

Enrique Dussel y el mito de la modernidad*

Enrique Dussel and the myth of modernity

Enrique Dussel e o mito da modernidade

Fecha de entrega: 24 de septiembre de 2016
Fecha de evaluación: 15 de diciembre de 2016
Fecha de aceptación: 29 de enero de 2017

*Diego Fernando Camelo Perdomo**

Resumen

En el artículo se presenta una descripción de la crítica a la modernidad demostrada por el filósofo argentino Enrique Dussel, señalando el proceso mediante el cual se fue configurando como un proyecto europeo. En efecto, el artículo plantea que dicho proyecto se postula en el marco de una centralidad que iría a justificar las prácticas coloniales implementadas. Para lograr mantenerse dentro de la dinámica histórica, estos hábitos empezaron a circunscribirse en discursos míticos so pretexto de justificar la violencia efectuada en las prácticas. Dussel, por su parte, propone la categoría de transmodernidad como proyecto alternativo emergente a la modernidad europea. No obstante,

* Trabajo realizado dentro del grupo universitario de la Universidad San Buenaventura, dedicado al estudio de la obra y el pensamiento de Enrique Dussel. DOI:<http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8462.2017.0116.04>

** Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Estudiante de maestría en Filosofía Contemporánea de la Universidad San Buenaventura. Miembro del semillero de investigación "Enrique Dussel". Correo electrónico: difecape@hotmail.com

esta propuesta es objeto de críticas como las del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez.

Palabras clave: modernidad, transmodernidad, Dussel, América latina.

Abstract

The article presents a description of the critique of modernity demonstrated by the Argentine philosopher Enrique Dussel, pointing out the process by which it became an European project. In fact, the article argues that this project is postulated within the framework of a centrality that would justify the colonial practices implemented. In order to remain within the historical dynamics, these habits began to be circumscribed in mythical discourses under the pretext of justifying the violence carried out in the practices. Dussel, for his part, proposes the category of transmodernity as an emerging alternative project to European modernity. However, this proposal is subject to criticism as those by the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez.

Keywords: modernity, transmodernity, Dussel, Latin America.

Resumo

No artigo se apresenta uma descrição da crítica à modernidade demonstrada pelo filósofo argentino Enrique Dussel, assinalando o processo mediante o qual configurou-se como um projeto europeu. Com efeito, o artigo expõe que esse projeto postula-se no marco de uma centralidade que justificaria as práticas coloniais implementadas. Para conseguir manter-se dentro da dinâmica histórica, estes hábitos começaram a circunscrever-se em discursos míticos a pretexto de justificar a violência efetuada nas práticas. Dussel, por sua parte, propõe a categoria de transmodernidade como projeto alternativo emergente à modernidade europeia. Não obstante, esta proposta é criticada pelo filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez.

Palavras-chave: modernidade, transmodernidade, Dussel, América latina.

La complejidad que reviste el intento por identificar los rasgos conceptuales en el proyecto filosófico de Enrique Dussel acerca de la modernidad es profunda, no solo por la extensión de su obra sino porque al parecer en el proceso evolutivo de su pensamiento se evidencian aspectos categóricos que se acentúan con el pasar del tiempo. Dicho de otro modo, hacer una exploración como el que nos proponemos en este artículo constituye caminar al ritmo de variables epistemológicas que, en la extensión cronológica de su producción, se van enfatizando con mayor ahínco. Este es el caso de la categoría de modernidad cuya presencia es constante en el discurso crítico desarrollado por el filósofo mendocino.

En consideración a lo anterior, el objetivo de este escrito es realizar un rastreo de la crítica a la modernidad presente en parte del pensamiento de Enrique Dussel. Para efectos de este trabajo, nuestro recorrido empezará desde sus escritos realizados en la década de los 70, tales como: *Filosofía ética latinoamericana* (1973), *Filosofía de la liberación* (1977), *Introducción a la filosofía de la liberación* (1979), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1994); y sus conferencias dictadas en Frankfurt en 1992 recogidas en la obra *1492: el encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad*, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998). Incluso obras más recientes como *Hacia una filosofía política crítica* (2001) y *Materiales para una política de la liberación* (2007), entre otras que serán citadas en el transcurso del mismo.

Para nuestra aproximación a la crítica de la modernidad en Dussel trataremos de desarrollar tres enunciados los cuales serán los encargados de conducirnos por este trasegar conceptual. En primera instancia se iniciará el problema de la modernidad tomada en términos de centralidad, donde los avatares geopolíticos tuvieron una notoria incidencia en el impacto ontológico de América Latina. Dicha incidencia fue lograda mediante la utilización “justificada” de la violencia en la consolidación del proyecto expansionista de Europa (centro) hacia occidente. Por lo que se hizo necesaria la implementación de ciertos discursos que reforzaran la idea de que el centro era en efecto Europa. Esta visión mítica del proyecto de la modernidad hizo que fuera tomada como relatos imperantes en su consolidación a través de las prácticas de colonización. Para superar esto, Dussel emplea una categoría con la cual plantea la emergencia de un proyecto alternativo al impuesto, una propuesta que está “más allá” de la modernidad occidental. Por último, traeremos a colación algunos aportes del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez en lo referente a la crítica que le

formula a Dussel sobre la interpretación hecha a conceptos como modernidad y posmodernidad.

