Bretaña. Hegel interpreta la Reforma protestante y la Ilustración como acontecimientos esenciales para la realización efectiva de la



libertad, que ocurre cuando “el espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad” (132).

Son cuatro fases de la historia universal, en la que Oriente representa la etapa infantil del espíritu; la de los griegos y romanos, la juventud y la virilidad; la del mundo cristiano-germano, la madurez y la senectud; esto es, la culminación del proceso, en la que el principio del espíritu se transforma concretamente en un mundo (67), y en el que se da “la conciliación absoluta de la subjetividad, ya existente por sí, con la divinidad, existente en sí y por sí, con lo verdadero y sustancial”. Consecuentemente esta fase “tiene por principio que el sujeto es libre por sí y solo es libre por cuanto es conforme a lo universal y está sujeto a lo esencial: el reino de la libertad concreta” (210).

Todo el proceso tiene un marcado carácter teleológico, en el sentido de que cada fase es una actualización de lo que el espíritu ya es en sí mismo en potencia. Hegel asume aquí las categorías de acto y potencia de Aristóteles y las aplica para explicar el progreso histórico (133). El progreso del espíritu dice Hegel, “aparece así en la existencia como avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto”; pero aclara que lo imperfecto no debe concebirse abstractamente, sino “como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos perfecto”, que se identifica con su contenido absoluto, el fin que debe alcanzar en su evolución y que aspira a llegar a realizar (132). Esta contradicción interna es lo que constituye la *dynamis* o *potentia* que tiene el espíritu para desplegar dialécticamente su contenido mediante la ruptura con “el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo” (133). Todo este proceso culmina con la constitución de la modernidad occidental y del Estado burgués moderno, en el que se actualiza el fin último de la historia universal.

Hegel no presenta una versión idílica del progreso histórico. Este se produce a través de la negación, de la privación, el sufrimiento, la muerte y la guerra, e incluso por la decadencia de culturas y pueblos enteros. Es a través del conflicto que tiene lugar la realización de un principio de libertad cada vez más perfecto y

una aproximación mayor a la verdad. “La dirección de la historia humana va, según la Filosofía hegeliana de la Historia, en el sentido del cristianismo, la Reforma, la Revolución francesa y la monarquía constitucional” (Tarcus, 2008: 10). El progreso de la conciencia en las concepciones religiosas y en las ideas filosóficas está en correlación con el progreso social y político, según las etapas de la historia de Europa Occidental, que especulativamente Hegel presenta como fases de la historia “universal”.

En relación con Marx, hay dos concepciones de la dialéctica histórica que están presentes a lo largo de su obra y que expresan las ambigüedades en las que se mueve su pensamiento. Desde sus textos iniciales hasta los de madurez hay en Marx una tensión entre una dialéctica del devenir histórico que conlleva una crítica radical a la teleología y una transformación de las categorías dialécticas hegelianas en función de la praxis concreta de los individuos y los colectivos sociales, y una dialéctica determinista y eurocéntrica que asume muchas de los supuestos y las tesis de la filosofía ilustrada de la historia y del idealismo alemán, especialmente de Hegel (Löwy, 2001; Mesa, 2004; Tarcus, 2008). La versión de la dialéctica crítica y abierta no es resultado de una ruptura en el pensamiento de un “Marx tardío”, que en un momento dado corta definitivamente con una perspectiva progresista y teleológica del devenir histórico (Tarcus, 2008: 22), sino de una línea de pensamiento que se entreteje con la concepción de la dialéctica histórica de tipo hegeliano, en las distintas etapas de su producción intelectual. Se trata de una tensión no resuelta con relación a la filosofía de la historia en el seno mismo del materialismo histórico de Marx (Mesa, 2004: 67).

En la versión de la dialéctica histórica cerrada de tipo hegeliano (Löwy, 2001), Marx considera la sociedad burguesa como “la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción”, que ha sido construida sobre “las ruinas” de las formaciones sociales pasadas (Marx, 1971: 26). La superioridad del capitalismo se revela en su capacidad de crear un mercado mundial a través del perfeccionamiento de todos los medios e instrumentos de producción y de configurar así una civilización que “arrastra a todas las naciones, incluidas las

naciones bárbaras” (Marx-Engels, 1975: 36). Marx argumenta que el progreso capitalista, por las mismas condiciones en que se basa, es de naturaleza contradictoria, y así como es capaz de aumentar la producción de mercancías y la riqueza, también es capaz de producir las mayores catástrofes humanas y sociales. Marx es consciente de las víctimas y del carácter destructivo inherente a la dinámica expansiva del capitalismo (Marx, 1973a: 422ss). Sin embargo, está convencido que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas a escala mundial es en última instancia históricamente progresista y beneficioso ya que prepara el camino hacia la revolución proletaria y el advenimiento del socialismo y del comunismo (Marx, 1973b; Marx-Engels, 1975: 40-42). Marx asume aquí la tesis de la concepción especulativa de la historia cuando piensa el progreso a través de la contradicción y la negación. Por la forma antagónica del proceso histórico, el progreso se produce finalmente a través de la explotación, la opresión, la destrucción de formas de vida y la generación de víctimas, en un planteamiento similar a la dialéctica histórica hegeliana y la ley de negación de la negación, como forma general del dinamismo histórico.

En la versión de la dialéctica crítica y abierta, Marx piensa la historia como progreso y catástrofe a la vez, sin favorecer ninguno de estos aspectos, ya que el proceso histórico no está predeterminado (Löwy, 2001). Es una línea de pensamiento que empieza a forjarse desde sus escritos tempranos en los que Marx critica el carácter especulativo y mistificador de la filosofía hegeliana de la historia y su teleología y que culmina en su rechazo explícito a considerar su concepción materialista de la historia como una filosofía sustantiva de la historia de ese tipo, tal y como se aprecia con claridad en sus cartas sobre la cuestión rusa. Löwy (2001) sostiene que esta tendencia ya se puede observar en algunos pasajes de *El Capital*, sobre todo en el último apartado del capítulo 13 dedicado a la maquinaria y la gran industria, que finaliza con la siguiente afirmación: “la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (Marx, 1973: 424). Pero es en los borradores de la carta a Vera Zassulich donde se formula con nitidez una visión anti-evolucionista y no determinista del

progreso, contraria a la que aparecía en sus artículos sobre la India de 1853 (Marx, 1973b). Como señala Tarcus (2008:23), “con la aparición de otro vector de progreso distinto al ‘desarrollo de las fuerzas productivas’, esto es, la existencia de formas comunales de organización social se rompe, precisamente, con la noción misma de ‘cadena histórica’. El atraso puede aparecer, no ya como un límite insuperable, sino incluso como una virtud y una posibilidad histórica nueva”.

Desde esta manera, se abre el camino para una concepción de una historia abierta, sujeta a diferentes temporalidades y ritmos de desarrollo. La idea de progreso pierde su carácter sustantivo y su definición única válida para la totalidad de la historia. No hay una meta final inscrita en los acontecimientos históricos en la que se alcance necesariamente la reconciliación final de las contradicciones ni la plena emancipación humana. Del progreso como un hecho inexorable garantizado por una lógica inmanente del devenir histórico, se da paso al progreso como valor social, como debate público y decisión colectiva sobre los fines, las vías y los costos del progreso humano en cada situación y en cada contexto histórico. Esto vincula el logro del progreso a la práctica política contingente, a la acción colectiva orientada a la emancipación, pero sin apelar criterios normativos derivados de una teleología metafísica sea de índole idealista o materialista.

## **2. La crítica al eurocentrismo y al progreso de la modernidad desde la tradición del pensamiento crítico**

El proceso real de la historia ha falsificado muchos de las tesis de las teorías filosóficas modernas de la historia y del progreso. Esta había prometido progreso, felicidad individual, igualdad y autonomía, pero pronto se manifestaron las discordancias entre las promesas hechas y la realidad histórica. Según de Sousa Santos (2011a: 36ss), las grandes promesas de la modernidad, la de igualdad, de libertad y la de dominio de la naturaleza, no se han cumplido o su cumplimiento ha terminado por provocar efectos perversos en el actual orden global, como puede apreciarse en la alta concentración de la riqueza, el aumento de la desigualdad y la pobreza, las violaciones a los derechos humanos, la violencia y la discriminación

contra grupos de población, que se manifiestan principalmente en la explotación del trabajo infantil, la violencia sexual contra las mujeres y los homosexuales, el racismo, la limpieza étnica y el fanatismo religioso, incluso en países que formalmente viven en paz y en democracia. A todo lo cual habría que añadir la destrucción de la naturaleza misma y la generación de una grave crisis ecológica sin precedentes en la historia de la humanidad. En este sentido, también es contundente la crítica de Ignacio Ellacuría a la civilización del capital y la negatividad multidimensional que generan sus estructuras y procesos (Ellacuría, 1989).

