

Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel

Two Critical Theories about Modernity in the Latin American Context: Bolívar Echeverría and Enrique Dussel

Dante Ramaglia
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

RESUMEN La intención del texto es revisar algunas de las tesis elaboradas en el marco del pensamiento crítico latinoamericano para abordar la cuestión de la crisis de la modernidad. En particular se han retomado las distintas teorías que han propuesto dos autores contemporáneos: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel. Diferenciadas claramente sus posiciones teóricas de la crítica que se había presentado en el discurso posmoderno, las mismas tratan de dar cuenta del significado de la modernidad con relación a fenómenos que la caracterizan de modo estructural, representados por el desarrollo del capitalismo y su derivación en la globalización. En este sentido, si bien se atiende al lugar de enunciación de estas teorías críticas, que se ubica en la situación singular de la experiencia moderna en América Latina, sus reflexiones tienen un alcance mundial desde el cual se pretende explicar el carácter contradictorio y complejo al que dio cauce este proceso civilizatorio. En el caso de Bolívar Echeverría se analiza su original propuesta en torno al *ethos* barroco, mediante el cual identifica un modo peculiar de realización de la modernidad que tiende a ofrecer una alternativa a la modernidad capitalista. Con respecto a Enrique Dussel se destaca su concepto de *transmodernidad*, que intenta ofrecer una respuesta superadora del eurocentrismo y la colonización que marcaron el devenir histórico desde la modernidad hasta el presente.

PALABRAS CLAVE Pensamiento crítico; Modernidad; América Latina; Bolívar Echeverría; Enrique Dussel.

ABSTRACT *The purpose of this paper is to analyze some of the thesis developed in the context of the Latin American critical thought in order to address the question of the crisis of modernity. We particularly consider the theories of two contemporary authors: Bolívar Echeverría and Enrique Dussel. Their theoretical positions are clearly different from the critique that had occurred in the postmodern*

discourse and they intend to account for the meaning of modernity in relation with certain phenomena that characterize it structurally, which are represented by the development of capitalism and the consequent globalization. In this sense, albeit taking into consideration where these critical theories have been enunciated, that is, the particular experience of modernity in Latin America, their reflections have a global scope and try to explain the complex and contradictory characteristics of this civilization process. We analyze Bolívar Echeverría's original proposal regarding the baroque ethos by which he identifies a particular way of modernity that tends to offer an alternative to the capitalist modernity. As regards Enrique Dussel, we underscore his trans-modernity concept that gives a new response to the Eurocentrism and colonization that marked the historical changes since modernity to the present.

KEY WORDS *Critical Thought; Modernity; Latin America; Bolívar Echeverría; Enrique Dussel.*

RECIBIDO *RECEIVED* 20/2/2019

APROBADO *APPROVED* 7/5/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Dante Ramaglia, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA-CONICET, Argentina

E-mail: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Dirección postal: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Argentina (código postal: 5500)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

Partimos de considerar la significación que reviste la modernidad para el pensamiento contemporáneo, en particular a partir de las tesis que han efectuado una revisión crítica de sus alcances en cuanto período histórico-cultural y, fundamentalmente, de acuerdo a las características del proyecto civilizatorio que supone este proceso histórico en relación con la hegemonía detentada por el Occidente europeo y su extensión a nivel mundial. Los cambios estructurales que entraña el desarrollo de la modernidad han incidido en la configuración de aspectos institucionales que se vinculan con la tendencia a la modernización introducida en la dinámica que afecta de modo desigual a diferentes formaciones históricas, al mismo tiempo que se extiende a las modalidades novedosas que implica respecto a las identidades y las interacciones sociales que se reproducen en la vida cotidiana. Indudablemente su expansión a distintas realidades, desde la inicial generación de transformaciones profundas en los países europeos hasta abarcar las más diversas regiones geográficas del mundo no occidental, contiene una lógica que sustituye las formas tradicionales al mismo tiempo que crea innovadoras expresiones en todos los ámbitos de la experiencia por parte de un sujeto que se vuelve central a partir de la experiencia moderna. Esta apertura a la conquista de nuevas posibilidades todavía no alcanzadas hasta entonces en el terreno del conocimiento, junto con la amplitud que se logra en las relaciones interhumanas, trae aparejada una clausura a lo diferente y a los otros, en la medida que estos *últimos* no se sometieran a la lógica uniforme y homogeneizadora que se impuso frente a esa diversidad social y cultural que se estaba reconociendo a partir de una mayor conexión mundial.

Sin duda podría advertirse que existen fuertes nexos entre la trayectoria seguida con la modernidad y el proceso que desemboca en la actual globalización. Una mayor interrelación entre regiones geográficas, poblaciones y culturas se produce precisamente a partir del comienzo de la etapa moderna, cuando las naciones europeas se abren paso hacia el Atlántico y llegan a América, en lo que se ha caracterizado como un acontecimiento relacionado con la *mundialización*. Igualmente ambos hechos históricos, el de la modernidad y el de la globalización, han sido acompañados de una construcción hegemónica que se encuentra asociada a la gravitación que adquieren ciertas configuraciones geopolíticas: Europa junto con la invención vinculada a Occidente, en el primer caso, y este mismo constructo con su extensión a una serie de países centrales y otros que resultan marginales, en el segundo caso. Desde la perspectiva del pensamiento crítico se han cuestionado las ideologías que se presentan como excluyentes en la dirección seguida por estas formaciones históricas, ya sea su significado eurocéntrico para referirse a

la expansión de la modernidad, o la afirmación de un *pensamiento único* que niega cualquier manifestación alternativa en el nuevo mundo global orientado por el neoliberalismo.

En este sentido, se trata de contraponer una perspectiva que considere la complejidad de esta situación de una marcada interconexión mundial, que supone el entrelazamiento de diferentes civilizaciones con un grado creciente respecto de las relaciones interétnicas e interculturales, sin desconocer los efectos negativos que son evidentes. En el origen y avance de la modernidad, mediante lo cual Europa va a alcanzar un papel relevante a nivel mundial, se muestran también las consecuencias devastadoras acaecidas sobre la vida de otros pueblos y culturas. En el caso particular de América Latina se ha indicado su vinculación inmediata con el inicio de este proceso histórico, en que las poblaciones nativas y las traídas de África como mano de obra esclava sufrieron las peores atrocidades e injusticias todavía no saldadas. Las secuelas de la colonización, dependencia y formas de dominación, que se impusieron desde ese momento y van mutando en el tiempo, constituyen factores estructurales que inciden y se continúan reproduciendo en el curso de la globalización que corresponde a la fase actual atravesada por el sistema capitalista, siendo este último un aspecto constitutivo que sobredetermina la trayectoria que confluye en el presente.

De este modo, ha sido referida la situación vigente en la actualidad como una radicalización de la modernidad, debido a que varias de las tendencias que la orientaron siguen actuando en nuestro tiempo. En esta línea de análisis se habla igualmente de una *modernidad global*, que implica comprender, entre otras cosas, como se desplaza la anterior significación asociada a la noción de tiempo hacia la atención concedida al espacio. Asimismo, como señala Oliver Kozlarek (2015, p. 24 y ss.), las teorías de la globalización han puesto de relieve una experiencia que se relaciona con *el desarraigo* que afecta a las culturas regionales, ya que al mismo tiempo que borra las diferencias significativas en lo cultural al inscribirlas en un espacio indiferenciado, lleva a crear nuevas fronteras culturales, sociales y políticas. En consecuencia, la realidad global tiende a ser una realidad unificada y homogénea, a la vez que se presenta como fragmentada y heterogénea.

Un aspecto que igualmente resulta destacado se relaciona con la crisis en que desemboca la fase global de la modernidad relacionada con el capitalismo avanzado que predomina en nuestra *época*. Las consecuencias que conlleva el sistema capitalista expandido mediante corporaciones transnacionales han empujado a una desigualdad social creciente y alarmante. Una desigualdad que no solo se manifiesta entre países periféricos y centrales, sino que el

desmantelamiento del Estado de bienestar implica una brecha entre sectores sociales que se viene acelerando en cada realidad nacional; con mayor énfasis, por cierto, en aquellos que histórica y estructuralmente han resultado más empobrecidos.¹ Esta situación de inequidad y de injusticia distributiva ha sido y sigue siendo un motivo central del que se ocupan las reflexiones a que ha dado lugar lo que se conoce de modo amplio como pensamiento crítico, que tiene una dilatada trayectoria y expresiones significativas en el caso de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas. Sin poder agotar en este trabajo la diversidad y variantes que presenta este movimiento intelectual contemporáneo, nos limitaremos a las reflexiones sobre la modernidad que se encuentran en dos filósofos representativos: uno es Bolívar Echeverría y otro es Enrique Dussel. En sus propuestas respectivas, que muestran coincidencias y enfoques en los que difieren, encontramos una serie de orientaciones que renuevan la teoría crítica desde una perspectiva latinoamericana.