La modernidad como problema de centralidad y violencia

Hemos de partir con la tesis que ya a finales de los 70 afirmó en una de sus obras cumbres: *Filosofía de la liberación*, según la cual la cuestión de la modernidad empieza con un problema de centralidad. Veamos brevemente. En la misma dirección que nos ofrece Dussel (1977) dentro de su explicación, el mediterráneo era considerado como el centro del mundo. Europa no podía extenderse por oriente pues allí se entrona el mundo árabe y Asia. Por consiguiente, Europa, con España y Portugal, se expandió hacia el occidente y Asia por oriente. Lo que provocaría que tanto el mundo árabe con el Mediterráneo perdiera su centralidad. Debido a esta descentralidad geopolítica, Europa se situaría como centro de la historia y desde luego del mundo (Dussel, 1977).

De esto podemos inferir que la centralidad de Europa y descentralización del mediterráneo sea el germen de la modernidad con la que se robustecen a través de una práctica gubernamental, como lo es la conquista con que el español logra su encuentro con el otro, con el rostro indio a quien implantó en la comprensión de su propio mundo obligándolo a renunciar al suyo; asemejándolo como “nada” lo negó como vida, como hombre, en últimas como otro; lo introdujo dentro de su sistema de producción condenándolo al trabajo forzado. El español se encontraba encerrado en su mismidad y fue a ella a la que sometió al indio, “el mundo indio se hizo hispano; mejor aún el mundo español se hizo hispanoamericano; después el mundo europeo se hizo mundial, lo mismo progreso a *lo mismo*” (Dussel, 1979, p. 154).

De ahí que para lograr este sometimiento es menester la implantación de una filosofía colonial de la que Dussel entiende como un pensamiento que viene desde “fuera”, desde un centro metropolitano. En síntesis, una filosofía que nace de una situación de dependencia constitutiva (Dussel, 1994). Aquí la connotación *constituida* lo utiliza Dussel para expresar que América Latina es la expresión filial de Europa en tanto padre el pueblo indígena en tanto madre. Así, la filosofía colonial tendría una función instrumental de constitución de sometimiento implementado y prolongado por la élite criolla quien era la encargada de defender y justifica el *statu quo* del proyecto de la modernidad europea.

Resulta curioso notar cómo el análisis de la modernidad en el discurso dusseliano se encuentran ciertos matices lingüísticos, sobre todo en sus obras correspondientes entre los setenta y los noventa. A pesar de esta observación, la crítica logra mantener un hilo conductor. Adentrémonos, pues, a las razones de tal apreciación.

La expansión del proyecto de la modernidad por parte de Europa, y más concretamente por España hacia occidente, se consolida con la cristianización del Imperio romano y por él el reino de Granada, considerando las proporciones cronológicas claro está. Como ya se sabe, dicha expansión conlleva al enfrentamiento entre el indio y el español cuyo fundamento radica especialmente en la confrontación en la que el español empieza una dominación ontológica del territorio de los aborígenes a colocarle el nombre a algo que ya lo tenía. La práctica nominal significa en sí misma una dominación ontológica.

¿Por qué ponerle nombre era ya dominarla? Porque Colón venía ya desde la *ecumene*, la *ecumene* que era la totalidad latina, la cristiandad de los cruzados y de la reconquista. Este era, evidentemente, para el mismo Colón, el único mundo, porque fuera de ese mundo estaban los infieles árabes. Infieles, es decir: hombre todavía por ser humanizados, no-ser, barbaros (Dussel, 1995, p. 145).

En cierto sentido, la violencia ejercida por el conquistador no solo era justificada, sino que era también legitimada por el cristianismo que mediante la práctica discursiva de la evangelización eran aprehendidos en el propio mundo simbólico del español.

Este cara a cara de Europa, afirmada a sí misma como lo que es, con América latina que fue negada violentamente como *no ser*, desató algo que Dussel llamó la *visión de los vencidos o subjetividad derrotada*, a través de la cual la conquista es vista como la incursión de un intruso que invirtió la lectura ontológica de la circunstancias (Dussel, 1994, p. 130). El indio *no-era* español; el español *no-era* indio, por lo que este hecho es más visto desde una negatividad, un no reconocimiento de las alteridades.