### **2.1. Walter Benjamin y la crítica a lógica del progreso indefinido**

Walter Benjamin en sus tesis “Sobre el concepto de historia”, escritas en 1940 en el momento de ascensión del fascismo y el nazismo en Europa, dejó constancia de cómo la lógica del progreso indefinido tiene su lado oscuro, portador de catástrofe y destrucción: empobrecimiento de la experiencia humana transmitida de generación a generación, muertos, olvidados y desaparecidos bajo los escombros de la historia. La catástrofe es la imagen que mejor caracteriza la ideología del progreso. En nombre del progreso, de la civilización, del desarrollo, de la modernidad o de la globalización neoliberal, como se formularía en el lenguaje actual, se han cometido los mayores crímenes y atrocidades humanas.

Esto hace necesario una concepción alternativa de la historia que revise la historia oficial heredada, concebida desde los vencedores, para mirarla desde la perspectiva de las víctimas y para identificarse así con la “tradición de los oprimidos” (Benjamin, 2008: 43). En este esfuerzo por repensar la historia, Benjamin no solo critica el positivismo, el historicismo vulgar y el evolucionismo socialdemócrata, sino también la concepción de la historia del marxismo oficial de su época, en la que el materialismo histórico se había convertido en un método que concibe la historia como una especie de máquina que conduce de manera automática al triunfo del socialismo, a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso económico y las “leyes de la historia”. Es una concepción que, a los ojos de Benjamin, le amputó la fuerza mesiánica y revolucionaria al materialismo histórico, haciéndolo incapaz

de rememorar y redimir a los oprimidos y las víctimas de la historia, tal y como lo plantea en la tesis I (Benjamin, 2008: 35).

Benjamin critica especialmente lo que él llama el “conformismo” de la teoría económica y la práctica política socialdemócrata y del “marxismo vulgar”. La idea de que la clase obrera podría beneficiarse del avance gradual de las reformas científicas, tecnológicas y sociales ha resultado fatídica: “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente... De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio del progreso técnico, constituye de por sí una acción política” emancipadora. (Benjamin, 2008: 46). En consecuencia, se trataba de una política adaptada a la sociedad burguesa que estaba condicionada por un concepto dogmático de “progreso de la humanidad misma (y no solo de sus destrezas y conocimientos)”, concebido como un progreso “sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad)” e “indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral)” (Benjamin, 2008: 50). Con su “crítica de la idea de progreso en general” (51), Benjamin destaca la función ideológica que esta noción desempeña al establecer una conexión intrínseca entre el desarrollo tecnológico y científico y la eventual liberación de la catástrofe que las clases trabajadoras han sufrido. Es en este sentido que el progreso como tal, la misma idea de progreso, a los ojos de Benjamín, juega el papel de una narrativa legitimadora o una ideología apologética, que obstruye cualquier lucha de clase real o desencantada con las relaciones dominantes.

Benjamin designa al progreso moderno como una “tempestad”. El término también aparece en Hegel, que describe el “tumulto de los acontecimientos del mundo”, como una “tempestad que sopla sobre el presente”. Pero en Benjamin la palabra es un préstamo del lenguaje bíblico, en el que se evoca la catástrofe, la destrucción: la humanidad se hundió en el diluvio a causa de una tempestad (de agua), y una tempestad arrasó a Sodoma y Gomorra. Pero también sugiere la comparación entre el diluvio y el nazismo (Löwy, 2008: 107). Además, el término evoca el hecho de que, para la ideología del conformismo, el progreso es un

fenómeno “natural”, regido por las leyes de la naturaleza y, como tal, inevitable, irresistible, tal y como hoy los ideólogos neoliberales pretenden presentar la globalización capitalista, como un hecho natural, espontáneo, inexorable, ante el cual no cabe otra actitud más que la de sumarse a la globalización en marcha.

Para detener esta tempestad e interrumpir el fatal avance del progreso, Benjamin busca realizar una labor mesiánica mediante la revolución. La revolución no puede consistir, como lo proponía Marx, en acelerar la marcha del progreso técnico y completar el trayecto que nos lleve a la revolución social y al socialismo, sino en interrumpir su dinámica. Se trata de realizar una interrupción mesiánica/revolucionaria del progreso, como respuesta a las amenazas planteadas a la especie humana por la continuación de la tempestad maléfica y la inminencia de nuevas catástrofes. (Löwy, 2008: 108). Lo revolucionario es poner fin a la injusticia existente, entendida esta como el abandono de las víctimas del progreso a su suerte, dar por cerrado su deseo de justicia y considerar que el daño causado es irreversible. Este es el conformismo que critica Benjamin y por eso habla de “redención” y de “salvación”. “La salida es una elaboración del tiempo que no sea ni el del progreso ni el del eterno retorno. Ese nuevo tiempo él lo llama *ahora*, el ahora del tiempo pasado en el sentido de tiempo presente del pasado o lo que el pasado tiene de actualidad” (Reyes Mate, 2009: 167).

Benjamin reivindica, pues, la razón anamnética de los oprimidos y la deuda impagable que subsiste respecto de las generaciones que han perecido en el “enorme sacrificio” de la historia (Hegel). También advierte del peligro de que los oprimidos de ayer sean los opresores tras el triunfo de la revolución, como lo atestigua la práctica de los partidos comunistas y el destino del comunismo soviético, en el que los luchadores antifascistas habían depositado sus esperanzas (Benjamin, 2008: 45). Hay que dejar espacio al tiempo mesiánico, manteniendo siempre el carácter limitado de toda transformación social y evitando el triunfalismo de las realizaciones históricas, que generan nuevas víctimas y formas de violencia social.

## **2. 2. Boaventura de Sousa Santos y la necesidad de una teoría alternativa de la historia de carácter crítica, poscolonial y emancipadora**

Boaventura de Sousa Santos señala de la necesidad de construir una nueva teoría de la historia que permita volver a “pensar en la emancipación social a partir del pasado y, de algún modo, de cara al futuro” (Santos, 2011: 55). Por un lado, este esfuerzo se hace necesario frente la teoría neoconservadora del fin de la historia o del “capitalismo sin fin” (Fukuyama, 1989; 1992) y frente a su otra faceta caracterizada por la celebración del presente sustentada en algunas versiones del pensamiento posmoderno. Como él mismo lo expresa, “el grado de veracidad de la teoría sobre el fin de la historia radica en que ésta es el nivel máximo posible de la conciencia de una burguesía internacional que por fin observa el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio” (Santos, 2011: 53).

Por otra parte, el colapso de las teorías de la historia de la modernidad occidental ha imposibilitado pensar la transformación social y la emancipación en el momento presente, debido a la decadencia total de sus supuestos (Samour, 2017). Y este colapso abarca tanto las versiones liberales como a las reformistas y revolucionarias. La modernidad occidental transpuso a un futuro vacío la posibilidad de la plena emancipación, en detrimento del pasado y la repetición del presente. “La desvalorización del pasado y las hipótesis del futuro fueron comunes a las diversas teorías de la historia. El pasado fue visto como mero pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro” (Santos, 2011: 54).

De ahí que la nueva teoría de la historia que propone de Sousa Santos busque ampliar el presente para que “dé cabida a muchas de las experiencias sociales que hoy son desperdiciadas, marginadas, desacreditadas, silenciadas por no corresponder a lo que, en el momento, es consonante con las monoculturas del saber y de la práctica dominante”. Pero también que “encoja el futuro de modo tal que la exaltación del progreso -que con tanta frecuencia se convierte en realismo



cínico- sea sustituida por la búsqueda de alternativas a la vez utópicas y realistas” (Santos, 2011: 10).

Este reto es difícil en la actualidad si se toma en cuenta que las diversas teorías críticas “occidentocéntricas” que se desarrollaron con el objetivo específico de transformar el mundo no lograron hacerlo en los términos que habían sido previstos. Por el contrario, “provocaron una enorme frustración histórica formada por efectos perversos, de sueños que se volvieron pesadillas, de esperanzas que desembocaron en miedos profundos, y de revoluciones traicionadas; se acabaron por destruir los beneficios civilizadores que se consideraban irreversibles y las expectativas positivas se invirtieron y se volvieron negativas” (Santos, 2019: 12). Esta situación ha alimentado una reducción gradual de las alternativas reivindicadas por el pensamiento crítico liberador, llegando al punto de no visualizarse en el presente otra alternativa al orden global capitalista, configurando una situación política y epistemológica que aparentemente marca el fin de todas las formas de pensamiento crítico transformador.