Bolívar Echeverría: modernidad, capitalismo y *ethos* barroco

En las reflexiones desarrolladas por el pensador ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría se encuentra una singular y actual teoría acerca de la modernidad. En particular, su obra ofrece una elaborada crítica sobre las consecuencias de la modernidad capitalista y la necesidad de su superación, para lo cual apela en forma principal —dentro una meditación filosófica que posee marcados rasgos originales— a la relectura del pensamiento de Karl Marx, a la vertiente que procede de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, especialmente atendiendo a la derivación teórica que se desprende a partir de la obra de Walter Benjamin, y siguiendo esta línea que conjuga la filosofía social y política con la teoría cultural, repara en su articulación para comprender acontecimientos claves de la historia mundial, con sus proyecciones en aspectos que han signado el devenir histórico en el caso de América Latina.

En este último sentido, resulta fundamental la identificación y descripción de lo que ha denominado *ethos barroco*, comprendido como configuración particular de la cultura latinoamericana. Cabe aclarar que, si bien esta caracterización contribuye a desentrañar fenómenos propios del ámbito inmediato representado por la situación de los países latinoamericanos, el horizonte de su reflexión apunta a mostrar la conformación global que va a ir adquiriendo el proceso civilizatorio impulsado a partir del avance de la modernidad occidental, cuya definición última está marcada por la impronta

1 La comprensión acerca de estos procesos contradictorios de la modernidad, junto con las alternativas que se presentan actualmente en América Latina, está reflejada en mi trabajo Ramaglia, 2015.

hegemónica del capitalismo. La finalidad que orienta la elaboración teórica de Echeverría supone tanto la recuperación de otras formas históricas en las que se reconoce una modernidad alternativa, como la aspiración utópica de lograr la concreción de la misma en una formación inédita que se prefigura básicamente como poscapitalista.

Con el objetivo de abordar algunos núcleos centrales de su pensamiento vamos a considerar, en primer lugar, un texto significativo de su producción intelectual: “Modernidad y capitalismo (15 tesis).”² Para Echeverría la realidad mundial a que ha dado lugar el desarrollo de la modernidad se presenta como un hecho consumado e irreversible, en el cual se desenvuelve la existencia individual y colectiva sin que se pueda dejar de estar sometido a este proceso de alcance universal. Aun cuando registre diferentes variantes históricas, el mundo transformado por el proyecto moderno resulta decisivamente orientado por la formación del capitalismo en su interior. Independientemente que va a aclarar acerca de que este modo dominante sería solo una de sus realizaciones posibles, por lo que entiende que se requiere de su crítica deconstructiva para iluminar otras posibilidades superadoras.

En cuanto proceso civilizatorio la modernidad consiste en una forma histórica de totalización de la vida humana, de la cual el capitalismo es un momento parcial que comprende al modo de reproducción de la vida económica del ser humano. El hecho remarcado en su interpretación se refiere a que esta dimensión económica, bajo la forma capitalista, ha extendido su influencia sobre otras dimensiones de la existencia, incluida la que considera fundamental para todo proyecto, que se vincula al *trabajo productivo*. Desde este punto de vista, la relación fundamental que se verifica entre modernidad y capitalismo guía la tarea de la crítica, tal como dice Echeverría:

Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo. (2011, p. 71).

Asimismo distingue en la modernidad entre dos niveles que configuran su realidad: uno “posible o potencial,” definido teóricamente a partir de su faceta de forma ideal de totalización de la vida humana, que se presenta como

2 Este texto fue publicado por primera vez en 1989 y en una versión ampliada fue incluido luego en: Echeverría, 1995. Hemos seguido la reproducción del mismo en: Echeverría, 2011, pp. 67-115.

una realidad en suspenso, todavía indefinida; y otro “actual o efectivo,” que responde a la característica de constituirse como una configuración histórica, lo cual revela su carácter plural al remitirse a distintos proyectos que se suceden o entran en conflicto, de acuerdo a formas particulares sumamente variadas. No obstante este señalamiento de su pluralidad, el fundamento de la modernidad se reconoce en la profundización de un cambio tecnológico que surge lentamente en la Edad Media, recibe un impulso durante el siglo xvi, hasta desembocar en su avance irrefrenable desde la Revolución Industrial hasta el presente.³

De acuerdo a su descripción, la modernidad se caracteriza por la transformación de las sociedades tradicionales a partir de acontecimientos que corresponden a la historia de la civilización occidental, que tienen especialmente su epicentro en Europa. Este desafío que se presenta principalmente para el ámbito europeo como una situación de ruptura, aclara que se traslada posteriormente a otras civilizaciones con una interiorización menor. En la perspectiva ofrecida por Echeverría la modernidad encuentra su origen y desarrollo principal en el derrotero seguido por el *Occidente europeo*, a partir de lo cual se ha dado lugar a proyectos globales o parciales que suponen una *invención* o re-formación de sí mismo. De allí se derivan las configuraciones históricas efectivas, o las distintas *modernidades*, las cuales se han presentado en el curso de este proceso civilizatorio, que tiene como motor que lo anima hasta la actualidad al hecho del “revolucionamiento de las fuerzas productivas” (cfr. Echeverría, 2011, pp. 72-74).

Aun cuando el análisis del despliegue histórico de la modernidad se centre en las condiciones generadas en los países europeos, no descuida Echeverría sus efectos sobre otras regiones geográficas no occidentales, tal como veremos especialmente en sus referencias a la deriva que se sigue en el caso latinoamericano. Igualmente resulta evidente que su enfoque privilegia el surgimiento de diversas formas modernas a partir de su ubicación en la hegemonía que van adquiriendo las sucesivas potencias imperiales europeas y los distintos modelos impulsados sucesivamente por el capitalismo —*mediterráneo, nórdico, occidental y centro europeo*—; a partir de lo cual se identifican los

³ En otros estudios va a precisar los cambios paulatinos que contribuyen al surgimiento de la modernidad, en particular en el artículo: “Un concepto de modernidad”, publicado originalmente en 2008 y difundido en su página oficial: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/concepto_modernidad.html.

Allí menciona, respecto a la debatida cuestión acerca del origen de la civilización moderna, la revolución tecnológica que se presenta inicialmente durante el siglo x en Europa, la cual responde a una modificación de la productividad del trabajo humano con la introducción de nuevos medios de producción y capacidades instrumentales que inciden en las formas de relación entre el ser humano y la naturaleza.

diferentes *ethos* históricos incluido el barroco. Este último constituye una formación cultural inicial que alcanza manifestaciones características en América Latina, motivo que ha llevado en otras interpretaciones a preguntarse si efectivamente no se trata de una expresión que reconoce un sentido original y propio en la cultura latinoamericana.

Según afirma Echeverría, se gestaron esas condiciones particularmente en Europa a partir del siglo XII en la situación que denomina como *protomodernidad*, lo cual supone un conjunto de realizaciones históricas que son caracterizadas de acuerdo a tres aspectos: 1) “la construcción del orbe civilizatorio europeo,” en que Europa a partir de tener un lugar funcional apto va a modificar las capacidades de las fuerzas productivas en la dirección de la formación de una *economía-mundo*; 2) “la subordinación de la riqueza a la forma mercantil,” en especial en la forma de circulación y en el intercambio que se hace en referencia al valor adquirido por las mercancías, que se va a extender socialmente para modificar las formas de producción y consumo; 3) “la consolidación católica de la revolución cultural cristiana,” hecho que acompaña la expansión de la modernidad desde la misión civilizatoria que se asigna Occidente al coincidir con la idea de salvación del género humano. Este último rasgo lleva a proponer un *sentido único* y una racionalidad común a diferentes comunidades particulares mediante un proceso de universalización. En síntesis, la serie de fenómenos protomodernos que describe se encuentran a la base de la formación del capitalismo como modo dominante de reproducción de la riqueza social, al mismo tiempo que este genera a partir de esos antecedentes una forma desarrollada de la totalidad social, es decir, entiende que se alcanza de este modo una modernidad efectiva (cfr. Echeverría, 2011, pp. 92-96).