No obstante, la violencia en tanto instrumento de conquista fue tomada como objeto de los registros testimoniales por Bartolomé de las Casas, para quien la conquista no ha de verse como un encuentro entre iguales, sino que por el contrario lo que hubo fue un enfrentamiento en el que se ejerció un poder de saqueo y desapropiación de su corporalidad y su mismidad. Es aquí donde aspectos filosóficos y religiosos se

conjugan en la consolidación del proyecto de la modernidad. Veamos. En el primer aspecto, la filosofía europea moderna basa su praxis expansionista en la premisa cartesiana *pienso, luego existo*. Este pienso, está lejos de ser simplemente la racionalización de la realidad por medio de las ideas. Su impronta es que esta racionalización es del modo y forma europea, por lo tanto, el pensar como comprobación de la existencia de la que habla Descartes es en sentido europeo. Por consiguiente, si el indio, el otro, como no-es europeo entonces no existe y en efecto no piensa. De ahí que el indio fuera incrustado en la lógica europea para que existiera. Por otra parte, está la religión representada en la cristiandad que bajo el discurso de la salvación legitimó –como escribía en líneas atrás– la violencia de la conversión.

En su obra *Historia de la Iglesia en América Latina* (1978), Dussel explica que la ecúmene cristiana tiene como centro a Europa y de allí se expande hacia las ecúmenes de la periferia (Dussel, 1978). La fe es tomada como herramienta de sometimiento para el que no era europeo, cuyo estilo de vida fuera diferente al del invasor. En una conferencia de 1971 recogida en la obra *Caminos de liberación latinoamericana* (1972), titulada *La cristiandad colonial latinoamericana*, hace mención a una serie de hechos que permiten definir algunos rasgos al respecto. Primero la caracterización del indio como seres que practicaban un estilo de vida ligada a la supervivencia, vegetarianos, algo débiles y con niveles de natalidad baja.

Con la entrada del español toda aquella gente frágil es presa de las enfermedades que exportan los hispanos de Europa: la tuberculosis, la sífilis y otra cantidad de males. El indio es diezmado rápidamente; los españoles encuentran ante sí poca resistencia física. Mucha mayor dificultad es el encontrar una gran diversidad de lenguas sin ninguna organización política porque ahí no hay república ni imperio, son un conglomerado de clanes o de tribus. Se hace la tarea imposible de evangelizar. Y por ello se tiene una visión totalmente negativa del indio. El indio o muere o pasa directamente la encomienda (Dussel, 1972, p. 78).

Como segundo elemento se puede señalar que ante la posibilidad de sobrevivir el indio es sometido a un tipo de tecnología de poder como lo fue la *encomienda*. Como consecuencia de esto el indio, sujeto-sujetado, padece en este proceso cosificación de la muerte por la manera violenta con que es tratado. Así, su *anormal* civilización respecto a la norma civilizatoria que era el modelo establecido por la modernidad europea es sentenciado a desaparecer.

Como vemos, la crítica que Dussel presenta sobre modernidad involucra directamente a la cristiandad que pretende consolidarse institucionalmente para lograr “el gobierno de los hombres en su vida cotidiana so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo” (Foucault, 2006, p. 177). Esto fue a lo que precisamente Foucault llamó *poder pastoral*, cuyo despliegue por las esferas de la vida del hombre se alcanzó con la institucionalización del poder a través de la iglesia mediante la implementación de prácticas individualizantes como la conversión y los rituales del dominio de la voluntad como lo es la confesión, entre otras.

Es, entonces, el cristianismo el tamiz gracias al cual la violencia implementada en la colonia fue de alguna manera legitimada; una voluntad de poder imponiéndose sobre una voluntad sometida. En últimas, el proyecto de la modernidad comportó en sí el cristianismo como una matriz de poder donde la práctica de la violencia fue legitimada por el discurso evangelizador.

La modernidad como “mito”

En 1992 Dussel dicta una serie de conferencias en la Johan Goethe-Universität de Frankfurt (Alemania) cuyo eje central fue precisamente el análisis del *Mito de la modernidad*. Todas estas conferencias fueron recogidas dos años más tarde en un texto titulado *1942. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Para los resultados que se esperan de este breve artículo tomaremos como referente preferencial la quinta conferencia donde concentra su crítica al tema que hoy nos convoca.

Empieza Dussel su disertación trayendo a colación un fragmento del texto de Ginés de Sepúlveda (1490-1573) *De la justa causa sobre la guerra sobre los indios* (1550) en el que menciona –y que no citaremos para no hacer extensa esta exposición– la distinción entre los poderosos y perfectos por un lado y los incultos e inhumanos por el otro, para quienes el dominio es de gran *utilidad* tanto para quien ejerce como sobre quien lo hace. En este detalle se detiene Dussel para justificar la aparición del *Mito de la modernidad*, la cual se despliega representando una expresión de progreso y emancipación, y por ende la violencia es tomada aquí como transgresión sino como un método para sacar del atraso en el que aparentemente se encontraban los indios. Pero dejemos que sea el mismo Dussel quien nos defina en qué consiste el llamado *Mito de la modernidad*:

[...] La dominación (guerra y violencia) que se ejerce sobre el otro es, en realidad, emancipación, *utilidad*, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o *moderniza*. En esto consiste el *Mito de la modernidad*, en un victimizar al inocente (al otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena de inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (Dussel, 1994, p. 70).