Sin embargo, las diversas luchas de los grupos sociales que en todo el mundo resisten y luchan contra la opresión y la dominación en sus diferentes aspectos abre la posibilidad de pensar en la construcción de un proyecto epistémico y político que rescate la idea de que existen alternativas, así como para reconocer que las luchas contra la opresión que siguen teniendo lugar en el mundo son portadoras de potenciales alternativas. Para ello se hace necesario realizar un giro epistemológico, que de Sousa Santos denomina *epistemologías del Sur* (2012, 2014, 2019), cuyos objetivos principales son el de tratar de recobrar los saberes, las prácticas de los grupos sociales históricamente excluidos por el colonialismo y el capitalismo y de sistematizar críticamente las alternativas epistémicas, sociales y políticas emergentes de transformación.

En definitiva, se trata de poner en evidencia que “la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia de lo que la tradición científica y filosófica occidental conoce y considera importante”, que “esta riqueza social está siendo desperdiciada” y que para combatir esto es necesario hacer visibles las iniciativas y movimientos

alternativos y darles credibilidad (Santos, 2012: 99). Para ello es necesario reconocer que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” porque “la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita”, y que existen, por tanto, una pluralidad de sistemas de producción del saber en el mundo relevantes para pensar los procesos de cambio social. Esta diversidad se expresa en diferentes maneras de pensar, de sentir y de actuar; y en diferentes formas de relación entre los seres humanos. Y si esto es así, la transformación del mundo “puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para Occidente o las formas eurocéntricas de transformación social” (Santos, 2011c: 16).

La posible inconmensurabilidad entre las culturas y paradigmas debe confrontarse con el hecho de que, en la práctica, la comunidad científica se mueve de un paradigma a otro y que hay traducción y diálogo entre culturas. Por lo tanto, frente una “monocultura del saber y del rigor científico” la realidad puede responder a una *ecología de saberes* que permite el debate epistemológico entre ellos con el objeto de potenciar su contribución a la construcción de sociedades más democráticas, más justas y equilibradas en su relación con la naturaleza. Se trata de crear una nueva forma de relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento no científicas y no occidentales, dándoles igualdad de oportunidades a las diferentes formas de saber, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción de “otro mundo posible”. En este proceso no se trata de afirmar el relativismo atribuyéndole igual validez a todos los tipos de saber, sino de permitir una discusión pragmática entre criterios de validez alternativos, que no descualifique de antemano todo lo que no se ajusta al canon epistemológico de la ciencia moderna (Santos, 2012: 116ss).

En consonancia con la ecología de saberes, Santos ve también la necesidad de promover una *ecología de las temporalidades* que haga frente la idea de progreso y del tiempo lineal de la modernidad. En la monocultura del tiempo lineal, el sentido y la dirección única de la historia han sido formulados de diversas formas en los dos últimos dos siglos: revolución, modernización, desarrollo, crecimiento,

globalización. “Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial, y junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan” (Santos, 2012: 110). Se trata de una lógica que declara atrasado todo aquello que es asimétrico en relación con lo que se considera avanzado, según la norma temporal dominante.

La ecología de las temporalidades busca liberar las prácticas sociales de las diversas culturas de su estado de marginación e invisibilización a partir de la idea de que “las sociedades están constituidas por diferentes tiempos y temporalidades y de que las diferentes culturas generan diferentes reglas temporales” (119). La recuperación de estas temporalidades y su visibilidad son importantes para convertirlas en experiencias inteligibles y en objetos creíbles de argumentación y lucha política. Se trata de desarrollar un nuevo tipo de “sapiencia temporal”, una “multitemporalidad”, desde el reconocimiento de la diversidad de códigos temporales de los movimientos y organizaciones que en todas partes del mundo luchan contra la exclusión y la discriminación producida por la globalización neoliberal, y que crean situaciones que abren posibilidades que permiten substituir el futuro abstracto y vacío de la monocultura del tiempo lineal, que conlleva la filosofía del progreso, por un futuro concreto y alternativo por el que vale la pena luchar en cada situación y contexto de la realidad histórica.

La ecología de saberes y la ecología de temporalidades inciden así en las relaciones concretas entre conocimientos y temporalidades y en las jerarquías y poderes que son generados entre ellos. Si bien su propósito de crear relaciones horizontales entre distintas formas de conocimiento y de temporalidad aparentemente es incompatible con las jerarquías de poder y de conocimiento que se dan en el contexto de prácticas sociales concretas, más bien las desafía y las cuestiona al darle visibilidad a la realidades sociales y culturales de las sociedades periféricas del sistema-mundo donde la dominación colonial e imperial son más manifiestas y conferirle forma epistemológica y voz a las luchas sociales

emancipatorias emergentes y de resistencia contra el capitalismo global en todo el mundo, pero especialmente en el Sur (Santos, 2012: 117).

### **2. 3. El giro decolonial: Modernidad, colonialidad y eurocentrismo**

Los autores del giro decolonial realizan una crítica radical a la modernidad occidental, al adoptar una perspectiva planetaria para explicarla y no entenderla como un fenómeno fundamentalmente intra-europeo. Su punto de partida está dado por una redefinición del fenómeno de la modernidad vinculada a la tesis del sistema-mundo de Wallerstein y una especial consideración en torno al tema del eurocentrismo.

A partir de la perspectiva del sistema-mundo, la modernidad es concebida en su articulación con el capitalismo y la colonialidad. Se trataría de un fenómeno que comenzó hace cinco siglos con la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, y no con los hitos usualmente aceptados como la Ilustración o el final del siglo XVIII (Dussel, 2001). Con anterioridad a esta fecha, los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la apertura del circuito Atlántico y la instauración de la colonialidad del poder, todo el planeta se torna el lugar de una sola sociedad, de una sola historia hegemonizada por Europa. El proceso de formación de la modernidad/colonialidad está articulado sobre la base del comercio y las dinámicas de dominación y explotación entre las distintas regiones, su complementación con los patrones de la división internacional del trabajo y la jerarquía étnico-racial de la colonialidad del poder.

En la perspectiva decolonial, la modernidad no se comprende desde una región particular, sino en un todo integrado bajo ciertas condiciones dominantes en torno al sistema moderno/colonial capitalista. Sin embargo, su concreción geohistórica tiene como efecto desencadenante un orden de relaciones asimétricas: desde la perspectiva de los centros se comprende como una meta de la propia historia y en las regiones periféricas como un horizonte de civilización o desarrollo que debe ser alcanzado. El binomio modernidad/colonialidad se refiere a lo estrictamente estructural de las transformaciones que dieron paso a la formación del sistema-mundo. Se trata de la escala global que alcanza el capitalismo con la

colonialidad del poder y la centralidad que adquieren los países europeos occidentales. Esto se concreta en una determinada formación social que se articuló a escala planetaria en la medida en que Europa subsume progresivamente a las demás regiones desplazándolas a la periferia según sus modos de articulación a las condiciones dominantes (Caba y García, 2014: 7). Así, el término “colonialidad” contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica en la era de la globalización neoliberal, como la expresión más consumada de la modernidad capitalista en la actualidad (Estermann, 2014: 4).

El eurocentrismo sería la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento- que arguye su propia universalidad y que descansa en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Quijano 2003, 549). Las filosofías modernas de la historia, especialmente la filosofía hegeliana de la historia y sus ramificaciones contribuyó a la legitimación de la colonialidad, que puede resumirse en el veredicto de Hegel sobre América Latina (Hegel, 1980: 170ss), que se prolonga hoy bajo la forma de una colonialidad del saber y del pensamiento, por la cual se establece una especie de interdependencia asimétrica o complementariedad vertical entre el pensamiento colonizador y el pensamiento colonizado (Coronill, 1998: 127). El eurocentrismo es así una forma de racionalidad que coloniza y se superpone a todas las demás racionalidades y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo, como la única posible entre la diversidad de cosmovisiones y saberes del mundo anuladas por la razón occidental.