A la base de la mayoría de las tesis esbozadas se encuentra presente la referencia a propuestas teóricas que provienen de Marx. La obra del pensador alemán había sido objeto de una lectura singular que se apropia de algunas de sus categorías por parte de Bolívar Echeverría en su anterior producción, que luego resulta articulada con sus estudios sobre la modernidad. La crítica de la economía política entiende que es una vía fecunda para desentrañar algunos de los problemas conceptuales del desarrollo histórico moderno, en particular acerca de la significación que tiene el capitalismo para su última etapa. En su análisis va a diferenciar, a la vez que indica su complementariedad, a la estructuración mercantil de la vida económica con respecto de la configuración que va a adquirir en el sistema capitalista el proceso de producción/consumo, las condiciones de propiedad y la dialéctica entre necesidades y capacidades. Igualmente señala que los conceptos de *cosificación* y *fetichismo* reciben

distintos sentidos en la fase mercantilista o mercantil-capitalista. La cosificación mercantil supone que el proceso de autoconstitución y socialización de los individuos se realiza de manera unificadora a través del mecanismo circulatorio de las mercancías, debido a lo cual la *autarquía* deja de conformarse como un atributo del sujeto social. En consecuencia, el *mundo de las mercancías* conecta mediante una forma de sociabilidad abstracta a los individuos privados, como expresión de la *fetichización* que lo sustenta al no ser percibido ese mundo como creación humana. En la cosificación o enajenación mercantil-capitalista se añade el hecho de que en esta socialización abstracta interviene la explotación laboral regulada por la desigualdad de los medios de producción y, por lo tanto, está atravesada por las relaciones de dominación entre clases (cfr. Echeverría, 2011, pp. 76-79).

De allí que señale Echeverría el carácter destructivo del sistema capitalista en relación al modo de reproducción de la riqueza social según la finalidad de generación de plusvalor, orientada por la “ley general de acumulación capitalista” enunciada por Marx. Las consecuencias negativas asociadas a la asimilación de la modernidad bajo el capitalismo resultan descriptas también a partir de otra característica que se traslada a la comprensión de los diferentes *ethos* históricos. La misma se refiere a la subsunción que se produce del proceso *real* de la transformación de la naturaleza y la existencia concreta de la vida económica como formación de riqueza a partir del proceso *formal* de producción de plusvalía y acumulación de capital, en cuanto forma abstracta de la dimensión económica. Este es un fenómeno que entraña una fuerte contradicción que se experimenta en la conformación las sociedades modernas, como afirma Echeverría (2015, p. 85):

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso de trabajo/disfrute (un sentido “social-natural”), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido “social-enajenado”), por otro.

De acuerdo a este señalamiento se explica también la ambivalencia de la modernidad capitalista impulsada por la civilización europea, ya que conjuntamente con las posibilidades que genera con relación a la realización de su fundamento relativo a lograr en forma renovada la abundancia, lo desvirtúa al orientarse por su modo de reproducción de la riqueza a instalar una insatisfacción del conjunto de las necesidades sociales, en que se impone el reino de la escasez artificial.

A partir de mostrar esta contradicción fundamental de la modernidad capitalista, Echeverría identifica diferentes formas de comportamiento que han caracterizado lo que designa como distintos *ethos históricos*, de los cuales desarrolla una explicación sistemática en varios de sus escritos, que aquí serán sintetizados en sus rasgos fundamentales. En primer lugar, podría observarse que la significación otorgada a cada uno de ellos responde a un análisis que enfatiza principalmente lo que denomina como *dimensión cultural*, indicando la necesidad de comprender las vinculaciones de la cultura con el conjunto de los fenómenos sociales, políticos y económicos a los que se refiere. La cultura para el autor no se limita únicamente a la esfera intelectual, sino que posee su materialidad concreta, que se manifiesta en las formas mediante las que el ser humano establece sus relaciones con el otro y la naturaleza cuando produce y consume bienes, además de codificar y decodificar consciente o inconscientemente el significado de los mismos. Si el ámbito cultural representa la posibilidad de realización autónoma en el *ámbito* fundamental de la vida política, se encuentra también sometido al proceso de valorización del valor según la lógica de la acumulación capitalista, que orienta los comportamientos a la automatización y la homogeneización en las sociedades modernas.

224

Sobre la base de esta concepción acerca de la cultura se desprende la noción de *ethos* histórico, que pretende explicar fenómenos concretos de la actividad cultural a partir de su acontecer histórico. Mediante este concepto, en primer lugar, se trata de captar un acontecimiento profundo que conduce a la transformación de las sociedades, el cual se despliega en procesos de larga duración; para luego, en segundo lugar, atender a las diferentes modalidades en que ese acontecimiento es asumido y asimilado dentro de los comportamientos de la vida cotidiana. En tal sentido, la propuesta que hace el autor acerca del *ethos* histórico se relaciona desde el punto de vista de su caracterización con un sentido amplio, que abarca desde las expresiones culturales en sentido restringido, hasta los usos y tradiciones, instituciones sociales, maneras de actuar y pensar, de organizar el trabajo y otras modalidades de comportamiento que se reproducen en lo cotidiano, las cuales, en última instancia, están vinculadas a las formas de producción y consumo de bienes. Igualmente incluye los diversos modos de comunicación y lenguaje, que se identifican con lo que se considera como formas de producción y consumo de significaciones. De acuerdo a la aclaración que hace Echeverría respecto al hecho de que todos estos *ethos* se han dado dentro de la modernidad capitalista, se deriva que ninguno de ellos resulta ajeno a las contradicciones insalvables que se encuentran asociadas a esta forma de reproducción de la vida social y

económica de los individuos y las comunidades. En una de sus definiciones acerca del *ethos* histórico afirma lo siguiente:

Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o “inferior” (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla. (Echeverría, 1988, p. 37).

Inmediatamente identifica esta contradicción con el fenómeno del capitalismo en que se desenvuelve la vida práctica de los sujetos, atravesada por dos dinámicas contrapuestas: una relativa al proceso de trabajo y de disfrute con relación a valores de uso y otra referida al proceso de valorización del valor abstracto según la lógica capitalista, que termina subordinando y sacrificando a la primera. Este enfoque acerca de la crisis que entraña la cultura moderna muestra también la concepción singular que tiene Echeverría acerca del marxismo, que recuerda el antecedente importante de sus posiciones vinculadas a la primera Escuela de Frankfurt, a través de las obras de Horkheimer, Adorno y Benjamin, entre otros desarrollos originales de la misma.

En particular, su propia interpretación acerca de este sentido ampliado de lo cultural se plantea ante la contradicción que se asocia a la consolidación de la modernidad, teniendo en cuenta las formas de resistencia o no que se han presentado a partir de una revisión de sus manifestaciones y variantes históricas. Cuando Echeverría afirma que la modernidad es múltiple, asigna este hecho a las distintas estrategias que se presentan en relación con su desarrollo temporal y espacial, según una caracterización que atiende a los diferentes comportamientos que se plasman en la vida cotidiana. Estos comportamientos son los que caracteriza como *ethe* básicos que se presentan en la modernidad, designándolos de acuerdo a categorías estéticas. De este modo, reconoce cuatro formas diferentes: el *ethos realista*, el *ethos romántico*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco*. Cada uno muestra distintos modos de enfrentar los desafíos que sobrevienen en el mundo moderno, siendo el *ethos realista* el que se adapta más claramente a las reglas y principios de la modernidad capitalista —tal como Max Weber describe a la ética protestante con respecto al *espíritu del capitalismo*— y, en cambio, el aporte del autor comentado consiste en desentrañar el significado que reviste el *ethos barroco*, en el cual se ubica una

estrategia de supervivencia que ofrece un modo particular de resistencia a los cambios que introduce el capitalismo. Todas estas formaciones culturales han surgido en el decurso de la modernidad según las coyunturas experimentadas inicialmente por las naciones europeas, de acuerdo a las distintas modernidades que se han mencionado, siendo el *ethos* realista el que alcanza una hegemonía en los países del centro y norte de Europa para extenderse luego a los Estados Unidos y no deja de estar presente en la mayoría de las regiones en que ejerce su decisiva influencia. Con respecto a la última forma, el *ethos* barroco, es señalada como la que va a caracterizar a las sociedades latinoamericanas, ya desde la colonia por parte de las culturas indígenas y mestizas hasta llegar a las expresiones actuales.