Para argumentar esta definición Dussel presenta tres claves interpretativas sobre las que fundamenta su crítica y que explicaremos de modo sucinto. La primera clave consiste en entender *la modernidad como emancipación*. ¿Cómo es esto posible? Desde la perspectiva del conquistador lo que se presentaba ante sí no era tan vacío. La forma de organización social, económica, religiosa entre otras solo demostraba que los indios se distinguían del grado animal, pero de ahí no más. Este estado de barbarie o atraso (subdesarrollo) sería la base en la que se justificaba la emancipación de dicho atraso. Un aspecto que ejemplifica esto es el siguiente fragmento del ya mencionado Ginés de Sepúlveda (1550):

Pero por otro lado tiene de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes [...] atendidos a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos barbaros [...] (citado por Dussel, 1994, p. 71).

La descripción realizada por parte de Ginés de Sepúlveda demuestra el encasillamiento al que fueron condenados los indios: serviles. Sean para los propios o para quienes llegaban. Por un lado, serviles al señor de su tribu; por otro, esclavos de los que irrumpían su historia. Ahora bien, ¿en qué sentido es la modernidad emancipación? Es así como pasamos a la segunda clave interpretativa: *la modernidad como utopía*. El sentido emancipatorio de la modernidad llevará a pensar que ese “salir” de la barbarie a los indios era una oportunidad para que el cristianismo se introdujera en otro confín del orbe, la producción de materia prima ampliará su capacidad de abastecimiento y las instituciones políticas dilatarán su poder institucional (Dussel, 1994, p. 77). El proyecto utópico presenta la razón moderna europea en un sentido

emancipador respecto a las otras civilizaciones, camuflando y justificando la violencia que era ejercida, según eso, para la salvación de aquellos que se encontraban por fuera de la norma existenciaría, del *pienso-existo* moderno europeo.

Fundado, pues, el *Mito de la modernidad* bajo las premisas del eurocentrismo, el desarrollismo, la violencia justificada, la emancipación requerida provoca una inversión –si acaso no ontológica– de la víctima, pues es considerada culpable de su condición al no salir voluntariamente de su estado de barbarie y el victimario es inocente en cuanto que fue quien contribuyó a que saliera (emancipación) de su estado de atraso. No obstante, valdría la pena preguntarnos lo siguiente: ¿Eran los indios conscientes de su supuesto estado de barbarie? ¿No será acaso que “barbarie” como “indio” son invenciones conceptuales modernas? Antes de la modernidad no existían ni indios, ni barbaros en América Latina, ya que son categorías llegadas desde la exterioridad de la que era negada. De este asunto quizá nos ocupemos más adelante.

Continuando con nuestra exposición hemos de decir que si el *Mito de la modernidad* encontraba su fundamento teórico-práctico en los postulados de Ginés de Sepúlveda, la crítica de este mito será construida desde una postura antagonista: la de Bartolomé de las Casas, y así llegamos a la tercera clave. Para Bartolomé de las Casas los indios no son irracionales, ni barbaros, por el contrario, gozan de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buena disposición y belleza de cuerpo y rostros (Zabaleta, 1977, pp. 76-77). Esta negación de De las Casas lo que permite inferir es que, si bien la modernidad trae consigo una connotación emancipatoria, lo que busca es que se haga desde el reconocimiento racional del otro (indio). Por lo tanto, el pretendido de Bartolomé, según el pensador argentino, fue modernizar al indio sin transgredir su identidad; hacerlo moderno sin legitimar la violencia ni mucho menos la culpabilidad encubierta tras el mito; una modernidad pensada desde la alteridad y no desde la mismidad del sistema (Dussel, 1994).

El centro de la crítica del *Mito de la modernidad* formulado desde Dussel y basado en Bartolomé de las Casas es en torno a la discusión sobre las “condiciones de posibilidades racionales”, pues mientras que el mito aboga por la implementación de la violencia como instrumento civilizatorio, la desmitificación arguye por el reconocimiento de la alteridad en tanto seres racionales y en consecuencia la violencia no tendría justificación alguna ya que sería reemplazada por el diálogo (Comunidad de comunicación-Habermas).

Así, la desmitificación del *Mito de la modernidad* abre la posibilidad de hablar en adelante de un proyecto *trans-sistemático*, si por sistema se entiende la modernidad. Por esta razón lo que resulta propiamente es hablar de *transmodernidad*, cuestión de la cual nos ocuparemos a continuación.