La modernidad, la colonialidad y el eurocentrismo son fenómenos mutuamente dependientes y constitutivos, donde las diversidades locales —la heterogeneidad histórica, de recursos, de culturas, de subjetividades y conocimiento periféricos— se incorporan a un sistema de coordinación global: “los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y reubicaron a los pueblos

colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (Quijano 2000: 210). Este proceso implica efectos diferenciados según el grado de articulación en que las regiones se integran a las condiciones dominantes; por ejemplo, la colonialidad del poder explica la forma en que diversas regiones ingresan de manera desigual al patrón capitalista en función de su posición geocultural y en la jerarquía étnico-racial respectiva, un proceso que implica a su vez la colonialidad del saber (Caba y García, 2014: 7)

La descolonización epistemológica se entenderá, desde esta perspectiva, como un esfuerzo que, en base a la redefinición del fenómeno de la modernidad como una estructura de poder de alcance global que impone condiciones materiales, culturales y cognitivas dominantes, busca la generación de un pensamiento crítico en diálogo con los conocimientos de la periferia que han sido despreciados y/o silenciados por la superioridad auto-atribuida de la cultura europea. Se trata de una tarea de reconstrucción mundial de larga duración de la propia cosmovisión o cultura a la que se pertenece en diálogo horizontal y de traducción entre epistemes de diversas culturas y civilizaciones del mundo que fueron ignoradas y exterminadas de la historia universal humana. Es un proceso de diálogo entre culturas no europeas desde la exterioridad negada por la modernidad con los elementos emancipadores de la modernidad y de la posmodernidad, que Dussel denomina *transmodernidad*: “Transmodernidad indica todos los aspectos que se sitúan ‘más-allá’ (y también ‘anterior’) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa” (Dussel, 2005: 19).

#### **2. 4. Ignacio Ellacuría y la crítica a la linealidad de la historia y la teleología histórica moderna**

Ignacio Ellacuría parte de una reflexión filosófica sobre la historia en su conjunto. Su crítica a la civilización del capital la hace desde una perspectiva de totalidad, asumiendo que en la actualidad se ha conformado una real sociedad mundial -una “corporeidad universal”- en la que el nexo práctico de acción se ha

vuelto global. Ellacuría constata que la globalización capitalista con todas sus asimetrías, contradicciones y patologías ha posibilitado la unificación fáctica de la humanidad, dando lugar a un genuino proceso histórico de carácter mundial, a una real “historia universal”, aunque estructurada y dinamizada de forma distinta a la que mistificadamente ha sido conceptuada por la filosofía moderna de la historia y el neoliberalismo (Ellacuría, 1990a: 447- 448; 1990d: 92). La historia universal ya no significa la marcha triunfal de la civilización europea, como lo proponía la filosofía de hegeliana de la historia, sino el despliegue de una totalidad caracterizada por la vinculación contradictoria, asimétrica y excluyente entre diversas culturas y pueblos, bajo la hegemonía de un capital financiero de alcance planetario, flexible, tecnológico, especulativo e inmaterial, que actúa cada vez más fuera de todo control político y financiero de carácter democrático.

Dada la catástrofe social, humana y ecológica que genera este ordenamiento global, Ellacuría postula la necesidad impostergable de promover un nuevo proyecto histórico y de “revertir el signo principal que configura la civilización mundial”, desde la “perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares” (Ellacuría, 1999: 300). La civilización del capital ha ampliado la brecha de ricos y pobres, ha endurecido los procesos de explotación y de opresión con formas más sofisticadas, ha depredado ecológicamente la totalidad del planeta y ha contribuido a la “deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles” (300). Por tanto, hay que “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”, con el fin de “evitar un desenlace fatídico y fatal” de la humanidad (301-302).

De manera similar a la propuesta de Benjamin, Ellacuría no propone acelerar el progreso técnico y el crecimiento económico bajo los parámetros del capitalismo, porque eso implicaría inexorablemente agudizar la barbarie, sino de interrumpir revolucionariamente su marcha y “comenzar de nuevo un orden histórico, que transforme radicalmente el actual, fundamentado en la potenciación y liberación de

la vida humana". Este "comenzar de nuevo" no supone un rechazo total del pasado, pero tampoco significa simplemente ponerse a hacer cosas nuevas en desarrollo lineal con el hacer anterior. "Significa un real comenzar de nuevo, ya que lo viejo, en tanto que totalidad, no es aceptable, ni es tampoco aceptable el dinamismo principal (Zubiri) que lo impulsa" (Ellacuría, 1989: 159).

Se trata de construir un proyecto global que sea universalizable donde haya posibilidades de supervivencia y de humanización para todos. Frente al principio de universalización vigente en la actualidad, caracterizado por ser más bien un principio de uniformización impuesta y regida por las leyes del mercado económico, "ha de generarse un universalismo no reductor, sino enriquecedor, de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y en esa complementación el todo quede enriquecido y las partes potenciadas" (Ellacuría: 1989: 156).

Este proyecto de un nuevo orden histórico mundial tiene como horizonte utópico una *civilización de la pobreza*, entendida como la negación superadora de la civilización del capital o de la riqueza y de su dinámica fundamental.

El logro de esta nueva civilización no está asegurado por una lógica inmanente del devenir histórico. La concepción de la historicidad de Ellacuría le lleva a rechazar cualquier tipo de filosofía especulativa o apriorística de la historia desde la definición de lo formalmente histórico como actualización respectiva de puras posibilidades, ya sea en forma de alumbramiento, obturación o regresión. La historia es formalmente apropiación y actualización de posibilidades (Ellacuría, 1990a: 514). En Ellacuría, la historia no es ni maduración de lo que ya estaba en germen ni desvelación de lo que todavía era oculto, ni actualización de lo que era meramente potencial. Lo formalmente histórico es creado en una praxis, mediante la cual no sólo se produce algo nuevo, algo no pre-contenido ni determinado, sino algo que llega a constituir un nuevo principio de acción, que se concreta en las capacidades que van adquiriendo los sujetos históricos para apropiarse de nuevas posibilidades de humanización y personalización, y propiciar así, cada vez más, una mayor



realización y revelación de la realidad. Las capacidades determinan así el principio histórico de lo humanamente posible en cada momento histórico (Ellacuría, 1990a: 560).

En esta línea, Ellacuría pone en cuestión la presunta linealidad de la historia y la teleología histórica moderna, al pensar la historia como un proceso estructural, complejo y abierto. La historia consiste en un estricto proceso en el que se pueden proyectar y actualizar distintas posibilidades para modificarlo en una dirección emancipadora del ser humano (Ellacuría 1990a: 492ss). Es decir, se puede anticipar el futuro mediante el trazado de líneas alternativas de acción que permitan la superación procesual de la actual civilización y promover la construcción histórica de la nueva civilización, a partir de las posibilidades ofrecidas y de las capacidades adquiridas por los sujetos para apropiárselas y realizarlas en cada momento y en cada situación histórica.

Es un planteamiento coincidente con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos sobre la importancia de anticipar el futuro con la identificación de un conjunto de posibilidades o tendencias que están prefiguradas en el presente, con el fin de impulsar diversas acciones, tanto de resistencia como de emancipación, en los diferentes contextos de la realidad histórica. Solo transformando real y escalonadamente las condiciones dadas se puede dar lugar y campo a la posibilidad activa, pero su realización tiene como requisito previo el que haya una anticipación libre de futuro desde el que se determine su realidad. Se requieren de todas las condiciones para que algo posible se haga realidad, pero entre estas condiciones se encuentran las que ponen los sujetos por opción (Ellacuría, 1990a: 519ss; 2009: 311ss).

Boaventura de Sousa Santos e Ignacio Ellacuría discuten y cuestionan una idea central del pensamiento moderno sobre la historia, como lo es la idea de progreso y, con ella, la orientación inexorable hacia el futuro. El cuestionamiento de las construcciones históricas basadas en un tiempo lineal y homogeneizante los lleva a plantear una nueva concepción del progreso. En el caso de Santos con su

propuesta de una teoría alternativa de la historia; y en el de Ellacuría, con su concepción de la realidad histórica.

Santos sienta las bases para construir una teoría alternativa de la historia de carácter crítico-propositivo, poscolonial y utópico-emancipador (Aguiló Bonet, 2010: 38). Desde la epistemología del sur, Santos critica las teorías “occidentocéntricas” de la historia que colocan a los países ricos occidentales en la vanguardia de la historia mundial oficial. Frente a la razón indolente, la epistemología del sur se orienta por la *razón cosmopolita* (Santos, 2012: 100), la cual se caracteriza por su apertura y su disposición dialogante, que reconoce al otro como sujeto igual y a vez diferente, superando la subordinación epistémica y social de unos colectivos respecto de otros, otorgando así visibilidad a la diversidad de experiencias sociales presentes y posibles con el objetivo de tender puentes de diálogo y de inteligibilidad recíproca entre ellas. Esto le da a la teoría de la historia de Santos un carácter utópico-emancipador ya que conduce a un compromiso con las luchas sociales orientadas a la transformación democrática de las construcciones epistémicas y sociales dominantes, según las diversas posibilidades concretas emergentes, pero todavía no realizadas. “Como recurso utópico, lo inédito viable sirve tanto para denunciar el presente, actuando como remedio contra el conservadurismo, que pone muros de contención a la imaginación utópica, como para alimentar el sueño y la construcción de futuros viables que, por qué no, pueden ser portadores de cambios incluyentes y democráticos” (Aguiló Bonet: 2010: 39).

