



Modernidad, racionalidad y capitalismo: un relato de la *descivilización* y *salvajización* de Europa y sus posibles alternativas desde el *Sur*

Francisco Giménez Mateu

al362643@uji.es

I. Resumen

Tras mis estudios de Filosofía, creí haber estudiado eso: la filosofía. Pero mis estudios en paz, conflictos y desarrollo me *descubrieron* que no, que lo que yo había estudiado no era *la* filosofía, sino *una* filosofía. Y de ahí parte mi estudio: un estudio que critica, por una parte, la filosofía occidental (o mejor dicho, una parte de ella) y, por otra, presenta formas alternativas de pensar. Así pues, desde una crítica al concepto eurocéntrico de *modernidad* –una modernidad inaugurada (supuestamente) con Descartes–, mostraré con Dussel, Mignolo o Césaire, entre otros, cómo esa modernidad es un relato creado en, por y para Europa, un pensamiento que parte con Kant y Hegel y que sigue desde Max Weber hasta Habermas; un relato que prepara una racionalidad instrumental movida por intereses, necesaria para el capitalismo, y que proyectará a Europa a la colonización. Una colonización que olvidará al *otro*. Entonces, la modernidad se *des-cubrirá* como algo contrario a lo que anunciaba: no llevará a la emancipación kantiana, sino a la enajenación marxista. Y, como parece que la civilización occidental es incapaz de resolver los problemas que ella misma ha creado, he querido rescatar en mi estudio esos ecos que nos llegan desde el *Sur* (esa otra cara oculta de la modernidad, dominada y sometida) a través de propuestas como la epistemología del Sur de Boaventura de Sousa Santos, la filosofía de la liberación (con sus influencias) o la analéctica propuesta por Dussel, para que ese mismo *Sur* nos hable y pueda ofrecernos sus alternativas. Precisamente por eso, porque sí hay alternativas.

Palabras clave: modernidad, racionalidad instrumental, capitalismo, epistemología del Sur, filosofía de la liberación, analéctica.

II. Objetivos, material y metodologías

En este estudio mostraré cómo la modernidad es un mito creado por y para Europa, para apoyar el capitalismo. Y desde ahí, desarrollaré una crítica a ese capitalismo y a sus consecuencias, y recorreré sus posibles alternativas. No propondré ninguna alternativa, porque las alternativas ya están ahí. Mi quehacer será traerlas aquí. Los objetivos de mi estudio quedan resumidos así: encontrar alternativas al sistema capitalista; unas alternativas que serán: la epistemología del Sur, la filosofía de la liberación y la analéctica. Y en cuanto al material y la metodología, he llevado a cabo una revisión bibliográfica de toda aquella filosofía que no se estudia en –valga la redundancia– los estudios de filosofía. Una

filosofía que he *des-cubierto* en mis estudios en paz, conflictos y desarrollo. Es decir, una revisión bibliográfica de aquella filosofía no occidental que critica a la filosofía occidental para *des-cubrirla* en sus intereses, y que propone alternativas.

III. Resultados

3.1. Modernidad: subjetividad - racionalidad - colonialismo

La *modernidad*, como concepto histórico, nos ayuda a comprender la historia; por eso, si la analizamos, llegaremos a «una vía de acceso a las esperanzas y deseos, a los temores y sufrimientos de los contemporáneos de otra época» porque «los acontecimientos históricos no se podrían interpretar sin lenguaje» ya que los «factores extralingüísticos que entran a formar parte de la historia sólo se pueden comprender lingüísticamente» (Koselleck, 1979: 287-288). Así, según Innerarity (1987: 106): «la modernidad [...] podría ser descrita como la historia de una radicalización de la subjetividad», y el *Discurso del Método* de Descartes (Descartes, 2006: 37-102) sería un ejemplo de ello porque «en él se encuentra [...] las inquietudes de una subjetividad que busca [...] la seguridad cognoscitiva» (Innerarity, 1987: 106). Un «método» que, dicho sea de paso, ya enunció Pedro de Fonseca, para solucionar problemas, revelar lo desconocido y aclarar lo confuso (Pereira, 1967: 340); por lo que, este anticipa ya a Descartes (Dussel, 2008: 169). También, Francisco Sánchez, antes que Descartes, se propuso llegar por la duda a una certeza fundamental: «cuanto más pienso, más dudo» (Dussel, 2008: 170); «todo es dudoso», «cuanto más contemplo la realidad, más dudo» (Sánchez, 1977: 159; 210). Y, también, Gómez de Pereira: «conozco que conozco algo, y el que es capaz de conocer algo, luego yo soy» (Bueno, 2005: 328). Asimismo ya en Aristóteles y su *Ética a Nicómaco* encontramos esa subjetividad: «nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando [...] percibir que sentimos o pensamos es percibir que existimos» (Aristóteles, 1993: 372). Y, también, en San Agustín y su *Tratado sobre la Santísima Trinidad*: «puesto que, si duda, vive [...] porque, si no existiesen, sería imposible la duda» (San Agustín, 1956: 601). O: «el que se engaña ciertamente vive [...] pues el que yerra vive» (San Agustín, 1956: 875-877). Por eso Dussel se pregunta si es con Descartes y con su «pienso, luego existo» (Descartes, 2006: 66) cuando nace la modernidad (Dussel, 2008: 176) o si Descartes es ya un producto de esa modernidad (Dussel, 1995: 172): de esa racionalidad europea (Robles, 2012: 177), una racionalidad que, para Max Weber, se orienta por los intereses olvidando los valores, o sea, una racionalidad instrumental (Innerarity, 1989: 217-224) «que no puede enseñarle a nadie qué