La transmodernidad: superación del mito

Hemos llegado al punto que quizá se constituye en el meollo de todo este asunto: la transmodernidad, entendida, dese luego, como desmitificación. Pero antes de comenzar, encontramos un dato que reviste cierto grado de curiosidad. En las palabras Preliminares de su obra *Filosofía de la liberación* escrita en 1976, Dussel menciona un rasgo constitutivo de esta filosofía. Se trata del adjetivo de *posmoderna*. Y bien decimos que es un dato curioso por dos razones. La primera es que Lyotard aún no había hablado de posmodernidad, pues no fue sino hasta 1979 con su obra *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, cuando se popularizó su uso. Y segundo, Dussel al parecer entendió por posmodernidad algo completamente distinto a la definición de Lyotard. Mientras que este la comprendía como la “condición del saber en las sociedades más desarrolladas” o también como “el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia de la literatura y las artes del siglo XIX” (Lyotard, 1987, p. 2). El sentido en que lo aplica Lyotard es como el fin de los metarelatos que no pudieron seguirse sosteniendo debido al desarrollo tecnológico de la modernidad. Para el segundo (Dussel) era la característica de una filosofía alternativa a la eurocéntrica que se situaba dentro de la superación (prefijo pos) de la modernidad. No obstante, en el hemisferio del tránsito de los discursos filosóficos este rasgo habiendo sido usado dos años antes que Lyotard, Dussel se ve obligado a renunciar a su uso y emplear una categoría que recogiera de forma más completa este sentir de *transcendencia*.

De pronto, a riesgo de equivocarnos tras haber escudriñado las obras pertenecientes a este periodo de finales de la década de los setenta, fue en la quinta conferencia correspondiente a la *Crítica del mito de la modernidad* de la ya citada 1942. *El encubrimiento del otro*, cuando por primera vez Dussel emplea la categoría de *transmodernidad* como algo distinto al movimiento de los posmodernos. Sin embargo, será en el segundo apéndice de esta obra titulado *Dos paradigmas de modernidad*, donde el autor ahonda un poco más en la comprensión de dicha categoría.

Dussel sostiene que para superar la modernidad (superación en el sentido *trans*) es necesario negar la negación de la misma. Recordemos cuando con Ginés de Sepúlveda una de las estrategias para legitimar la violencia de la conquista era que el indio se reconociera como culpable, pues bien, esta sería la negación y a ella se contrataba negándola como mediante otro tipo de reconocimiento: el inocente, trascendencia de la culpabilidad (negación moderna). Asimismo, esta inocencia que supera la supuesta culpabilidad demanda negar la supuesta inocencia de la modernidad. Solo así, con la caída del velo tanto de la víctima (no-culpable) y el culpable (no-victima), es posible descubrir lo encubierto: la alteridad de la modernidad, es decir el mundo colonial (Dussel, 1994). De esta forma, la *razón emancipadora* de la modernidad es superada por la *razón liberadora* cuando es reconocida la negación de la alteridad; se trasciende la razón moderna al momento que ella coexiste con la modernidad. De esta forma se expresa al respecto el filósofo mendocino:

El proyecto transmoderno es una corelacion de lo imposible para la sola modernidad; es decir, es corelación de solidaridad que hemos llamado analéctica [...] es (el proyecto transmoderno) por subsunción real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada (Dussel, 1994, p. 178).

De acuerdo con Dussel, la modernidad es superada por la subsunción de un proyecto que tiene un impacto a escala mundial de liberación comprometida por la alteridad negada: la transmodernidad, en la que solo es posible la inclusión del binario *Modernidad-Alteridad* (Dussel, 1994). A esta visión corresponde el segundo paradigma, pues el primero como se había insinuado, corresponde al de la modernidad eurocéntrica, como una función mítica de la cultura de la violencia.

En perspectiva mundial, la modernidad hace parte del *sistema-mundo* y se va mundanizando de forma simultánea en una geopolítica expansionista, y mientras esto pasa se va constituyendo como centro. En palabras de Dussel (1998):

La modernidad, entonces, sería para este paradigma mundial un fenómeno propio del *sistema* con *centro-periferia*. Esta simple hipótesis cambia absolutamente el concepto de modernidad, su origen, su desarrollo y su actual crisis; y, por ello, también el contenido de la modernidad tardía o posmodernidad (p. 51).