Como se mostró anteriormente, la contradicción fundamental que trae aparejada la civilización moderna es retomada a partir de las tesis de Marx, en el sentido que la misma entiende que se da:

entre el modo concreto, natural o no mercantil de reproducción de la vida social, por un lado, y el modo abstracto, artificial o mercantil-capitalista, por el otro. Esta es la contradicción que aparece en el mundo objetivo bajo la forma de la contradicción entre el “valor de uso” de las cosas, por una parte, y su “valor de cambio”, por otra. (Echeverría, 2011, p. 180).

Según lo expresa claramente Echeverría en su reflexión crítica, el desarrollo de la modernidad provoca que los sujetos deban vivir en un mundo rígido por dos dinámicas que responden a principios diferentes: una obedece a la reproducción de lo concreto, a una dinámica cualitativa y *natural* de producción y consumo de valores de uso; y otra se orienta a la reproducción de lo abstracto, una dimensión cuantitativa del mundo según la dinámica de producción y consumo de valores puramente económicos dentro del sistema capitalista. A esto agrega que la dimensión cualitativa de la vida termina siendo sacrificada a la dimensión cuantitativa; o en otros términos, que la dinámica concreta y *natural* de la vida social queda subordinada a esa dinámica abstracta según una lógica mercantil-capitalista.

La cuestión central radica en el modo en que se enfrenta esta contradicción a través de distintas estrategias presentes en la vida cotidiana, ya que esta es una condición ineludible que se ha impuesto con la irradiación de la modernidad. Cada uno de estos *ethos* que son reconocidos implican una actitud diferente frente a las transformaciones profundas que introduce el capitalismo en la vida de los sujetos sociales, que desarrollan así distintos comportamientos prácticos para sobrellevar lo que se considera como una

situación *inivible* desde la perspectiva de la posibilidad de una existencia asociada con la dimensión cualitativa. Asimismo aclara que ninguna de estas estrategias civilizatorias se dan aisladamente y de modo exclusivo, sino que aparecen combinadas entre sí de distintas maneras, remarcando el hecho de que el *ethos* realista adquiere un papel dominante que obliga a las demás formas a traducirse a su propia lógica. Esto último remite a la cuestión relativa a que, si bien reconoce que los tipos de *ethos* surgen de diferentes momentos de la modernidad y el capitalismo, no dejan de configurar la vida social contemporánea desde su manifestación como *estratos arqueológicos*, o por su decantación histórica.

En el caso del *ethos* realista indica que en él no está ausente la contradicción capitalista, pero ella resulta neutralizada mediante el recurso de su negación. Para este modo de comportamiento las necesidades concretas cualitativas son equivalentes a las necesidades cuantitativas abstractas-mercantiles. La acumulación del capital y la satisfacción mediante los valores de uso son prácticamente lo mismo; la primera se corresponde con la segunda para darle un sentido a la reproducción social. En tal sentido, aclara que esta es la forma básica cultural más funcional que se presenta en la modernidad capitalista.

Con respecto al *ethos* romántico afirma que comparte con el anterior la actitud de negación frente a la contradicción generada por el capitalismo. Su estrategia consiste también en hacer coincidir la realización de los valores de uso y la reproducción del capital, pero considera que esto no sucede porque la forma concreta de la vida humana sea reducible a la forma capitalista, sino porque esta última resulta una configuración particular histórica de realización de la primera. La acumulación no se observa solo como obligación económica, ya que se remite a un trasfondo espiritual concreto, el *espíritu de empresa*, a su vez asociado a sujetos soberanos dentro de una comunidad representada por un sujeto-macro, el Estado-nación, *que controla la acumulación de capital*.

Lo que identifica como *ethos* clásico contiene ya un reconocimiento del sacrificio que implica la subordinación de la vida *natural* bajo la *vida* del capital. No obstante, desarrolla una actitud positiva hacia el capitalismo, en la medida que entiende que este ofrece nuevas posibilidades a la vida humana mediante la realización del progreso técnico. Como ejemplo de este *último ethos* menciona a los filósofos del período de la Ilustración.

Con relación al *ethos* barroco, destacado en su interpretación como expresión de una modernidad alternativa, señala que presenta una estrategia de neutralización de esa contradicción del capitalismo a través de un comportamiento disfuncional y negativo. En contraposición a los *ethos* realista, romántico y clásico —de los cuales claramente se diferencia—, la

actitud barroca no internaliza el destino capitalista y rechaza la subsunción de la “dinámica natural de la reproducción social” a la “dinámica de la autovalorización del valor económico.” Por este motivo, Echeverría realiza una sugestiva indicación de la forma en que se sobrelleva la vida cotidiana en el caso de este particular *ethos*:

Este comportamiento Barroco convierte el sacrificio de la consistencia cualitativa real del mundo en una construcción de una segunda consistencia cualitativa imaginaria para él. “El hombre puede soportar las condiciones reales, insostenibles de la vida en la modernidad capitalista, solamente si al mismo tiempo se re-crea para sí mismo su experiencia de una manera diferente, una manera imaginaria y “transreal.” Este podría ser el lema del *ethos* barroco. (Echeverría, 2011, pp. 184-185).

La denominación que remite al arte barroco resulta explicada desde ese mismo impulso a la recreación imaginaria de lo real, en que la representación cobra un valor en *sí misma*. En este sentido, retoma el concepto de *decorazione assoluta* que surge de los estudios sobre el barroco realizados por Adorno, quien señala que lo ornamental deja de ser un medio y se transforma en un fin, alcanzando el desarrollo de su propia ley formal. En la obra de arte barroca se desdibujan los límites entre los elementos esenciales y accesorios; en este caso lo accesorio remite a lo ornamental que se termina convirtiendo en protagonista y contiene su *principio de formación*, sin abandonar su forma subordinada dentro del conjunto estético. Igualmente afirma Echeverría que los mecanismos de representación en el arte barroco le dan una significación incierta—la obra se trasciende a *sí misma* diciendo más de lo que dice—, similar a la actitud que prevalece en el *ethos* barroco cuando crea una consistencia cualitativa imaginaria para los valores de uso que están siendo sacrificados a la acumulación del capital. De allí también se desprende la tendencia a una estetización de la vida cotidiana propia de este *ethos* frente a los signos que muestran la agonía de una forma de existencia histórica, la cual resulta recuperada en ese plano imaginario a la vez que la transforma a partir de su afirmación como valiosa. En consecuencia, identifica a lo barroco como subyacente a la cultura latinoamericana, representada por la tendencia a crear una consistencia imaginaria, de tipo cualitativo, frente a una realidad que se vuelve invivible al ser colonizada por el avance del capitalismo.

En su referencia histórica a la situación experimentada en el caso particular de Latinoamérica, afectada por la dominación colonial establecida durante varios siglos, Echeverría propone estudiarla con relación a la clave barroca que caracteriza su configuración cultural. El *ethos* barroco intenta

sobrellevar esta contradicción señalada mediante manifestaciones de resistencia que varían en el tiempo. En el origen y desarrollo del barroco reconoce una serie de cambios históricos que se producen en el ámbito hispanoamericano. Estos abarcan desde comienzos del siglo xvii a mediados del siglo xviii, cuando la reorganización del Imperio español bajo el despotismo ilustrado clausura la experiencia de un mundo histórico peculiar que se había venido manifestando hasta entonces. Entre otros aspectos menciona la destrucción de las Reducciones guaraníes y la cancelación de la política jesuita después del Tratado de Madrid en 1750. Aparte de esta modernidad de signo religioso que se contrapone al individualismo abstracto, repasa en el hecho de la formación de un orbe económico informal en las colonias, que se remite al proyecto histórico de reconstitución de la civilización europea que encabezan los propios *criollos*, pero que no excluye formas de mestizaje con las civilizaciones indígenas y africanas que sobrevivieron a la destrucción generada por la conquista y la colonización (cfr. Echeverría, 1988, pp. 49-50).

El fenómeno del mestizaje cultural resulta central en la interpretación de Echeverría, que es el que va a dar por resultado la formación del *ethos* barroco. Tal como describe al mestizaje se trata más de un proceso semiótico al que denomina sugestivamente como *codigofagia*:

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometándose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después. (Echeverría, 1998, pp. 51-52).

Cabe agregar que esta tesis interviene con originalidad en torno al prolongado debate sobre la caracterización de la cultura latinoamericana, además de mostrar otra dimensión de la temática del mestizaje que muestra la posibilidad de coexistencia de diferentes culturas, en este caso la europea y la americana, en un proceso que las transforma radicalmente pero que no anula las características peculiares de cada una, que culminan fundiéndose en una creación inédita.