debe hacer, sino únicamente qué puede hacer» (Weber, 1973: 44). Por eso, «lo que las circunstancias parecen exigir es [...] una nueva teoría de la racionalidad» (Innerarity, 1989: 217-224). Y por eso Habermas propone una racionalidad comunicativa, intersubjetiva (Habermas, 1993: 351-386), «reconstruir la categoría hegeliana de intersubjetividad, sin los supuestos de su filosofía de la historia, reconstruir la ética kantiana liberándola de su carga solipsista» (Innerarity, 1989: 217-224). Sin embargo, Habermas descansa sobre unos supuestos que no puede fundamentar; porque si tomamos la verdad como el resultado de un discurso, estamos suponiendo que: 1) todas las proposiciones verdaderas pueden ser demostradas y 2) que siempre los argumentos mejores vencen (Innerarity, 1989: 217-224).

Kant, en el siglo XVIII, identificará modernidad e Ilustración (Robles, 2012: 170) y las definirá como la salida del hombre de su minoría de edad, de una minoría de edad de la que él mismo es culpable, de una minoría de edad que significa no pensar por uno mismo (Kant, 2004: 33). Hay, pues, un concepto de modernidad intraeuropeo que abre a los europeos una nueva etapa en su desarrollo (Robles, 2012: 179-180) y que según Hegel, tiene un «movimiento»: 1) la Reforma protestante; 2) la Ilustración; y 3) la Revolución francesa (Dussel, 2005: 171). Pero para Dussel esto no es más que una construcción histórica europea (porque antes de la modernidad, Europa era una civilización «secundaria»; superada por mucho por la cultura musulmana) y la rechaza (Dussel, 2008: 156). Hegel, en sus *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal* divide la historia en cuatro momentos: 1) el mundo oriental, 2) el mundo griego, 3) el mundo romano y 4) el mundo germano. En sus *Lecciones de Filosofía de la Religión*, divide la historia en tres momentos: 1) las religiones orientales; 2) la religión judía, griega y romana, y 3) el cristianismo (la religión absoluta). En sus *Lecciones de Estética*, considera la historia como el desarrollo de la belleza, y destaca tres momentos: 1) el arte simbólico, 2) el arte clásico y 3) el arte romántico. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Hegel comienza por 1) la filosofía oriental, pasa después a 2) la filosofía griega, sigue por 3) la filosofía de la Edad Media y acaba por 4) la filosofía moderna. O sea, una «construcción ideológica completamente eurocéntrica; es más, germano-céntrica del norte de Europa» (Dussel, 2008: 157-158). Pero la mitológica Europa era fenicia: hija de un semita. A Grecia, pues, no hay que confundirla con la futura Europa (la Europa moderna); porque el lugar de esa futura Europa (la Europa moderna) era ocupado por lo *bárbaro*. Lo que será la futura Europa (la Europa moderna: hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria. Así, «la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico [alemán] de fines del siglo XVIII» (Dussel, 1995: 167). Con el Renacimiento italiano asoma todo

esto (para enfrentarse contra los turcos); lo occidental se une con lo griego oriental y aparece la siguiente ecuación falsa: occidental = griego + romano + cristiano. «Nace así la ideología eurocéntrica [alemana]»; «esta secuencia [griego-romano-cristiano-moderno europeo] es hoy la tradicional. Nadie piensa que es una invención ideológica». Pero «esta visión es [...] falsa» (Dussel, 1995: 169-170) y «esta es aproximadamente la visión desde Max Weber [...] hasta Habermas» (Dussel, 1995: 172). Por eso, Dussel propone una segunda visión, otro concepto de modernidad, otra modernidad, ya que el descubrimiento del Nuevo Mundo a finales del siglo xv abre la historia mundial, el mercantilismo mundial, la modernidad (Dussel, 1995: 172); porque la modernidad no es un fenómeno exclusivamente intraeuropeo, necesita más que Europa para explicarlo (Robles, 2012: 180). El descubrimiento del Nuevo Mundo «es lo que determina el surgimiento de la modernidad; lo demás se va generando en torno a ello» (Robles, 2012: 180).

Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal [...] Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental (Quijano, 1992: 14).