Lo que pretende Dussel es demostrar que la modernidad surge con los acontecimientos de la conquista y la colonización y no esta como causas de la primera. Es decir que comprender la modernidad en tanto *sistema* cuyo centro es Europa implica entender que ella es producto de los dos elementos mencionadas en líneas atrás. La tesis de Dussel es que si la modernidad comienza a finales del siglo XV como proceso renacentista y de allí a lo propiamente moderno por España, entonces, América Latina forma parte de la modernidad desde el instante de la conquista y la colonización, ya que fue el primer *bárbaro* que requirió definición (Dussel, 1998, p. 63). Por tanto, un proyecto liberador que nace de la crisis de la modernidad misma, requiere no solo de la superación de la instrumentalización de la razón (técnica de poder conquistador), sino de superar el sistema-mundo y por esto es *transmoderno* (Dussel, 1998, p. 64) y no *premoderno* como si fuera anticipación; o antimoderno como las agrupaciones recalcitrantes de derecha; ni *posmoderno* como crítica a la razón (Dussel, 2001).

Hablar de *transmodernidad* exige afirmar desde el exterior del sistema, el reconocimiento de los rasgos de las culturas que fueron excluidos por largo tiempo (Dussel, 2001). Y esto no agota la crítica de la modernidad hecha por el posmodernismo, ya que ella no traspasa el meollo eurocéntrico de la razón. Es decir, una crítica a la razón moderna europea sin dejar de ser eurocéntrica. Así, Dussel (2001) escribió:

Lo *pos* de la postmodernidad no le quita su eurocentrismo, se presupone como obvio que la humanidad futura alcanzará las mismas características como *situación cultural* que la Europa posmoderna [...] la posmodernidad es profundamente eurocéntrica, ya que no puede imaginar que las culturas excluidas en su positividad valiosa por el proceso moderno colonial [...] pueden contribuir con sus aportes en la construcción de sociedades futuras, posterior a la cultura europea (p. 404).

Como vemos, el posmodernismo no exige que sea entiendo como un fenómeno posterior a la modernidad en sí misma, sino un elemento que la conforma; en últimas “una etapa final de la cultura moderna europea, *centro de la modernidad*” (Dussel, 2005, p. 33). Por esto una cultura transmoderna imprime una novedad: la irrupción desde la exterioridad; una geo-corporalidad (Mignolo) diferente capaz de responder a las exigencias de la modernidad misma, y estas geocorporalidades transmodernas deben actuar de manera transversal. Esto, según Dussel (2005), enriquecería notoriamente

el diálogo intercultural “que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre culturas” (p. 34).

¿Desmodernización o descolonización?: algunos aportes críticos de Santiago Castro-Gómez

Aunque parezca claudicar ante la ambigüedad de la pregunta que nos disponemos abarcar, el objetivo de este apartado será identificar brevemente cuáles han sido los aportes del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez a este cuestionamiento, señalando a su vez la crítica que de alguna manera presenta a Enrique Dussel alrededor del tema de la modernidad. Un aspecto que es pertinente rescatar, sin que esto signifique el punto de partida de su crítica, es con relación a la conjetura generada por el concepto de posmodernidad, que mientras para Dussel esta se entiende no como el fin de la modernidad sino como un componente constitutivo de ella, Castro-Gómez la entiende como una condición de ser de la cual no podemos escapar a pesar de la diversidad con que se nos presenta.

Irónicamente pareciera que la posmodernidad denunciado como una expresión del capitalismo en América Latina por algunos pensadores, hace que se sumerjan en las profundidades de su propia identidad cultural (Castro-Gómez, 2011). En este orden de ideas, la posmodernidad es una consecuencia de los procesos de modernización, de pronto como lo fue también la colonialidad. Para Castro-Gómez la postura de los filósofos latinoamericanos frente a la posmodernidad ha caído en malentendidos expresados en clichés que han sido amparados en el ideal nostálgico –para usar los mimos términos del autor– de la identidad latinoamericana. Para aclarar dichos clichés, Castro-Gómez recurre a algunos enunciados donde resalta el meollo de su postura. Primero, sostiene que cuando se habla del *fin de la modernidad* no es en el sentido catastrófico de esta, sino la acentuación de la crisis provocada que debe ser asumida en aras a reafirmar la superación de la razón unitaria, la cual consistía en que la economía, la política, la técnica entre otras dimensiones, conformaban un solo *relato* que legitimaba las prácticas del capitalismo, por ejemplo. Por consiguiente, cuando se habló del *fin de la modernidad* se hacía en referencia a la eliminación de estos relatos legitimadores y a la afirmación de múltiples racionalidades. Segundo, la expresión fin de la historia significa la extinción de la capacidad creativa por cubrir las propias necesidades. Al no ser capaces de satisfacer los requerimientos, el avance

y desarrollo de las máquinas relevaron los efectos de estas habilidades y la cultura del consumo se recalca (Castro-Gómez, 2011).