En este sentido, la formación básica del barroco se origina debido a la misma declinación del modelo civilizatorio europeo en América, ante lo cual señala la iniciativa desplegada por las poblaciones indígenas de los centros urbanos de México y Perú en ese momento histórico, cuya estrategia de supervivencia consistió en el mestizaje cultural. Esto significa que, a partir de la

aceptación de que su mundo había sido avasallado y que no tenían la posibilidad de remplazar a la civilización europea en decadencia, dejaron que su cultura fuera devorada para reconstruir desde adentro a esa cultura dominante, lo que dio lugar al surgimiento de una modalidad americana de la civilización occidental. El período que abarca el *largo siglo XVII* consiste en el surgimiento de estrategias de comportamiento que permean la vida cotidiana y alcanzan su expresión en la dimensión cultural. En este proceso histórico entiende Echeverría que se generaron las formas culturales que caracterizan a las sociedades latinoamericanas hasta el presente. Si se cifra en el *ethos* barroco la posibilidad de vislumbrar una modernidad alternativa, tiene que ver precisamente con su capacidad de reconstrucción de otras posibilidades para la realización de la existencia humana que no sean sacrificadas al modo capitalista de reproducción económica y social. Aun cuando la opción ofrecida por el modelo barroco no sea radicalmente revolucionaria, no deja de indicar que una auténtica superación se puede dar en la alternativa ofrecida por el socialismo, que para el autor se orienta de modo utópico hacia una sociedad emancipada.

Eurocentrismo, descolonización y transmodernidad en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

El cuestionamiento de la visión eurocéntrica que acompaña a diversas referencias acerca del debate sobre la constitución de la modernidad occidental es particularmente desarrollado por Enrique Dussel, en una extensa elaboración conceptual que en sus últimas referencias alude a la noción de *transmodernidad*. Este planteo, que en el autor mencionado se origina a partir de sus formulaciones acerca de la filosofía de la liberación, ha sido retomado por líneas teóricas actuales que se reconocen en el *giro decolonial*. El punto de partida de su enfoque crítico tiene como eje central a la idea de *exterioridad*, que ha caracterizado sus posicionamientos filosóficos desde diversas perspectivas, especialmente en el campo de la ética y la política, la cual resulta trasladada a una comprensión acerca de la modernidad que privilegia la reivindicación de quienes han sido *víctimas* y excluidos del proceso civilizatorio occidental en su expansión a nivel mundial. No obstante, resulta necesario revisar esta misma representación de una exterioridad absoluta a partir de la cual se piensa la transformación social y la reversión de las consecuencias de la modernidad occidental, en la medida que las condiciones generadas por ese proceso llevan a modificar las realidades preexistentes e involucrar en su desarrollo dialéctico a las formas de subjetividad y relaciones sociales que se transforman bajo la conjunción de la modernidad y el capitalismo. Esto significa que quienes resultan excluidos y marginados en el curso que sigue la modernidad capitalista,

igualmente están implicados de modo subordinado en las relaciones dialécticas que se establecen dentro de un sistema de dominación.

En diversas intervenciones Dussel ha venido postulando un enfoque interpretativo histórico y geopolítico de la significación de las alternativas que se presentan con la conformación de la modernidad occidental, desde una propuesta original que aporta a la discusión de problemas cruciales del mundo contemporáneo a partir de una perspectiva de largo plazo, tanto extendida en relación al pasado como proyectada hacia el futuro de la humanidad. En el esquema de interpretación ofrecido en sus tesis la modernidad no es solo un fenómeno intraeuropeo, sino que tiene su origen con la llegada de los españoles al continente americano; un acontecimiento que está vinculado con el proceso de acumulación originaria y la formación de un sistema colonial que se afianzará en los siglos siguientes. Con la apertura realizada hacia el Atlántico, el resultado es que Europa deja de estar aislada y de ser periférica como lo era hasta ese momento, lo cual es forzado en parte por el cerco que había sido establecido por el mundo islámico y la mayor importancia que posee en lo productivo y comercial China y la región indostánica hasta finales del siglo XVIII. El señalamiento de la existencia de una modernidad temprana, originada con la colonización llevada adelante en América a partir de 1492, indica también el hecho de la paulatina constitución del dominio europeo como centro de ese sistema-mundo, que se continúa afianzando en otros momentos del despliegue del progreso moderno para alcanzar su apogeo con la Ilustración, la Revolución industrial y el desarrollo del capitalismo.⁴

Mediante una tesis central respecto a la mutua implicación de esta serie de procesos históricos, que resulta indicativa de la orientación que lo vincula al grupo denominado modernidad/colonialidad,⁵ afirma

4 En relación con este tema, la hipótesis inicial de la configuración de Europa como centro a partir de 1492 resulta reconsiderada por Dussel cuando afirma que eso se logra después del avance histórico de la modernidad comenzada en esa fecha, ya que se ejerce con mayor propiedad recién a partir del dominio mundial alcanzado con la Revolución industrial y la consolidación del sistema capitalista, que posee su contraparte en lo cultural con la Ilustración, por lo que dice: “La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989) ¡Sólo dos siglos!” (Dussel, 2006, p. 47).

5 El grupo modernidad/colonialidad hace referencia a una serie de autores que animan una línea de pensamiento crítico desde hace aproximadamente dos décadas, entre ellos: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres. Un texto que explicita las postulaciones iniciales de este grupo se encuentra en la compilación de su encuentro inaugural, editada como: Lander, 2000. Asimismo, es posible advertir que las proposiciones críticas de Dussel sobre la modernidad y el eurocentrismo son asumidas por parte de este movimiento intelectual, tal como se refleja en: Mignolo, 2001.

precisamente: “modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (Dussel, 2006, p. 40). Esta conjunción es la que se intenta mostrar a partir de constataciones históricas que desmontan el mismo relato eurocéntrico acerca de la modernidad, mediante el cual se desconocen los alcances efectivos de la relación de subordinación de otras culturas que van a ser negadas y menospreciadas a partir de la constitución de un sistema económico y político bajo el poder colonial que detentan distintos países europeos. Ese relato, que desconoce e inferioriza al otro diferente, a la vez contiene una representación ilusoria de la cultura occidental como equivalente a lo universal, en que inadvertidamente los propios valores se colocan como pautas que justifican el dominio ejercido.

De este modo, entonces, es interpretado el lugar central que asume Europa a partir del horizonte mundial inaugurado por el periodo moderno, tal como lo expresa Dussel en sus posicionamientos críticos:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia,” podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad.” El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonzada por Europa como “centro”. (Dussel, 2000, p. 48).

En consecuencia, se trata de mostrar una dirección alternativa que busca contrapesar las representaciones derivadas del etnocentrismo europeo que se instaura como parámetro valorativo durante los siglos que corresponden al mundo colonial. Pero las culturas que han sido despreciadas e ignoradas en la conformación de ese sistema-mundo, aclara Dussel que son “culturas universales y milenarias, como la China y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etcétera), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural)” (2006, p. 47). En ellas se cifra un núcleo de resistencia que las ha hecho subsistir, a pesar de la acción interna de las élites modernizadoras y occidentalizadas, y en esa diferencia entiende que se constituyen como la *exterioridad* a la misma modernidad europea, desde donde puede ser recreada una respuesta superadora a las aporías en que ha desembocado el mundo actual. La posibilidad de alcanzar otro estadio histórico, diferente al que dio origen a la civilización moderna, se visualiza en esta capacidad de interacción

de las distintas culturas a nivel mundial y, en especial, por las contribuciones que puedan hacer para enfrentar algunos desafíos del presente. A esta superación que daría inicio a otra edad histórica la ha caracterizado Dussel con la noción de *transmodernidad*: “*Trans*-modernidad 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” (Dussel, 2006, p. 49).

Asimismo, frente a la preocupación actual por la comunicación entre diferentes culturas —un hecho acentuado a partir de la misma globalización—, plantea Dussel una opción diferente a la que supone el multiculturalismo liberal, que desconoce las asimetrías existentes al momento de plantear relaciones tendientes a la obtención de un consenso. El horizonte que se proyecta más allá de los problemas generados con el desarrollo de la modernidad capitalista hegemónica entiende que requiere de la concreción de un diálogo para retomar los aportes de cada una de esas culturas tradicionales todavía vigentes. Desde esta perspectiva, este proceso de cambio es promovido a partir de la alteridad representada por las culturas de esos pueblos en una fase histórica considerada como poscolonial, cuya interacción no deberá reflejar una unidad indiferenciada y vacía sino un mundo pluriverso, conformado por distintas universalidades que participan de un diálogo crítico intercultural.