Así, «la modernidad [...] surge al final del siglo xv [...] América Latina entra en la modernidad como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta» (Dussel, 1995: 174). Esta «relación de dominación [...] de los europeos sobre los conquistados [...] se conoce como colonialismo» (Quijano, 1992: 11). «No hay, no puede haber modernidad sin colonialidad»; «descolonizar significa [...] descolonizar la retórica de la modernidad que esconde la lógica de la colonialidad» (Mignolo, 2008: 10; 14); «una civilización que en un momento de su historia se descubre íntimamente obligada a extender al plano mundial la competencia de sus economías» (Césaire, 2006: 14). Entonces, para Dussel, Descartes, en el siglo xvii, no es un punto de partida de la modernidad sino una consecuencia de esta (Dussel, 1995: 172); «el *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro*» (Dussel, 1995: 174). «De la colonización [...] no sale airoso ni un solo valor humano [...] la colonización [trabaja] para *descivilizar* al colonizador, para embrutecerlo [...] el progreso lento, pero seguro, de la *salvajización* del continente» (Césaire, 2006: 15).

La colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que

la emprende; el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende [...] a transformarse él mismo en bestia (Césaire, 2006: 19).

3.2. Modernidad y transmodernidad

Así, si la modernidad es racional como una «salida del hombre de su minoría de edad» (Kant, 2004: 33), también es irracional porque «es justificación de una praxis irracional de violencia» (Dussel, 1995: 174), «pues nada menos irracional [...] que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal» (Quijano, 1992: 20). «Una nación que coloniza [...] una nación que justifica la colonización (y por tanto la fuerza) es ya una civilización enferma, una civilización moralmente herida» (Césaire, 2006: 17). Así, Dussel *des-vela* la limitación de la razón moderna y propone superarla con la transmodernidad, no negando la razón; negando la razón violenta; realizando la modernidad con el otro; correalizándose, no por negación, sino por incorporación (Dussel, 1995: 175). Por eso, la transmodernidad «no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación [...] del pasado; ni un proyecto anti-moderno [conservador]; ni un proyecto post-moderno como negación [...] de toda razón» (Dussel, 1995: 176). Para Dussel, pues, hay dos paradigmas contradictorios en cuanto a la modernidad: uno que rechaza, el de la mera modernidad europea, y otro que proyecta, el de la modernidad mundial, cuya realización sería un proceso de la transmodernidad (Dussel, 1995: 177).

Para Dussel hay unas «preguntas universales» (como «¿cuál es el fundamento último de todo lo real?») que todo grupo humano debió hacerse (Dussel, 2009: 32). Entonces, los mitos aparecen como las primeras respuestas o explicaciones a esas preguntas; unos mitos que no son irracionales, ya que el paso del mito al logos no es un salto de lo irracional a lo racional, sino un cambio de racionalidad. Es a la vez un progreso y una pérdida: el discurso racional filosófico gana en precisión pero pierde en sugestión de sentido (Dussel, 2009: 33-34). La filosofía no nació solo ni primero en Grecia, por lo que no se la puede pensar como la definición de «filosofía», la filosofía griega solo es un ejemplo entre todas las filosofías producidas por la humanidad (Dussel, 2009: 33-36). Pero Europa, con la modernidad, ocultará todas esas otras filosofías y la filosofía moderna europea será la filosofía sin más, será la filosofía universal. Europa, «situada geopolítica, económica y culturalmente en el centro, manipulará desde ese espacio privilegiado la información» (Dussel, 2009: 38-39; 41); «es la instrumentalización de la razón por el poder [...] lo que produjo paradigmas distorsionados [...] y malogró las promesas liberadoras de la modernidad» (Quijano, 1992: 19). Los colonizadores



crearon una imagen mistificada de la cultura europea que se convirtió en una seducción porque daba acceso al poder y se convirtió en una aspiración: «la cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal» (Quijano, 1992: 12-13). La idea de totalidad (fundamental en la tradición occidental) social fue elaborada según una imagen organicista: la sociedad como estructura de relaciones en que las partes se relacionan según reglas de jerarquía y vinculadas a la acción de una única lógica. Esto llevó a concebir a la sociedad como con una racionalidad histórica y con una finalidad: su desarrollo en el tiempo (Quijano, 1992: 16-18). «La “historia universal” como “historia del desarrollo de la humanidad”» (Koselleck, 1979: 319).

Nada sorprendente, en consecuencia, que la historia fuera concebida como un continuum evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado; de lo tradicional a lo moderno; de lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc. [...] Lo que no deja de ser sorprendente, de todos modos, es que Europa lograra imponer ese espejismo a la práctica totalidad de la culturas que colonizó. Y mucho más, que semejante quimera sea aún hoy tan atractiva y para tantos (Quijano, 1992: 18).