Castro-Gómez valora la crítica efectuada en su momento por la teoría de la dependencia y los filósofos latinoamericanos del siglo XX de tendencia liberacionista (a la que hace parte desde luego Enrique Dussel), pero enfatiza al mismo tiempo la inversión de los roles, pues la perspectiva desde donde era vista la historia ya no es en clave del conquistador sino del conquistado. Sería algo así como una ilustración desde la dependencia u opresión. Para el pensador colombiano, la filosofía de la liberación hace parte del “*pathos ilustrado*” que la posmodernidad pretendió superar. El dirigir la atención al pasado no debe caer en la universalización de un elemento particular, por el contrario de vislumbrar la multiplicidad de prácticas históricas que explican por qué hemos llegado a lo que somos hoy (Castro-Gómez, 2011).

El tercer elemento que conforma su crítica es la reflexión sobre la *muerte del sujeto*. Haciendo una clara alusión al fragmento tomado de *Palabras y la cosas* en la que Michel Foucault hace su descripción metafórica del hombre como invención reciente y cuyo rostro como en la arena está a punto de borrarse en los límites del mar. Castro-Gómez cree que la crítica de la posmodernidad no supone su aniquilación del sujeto sino su descentralización, pues:

[...] Se trata de abrir campo a una pluralidad de sujetos que nos reclaman ya no una fundamentalidad alguna, sino participación en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como la que nos disponemos a vivir en el siglo XXI. [...] desembarazarnos, pues, del humanismo [...] significa [...] favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo (Castro-Gómez, 2011, p. 37).

Si bien es cierto que Castro-Gómez reconoce muchos aportes de la filosofía latinoamericana, sobre todo de línea liberacionista, también reprocha ciertas flaquezas en las que han desfallecido. Una de ellas tiene que ver con la relación que estableció Dussel entre la metafísica occidental (Heidegger), el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonial en el que el fundamento de la *episteme* moderna se expresa en la equivalencia del *yo pienso* cartesiano por el *yo conquisto* español. Al interpretar la modernidad como *totalidad*, Dussel no tiene en cuenta el despliegue de las racionalidades

alternativas como lo quiere hacer notar Castro-Gómez. Y esta reducción conlleva a otra: la alteridad como sujeto trascendental de la “mismidad” del sistema moderno. Por tanto, lo que hace Dussel, en opinión del autor colombiano, es que no descentraliza el sujeto ilustrado, sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto: el pobre.

La crítica hecha por Santiago Castro a Enrique Dussel se puede estructurar en dos momentos. El primero de ellos consta en el manejo de las categorías de “lo mismo” y lo “otro” en la que Dussel, según el autor, funciona como una forma de control sobre el acontecimiento. Castro-Gómez preferiría hablar del “afuera” como un espacio desestabilizador entre “lo mismo” y lo “otro”. Al no haber claridad al respecto, se le critica a Dussel el manejo de conceptos tales como “poder bueno” o “malo”, obviando que el poder no es un atributo ligado a nada, sino que es el resultado de las relaciones (Foucault).

En el segundo momento, Castro-Gómez increpa el hecho de ubicar a los oprimidos “en la exterioridad de las relaciones de poder”, donde el deber moral de los intelectuales es hablar por los que no tiene voz. No se trata, pues, de ver a los pobres con nostalgia puestos en la exterioridad del mundo moderno. En últimas, el análisis crítico del pensador colombiano desemboca en una conclusión: la filosofía de la liberación es un romanticismo de los pobres que les quita la posibilidad de hablar por sí mismos (Castro-Gómez, 2011, p. 39).

En una de sus obras más representativas *La hybris del punto cero* (2010), Castro-Gómez hace mención de la destrucción del mito de la modernidad, tema desarrollado brevemente en este artículo y en el que se ha coincidido con el autor en algunas observaciones hechas sobre la crítica desarrollada por Dussel al respecto.

El sistema-mundo moderno-colonial empieza situando a España como centro en relación con América que es la periferia, de ahí que modernidad y colonialismo son codependientes. El autor valora el modelo planetario de Dussel porque permite señalar la coexistencia de los lugares desde los que la ilustración es enunciada no del centro a la periferia sino de manera aleatoria y simultánea (Castro-Gómez, 2010).

Esta simultaneidad lleva a pensar en la descentralización del sujeto moderno, pero no solo el burgués. También la subjetividad hispánica que se constituyó como consecuencia de un discurso colonial al que el filósofo colombiano llamó *limpieza de sangre*. ¿En qué consiste tal discurso? Siguiendo a Walter Mignolo, quien confecciona una

crítica al sistema-mundo basado en las tesis sobre la construcción de la subjetividad moderna-colonial de Dussel, Castro-Gómez (2010) sostiene que:

Imaginando estar en una plataforma neutral de observación, los criollos *borran* el hecho de que es precisamente su preeminencia étnica en el espacio social (la limpieza de sangre) lo que les permite pensarse a sí mismos como *habitantes atemporales del punto cero* y a los demás actores sociales (indio, negro, mestizos) como habitantes del pasado (p. 59).