Ellacuría desarrolla una concepción de la historia desde la perspectiva de la liberación de los oprimidos y excluidos en el actual orden mundial, que contiene una visión crítica de la modernidad y de las filosofías de la historia que la legitiman. La filosofía de la realidad histórica de Ellacuría (1990a) se fundamenta en unas tesis filosóficas y epistemológicas muy distintas a los supuestos de las concepciones modernas de la historia, que le permiten superar sus aporías y que responden al cuestionamiento del postmodernismo y de la hermenéutica filosófica, sin que eso suponga un abandono de la perspectiva crítica y del interés en la liberación. Incluso se puede afirmar que es su opción por la perspectiva de la liberación lo que

determina su concepción de la realidad histórica y de lo que es formalmente la historicidad.

En la concepción ellacuriana, la realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que, por su mismo formal carácter de praxis, aquéllos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que los resultados de dichas opciones quedan objetivados en las estructuras históricas. Por ello dicha totalidad no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas (Samour, 2003). La idea de progreso y de teleología histórica, según Ellacuría, no sería más que una ideologización que encubre la perpetuidad de la dominación y la invisibilización de las luchas de resistencia y emergencia de alternativas a la globalización neoliberal.

La categoría de progreso, propia del eurocentrismo de la ciencia y de los saberes modernos, que justifica y legitima la posición jerárquica y de dominación de los países ricos occidentales, queda así cuestionada desde la óptica ellacuriana. La ideología del progreso y la mitología futurista que la acompaña es una derivación del teleologismo metafísico que es inherente a las concepciones modernas de la historia, y es una forma fraudulenta de darle sentido a la historia, por cuanto se intenta asegurar dicho progreso de forma determinista, sea desde los parámetros que sean, materialistas, positivistas o espiritualistas (Pérez Tapias, 2000: 273).

### **3. Aportes y recomendaciones a tomar en cuenta para una reforma teórica, epistemológica y metodológica de las ciencias sociales en El Salvador desde una perspectiva crítica, decolonial y emancipadora**

A partir de lo investigado, se puede concluir que la idea de progreso pierde su carácter sustantivo y su definición única válida para la totalidad de la historia. No

hay una meta final inscrita en los acontecimientos históricos en la que se alcance necesariamente la reconciliación final de las contradicciones ni la plena emancipación humana. Del progreso como un hecho inexorable garantizado por una lógica inmanente del devenir histórico, según una concepción lineal del tiempo, se da paso al progreso como valor social, como debate público y decisión colectiva sobre los fines, las vías y los costos del progreso humano en cada situación y en cada contexto histórico, de acuerdo con determinadas posibilidades reales de transformación. Esto vincula el logro del progreso a la práctica política contingente, a la acción colectiva orientada a la emancipación o, como lo diría Ellacuría, a una praxis histórica de liberación.

Dada la crisis de las ciencias sociales y su eurocentrismo, en la actualidad ya no es suficiente el conocimiento disciplinar y transdisciplinar para la construcción colectiva de conocimiento sobre las problemáticas de las comunidades y de las poblaciones y se hace necesario incluir otras formas de conocimiento que la ciencia moderna ha desechado y subvalorado. Los problemas de los actores sociales y del medioambiente han sido causados en buena medida por los desarrollos de la ciencia occidental moderna y sus aplicaciones tecnológicas, y por lo tanto, otras formas de saber y de conocimiento son ahora identificadas y valoradas como relevantes e incluso necesarias para su superación (Valdeleón y Manosalva, 2010: 79).

La producción del conocimiento científico no puede ser pertinente y eficaz en la solución de los problemas sociales si no se toma en cuenta la complejidad, la diversidad y la dinámica de las construcciones culturales, sociales, políticas y económicas que constituyen el proceso histórico local, nacional y global. Es el proceso sociohistórico el que condiciona la producción científica, la tecnología y la innovación; y en el contexto de una crisis global, sus productos deben estar en función de las soluciones coyunturales y estructurales de los problemas de los grupos sociales más vulnerables y de los movimientos y colectivos sociales que resisten la lógica globalizadora y protagonizan procesos emancipadores en los diversos contextos de la vida social.

La propuesta de construcción de un conocimiento científico transcultural o intercultural debe estar hoy consciente de que esta perspectiva se formula en un contexto epistemológico invadido por la cultura científica dominante, representada ejemplarmente por la tecnología moderna, “que se impone como imparable fuerza de creación única de realidad y de trato con la realidad, incluida en ésta, naturalmente, la realidad específicamente humana” (Fornet-Betancourt, 2009: 9)

La globalización de la tecnociencia ha llevado en la actualidad a un desequilibrio epistemológico de tal envergadura que amenaza cualquier propuesta transcultural o intercultural que se pueda proponer y ampliar ya no solo como una alternativa al conocimiento de la realidad, sino también como una fuerza alternativa para configurar el mundo contemporáneo en la dirección de un mundo distinto, caracterizado por el respeto a la diversidad y la alteridad, en el marco de relaciones sociales simétricas y solidarias. La sociedad tecnológica moderna configura un “contexto violento” para el diálogo entre culturas, para el logro de un equilibrio epistemológico y para reconstruir de una forma pluralista la vida y su conservación en el planeta. “Con su expansión planetaria y la invasión de todos los ámbitos de la vida en la tierra, que –dicho sea de paso– representa la continuación de la historia del colonialismo, la tecnología moderna ha provocado un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico que es a su vez una situación de violencia abierta, una situación que cimienta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades para hacerla o vivirla, los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y de hacer” (Fornet-Betancourt, 2009: 14)

Frente a este fenómeno, hay que afirmar que la diversidad cultural y el diálogo intercultural, aunque amenazados y marginados por el modelo de desarrollo tecnológico hegemónico, siguen representando una dimensión fundamental de la realidad y contienen una potencialidad emancipadora y una fuerza de realidad alternativa, que no deben ser reducidos “a un simple adorno de la realidad en que vivimos ni a un momento de entretenimiento” para paliar los males del curso de la vida cotidiana en la sociedad dominante. La dignificación de la diversidad cultural es una fuerza

real “que ofrece ejes alternativos para que el mundo y la humanidad puedan encontrar un nuevo quicio o, si se prefiere, otros centros de gravitación para su desarrollo” (Fornet-Betancourt, 2009: 10).

La indagación de otros espacios, de otras voces, historias y sujetos que no han tenido cabida en el proyecto occidental de ciencia, implica que la universidad y sus departamentos de ciencias sociales y humanidades tomen conciencia de los límites coloniales de los saberes y de la cultura científica modernos y asuman con seriedad algunas cuestiones y actitudes metodológicas como la crítica al determinismo, el economicismo, el progreso y el individualismo, y le den centralidad al análisis de los discursos y las representaciones de distintos actores sociales, dentro de una estrategia intelectual en relación con las formas que deben ser abordados los problemas sociales. Esto requiere trascender el debate al interior de las disciplinas oficiales de las ciencias sociales y abrirse a diálogos con otras culturas y otras formas de conocimiento.

Esto plantea retos exigentes y complejos de lo que podría suponerse. Además de las asimetrías que produce la globalización del modelo de desarrollo dominante con su complejo científico-tecnológico en los órdenes económico, social o político, está la asimetría cultural y cognitiva que se produce al expandirse por todo el mundo un único paradigma epistemológico. Esto hace que las posibilidades de comunicaciones interculturales horizontales, democráticas y no coloniales, estén severamente limitadas por las profundas desigualdades de poder existentes entre las partes. La cultura científica moderna está complejamente imbricada con las redes del poder en el mundo contemporáneo, lo cual genera un “fundamentalismo epistemológico” que cierra las posibilidades al diálogo y al aprendizaje por el trato con la diversidad cultural y la pluralidad de saberes que esta implica (Fornet-Betancourt, 2009: 14).

Esto condiciona el cambio epistemológico y la descolonización de los saberes modernos haciéndolo un proceso muy arduo y complejo. En el campo de la economía, por ejemplo, son limitadas las posibilidades de formulación desde esa disciplina de alternativas radicalmente diferentes a las formuladas por el

pensamiento liberal o neoliberal. La cosmovisión liberal (concepción de la naturaleza humana, de la riqueza, de relación hombre-naturaleza, de la sociedad y de la historia) está incorporada como un axioma indiscutible en la constitución disciplinaria de ese campo de conocimiento (Lander, 1998: 8).