Pero «esta Europa se revela impotente para justificarse [...] a medida que pasa el tiempo, se refugia en una hipocresía tanto más odiosa cuanto menos posibilidades tiene de engañar a nadie» (Césaire, 2006: 13). Por ello Dussel llama a un diálogo interfilosófico, a una reformulación de la historia de la filosofía, a una transmodernidad; a un más allá de la modernidad para «desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas [...] en vista de una filosofía mundial» (Dussel, 2009: 41-44) «para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender [...] alguna universalidad» (Quijano, 1992: 14) porque «la modernidad que conocemos hasta ahora es “un proyecto inacabado”» (Echeverría, 2009: 13). «Si, por un lado, la colonialidad es la cara invisible de la modernidad, es también, por otro lado, la energía que genera la descolonialidad» (Mignolo, 2008: 10).

3.3. Modernidad: dominación y capitalismo

El «cogito, ergo sum» cartesiano lleva al individualismo, al individuo aislado, y en ese individualismo hay una radical ausencia del otro (Quijano, 1992: 14; 15). Así, los otros, los diferentes, para Europa eran desiguales en sentido jerárquico. Solo la cultura europea, que era racional, podía contener sujetos. Los demás, como no eran racionales, no podían ser sujetos, por eso eran inferiores y

solo podían ser objetos de dominación: «la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció [...] como una relación entre “sujeto” y “objeto”» (Quijano, 1992: 16), como una ecuación, colonización = cosificación (Césaire, 2006: 20); una devaluación jerárquica que ayudó a «la legitimación europea de invadir, expropiar, explotar» y que «irá de la mano con la fundación histórica del racismo» (Mignolo, 2008: 7) porque para Fanon «el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida» (Grosfoguel, 2011: 98) ya que «la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial [...] es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada los beneficios de la civilización» (Dussel, 2008: 165). Este argumento está tras toda la filosofía moderna y lo propondrá por primera vez Ginés de Sepúlveda en el debate de Valladolid («¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las Indias?») y contra Bartolomé de las Casas, con una relectura del filósofo esclavista griego Aristóteles. Y «una vez probada la justicia de la expansión europea como una obra civilizadora [...] todo el resto [...] queda justificado» (Dussel, 2008: 165-167). Bartolomé de las Casas es, para Dussel, el primer crítico de esta modernidad; es un «yo crítico» ante el «ego conquiro», contra la brutalidad violenta europea: llamando a la responsabilidad por el otro, a incluir al otro, a escuchar al otro; adelantándose, así, unos siglos a la ética del discurso (Dussel, 2008: 171-179). «La ética es y seguirá siendo el paradigma perdido de la modernidad» (Robles, 2012: 184). Aunque Bartolomé de las Casas refuta teóricamente a Ginés de Sepúlveda, fracasará en la praxis y la modernidad ya no se preguntará más por este derecho a la dominación que estará tras toda la filosofía moderna que tendrá como presupuesto y oculto la no necesidad racional («porque es imposible e irracional») de fundamentar la dominación europea (Dussel, 2008: 176).

Todo esto «probablemente no es un accidente [y] fuera pensado [...] del mismo modo que la propiedad, como una relación entre un individuo y algo» (Quijano, 1992: 15) ya que las «formas “acumulativas” generaron un tipo de subjetividad acorde con los procesos económicos» a los que Descartes bañará de un fundamento filosófico (Mignolo, 2008: 6) porque «las revoluciones económicas y epistémicas [...] funcionaron en complicidad» (Mignolo, 2008: 7). Así, Dussel, con una noción geopolítica del conocimiento, se para de frente a Descartes y cuando afirma «pienso, luego existo», Dussel le pregunta: «¿dónde piensas, en qué configuración socio-histórica?» (Mignolo, 2008: 13). Aunque para Max Weber, en *La política como vocación*, la modernidad es «un proceso de racionalización encaminado al desencantamiento del mundo, tras haberse agotado las concepciones metafísico-religiosas del mundo» (Innerarity, 1987: 107) (Weber 1979: 199-200); en *La ética protestante y el «espíritu»*

del capitalismo, la ética protestante (es decir: una creencia religiosa) condiciona la aparición del capitalismo (Weber, 1969: 18). Pero para Walter Benjamin, en *El capitalismo como religión*, la producción capitalista es en sí una religión: «hay que ver en el capitalismo una religión» (Benjamin, 1991: 100); el capitalismo debe ser entendido como una religión pero carente de toda teología (Robles, 2012: 186). Y, aunque para algunos un comportamiento capitalista existe ya en Occidente desde la época homérica con la técnica (como con Prometeo, Odiseo, Dédalo o Teseo) que lleva a la consecución de una ganancia extraordinaria (Echeverría, 2009: 23-27),

nos encontramos en un sistema capitalista sólo cuando el sistema da prioridad a la [...] acumulación de capital. Sólo el sistema [...] moderno ha sido un sistema capitalista. Las personas y las compañías acumulan capital a fin de acumular más capital, proceso continuo e incesante. Existen mecanismos estructurales mediante los cuales quienes actúan con otra motivación son castigados y eliminados de la escena social, mientras que quienes actúan con la motivación apropiada son recompensados (Martínez Martín, 2011: 218).

