

# **UACM**

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

*Nada humano me es ajeno*

**Licenciatura en Comunicación y Cultura**

**La modernidad desde la perspectiva de Enrique Dussel. Un  
análisis de *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen  
del mito de la modernidad***

**Trabajo Recepcional que para obtener el Título de  
Licenciado en Comunicación y Cultura**

**Presenta:**

**Bryan Jacob Bonilla Avendaño**

**Directora de Trabajo Recepcional**

**Dra. Daniela Rawicz Morales**

**México D.F. Mayo de 2011**

## SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

### RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

### DERECHOS RESERVADOS<sup>©</sup>

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

TE  
HNIII  
.CG  
B65  
2011

UACMA T57297

*El hombre nunca puede saber qué debe querer,  
porque vive sólo una vida y no tiene modo de  
compararla con sus vidas  
precedentes ni de  
enmendarla en sus vidas posteriores*

*Milan Kundera*

## Agradecimientos

El largo camino de la vida deja huellas imborrables en la construcción de una persona en todos los ámbitos. Este camino no se puede concebir en soledad, siempre existen elementos que significan y resigifican el sentido de la vida misma. La complejidad de dicho camino se aminora en tanto contemos con un contexto que amortigua caídas y reconoce logros. Por ello agradezco infinitamente a las siguientes personas:

A mi madre por compartir y por dar todo en la construcción de mi vida, tuvimos caídas pero nos supimos levantar, esto es el fruto de nuestro trabajo, el fruto del esfuerzo y de la perseverancia. El día de hoy nos titulamos los dos y comenzamos a forjar un nuevo camino que seguro estará lleno de vicisitudes pero que a su vez estará lleno de gratificaciones. Gracias Rosario por compartir la vida y por compartir todo tu ser conmigo. Esto es tuyo de principio a fin.

A mi padre por estar presente en los momentos más decisivas de mi vida y por las grandes discusiones que tuvimos desde que ingresé a la universidad. Un gran apoyo, no podría concebirme si ti. Vivimos cosas maravillosas, otras no tanto pero siempre hemos estado juntos, eso es lo más importante.

A Daniela por enseñarme tantas cosas y por creer en el trabajo por el cual apostamos. Es fundamental en mi construcción como ser humano el apoyo que recibí y el aliento que me brindas día a día no sólo en el ámbito académico sino en el de la vida, que considero el más importante. Muchas gracias por lo compartido y por

lo que compartiremos seguramente. Gracias a ti conocí cosas nuevas e interesantes. Supe que las cosas no son fáciles pero con esfuerzo, tiempo y dedicación conseguimos todo. Muchas gracias por confiar y aventurarte conmigo.

A Cynthia por generar en mí pensamientos profundos y diferentes, por toda la confianza que me brindas y por todo el conocimiento que me has aportado. Te considero una gran amiga, una gran persona y como profesora corrí con la suerte de encontrarte en mi camino. Mi pensamiento tuvo un giro radical desde que pude constatar que el conocimiento no se concibe aparte de la vida. Tu entereza y pasión me hicieron reafirmar que las personas podemos apostar por cualquier cosa. Te doy las gracias por estar para mí, por compartir tu vida y por entender a este ente con problemas ontológicos. Te recuerdo que sólo me queda un año para este tipo de cuestionamientos. Mil Gracias.

A Cristina, a pesar de no conocerme apostó por mi trabajo y por la forma en la cual lo abordé. A Berenice, por ser la primera persona en inmiscuirme en las ciencias sociales y por mostrarme cosas nuevas, diferentes e interesantes. A la licenciada Roxana Saiz por creer siempre en mi potencial y en mis capacidades, por adentrarme al fascinante mundo de la lectura y por confiar en que las metas propuestas las alcanzaría. Al Dr. Hugo Concha por ser un modelo, por su confianza y apoyo en la construcción de mi persona en el ámbito académico y en el personal.

A Guadalupe por creer en mí de principio a fin, por amarme y por lidiar con algunas de mis locuras. Tuvimos una fuerte caída, ahora nos toca levantarnos, te amo con todas mis fuerzas, fuiste y eres parte de esto. A Víctor, Carmen y Rodrigo por

aceptarme como soy, por apoyarme y por creer en mí siempre, porque en estos momentos de dificultad han estado pendientes y han sabido ser amigos verdaderos, les agradezco su amistad, confianza y cariño. A Giovanni por creer en mí y por estar siempre desde que éramos niños, hemos pasado muchas cosas juntos y hemos aprendido que la vida es dura pero siempre gratificante, gracias hermano. A mis tíos Lourdes y Enrique por todo el apoyo que he recibido siempre, por la hermandad y por la confianza que me han brindado.