Una consideración similar en relación al modo en que se está abriendo una etapa distinta a nivel mundial que requiere de la elaboración de una comprensión diferente de la filosofía, en particular del modo en que se aborda y estudia su historia, resulta expuesta en otro texto al que Dussel le ha dado una especial difusión: “Una nueva edad mundial en la historia de la filosofía”, publicado originalmente en 2008 (cfr. Dussel, 2015, pp. 11-30). Bajo la idea de la entrada a un nuevo estadio histórico, se plantea la necesidad de alcanzar un mejor conocimiento e integración de diferentes manifestaciones culturales que superen el eurocentrismo que se impuso a partir de la filosofía moderna, en que una expresión particular se erige hegemónicamente con pretensión de universalidad. Frente a esta situación de validación del predominio occidental, aceptada comúnmente por la comunidad filosófica internacional, se trata de mostrar como todas las culturas en sus orígenes han elaborado concepciones acerca de lo que denomina como *núcleos problemáticos universales*, esto es, preguntas fundamentales de carácter ontológico acerca del mundo exterior y también referidas a la interioridad humana.

Las elaboraciones conceptuales de las culturas antiguas pasaron desde las narraciones asociadas al mito —al que no se le debe negar racionalidad, sino que funciona en un nivel simbólico— a un momento posterior del desarrollo

de esas civilizaciones, llegando a la enunciación de un discurso racional con categorías filosóficas que procuran una mayor univocidad en la significación, pero pierden sugestión respecto al sentido. En consecuencia, se generaron diferentes escuelas que cultivaban la *sabiduría* aplicada a la vida, aunque no estaba totalmente desligada de contenidos míticos, tal como se refleja en algunos textos antiguos de la India, China, Persia, Mesopotamia, Egipto, Grecia, de Mesoamérica en los aztecas y mayas, y del mundo andino entre los quechuas y aymaras que organizaron el Imperio Inca, como ejemplos a partir de los cuales se expone la argumentación del autor (Dussel, 2015, pp. 15-18). Con esta observación se cuestiona igualmente el origen exclusivo de la filosofía en Grecia, que forma parte de la misma construcción de Europa como heredera de ese mundo clásico y, por lo tanto, se reafirma la presencia efectiva de desarrollos filosóficos en otras grandes culturas de la humanidad.

A partir del reconocimiento de la pluralidad cultural que está a la base de diversas tradiciones filosóficas se visualiza la posibilidad de llegar a establecer un diálogo entre ellas. Una forma alternativa de enseñar la historia de la filosofía se estima que partiría de estudiar y valorar esas diferentes tradiciones, como sería el caso de impartir cursos de filosofía que tengan en cuenta a los grandes pensadores de las distintas culturas de la antigüedad. También supone considerar las cuestiones que han sido tratadas de modo novedoso, o desde un enfoque diferente, de acuerdo a la pertenencia cultural y geopolítica de cada tradición filosófica. En esta tarea de redefinición que se presenta a comienzos del siglo XXI resulta entonces necesario afianzar el diálogo interfilosófico, dentro de lo que concibe el autor como un “proyecto mundial analógico de un pluriverso *transmoderno*” (Dussel, 2015, p. 30).

Como se ha mencionado anteriormente, la crítica efectuada por Dussel al eurocentrismo y su emplazamiento a partir del sistema-mundo moderno consiste en un elemento conceptual que lo vincula a pensadores representativos del giro decolonial. Igualmente hay que considerar que su relación con los planteos sobre la descolonización está mediada por las formulaciones que corresponden a la filosofía de la liberación que ha seguido promoviendo el autor comentado, a partir de lo cual se incorporan algunas proposiciones teóricas de estos nuevos movimientos intelectuales, como en otros casos podrían visualizarse incompatibilidades. El mismo Dussel ha dado cuenta de cuáles eran esas posibles mediaciones que existían entre estas diversas tendencias generadas tanto en América Latina como por parte de los latinoamericanistas de Estados Unidos dentro de un balance realizado hacia finales de los '90, en un artículo titulado: “La filosofía de la liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad” (2015, pp. 31-50).

En cierta medida, se muestra permeable a algunas de las críticas que se le efectuaban al latinoamericanismo, ya sea desde la óptica posmoderna en su recusación de los esquemas duales simplificadores o de acuerdo a la localización del discurso que plantean los estudios culturales. Sin embargo, defiende a la filosofía de la liberación, en particular en sus propias teorizaciones, que han adelantado críticas a la modernidad a partir de un horizonte mundial no eurocéntrico y ha propiciado un discurso desde el lugar de los sujetos subalternos, de acuerdo a la categoría de *alteridad* o refiriéndose a los excluidos y *víctimas* que genera la globalización. Esta tendencia política crítica es lo que entiende Dussel que debe seguir sosteniéndose, frente a la ausencia de compromiso del posmodernismo.

Por otra parte, considera que la preocupación por situarse desde la periferia y la situación vivida por los grupos subalternos, tal como lo proponen los *Subaltern Studies* y los *Cultural Studies* que desembocan en la crítica poscolonial, encuentra puntos de contacto con el pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación que habían tratado anteriormente estos temas. Igualmente, desde una perspectiva diferente que nos lleva a cuestionar esta vinculación teórica aludida por el autor, es posible afirmar que existe un desconocimiento generalizado de los desarrollos teóricos y discusiones surgidas dentro del latinoamericanismo filosófico por parte de quienes impulsan los estudios subalternos latinoamericanos, mayormente autores de esta procedencia geográfica que se encuentran en universidades norteamericanas dentro de departamentos dedicados a la crítica literaria antes que a la filosofía. Aun cuando se plantea que estos últimos estudios podían tomar el relevo de la discusión sobre el latinoamericanismo, no se observa claramente que muchas de las categorías y enfoques propuestos por el pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación hayan sido sobrepassados, ya que el eje ha sido desplazado hacia otros intereses e incluso parecen ignorarse los aportes de estas líneas de indagación.

Si bien predomina la intención de acercar posiciones entre lo que se contempla como corrientes actuales de pensamiento crítico, que de hecho terminan de confluír parcialmente en el grupo modernidad/colonialidad, pueden advertirse ciertas cuestiones teóricas que tensionan esta convergencia. Con respecto a las concepciones posmodernas la posición de Dussel ha sido generalmente crítica, no solo por la discusión entablada sobre su trasfondo ideológico-político, sino también por la idea de racionalidad y universalidad que él ha sostenido, tal como se ve representado en la fundamentación de la ética y de la política de la liberación, que aluden a la vida humana como principio material y universal. Desde este punto de vista también propone que

la crítica a la modernidad no debe entenderse como renuncia a la racionalidad, a diferencia de los planteos posmodernos, cuando afirma:

La crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). La afirmación y emancipación de la *diferencia* va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es *diferencia* o *universalidad*, sino *universalidad* en la *diferencia*, y *diferencia* en la *universalidad*. (Dussel, 2015, p. 48).

Otro tema que reviste una notoria diferencia se evidencia en la orientación asumida por Dussel en su lectura de Marx para incorporar sus tesis a la reformulación de la filosofía de la liberación que realiza, independientemente que la suya es una versión singular del marxismo. Esta tendencia es claramente visible en las propuestas elaboradas desde mediados de la década de los ochentas hasta el presente; si bien, como vimos en la cita anterior, en su idea de emancipación son incluidos sujetos políticos que no se limitan a una distinción solo clasista. En el caso de los autores latinoamericanos que sustentan la teoría poscolonial (o decolonial), en su mayoría son renuentes a los análisis provenientes del marxismo, salvo algunos ejemplos destacables como es el del sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien registra una trayectoria anterior asociada a la orientación heterodoxa de esta corriente intelectual hasta desembocar en sus innovadoras ideas acerca de la *colonialidad del poder*.⁶ En general, dentro de la tendencia que se identifica como perteneciente al *giro decolonial* se ha tomado distancia de las categorías marxistas, al remarcar a la cuestión racial como motivo central de subordinación y clasificación social, junto con el señalamiento de las consecuencias del fenómeno de la colonialidad que se reconoce en su extensión a distintos ámbitos (cfr. Castro Gómez y Grosfoguel, 2007).