Así, técnica y economía capitalista entran en una simbiosis: la técnica queda atada en Occidente y se confunde con el capitalismo. «El capitalismo se transforma [...] en el señor de la modernidad»; «la modernidad [...] es una actualización de la esencia capitalista» (Echeverría, 2009: 23-27). La modernidad [capitalista] produce justo lo contrario que anunciaba, o sea, no la emancipación de Kant (Kant, 2004: 33), sino la enajenación de Marx: «el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor» (Marx, 1980: 105). El ser humano en la modernidad [capitalista] ha pasado a existir solo en tanto que valor económico. El ser humano, en la modernidad [capitalista] parece solo poder ser como un ser enajenado, es decir, solo puede ser paradójicamente: anulándose a sí mismo (Echeverría, 2009: 28-30). Así: «la civilización llamada “europea”, la civilización “occidental” [es] una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que su funcionamiento suscita [y] es una civilización decadente [...] enferma [...] moribunda» (Césaire, 2006: 13). Por eso: «la incertidumbre es el nuevo nombre de la cotidianidad europea» (Álvarez González, 2016: 2). Aun así, para Boaventura de Sousa Santos (2011, 18):

hay alternativas prácticas al actual statu quo del que, no obstante, raramente nos damos cuenta, simplemente porque tales alternativas no son visibles ni creíbles para nuestras maneras de pensar [...] por lo tanto [...] no necesitamos alternativas, sino más bien maneras alternativas de pensamiento.

3.4. Modernidad: alternativas desde el Sur

3.4.1. Epistemología del Sur¹

Así, Boaventura de Sousa Santos propone una distancia en relación con la tradición crítica occidental de la modernidad para abrir nuevos espacios subalternos, silenciados, marginados de modernidad y de racionalidad porque «es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin» (Sousa Santos, 2011: 21). Y para ello, se ayuda de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias para delinear una posible alternativa, a la que llama «epistemología del Sur» (Sousa Santos, 2011: 35). La sociología de las ausencias muestra que lo que no existe se construye así: como no-existente. ¿Cómo? 1) Porque solo hay un criterio de verdad y todo lo que se aparte deja de existir, como ignorancia. 2) Además, el tiempo lineal y progresista deja fuera e inexistente a todo lo que no le siga, como atrasado. 3) También, la naturalización de las relaciones jerárquicas (sobre todo con el racismo): que son consecuencia y no causa de la dominación. Con esto no se existe porque se es inferior, hay una inferioridad insuperable porque es una inferioridad natural. 4) Lo que existe es lo universal y lo global; lo particular y lo local son inexistentes. Y 5) el crecimiento económico capitalista es un objetivo racional incuestionable: lo improductivo deja de existir (Sousa Santos, 2011: 30-32). La sociología de las emergencias consiste en sustituir un futuro vacío por un futuro lleno de posibilidades, que se construye en el presente. El «todavía-no» es su concepto. El «no» es la falta de algo y el intento de superar esa falta. El «no» no es la «nada»; decir «no» es decir «sí» a algo diferente. Y el «todavía-no» es extraer del presente las posibilidades de futuro, de un futuro que está latente. Es potencia (capacidad) y potencialidad (posibilidad). La sociología de las emergencias consiste, pues, en la búsqueda de esas alternativas posibles en un horizonte de posibilidades; de la esperanza y de la acción (movida por emociones como el inconformismo, el entusiasmo o la indignación). Porque lo «todavía-no» tiene sentido (como posibilidad) pero no tiene dirección y puede acabar en esperanza o desastre. Aquí, la idea mecánica de progreso [occidental] (Laguna 2016: 57-71) es sustituida por la idea axiológica del cuidado (Cortina, 1997: 27-37; 2001: 217-250) (Sousa Santos, 2011: 32-35). Entonces, en la «epistemología del Sur» hay dos premisas: 1) la comprensión del mundo no se queda solo en la comprensión occidental del mundo, sino que es mucho más amplia. Y 2) hay una inmensidad de alternativas para construir una sociedad mejor, pero no se valoran. Por eso, para Boaventura de Sousa

¹ Un «Sur» que, como para Boaventura de Sousa Santos (2011: 35), no es un sur geográfico, sino un sur metafórico: anticapitalista.

Santos, «no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas» (Sousa Santos, 2011: 35). Finalmente, las dos ideas centrales de la «epistemología del Sur» son las siguientes: reconocer el carácter incompleto de todos los conocimientos (ecología de saberes) para posibilitar un diálogo enriquecedor entre ellos (la traducción intercultural).