En el contexto actual de expansión y de hegemonía de la cultura científica moderna, la transformación de las ciencias sociales en el sentido apuntado antes implicará que estas a la vez que inician su proceso de reforma y descolonización, para ir superando su eurocentrismo, deben vincularse con praxis de liberación o de emancipación en sus respectivos contextos y configurarse así como ciencias con una “función liberadora”, tal y como Ignacio Ellacuría lo reclama para la filosofía (Ellacuría, 1990c), con el fin de contribuir a la transformación procesual de la actual civilización del capital y propiciar la construcción histórica de una civilización alternativa que propicie la consolidación de relaciones simétricas y plurales, en el marco de una humanidad conviviente y un mundo ecológicamente sostenible.

Las ideas anteriores son las que han sustentado la investigación que el equipo ha hecho en los análisis críticos de algunas teorías y corrientes de pensamiento de tendencia eurocéntrica que son predominantes en ciertas disciplinas sociales y humanas, proponiendo a la vez alternativas desde un pensamiento crítico y decolonial.

En el campo del desarrollo económico territorial, la investigación propone construir puentes potenciales de un diálogo de saberes, a partir de la propuesta de alternativas al desarrollo hegemónico, caracterizado por ser neoliberal y funcional al capitalismo globalizado, extractivista y destructor de ecosistemas, concentrador de riqueza y generador de desigualdades y precarización del trabajo para las grandes mayorías. Se trata pensar una forma de desarrollo alternativo con un enfoque territorial, poniendo énfasis en diálogos de saberes entre actores locales.

Es una contribución a la discusión más amplia realizada de revisión crítica de la conceptualización eurocéntrica del progreso. Esta se asume como base para la crítica del discurso dominante del desarrollo y de propuestas normativas y prácticas institucionalizadas realizadas por actores de la “configuración de desarrollo” en el

contexto de América Latina (Olivier de Sardan,2005). Retoma, además, el hilo conductor relacionado con la emergencia de alternativas con potencial transformador de lo que se denomina el “mal desarrollo”.

El diálogo de saberes como el que se propone en este ámbito representaría una oportunidad de aprendizaje, a partir de diferencias y afinidades, con mentalidad abierta para “pensar o soñar alternativas más allá de los convencionalismos, imaginar lo impensable” (Gudynas, 2018: 11). Esta comprensión compartida no implicaría pensar de la misma forma, sino comprender y reconocer explícitamente los desacuerdos, con apertura para tomar decisiones y entablar futuras colaboraciones en función de objetivos comunes que se podrían establecer a partir de las afinidades para el proceso. Implicaría progresar más allá de los trabajos en equipos multi o transdisciplinarios, como se ha propuesto desde el campo del desarrollo territorial, a los diálogos de saberes interculturales que proponen Escobar y De Sousa Santos.

En el campo de la ciencia económica, el equipo de investigación ha revisado críticamente la forma en que el concepto de progreso se manifiesta en la ciencia económica, especialmente en la corriente económica ortodoxa o neoclásica. Esta se fundamenta en la concepción de optimización de recursos escasos para la satisfacción de deseos ilimitados. Además, conlleva la constitución de un individuo que se comporta a partir de la lógica formal (acá entran los supuestos de la conducta del consumidor o sobre las preferencias de este) y la racionalidad optimizadora (*homo economicus*), sin tomar en cuenta el contexto social, político, religioso, histórico, territorial, entre otros aspectos).

La economía ortodoxa estudia desde la perspectiva microeconómica los comportamientos de unidades económicas individuales, como consumidores y productores; y desde la perspectiva macroeconómica el comportamiento de variables agregadas, como el Producto Interno Bruto. Detrás de estos estudios se encuentra el subyacente el individualismo metodológico, dado que el todo se considera como la suma de sus partes. Se trata de una ciencia económica que está sustentada por la racionalidad medio-fin y la eficiencia económica.



Esta racionalidad económica, que es la dominante actualmente, está llevando a la destrucción de la humanidad. Franz Hinkelammert plantea de que se trata de la “irracionalidad de lo racionalizado” y que “todo el desarrollo moderno, está produciendo una irracionalidad creciente” (1996, p. 14) y que se evidencia con la exclusión económica, el deterioro acelerado del medio ambiente, el individualismo hedonista, el consumismo y la violencia creciente.

Las crisis que se están viviendo en el mundo contemporáneo van estrechamente vinculadas con la negación “del sujeto humano en cuanto a sujeto corporal, viviente”. Esto se evidencia con la crisis económica, la crisis de violencia y la crisis ecológica a nivel mundial. El pensamiento neoclásico es un pensamiento “anti-corporal”, ya que no reconoce las necesidades, sino solo las preferencias de los sujetos (Hinkelammert y Mora, 2011).

Este pensamiento se ha reproducido a través de planes de estudio sin elementos críticos en ciertas universidades, en artículos científicos y estudios de instituciones multilaterales. A su vez, este pensamiento se traslada a las instituciones de los gobiernos.

A partir de aquí, se propone la construcción de un pensamiento que vaya más allá del hegemónico y que implique una propuesta que favorezca a la reproducción de la vida, y que tome en cuenta el concepto de utopía. Según Hinkelammert, lo imposible de la utopía es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo posible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la praxis y del conocimiento, por los cuales intentamos a realizar lo posible (Hinkelammert, 1984, p. 24).

Hinkelammert elabora uno de los aportes más relevantes que se pueden considerar para la construcción de una economía alternativa, y que va más allá de la visión reduccionista del pensamiento económico predominante. Se trata de su propuesta de una ética del bien común y la construcción de una base teórica y práctica para una economía para la vida. Este planteamiento implica una reestructuración de la economía como ciencia y como actividad humana.

El equipo también reflexionó sobre las propuestas de la *economía solidaria y del cuidado*, como propuestas teóricas y prácticas alternativas a la visión eurocéntrica de progreso. La existencia de otras formas de organización económica por parte de grupos subalternados son concebidas por la modernidad desde una lógica de atraso, pero son estas las que hacen, desde su dinámica particular, una profunda crítica al concepto de progreso moderno colonial. Es importante reconocer, entonces, que existen opciones económicas distintas ya presentes y sujetos económicos agenciales en la región, muchas de las cuales parten de otras ontologías y epistemologías.

Estas otra(s) economía(s) tienen el reto de avanzar hacia la descolonización real del poder, pero visibilizar la existencia de otras matrices epistémicas y ontológicas de significación de lo económico en la existencia social nos permitirá avanzar a una descolonización de la ciencia económica. En este sentido, la propuesta de economía solidaria del cuidado propone recuperar la unidad de la esfera pública y privada, la repolitización del espacio doméstico y la necesidad de recuperar el control no solo de los medios de producción, sino también del trabajo, la subjetividad, y la autoridad colectiva.

La construcción de una matriz epistémica alternativa a la actual (patriarcal, moderna y colonial), deberá de comenzar en los límites del sistema. Pero no para ampliarlos, sino para partir fuera de ellos. Las economías que han demostrado tener dinámicas ajenas a las de la reproducción del capital, total o parcialmente, prueban que el liberalismo no tiene por qué considerarse como el final de una historia lineal.

El panorama es, sin duda, complejo. El modelo civilizatorio actual está en crisis; el cambio es inevitable. No será posible pensar otra humanidad ni otro mundo sin tener en cuenta que el proceso de la globalización será difícilmente irreversible, donde el desarrollo tecnológico presenta cada día más retos. La nueva narrativa que emerja y adopte la aldea global tendrá que considerar que el relato de la modernidad no es compatible con la sostenibilidad de la vida.

El equipo también extendió la revisión de la categoría “progreso”, heredada desde la tradición eurocéntrica, al campo de la comunicación, haciendo un recorrido

desde la comunicación para el desarrollo hasta la comunicación para el cambio social, que implica activar la conciencia ciudadana y la activación en el empoderamiento de la comunidad en los procesos de comunicación.

Hay muchos esfuerzos y ejemplos de procesos de comunicación que han superado la concepción instrumentalizada, presentada por las escuelas estadounidenses y existen varios estudiosos que han brindado su aporte sobre cómo lograr una comunicación más estratégica para una nueva forma de aporte desde la comunicación al posdesarrollo o a la búsqueda de una nueva concepción que incluya más participación.

Entre los grandes aportes de estos autores y otros más está entender cómo la visión de la comunicación para el desarrollo se fue modificando y reivindicando, a partir de contextos sociales, políticos y culturales, como, por ejemplo, la “década perdida” en Latinoamérica (1980-1990) que marcó algunos retrocesos por los conflictos internos bélicos y otras causas. Pero también nos permiten entender cómo aún tenemos algunos rasgos de la tradición eurocéntrica como las cuatro críticas que plantea Bordenave (1975): el término desarrollo entendido de modo objetivo, que realmente es un concepto abstracto que implica diversos fenómenos y actividades: son parte de un imaginario colectivo construido a partir del interés de la comunidad que lo utilice; el hecho de que se llegó a suponer que el desarrollo podría ser parte de una ciencia, cuando en realidad emerge de una posición ideológica como práctica de poder; la concepción eurocentrista y estadounidense que suelen marcar sus modelos de modo descriptivo, pero en realidad fungen papeles normativos; y el desarrollo como un constructo amplio y semántico que logra que la idea se vuelva fuerza aunque en la lógica eurocentrista es un concepto más superfluo y dogmático.