Este último asunto de la presencia de la colonialidad a partir de la experiencia histórica moderna, leído desde el polo opuesto referido a la necesidad de promover la descolonización, ciertamente está retomado en reflexiones recientes elaboradas por Dussel, conjuntamente con la tesis acerca de la transmodernidad ya comentada. Desde esta perspectiva va a participar y promover un diálogo filosófico intercultural, en una primera instancia concebido como Sur-Sur, para abrirse posteriormente a uno de tipo Sur-

⁶ Las distintas etapas del pensamiento de este autor se presentan en la compilación: Quijano (2014). Con respecto a sus tesis sobre la colonialidad del poder puede consultarse: Quijano, 2000; 2001.

Norte. En un texto que surge precisamente de uno de esos encuentros, hace una serie de propuestas en torno a los temas prioritarios para plantear en relación con ese diálogo Sur-Sur, que convoca a la interlocución entre filósofos de Asia, África y América Latina.⁷

En principio, se sugiere comenzar por un autocuestionamiento de la situación crítica a que se ha llegado respecto a la filosofía de los países periféricos, en que se duda de su existencia, se cuestiona su capacidad creadora y, en general, no se ha promovido suficientemente el conocimiento histórico de las propias tradiciones. Los orígenes de este estado de cosas se remontan a la influencia que posee la filosofía occidental a partir de la modernidad, que se afianza en el mundo contemporáneo como correspondiente a los países del Norte con el dominio detentado por Europa y Estados Unidos de Norteamérica, no solo a través de ejercer el poder político, económico y militar, sino también en el plano cultural e ideológico. En este sentido, Dussel va a hablar de una forma de colonialidad que se hace patente en lo filosófico, lo cual responde en parte a estas causas externas de dominación ya mencionadas, pero que se terminan internalizando por los mismos sujetos subalternizados. De allí, por ejemplo, se desprende que sean los mismos filósofos de las culturas que revisten estas condiciones subordinadas quienes efectúen la negación de la posibilidad de alcanzar ámbitos de reflexión relevantes a nivel internacional o no reconozcan elementos valiosos en la propia historia filosófica, propiciando así una mayor marginación.

En consecuencia, afirma que la colonialidad filosófica tiene un doble sentido: 1) en el centro, responde a la pretensión de universalidad de la filosofía regional europea desde su irradiación en la modernidad; 2) en la periferia, resulta reproducida cuando se acepta la universalidad de la filosofía occidental y se ignora o subestima la reflexión filosófica de las culturas convertidas en dependientes, sin poder valorar adecuadamente sus distintos momentos históricos, incluso su misma existencia previa a la etapa moderna. Asimismo, señala Dussel que hay una justificación filosófica que sustenta la realidad del colonialismo, que tiene un carácter antropológico, histórico y ético, al intentar demostrar su legitimidad debido a la superioridad de los seres humanos europeos, la de sus culturas y la misión civilizatoria que se autoasignan con un sesgo teleológico, entre otras argumentaciones falaces que se han esgrimido. Pero encuentra que obedecen en última instancia a una fundamentación ontológica, en que se impone la subjetividad —caracterizada

7 El texto se denomina: “Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur” y fue una ponencia presentada en el I Diálogo Filosófico Sur-Sur, organizado por la UNESCO en Rabat, Marruecos en junio de 2012 (cfr. Dussel, 2015, pp. 81-101).

como *yo europeo*— en cuanto fundamento último del mundo, tal como se expresó en el *Discurso del método* elaborado por Descartes y se subtiende hasta las meditaciones de Heidegger (cfr. Dussel, 2015, pp. 89-90). Esta tendencia a entender la filosofía con una marcada referencia en el eurocentrismo, mediante lo cual se instaura un determinado modelo a seguir, es lo que debe superarse para avanzar al reconocimiento de las diferentes formas de comprender y practicar la filosofía que se han dado en el pasado y se presentan actualmente a nivel mundial.

La entrada en una situación poscolonial, que fue produciéndose en distintas instancias con la independencia política de los pueblos de América Latina, Asia y África, representa la condición de posibilidad de una liberación de lo que Dussel identifica como *filosofía del Sur*, o también en plural como *filosofías del Sur*. Para avanzar en la reconstrucción de estas filosofías propone, por una parte, incorporar los saberes que provienen de sus culturas ancestrales, como es el caso del material narrativo simbólico, ya sea filosófico, mítico o religioso, sobre el cual se puede igualmente aplicar una hermenéutica filosófica que recupere esas tradiciones. Por otra parte, se requiere una profundización en los estudios relativos a las historias filosóficas que abarquen los desarrollos alcanzados según las trayectorias seguidas en los respectivos países. En esa misma dirección considera que se deben realizar interpretaciones de los diferentes períodos que las conforman, con sus pensadores y textos más significativos, los cuales deben ser leídos desde una mirada crítica y atendiendo a los procesos históricos en que se inscriben esas obras filosóficas. Igualmente entiende que esta tarea de reconstrucción crítica encuentra también un sentido, y es a la vez más eficaz, en la medida que incide en la actividad docente de la filosofía, ya sea en colegios secundarios o en la universidad, y se consolida a partir de investigaciones que se impulsen desde centros e institutos especializados. En definitiva, las sucesivas realizaciones que pueden ir lográndose a partir de estas iniciativas se traducen en el afianzamiento de una reflexión que logrará una mayor relevancia y utilidad respecto a la propia realidad de la que parten los filósofos del Sur, de los que se espera una acción que: “produzca pensamiento claro, fundamentado y comprensible a los responsables de la realidad concreta, política, económica, cultural, estética, tecnológica, científica, de los países del Sur; una filosofía propia, expresión del Sur y útil para su comunidad” (Dussel, 2015, p. 97).

La posibilidad que se indica con relación al resurgimiento cultural que experimentan algunos países ante un proceso de cambio geopolítico mundial, ofrecen la oportunidad de alcanzar ciertos consensos en el Sur en vistas a un diálogo con el Norte, que debe establecerse a partir de una actitud que se califica

como *simetría filosófica* respecto a la consideración que se tiene de los otros como *iguales*, al desplazar la universalidad asociada al eurocentrismo, y que contribuya a desarrollar la creatividad derivada de la apertura a otras perspectivas. El marco en que Enrique Dussel prevé la interacción creciente de las diferentes tradiciones culturales y filosóficas de la humanidad está relacionado con el fenómeno que designa como relativo a la realización de la transmodernidad, ya descrito anteriormente. No obstante, parece distinguir escenarios complejos como es el que puede darse con la imposición de la universalidad de una sola cultura hegemónica bajo la globalización, ante lo cual la tendencia a una superación consistiría en “ir más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo” (Dussel, 2015, p. 100). Esta última apuesta teórica es la que defiende el autor ante una crisis profunda que afecta en la actualidad a la humanidad en su conjunto y no resulta ajena a una cierta proyección utópica de esa nueva edad a nivel mundial, cuya concreción igualmente se visualiza en un horizonte futuro.

Reflexiones finales

Del recorrido efectuado en torno a las teorías críticas de la modernidad que se presentan en las tesis elaboradas respectivamente por Bolívar Echeverría y Enrique Dussel pueden encontrarse ciertas formulaciones análogas, a la vez que se observan diferencias significativas en algunos planteos. Ambos pensadores parten de señalar que la trayectoria seguida por el desarrollo histórico moderno está marcada por la hegemonía que detenta el capitalismo. De la revisión crítica realizada acerca del fenómeno capitalista se desprende el señalamiento de una crisis profunda, que ha marcado el rumbo seguido por las diferentes etapas de la civilización moderna hasta llegar a su agudización en el momento presente, caracterizado por la instauración de la globalización. Dentro de ese marco común que considera los efectos adversos de la extensión mundial que alcanza el sistema capitalista, se remarca su incidencia en la transformación de las formas de relación entre países y culturas diferentes que acompaña a la realización efectiva de las distintas fases de la modernidad. No obstante, existen divergencias en las interpretaciones de estos autores respecto a las características en que se manifiesta el período inicial que da origen a la modernidad, el impacto de las diversas formaciones capitalistas y la respuesta superadora a la situación de crisis que conlleva.