3.4.2. Filosofía de la liberación

Hablemos, ahora, de la filosofía de la liberación: un movimiento filosófico que surge a finales de los sesenta y principios de los setenta del siglo xx en Argentina y que se propagó por toda América Latina (Madorrán Ayerra, 2012: 506).

Todo discurso filosófico es un discurso situado, y la filosofía de la liberación lo es [...] La explicación más clara y definitiva es que la filosofía de la liberación surge como resultado de la consciencia de una situación de opresión de Latinoamérica, propiciada por un capitalismo dependiente y desenmascarado por la llamada teoría de la dependencia (Beorlegui, 2006: 672).

Entre las influencias de la filosofía de la liberación encontramos 1) la teoría de la dependencia (Spicker y otros, 2009: 279-280): una teoría expuesta por un grupo de economistas que critica la teoría desarrollista: una teoría que agrupa a los países según su nivel de desarrollo (o sea: industrialización) y que proyecta ese desarrollo como una cuestión de tiempo (Bresser-Pereira, 2017: 48-66). Para la teoría de la dependencia, Latinoamérica no es subdesarrollada (el subdesarrollo es una consecuencia de la dominación colonial), sino dependiente, y hay que superar esa dominación y esa dependencia (Madorrán Ayerra, 2012: 509). 2) También, la influencia de Freire, que planteó que el mismo pueblo oprimido era el que tenía que ser el sujeto de su propia liberación (Freire, 1999: Cap. 1). Para ello, se ayudó de una pedagogía liberadora, destinada a que los oprimidos tomaran conciencia de su situación de opresión y se comprometieran, así, a su liberación, porque: «los oprimidos lograrán su liberación solamente cuando adquieran conciencia de su problema [...] por todo ello, es necesaria la concientización de los oprimidos [...] para luchar por la liberación y la transformación de la realidad» (Ocampo López, 2008: 64; 67-68). 3) También hay, en todo esto, una gran influencia del marxismo, como una filosofía de la praxis; una filosofía (como con Marx y su última tesis sobre Feuerbach) no solo para interpretar la realidad, sino también para transformarla (Engels y Marx, 2006: 59). «La filosofía de la liberación [...] asume [...] que teoría y praxis son dos ámbitos intrínsecamente dependientes» (González San Martín, 2014: 46). Y 4) la «teología de la liberación» que se compromete con los más desfavorecidos (Silva,

2009: 93-116). Para la teología de la liberación, la pobreza y la situación indigna de gran parte de los latinoamericanos está relacionada con la explotación que sufren por parte de las multinacionales extranjeras (Madorrán Ayerra, 2012: 510-511). Así:

Considerando las fuentes de las que bebe, el contexto histórico y los antecedentes, hemos de entender el surgimiento de la filosofía de la liberación por la necesidad imperiosa [...] de examinar las condiciones de una transformación de la vida colectiva que pueda enfrentar y vencer la lógica del capitalismo (Madorrán Ayerra, 2012: 511).

Para Ignacio Ellacuría, la filosofía, muchas veces, ha servido para oprimir o para justificar teóricamente esa opresión. Para él, una filosofía liberadora tiene que ser 1) crítica, para desenmascarar ideologías, y 2) creadora, para proponer teorías alternativas (Madorrán Ayerra, 2012: 511; Savignano, 2014: 321-329). Porque como para Augusto Klappenbach, «creo que lo más digno de ser pensado no es el mismísimo ser, como creía Heidegger, sino la situación de los seres humanos de carne y hueso que pueblan este planeta» (Madorrán Ayerra, 2012: 512; Klappenbach, 2009: 1-8). Así, «la filosofía de la liberación [...] toma conciencia de la opresión y se torna el elemento teórico y crítico necesario en el proceso liberador» (Madorrán Ayerra, 2012: 512).

3.4.3. Analéctica

La filosofía de la liberación de Dussel, uno de sus más relevantes protagonistas (González San Martín, 2014: 46), emerge en diálogo con Lévinas y su metafísica de la alteridad y con Apel y su ética del discurso; es decir, en un diálogo filosófico Norte-Sur (Hurtado López, 2015: 41-42). Lévinas influyó en la filosofía de la liberación por su apertura al otro (González González, 2007: 4): «lo Otro [...] no es “otro” [...] de estas realidades puedo “nutrirme” [...] su alteridad se reabsorbe en mi identidad» (Lévinas, 2002: 57). Pero para Dussel, el discurso de Lévinas es demasiado abstracto y no puede tener un impacto efectivo sobre la realidad: «la filosofía se hace real en la política [...] la filosofía sin incidencia y compromiso es [...] irreal, sofística» (Dussel, 1973: 60). Por eso, Dussel profundiza en el concepto levinasiano de alteridad y «el “otro” se concretiza en el pobre, el oprimido, América Latina» (Hurtado López, 2015: 44); el «otro» es, para Dussel, América Latina con respecto a la totalidad europea; un «otro» que desde fuera de esa totalidad europea puede traer otras posibilidades, la novedad histórica (González González, 2007: 6-7). Apel, por su parte, siente la necesidad de encontrar una fundamentación filosófica última de los principios morales universales: «creo que todo filósofo se enfrenta siempre a un doble

desafío [...] la pretensión universalista [y] su pensamiento [predeterminado] por su precomprensión del mundo» (Apel y Dussel, 2005: 127-128). Así, si «Apel plantea [...] la necesidad de una macroética universalista a escala de la humanidad [...] la reflexión dusseliana [es] construida desde y para América Latina» (Hurtado López, 2015: 44).