Por último, la investigación rescata que, en la actualidad, la comunicación ya no es vista más como un conjunto de recetas que permiten elaborar únicamente mensajes para un público, sino que ha evolucionado a ser un proceso que tiene que ver con la toma de decisiones donde surgen las innovaciones y la forma de hacer comunicación, a base de la participación social. Por ello, las miradas en cuestiones

comunicativas se han enfocado en el rol social que desempeña la comunicación para el cambio social, que es un tema que rebasa el plano académico y alcanza dimensiones políticas.

Finalmente, el equipo de investigación recogió la crítica que hace Bruno Latour a la modernidad y la idea de progreso, destacando su crítica a la ciencia moderna y la separación que esta hace de la naturaleza y la sociedad, con todo lo que ello implica en términos de mal desarrollo. A partir de esta crítica, se analizaron dos casos concretos que muestran la prevalencia de esta concepción de la modernidad en la ciencia actual: los reclamos al tratamiento técnico de la pandemia del coronavirus y el análisis puramente técnico del recurso de agua. En el primer caso, se destacó que la pandemia es también un problema político; y en el segundo, que por muy técnico que sea el análisis del problema hídrico, este tiene implicaciones sociales y políticas. Así, la separación entre naturaleza y sociedad es el pecado original de la modernidad y una buena parte de la solución a este problema radica en reconocer la existencia de fenómenos “híbridos” y en la forma de abordarlos.

### **Referencias bibliográficas**

Aguiló Bonet, Antoni Jesús. (2010). “Hacia una nueva filosofía de la historia. Una revisión crítica de la idea de progreso a la luz de la epistemología del sur”. *Aposta*. Revista de Ciencias Sociales, núm. 47, octubre-diciembre, 1-46.

Alcántara Sáez, Manuel (Ed.). (2006). *Políticos y política en América Latina*. Madrid: Fundación Carolina-Siglo XXI.

Ayala Saavedra, R. (2008). “Hegel, marxismo y la epistemología”. Revista *Praxis* 61. Universidad de Costa Rica.

Arancibia Córdova J. (1990). América Latina: Aspectos de la década perdida. *Momento Económico* vol.54, pp.20-21. <https://core.ac.uk/reader/12240780>

Beltrán, Luis. (2005). *La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo*.

Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (2008). México: ITACA-UACM.

Bordenave, J. (1975). Título del artículo. Dialnet, Communication Research, vol. 3, (No.2). <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/5791992.pdf>

Caba, Sergio y García, Gonzalo. (2014). "La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento". Polis. Revista Latinoamericana 38. *Pueblos indígenas y descolonización*.

Cadavid, Amparo y otros, (2007). *Ya no es posible el silencio. Textos y experiencias de comunicación ciudadanas*. 2007.

Castro-Gómez, Santiago. (2005). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de 'la invención del otro'", en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (2007). "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en Castro-Gómez, S. (comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 9-23.

Condorcet, N. (1980). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.

Coronil, F. (1998). "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas", en S. Castro-Gómez, E. Mendieta (coordinadores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Porrúa-Universidad de San Francisco.

Costamagna, P. (2015). *Política y formación en el desarrollo territorial. Aportes al enfoque pedagógico ya la investigación acción en casos de estudio en Argentina, Perú y País Vasco*. Universidad de Deusto.

Costamagna, P. (2020). "Reflexiones y debates sobre el Desarrollo Territorial. Nuevas miradas frente a realidades complejas" Revista RED DETE N°7 Desarrollo

Costamagna, P., & Larrea, M. (2017). *Actores facilitadores del desarrollo territorial. Una aproximación desde la construcción social*. Bilbao: Instituto Vasco de competitividad\_ Fundación Deusto. Recuperado a partir de [del-desarrollo-territorial-una-aproximacion-desde-la-construccion-social-miren-larrea-y-pablo-costamagna](#).

Costamagna, P., Spinelli E.& Pérez R. (2013). *Elementos estratégicos de un enfoque pedagógico para el desarrollo territorial*. Programa ConectaDEL.

Costamagna, P. y Pérez, R. (2013). *Enfoque pedagógico del desarrollo territorial y su relación con los espacios formales y no formales de formación*. Programa ConectaDEL.

Costamagna, P. y Spinelli, E. (2013). *Formadores – Facilitadores de procesos de Desarrollo Territorial*. Programa ConectaDEL.

Cummings, A. (2017). “Emergence of Territorial Systems of Innovation in El Salvador, Central America”, presentado en Conferencia Intenacional GLOBELICS 2017, Atenas, Grecia.

Chaparro M. (2009). “Comunicación para el empoderamiento y comunicación ecosocial. La necesaria creación de nuevos imaginarios”. *Perspectivas de la comunicación*, Vol. 2 Número 1, p.147.

Olivier de Sardan. (2005). *Anthropology and development: Understanding Contemporary Social Change*.

Dussel, Enrique. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Dussel, Enrique. (2001). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

Dussel, Enrique. (2004). “Sistema-mundo y transmodernidad”, en *Modernidades coloniales*. V.V.A.A. México: El Colegio de México.

Dussel, Enrique. (2005). "Transmodernidad e interculturalidad". México: Universidad Autónoma de Izatapalapa.

De Sousa Santos, Boaventura. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

De Sousa Santos, Boaventura. (2011a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta/ ILSA.

De Sousa Santos, Boaventura. (2011b). "Epistemologías del Sur". Utopía y Praxis Latinoamericana. Año 16, No. 54, pp. 17-39.

De Sousa Santos, Boaventura. (2011c). "Introducción: las epistemologías del Sur". Ponencia en el Foro de Davos, 27-31 de enero-

De Sousa Santos, Boaventura. (2012). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO Ediciones-Siglo XXI.

De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (editores). (2014). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal.

De Sousa Santos, Boaventura. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Madrid: Trotta.

Ellacuría, I. (1989). "Utopía y profetismo". *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 17. San Salvador.

Ellacuría, I. (1990a). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.

Ellacuría, I. (1990b) "Quinto centenario: ¿descubrimiento o encubrimiento?", *Revista Latinoamericana de Teología* 21, pp. 277-278.

Ellacuría, I. (1990c). "Función liberadora de la filosofía", en Autor. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores.

Ellacuría, I. (1990d). "El objeto de la filosofía", en Autor. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores.

Ellacuría, I. (1999). "El desafío de las mayorías pobres". En Autor. *Escritos universitarios*, UCA editores, San Salvador 1999, pp. 296-306.

Escobar, Arturo. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa, No.1, Bogotá, enero-diciembre de 2003*.

Escobar, A. (2015). Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation. *Sustainability Science*, 10(3), 451-462.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38.

Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala-Afrolatino-América. Recuperado de: <http://pueblosencamino.org>

Fornet-Betancourt, Raúl. (2009). "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural". En AAVV. *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz, Bolivia: Convenio Andrés Bello-Instituto Nacional de Integración.

Fukuyama, Francis. (1989), '¿The End of History?', *The National Interest*, núm. 16, 3-18 [trad. española: '¿El fin de la Historia?', *Estudios Públicos*, núm. 37, 1990, 5-37].

Fukuyama, Francis. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

Gudynas, E. (2007). La nueva geografía amazónica: entre la globalización y el regionalismo. *Observatorio del Desarrollo*.

Gudynas, E. (2010). La ecología política de la crisis global y los límites del capitalismo benévolo.

Gudynas, E. (2010b). Desarrollo sostenible: una guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía. *Otra Economía*, 4(6), 43-66.

Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. *Más allá del desarrollo*, 1, 21-54.



Gudynas, E. (2011b). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*, 462, 1-20.

Gudynas, E. (2012). Desarrollo, extractivismo y postextractivismo. *Transiciones, postextractivismo y alternativas al extractivismo en los países andinos*.

Gudynas, E. (2012b). Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva sociedad*, (237), 128.

Gudynas, E. (2014). Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas. *Revista en Ciencias Sociales*, 27-28.

Gudynas, E. (2014b). Las disputas sobre el desarrollo y los sentidos de las alternativas. *Revista Kavilando*, 6(1), 15-26.

Gudynas, E. (2016). Extractivismos en América del Sur y sus efectos derrame. *Gobernanza local, pueblos indígenas e industrias extractivas*, 13.