En el caso de Echeverría afirma que las manifestaciones iniciales que corresponden al período histórico abierto por el proyecto moderno tienen lugar principalmente en el ámbito propicio de Europa. Como se ha indicado

antes en la exposición, sitúa sus primeras manifestaciones en los cambios experimentados en lo que designa como *protomodernidad*, en que se conforma el orden civilizatorio europeo asociado a una economía-mundo, aparece el mercantilismo como forma de circulación e intercambio de la riqueza y se produce el afianzamiento del catolicismo que provoca una profunda mutación cultural. Asimismo, el cambio fundamental que marca el desarrollo propiamente de la modernidad radica en la consolidación de una revolución tecnológica, cuyos antecedentes se encuentran en la Edad Media, recibe una aceleración en el siglo *xvi* y resulta profundizada desde la Revolución Industrial hasta la actualidad, lo cual tiene como resultado la revolución de las fuerzas productivas. Este último aspecto es el que entiende que contribuye de modo decisivo a la formación del capitalismo asociado a la trayectoria que sigue la modernidad en los países europeos —principalmente del centro y norte en su forma hegemónica—, a partir de lo cual se reconocen distintos momentos que marcan su devenir y dan lugar a la generación de lo que caracteriza como *ethos* históricos. Igualmente en su interpretación resulta mencionado el alcance mundial que poseen la modernidad y el capitalismo al trasladarse a distintas regiones geográficas, en algunos casos asociados a procesos de colonización. Esta temática, referida al colonialismo, tampoco es remarcada como un fenómeno que reviste su especificidad y resulta fundamental, independientemente que no deja de estar como supuesto en la misma configuración que presenta el *ethos* barroco.

Por su parte, Dussel ha enmarcado su concepción sobre el despliegue histórico de la modernidad dentro de una consideración geopolítica que cuestiona su explicación basada exclusivamente en la centralidad de Europa.⁸ De modo previo a la realidad dominante que se reconoce frecuentemente en la formación europea de raíz latino-germana, señala la existencia de una *modernidad temprana* a partir de finales del siglo *xvi* en los países europeos del oeste, principalmente España. En particular, valora especialmente la apertura hacia el Océano Atlántico como modo de superación del enclaustramiento europeo por el límite territorial que imponía el mundo islámico, además de la superioridad que en lo comercial, tecnológico y cultural poseían otras regiones no occidentales, como es el caso destacado de la civilización alcanzada por China desde una época previa, que para Europa representa su Edad Media. Esta conexión con el Atlántico va a dar inicio a una serie de transformaciones

8 Estos puntos de vista distintos a las tesis de Echeverría, así como los numerosos aspectos que valora de su interpretación, los ha expuesto el mismo autor en el siguiente trabajo suyo: “Modernidad y *ethos* barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría”, incluido en: Dussel, 2015, pp. 295-317.

económicas, sociales y culturales, que marcan una nueva orientación que se traslada al conjunto de los países europeos.

La tesis acerca de esta primera modernidad representada por España y Portugal como Estados unificados, según propone Dussel, va a dar lugar en su prolongación colonial trasatlántica a la acumulación de capital mediante el sistema mercantil basado en la extracción de metales preciosos, además del comercio de otros productos. La plata que se extrajo de América Latina constituye una mercancía con valor de cambio, ya que consiste en el primer *dinero* que aparece en la historia mundial, a partir del cual se desarrolla este capitalismo mercantil. Asimismo, la confrontación de la cultura hispano-lusitana, que contiene un grado avanzado de civilización en el siglo XVI, con las grandes culturas amerindias de esa época da por resultado el mestizaje cultural que caracterizará al *ethos* barroco. La cuestión que se plantea el autor es si no será inicialmente la experiencia americana colonial con su hibridación cultural la que da lugar al proceso barroco en la Península hispánica para luego extenderse a otros países de Europa. De allí también que plantee una clara diferencia entre el barroco americano y el barroco europeo, en cuanto se remarca el momento colonial como constitutivo de la modernidad, junto con los otros aspectos anteriormente ya señalados relativos al capitalismo y al eurocentrismo.

No obstante las observaciones señaladas, es posible observar que Echeverría muestra acertadamente algunas de las facetas implicadas en la manifestación particular que posee el barroco desarrollado en América Latina. No solo ubica su interpretación en el marco de la contradicción fundamental que plantea a partir de la subsunción de la dimensión cualitativa de la existencia humana en la dimensión cuantitativa orientada por intereses económicos, sino que muestra los modos de comportamiento involucrados en el *ethos* barroco que le ofrecen resistencia. En tal sentido, indaga un aspecto significativo de la modernidad que se refiere a las experiencias particulares que genera en el contexto de la vida cotidiana. La singularidad de lo barroco en el caso americano, además de las obras significativas en lo arquitectónico, artístico e intelectual a que ha dado lugar en sus orígenes, se refleja en las formas complejas de relacionarse y de comunicarse que se presentan de manera vigente en las sociedades actuales latinoamericanas.

En contraposición a la suposición del *ethos* realista de un ideal de claridad racional en la comunicación, el *ethos* barroco se percata de la imposibilidad de una verdadera comunicación en las condiciones de una sociedad donde impera la rivalidad y la competencia en las relaciones de reconocimiento con los demás. Por este motivo, su carácter contradictorio y paradójico lleva a establecer formas de comunicación indirectas, en que el sentido se expresa

de modo complejo y puede dar lugar a inexactitudes, que no representan formas menos racionales sino la apertura a la posibilidad de coexistencia en una realidad que de por sí contiene su irracionalidad. Desde este punto de vista, Stefan Gandler (2013, pp. 96-112) pondera la perspectiva crítica que se desprende de la obra de Echeverría frente a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, representante actual de la Escuela de Frankfurt, e incluso de la acción comunicativa expuesta por *Jürgen Habermas*.

Otra distinción que resulta significativa en los dos autores analizados se refiere a las opciones que se proponen en cada caso frente a la crisis civilizatoria a que ha conducido la modernidad capitalista. Especialmente esto nos sitúa ante la posibilidad de su superación en el momento actual, en que existe una coincidencia acerca de la insuficiencia teórica y práctica de las tesis que se desprenden del pensamiento posmoderno. En ambos se juega un compromiso ético-político radical que se asocia, además de la posición asumida ante la realidad injusta que se agudiza en nuestro tiempo, a la relectura del marxismo de un modo creativo y no dogmático, junto con el recurso a otras vertientes críticas de la filosofía contemporánea, como es el caso que se ha destacado de la teoría crítica frankfurtiana en sus momentos iniciales.

Para Echeverría se trata de superar las contradicciones que trae aparejado el modo hegemónico impuesto a partir de la expansión de la modernidad capitalista, ante lo cual se plantea como alternativa la posibilidad de reconocer otras modalidades que se han producido en su interior como es el caso del *ethos* barroco, pero cuya superación radical se orienta hacia un cambio revolucionario representado por el socialismo, aunque expresa claramente su crítica a la experiencia del socialismo realmente existente. Por su parte, Dussel piensa en una forma de rebasamiento de la modernidad dominante, en que prevalece el capitalismo, el eurocentrismo y el colonialismo, a partir del desarrollo futuro de una civilización transmoderna, que se vislumbra como una creación a realizar por parte de las culturas dominadas y marginadas por el despliegue moderno hasta el presente. Aun cuando se presenten estos matices diferentes, un elemento común es la identificación de una potencia que se encuentra en ciertos momentos históricos y tradiciones culturales precedentes para impulsar la utopía de realidades sociales que se orientan hacia un horizonte emancipatorio. Indudablemente esta es una postura crítica alternativa que parte del lugar de enunciación relativo al contexto latinoamericano, en el que se encuentran las secuelas negativas del lado más destructivo derivado de la modernidad capitalista, pero que no deja de proyectarse con un alcance mundial en la medida que este proceso ha llevado a un punto crítico las relaciones interhumanas y con respecto a la naturaleza.

Referencias bibliográficas

- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, MD: Nueva Utopía.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Coyoacán, México: Akal.
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México, México: UNAM / El equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México, México: Editorial Era.
- Echeverría, Bolívar (2008). Un concepto de modernidad. *Contrahistorias*, 11. Recuperado de http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/concepto_modernidad.html.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz, Bolivia: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Gandler, Stefan (2013). *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de Querétaro / Siglo XXI Editores.
- Kozlarek, Oliver (2015). *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*. Morelia, México: Silla Vacía.
- Lander, Edgardo (Comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Mignolo, Walter (Comp.). (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (Comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117-131). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ramaglia, Dante (2015). Cambio social, crítica de la modernidad y reinención de la política en América Latina. En Á Sierra González (Ed.), *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina* (pp. 173-190). Barcelona, CT: Laertes.