Dussel también entra en diálogo [crítico] con la tradición filosófica occidental y con dos de sus figuras más importantes, Hegel y Heidegger (González San Martín, 2014: 46), y propone su «analéctica», un método para pensar desde un principio divergente; una praxis alternativa (González San Martín, 2014: 50) como método para superar el subjetivismo absoluto hegeliano (Hegel, 1966: 65; 77) y que se vuelca a pensar lo no filosófico, esto es, la sensibilidad (González González, 2007: 4); es decir, la preeminencia de la praxis sobre la teoría; y supera así a Heidegger, a quien recrimina su énfasis excesivo en la pura relación abstracta con el ser (Heidegger, 1993: 11-14) descuidando la dimensión ética (González González, 2007: 4); porque para Dussel, el ser humano no encuentra su sentido en el ser, sino en su relación con el otro, pues «en el acercarse al Otro, está el proyecto del hombre [...] el proyecto del verdadero hombre es ética para los demás» (González González, 2007: 9). A través de la analéctica se pretende pensar al otro, lo otro y lo que hay más allá del ser, para traspasar ese límite; por eso, es un método crítico-liberador (González San Martín, 2014: 49). Para Dussel la analéctica (Dussel, 1996: 186-188) es «una dialéctica positiva, esto es, un movimiento que se detiene, afirmando, el momento negado, no persigue superarlo, sino contenerlo para, desde allí, pensar la totalidad» (González San Martín, 2014: 51); o sea, el reverso de la dialéctica hegeliana (Hegel, 2011: 185-186) en la que siempre hay un contraste entre dos elementos opuestos o contradictorios (González González, 2007: 2). La analéctica dusseliana es «un ejercicio de la razón que propuso pensar el futuro [...] desde la novedad, esto es, desde la alteridad negada a la que se le reconoce una potencia transformadora [...] como una ruptura a nivel lógico, pero sobre todo a nivel práctico» (González San Martín, 2014: 51). Así, «la analéctica es el nuevo método que Dussel construye frente a la dialéctica de la totalidad (que está cerrada a cualquier novedad)» (Madorrán Ayerra, 2012: 512) y «se abre [...] así [...] un resquicio por el que se vislumbra la utopía» (Echeverría, 2009: 30) y:

es posible entonces hablar de una ética de la liberación en América Latina, siempre y cuando el hombre latinoamericano, reconociendo su alineación, opresión, y sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración, la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión, y vaya pensando desde dentro de la praxis de la liberación, una filosofía, ella misma también liberadora (González González, 2007: 12).



«América Latina está tratando de decirle al mundo que en nuestro continente existe la posibilidad de pensar de una manera original y auténtica» (González González, 2007: 8).

IV. Conclusión

Así pues, parece que Europa ha querido ocultar la historia contando su historia. Y es que si la historia la escriben los vencedores, eso significa que hay otra historia. Y esa otra historia es la que he querido traer con este trabajo. Por eso, a través de proponer que la modernidad aparece con el descubrimiento del Nuevo Mundo, podemos analizar la realidad de un modo diferente, para entender mejor esta realidad que nos rodea y de la que, parece, no podemos escapar. Analizando el concepto de «modernidad», pues, hemos *des-velado* esa realidad. Porque con Descartes y su subjetividad no nace la modernidad; Descartes no es el punto de partida de la modernidad, sino más bien un producto de ella: un producto de la racionalidad europea que, para Max Weber, es una racionalidad que se mueve por intereses y olvida los valores. Una modernidad que se piensa solo desde y para Europa, desde Max Weber hasta Habermas. Sin embargo, para Dussel, esta modernidad no es más que una construcción histórica europea y, por eso, propone otra: una modernidad que aparece con el descubrimiento del Nuevo Mundo. Entonces, se *des-vela* la racionalidad europea, la racionalidad moderna; porque si la modernidad era racional, como emancipación del ser humano (para Kant), también será irracional, con la violencia colonialista. Por eso Dussel propone superar esa limitación de la modernidad, de la modernidad europea, de la modernidad de unos pocos, con la transmodernidad, una modernidad mundial, una modernidad de y para todos; porque, si no se tiene en cuenta al otro, se acaba justificando la violencia y la dominación colonial y se deja paso al capitalismo; un capitalismo que nos ha vaciado por dentro.