A mi abuela Virginia, esto es para ti con mucho amor, es un triunfo y un logro que te dedico con todo mi corazón, sé que el sufrimiento no se puede compensar con nada, pero esto es tuyo, te lo doy con todo cariño. Gracias por haber engendrado a mi madre, sin ti hoy no podría recoger los frutos del trabajo y la constancia.

*Un agradecimiento especial a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) por abrirme las puertas del conocimiento y por apostar por un proyecto distinto, científico, crítico y humanístico y al Instituto de Ciencia y Tecnología del Distrito Federal (ICyTDF) por el apoyo económico otorgado para la conclusión de este trabajo recepcional.*

# Índice

<b>Introducción</b> .....	1
---------------------------	---

## **Capítulo 1**

### **La modernidad. Definición y dimensiones centrales**

1.1 La modernidad en el tiempo.....	9
1.2 La modernidad en el espacio.....	14
1.3 La modernidad como experiencia subjetiva.....	17
1.4 La modernidad como idea-acción.....	21

## **Capítulo 2**

### **La reflexión latinoamericana sobre la modernidad**

2.1.- Relación Hombre-Naturaleza.....	28
2.2.- Descubrimiento-Invención.....	33
2.3.- Universalidad-Particularidad.....	38
2.4 - Filosofía de la Historia.....	42

## **Capítulo 3**

### **La obra de Dussel. Una crítica al paradigma eurocéntrico de la modernidad**

3.1.- Primeras consideraciones sobre la modernidad y su mito.....	48
3.2.- Seis figuras del mito de la modernidad.....	52
3.3.- Tres discursos sobre la inclusión del otro: Sepúlveda, Mendieta	

y las Casas.....	66
3.4.- Caída del imperio Azteca. Un ejemplo de la praxis de mito de la modernidad.....	74
3.5.- Pensar dos paradigmas de la modernidad.....	78
<b>Conclusiones</b> .....	84
<b>Bibliografía</b> .....	95

## Introducción

Esta tesis tiene como objetivo principal realizar un análisis conceptual sobre el fenómeno de la modernidad a la luz de la obra de Enrique Dussel. El interés por este tema radica en dos aspectos fundamentales. El primero tiene que ver con la discusión teórica sobre la modernidad como matriz cultural de nuestras sociedades latinoamericanas. El segundo tiene que ver con la posibilidad de repensar el lugar de América Latina en la historia tomando distancia de las perspectivas eurocéntricas.

Las motivaciones personales para la realización de este trabajo se fundan en la afinidad que tenemos con la obra de este autor. Consideramos que su propuesta es muy importante ya que se inserta en una larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano que cuestiona lo establecido y propone bases analíticas para una liberación del pensamiento con alcances no sólo teóricos sino fundamentalmente éticos y políticos.

La modernidad es un objeto de estudio muy recurrente en diversas disciplinas sociales. Esto ha generado múltiples visiones en torno al tema y un debate que hasta la fecha sigue vigente. Particularmente en Latinoamérica, la filosofía y los estudios poscoloniales ponen un especial énfasis en su abordaje ya que se considera un factor importante y decisivo en la configuración política, económica y social de nuestro continente.

En nuestra región hay un gran número de estudiosos que han planteado teorías y tesis para entender la modernidad y que cuestionan la capacidad de la filosofía europea occidental para explicar las realidades sociales del mundo entero. En este trabajo nos centraremos en un autor, Enrique Dussel, que creemos tiene una propuesta sólida, para pensar la realidad latinoamericana.

Enrique Dussel es un filósofo nacido en Argentina, exiliado político en México desde 1975 y hoy ciudadano mexicano. Ha publicado más de cincuenta libros en los que desarrolla una amplia variedad de problemáticas orientadas por una apuesta política por la liberación de América Latina. Dentro de sus aportaciones más importantes, se encuentran la filosofía de la liberación, la ética, el desarrollo del pensamiento latinoamericano, el marxismo y la crítica de la modernidad. Su obra ha producido reacciones encontradas por sus posiciones críticas hacia el sesgo ideológico de la filosofía europea occidental.

En la búsqueda y recopilación de antecedentes para nuestro estudio nos hemos encontrado con diversos artículos y publicaciones que hacen referencia al trabajo de Dussel<sup>1</sup>. Estos trabajos se centran fundamentalmente en cuatro aspectos de su obra estrechamente relacionados entre sí<sup>2</sup>: el diálogo con la filosofía europea, su propuesta ética, la filosofía de la liberación y su interpretación del marxismo.

---

<sup>1</sup> Para la revisión completa de los autores que trabajan la obra de Enrique Dussel, ver el apartado de bibliografía consultada al final del trabajo.