Lo que el autor ha denominado *hybris del punto cero* es precisamente el espacio de quienes han sido purificados de sangre y que ahora ven el mundo sin ser vistos, algo así como un panóptico colonial cuyos conocimientos que no hayan sido producidos y controlados por ellos serán señalados como sin importancia y, en consecuencia, no alcanzaban un estatuto científico. Haber sido limpios de sangre, es decir, haber pasado por la grilla del dispositivo de la blancura, comportaba un estatus social, capacidad de adquisición y concentración de capital simbólico (Castro-Gómez, 2010), en otras palabras, manejo de ciencia y poder colonial.

En conclusión y con el fin de dar respuesta a la pregunta que encabeza este apartado, diremos que hay un imposible categórico que no permite desvincular modernidad con colonialidad y viceversa. No obstante, a pesar de este imposible, nos atrevemos a pensar que la apuesta epistémica ha de estar encaminada a robustecer el proyecto de descolonización que es una iniciativa de *desprendimiento* (Mignolo, 2010) que desplace el sentido *uni-versal* de la historia y amplíe la posibilidad a la comprensión *pluri-versal* de la misma (Quijano) (Mignolo, 2010).

Para que la descolonización sea tomada como un *desprendimiento* es necesario, según Mignolo (2010), instalarse en una epistemología fronteriza alterna a la modernidad (p. 24). Aquí se aplica en cierto modo la categoría de *transmodernidad* de Dussel. Descolonialidad significa, entonces, “superar una visión de la vida humana que no dependa de un ideal de sociedad sobre los que difieran de él” (Mignolo, 2010, p. 33). Se trata, por consiguiente, de encaminar los esfuerzos por la descolonización y no la desmodernización, ya que esta última sería un esfuerzo absurdo que propendería por negar lo que somos, que queramos o no, somos producto de este proyecto, pero aún podemos resignificar y evaluar las prácticas de conquista y los dispositivos de colonialidad.

Conclusión

El rastreo que aquí nos propusimos realizar a la crítica de Enrique Dussel, el proyecto de la modernidad, no ha llevado a ampliar nuestro horizonte comprensivo de lo que se pudiera emparar bajo el concepto de modernidad. Sin duda alguna, las tesis presentadas por el filósofo argentino constituyen un aporte significativo no solo para la iniciativa de la *Filosofía de la liberación* que él mismo representa, sino para todo el proyecto de la filosofía latinoamericana. Las tres ideas expuestas de manera somera en este artículo constituyen más una forma didáctica de abarcar el tema, que la condensación conceptual de las tesis analizadas.

La modernidad empieza con el problema de centralidad geopolítico que, como se demostró en el artículo, incidió notoriamente en la concepción ontológica tanto de los conquistadores como de los conquistados. Se crea así un *relato* mítico de creer que la modernidad fue una salida al atraso de los indios, lo que justificó el uso de la violencia en la conquista y próxima colonización.

Surge, entonces, la necesidad de desmitificar el *Mito de la modernidad* mediante una apuesta epistémica: la *transmodernidad* como una emergencia tanto práctica como discursiva del sistema moderno-colonial.

Finalmente nos hemos preguntado si sería más pertinente hablar de desmodernización o descolonización. Con el propósito de aclarar esta cuestión hemos acercado algunas contribuciones del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez quien, a su vez, critica sosteniendo que el pensador mendocino no tuvo en cuenta las racionalidades alternativas producto de la modernidad, lo que hace que Dussel no descentralice al sujeto ilustrado moderno, sino que lo reemplace por uno abstracto: el pobre. Por otro lado, Castro-Gómez, 2011 estima que la filosofía de la liberación se ha constituido en una especie de *romanticismo del pobre*, que le ha quitado la capacidad activa de su condición.

En consonancia con Santiago Castro creemos que entre desmodernizar y descolonizar es pertinente hablar de lo segundo, ya que este proyecto nos permite evaluar nuestras propias condiciones de posibilidad y no agonizar en intentos por negar el resultado de lo que hemos sido en la historia.

Referencias

- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Decreto N° 594 de 1885. (s.f.). Bogotá.
- Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz-Bolivia: Plural Editores.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. España: Trotta.
- Dussel, E. (1994). Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico. En *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. España: Desclée de Broouwer.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1979). *Introducción a la Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1994). Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina. En *Historia de la Filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1995). La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latinoamericana. En *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1978). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá: Usta.
- Dussel, E. (1972). La Cristiandad colonial latinoamericana. En *Caminos de Liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la liberación). En *Filosofía de la Cultura y Transmodernidad*. México: U.A.C.M.

- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Argentina: F.C.E.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Lytard, J.-F. (1987). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Catedra.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Signo.
- Zabaleta, S. (1977). *La filosofía política de la conquista*. México: F.C.E.