Y tras este diagnóstico, he querido traer algunas posibles alternativas a todo esto; porque sí que hay alternativas: la epistemología del Sur, propuesta por Boaventura de Sousa Santos, con su sociología de las ausencias (como crítica) y su sociología de las emergencias (como proyecto), para llamar a un diálogo entre todos y aprender, también, entre todos. La filosofía de la liberación, influida por la teoría económica de la dependencia, la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, el marxismo o la teología de la liberación, y que propone una relación necesaria entre teoría y praxis. Y la analéctica, una forma de pensar diferente propuesta por Dussel en diálogo con Hegel y Heidegger; pero también con Lévinas y Apel.



V. Bibliografía

- Álvarez González, Freddy J. 2016. *El buen vivir: un paradigma anticapitalista*. Quito: Adya-yala.
- Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel. 2005. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Aristóteles. 1993. *Ética Nicomáquea / Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften (Bd. VI)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beorlegui, Carlos. 2006. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bresser-Pereira, Luiz Carlos. 2017. «La nueva teoría desarrollista: una síntesis». *EconomíaUNAM* 14 (40): 48-66.
- Bueno, Francisco. 2005. *Los judíos de Sefarad*. Granada: Miguel Sánchez.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.
- Cortina, Adela. 1997. *El mundo de los valores*. Bogotá: El Búho.
- . 2001. *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Descartes, René. 2006. *Discurso del Método / Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana (tomo II)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1995. «Europa, modernidad y eurocentrismo». *Ciclos: en la historia, la economía y la sociedad* 5 (8): 167-178.
- . 1996. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- . 2008. «Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad». *Tabula Rasa* 9: 153-197.
- . 2009. «Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 14 (45): 31-44.
- Echeverría, Bolívar. 2009. *¿Qué es Modernidad?*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Engels, Federico y Carlos Marx. 2006. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Freire, Paulo. 1999. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.



- González González, George. 2007. «La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en “Para una Ética de la Liberación Latinoamericana”». *A Parte Rei* 49: 1-13.
- González San Martín, Patricia. 2014. «La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica*». *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 16 (2): 45-52.
- Grosfoguel, Ramón. 2011. «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos». En *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*, editado por Alvise Vianello y Bet Mañé, 97-108. Barcelona: CIDOB.
- Habermas, Jürgen. 1993. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1966. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2011. *Ciencia de la Lógica*, Madrid: Abada.
- Heidegger, Martin. 1993. *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hurtado López, Fátima. 2015. «Diálogos filosóficos Norte-Sur». En *I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía*, IV, 41-50.
- Innerarity, Daniel. 1987. «Modernidad y Postmodernidad». *Anuario Filosófico* 20 (1): 105-130.
- . 1989. «Habermas y el discurso filosófico de la modernidad». *Daimon* 1: 217-224.
- Kant, Immanuel. 2004. *Filosofía de la Historia / Qué es Ilustración*. La Plata: Terramar.
- Klappenbach, Augusto. 2009. «Contra Heidegger». *Eikasia* 22: 1-8.
- Koselleck, Reinhart. 1979. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Laguna, Rogelio. 2016. «De la máquina al mecanicismo: breve historia de la construcción de un paradigma explicativo». *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 16 (32): 57-71.
- Lévinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Madorrán Ayerra, Carmen. 2012. «Filosofías para la liberación latinoamericana». *Bajo Palabra* II (7): 505-514.
- Martínez Martín, Abel Fernando. 2011. «Reflexiones en torno al sistema-mundo de Immanuel Wallerstein». *Historia y memoria* 2: 211-220.
- Marx, Karl. 1980. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza.

- Mignolo, Walter D. 2008. «La opción descolonial». *Letral* 1: 4-22.
- Ocampo López, Javier. 2008. «Paulo Freire y la pedagogía del oprimido». *Rhela* 10: 57-72.
- Pereira, Miguel B. 1967. *Pedro da Fonseca: o Método da Filosofia*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Quijano, Anibal. 1992. «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad». *Perú Indígena* 13 (29): 11-20.
- Robles, Fernando. 2012. «Epistemologías de la Modernidad: entre el etnocentrismo, el racionalismo universalista y las alternativas latinoamericanas». *Cinta Moebio* 45: 169-203.
- San Agustín. 1956. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez, Francisco. 1977. *Que nada se sabe*. Buenos Aires: Aguilar.
- Savignano, Armando. 2014. «La filosofía de la liberación: el testimonio de Ignacio Ellacuría». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 47: 321-329.
- Silva, Sergio. 2009. «La teología de la liberación». *Teología y Vida* L (1-2): 93-116.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2011. «Epistemologías del Sur». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (54): 17-39.
- Spicker, Paul, Sonia Álvarez Leguizamón y David Gordon, eds. 2009. *Pobreza: un glosario internacional*. Buenos Aires: CLACSO.
- Weber, Max. 1969. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.
- . 1973. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 1979. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