Gudynas, E. (2016b). Beyond varieties of development: disputes and alternatives. *Third World Quarterly*, 37(4), 721-732.

Gudynas, E. (2017). Postextractivismos en Colombia: entre la violencia y la paz. *Palabras al Margen*.

Gudynas, E. (2018). Disputas entre variedades de desarrollo y el cuadrilema de la globalización. *Capitalismo Global en América Latina. Concepción, Chile: Universidad de Concepción-RIL*.

Gudynas, E. (2017) Posdesarrollo como herramienta. *Desarrollo y democracia en América Latina: resultados y perspectivas Ronaldo Munck*, 193.

Gudynas, E., & Alayza, A. (2012). Postextractivismo: transiciones hacia las alternativas al desarrollo. Anales Seminario Internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la región Andina,

Gudynas, E., Svampa, M., Machado, D., Acosta, A., Guijarro, J. C., Ugarteche, Ó. y Celiberti, L. (2016). Más allá del neoliberalismo y el progresismo. 213-234.

Gumucio Dagron A. (2013). Entrevista a Alfonso Gumucio sobre comunicación para el cambio social [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=7X5DcGybYCY&t=29s>

Gumucio Dagron A. (mayo 2004). el cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social. investigación y desarrollo, vol. 12, p. 6-7.

Gumucio Dagron A. *Haciendo Olas: Comunicación Participativa para el Cambio Social*. 2002.

Gumucio Dagron, Alfredo (2002). *Haciendo Olas: Comunicación Participativa para el Cambio Social*; Maigret, Eric. *Sociología de la comunicación y de los medios*. Bogotá: FCE. 2005.

Gumucio Dagron A. *Haciendo Olas: Comunicación Participativa para el Cambio Social*. 2002.

Gumucio Dagron, Alfredo (2002). *Haciendo Olas: Comunicación Participativa para el Cambio Social*;

Hegel, G. W. F. (1977). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W. F. (1976). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador*. San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2008). *Hacia una economía para la vida: preludeo a una reconstrucción de la economía*. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2011). *Elementos para una segunda crítica de la economía política*.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2014). *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial Caminos.

Hinkelammert, Franz. (2015). *Mecanismos de funcionamiento y banalización del mundo*. Quito: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.

Kant, I. (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.

Lander, E. (1998). "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano", en Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO / UNESCO.

Lander, E. (2006). "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en A. Borón, J. Amadeo, S. González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires: CLACSO.

Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social*. Manantial

Latour, Bruno. (2007). *Nunca fuimos modernos*. México: Siglo XXI

López Yáñez, Alina y Martínez Gutiérrez, Emilio. (2016). "La dimensión utópica de la idea de progreso". Universidad de Barcelona: XIV Coloquio Internacional de Geocrítica: Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro.

Löwy, M. (2001). "Historia abierta y dialéctica del progreso". Recuperado en <https://fundanin.net/2019/08/06/evolucion-marx/>

Löwy, M. (2008). *Aviso de incendio: una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia" de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Martínez Andrade, Luis. (2011). "Paradigmas civilizatorios y atavismo coloniales en América Latina. Poder y ciencias sociales". *Revista del CESLA*. Universidad de Varsovia. No. 14, 2011, pp. 125-145.

Marx, K. y Engels, F. (1971). *La Sagrada Familia*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Marx, K. y Engels, F. (1972). *Correspondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Marx, K. y Engels, F. (1974). *Obras Escogidas en tres tomos*, t. III. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (1975). *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (1977). *Ideología alemana*. México. Ediciones de Cultura Popular.

Marx, K. y Engels, F. (1980). *Materiales para la historia de América Latina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Marx, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Popular.

Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales de la crítica a la economía política (borrador) 1857-1858*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (1973a). *El Capital*. Tomo 1. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1973b). "The British Rule in India" (1853). En K. Marx. *Surveys from Exile*. Penguin: Harmondsworth, pp. 306-7.

Marx, K. (1974). *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México: Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI.

Marx, K. (1977). *Tesis sobre Feuerbach*. México. Ediciones de Cultura Popular.

McPherson, Crawford. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Ed. Fontanella.

Mejía, J. (2008). "Epistemología de la investigación social en América Latina. Desarrollos en el siglo XXI". *Cinta Moebio* 31: 1-13.

Mesa, Ciro. (2004). *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Meszaros, I. (1978). *La teoría de la enajenación en Marx*. México: ERA.

Morales Bonilla, C. (2016). "Marx, Benjamin, la historia y el apocalipsis. La dialéctica del progreso en Marx y Benjamin y la superación de la historia teleológica". *Revista Laguna*, 38, pp. 39-67.

Nobre, Miriam (2015). "Economía solidaria y Economía feminista: Elementos para una agenda". En: SOF Sempre Viva Organização Feminista. *Las mujeres en la construcción de la economía solidaria y la agroecología*. Textos para la acción feminista. São Paulo.

Pachón Soto, Damián. (2007). "Modernidad, eurocentrismo y colonialidad del saber", en *Revista Planeta Sur*, Nº 3, Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico, Bogotá.

Pascuali, Antonio. (2011). *Comprender la comunicación*. Sin referencia

Perlavisión Cienfuegos (2020). Mantiene Radio Cumanayagua una programación informativa de preferencia para los oyentes. [Archivo de video]. <http://https://www.youtube.com/watch?v=CRWEWJosfUY>

Servaes J, Malikhao P. (2002). Participatory communication: the new paradigm? Media and Global Change,91-103.Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/media/09Chapter5.pdf>

Servaes J. (2002). Approaches to Development Communication. Paris: UNESCO. Recuperadode:[http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/approaches\\_to\\_development\\_communication.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/approaches_to_development_communication.pdf)

Pérez Rodríguez, Berta. (2003). "El fin de la historia en Hegel". *Revista de Filosofía*. Vol. 28 Núm. 2 (2003): 325-352. Facultad de Filosofía. Universidad Santiago de Compostela

Quijano, A. (1997). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano* 9: 113-122.

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (Ed.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2001). "Colonialidad del poder, globalización y democracia". *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político* 188: 97-123.

Quijano, A. (2003) "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America", en *Nepantla Views from South*, 1(3), Duke University.

Quiroga Díaz, Natalia (2009), Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina, Iconos. Revista de Ciencias Sociales. Núm.. 33, Quito, enero 2009, pp. 77-89

Quiroga Díaz, Natalia (2013). *Economía feminista y decolonialidad, aportes para la otra economía, en: "La economía no es sólo mercado. El aporte de la economía feminista decolonial para el fortalecimiento de las economías populares". Publicado por la Alcaldía de Bogotá en Economía popular, ¿qué es y para dónde va en Bogotá? (2013)*

Segato, Rita (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo libros, Buenos Aires. (Capítulo: Género y Colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial de alta intensidad, pgs. 69-100

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Editorial Traficantes de sueños, Madrid. (Capítulo 3: "Patriarcado: Del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital, pp. 91-107; y capítulo 4: "Colonialidad y patriarcado moderno", pp. 109-126).

Pérez Orozco, A. (2010), Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida, Revista Investigaciones Feministas, vol 1 29-53.

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Reyes Mate, M. (1991), *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.

Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.

Samour. H. (1994). "Crítica radical del neoliberalismo". *Estudios Centroamericanos (ECA)*, no.552.

Samour, H. (2003). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares.

Samour, H. (2017). "Reflexiones para pensar una filosofía crítica de la historia hoy". *Estudios Centroamericanos (ECA)*, Vol. 72, No. 78.

Sánchez-Antonio, Juan Carlos. (2020). "Eurocentrismo, ciencias sociales y transmodernidad". En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, Nº 44.

Tarcus, Horacio. (2008). "¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la cuestión rusa". *Andamios*. Volumen 4, número 8. pp. 7-32

Turgot, A. R. J. (1991), *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid: Tecnos.

Vargas Soler, Juan Carlos (2009). *La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. En Revista Otra Economía - Volumen III - No 4 - 1o semestre/ 2009*

Valdeleón, Wilson Acosta y Manosalva, Clara Carreño. (2010). "Modo 3 de la producción del conocimiento: Implicaciones para la universidad de hoy". *Revista de la Universidad Lassalle*, No. 61, Bogotá, Colombia, pp. 67-86.

Wallerstein, I. (1999). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.

Wallerstein, I. (2000). *British Journal of Sociology* 51, núm. 1 (enero-marzo). London School of Economics.

Wallerstein, I. (2001). "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales". *Revista de Sociología*. No. 15, año 2001.

Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.

Wallerstein, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.

Wallerstein, I. (2007). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia para el siglo XXI*. México: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.