<sup>2</sup> Los cuatro aspectos descritos muy brevemente constituyen el análisis de diversos autores en relación con la obra de Dussel. Si bien no se han podido incluirlos a todos decidimos plasmar lo que consideramos más importante y lo más estudiado de la obra de nuestro filósofo. Debemos dejar en claro que esto no significa para nada que sea todo lo dicho sobre Dussel, pero las condicionantes para la realización de esta tesis nos impiden realizar una búsqueda más amplia y más profunda.

En relación con el primer aspecto, Dussel hace una revisión de los momentos fundamentales de la filosofía de la historia desarrollada por Europa occidental y descubre un componente ideológico que ha servido como forma de dominación y exclusión de vastos sectores humanos: el eurocentrismo. A partir de esta revisión Dussel se propone replantear el lugar de América Latina en la historia mundial. En este sentido, Eduardo Mendieta hace un análisis sobre el pensamiento del filósofo mexicano y sostiene:

Dussel inició el descubrimiento y recuperación de la simbología de la cultura latinoamericana que generaría en sus investigaciones las capas de sentido acumulado por los siglos de una experiencia existencial latinoamericana única (Mendieta, 2001: 3).

El segundo aspecto es el de la ética. En la obra de Dussel se encuentra una crítica fundamental al eurocentrismo, por afirmar la superioridad europea como región totalizadora y dominadora del mundo y negar el derecho del "otro" -las víctimas- a reproducir-desarrollar su vida y participar en aquello en lo que se ve afectado. La ética que propone Dussel es una ética de la vida, para que el reconocimiento de las sociedades oprimidas sea evidente y verdadero.

El tercer elemento constitutivo de la obra de Dussel es la filosofía de la liberación, aspecto que diversos autores han trabajado de manera profunda. A partir de un análisis de la historia europea, Dussel descubre cómo las prácticas dominantes y hegemónicas de occidente están basadas en una filosofía totalizante y excluyente. Nuestro autor plantea una filosofía que se basa en el reconocimiento del otro, en su diferencia y en un diálogo horizontal con todas las culturas. George González sintetiza:

En la filosofía ética de la liberación latinoamericana, América Latina está tratando de decirle al mundo que en nuestro continente existe la posibilidad de pensar de una manera original y auténtica en pro y beneficio del Otro latinoamericano, y que cada uno de los latinoamericanos tiene no solo el derecho, sino también la capacidad y la posibilidad de ver al SER desde sus propios observatorios espirituales, es decir, desde su propio pensar (González, 2007: 8).

Finalmente, un tema que ha sido objeto de interpretaciones y controversias es el análisis que hace Dussel sobre Marx. Nuestro autor realiza una interpretación de los manuscritos de Marx y replantea el sentido de ciertas categorías propuestas por el filósofo alemán (por ejemplo, la de "trabajo vivo") a fin de fundamentar su propio análisis sobre el "otro" como pobre y como víctima. Este análisis le ha valido numerosas críticas, pero a la vez reconocimientos por el trabajo profundo y sistemático realizado en torno a Marx.

Ahora bien, en la base de estas cuatro grandes problemáticas se encuentra el análisis de Dussel sobre la modernidad como experiencia e imaginario histórico. Desde nuestro punto de vista, no se trata entonces de un tema más de su obra sino de un pilar fundamental de toda su propuesta. José Cornejo, en uno de los ensayos dedicados al tema, desarrolla brevemente cómo se configura la modernidad en nuestro autor y señala el núcleo central de la problematización de Dussel sobre este tema: 1492 como el momento fundante de la modernidad y la conformación de Europa como centro del mundo. En nuestro trabajo vamos a recuperar esta concepción y a exponer los puntos centrales de su argumentación.

El desarrollo del trabajo está estructurado de la siguiente manera. En el primer capítulo se realiza un abordaje organizado en categorías analíticas sobre las

dimensiones más recurrentes en torno al problema de la modernidad: tiempo, espacio, experiencia subjetiva e idea-acción. Consideramos que sobre estos ejes se articulan gran parte de las interpretaciones de la modernidad (al menos en la bibliografía revisada). Al mismo tiempo, estos ejes resultan centrales porque la propuesta de Dussel consiste, en gran medida, en un replanteamiento de los mismos.

En el segundo capítulo, se analiza la modernidad desde una perspectiva latinoamericana, a partir de cuatro núcleos problemáticos que emergen de la revisión de autores de la región provenientes del campo de la filosofía latinoamericana y los estudios poscoloniales. Estos núcleos son: descubrimiento-invencción, filosofía de la historia, relación hombre-naturaleza y universalidad-particularidad. Estos núcleos constituyen el contexto discursivo más inmediato en el que se inserta la propuesta de Dussel.

En el tercer y último capítulo se aborda la obra de Dussel, específicamente su idea de modernidad: cómo se genera, desde dónde y cuáles son los elementos conceptuales a partir de los que desarrolla sus argumentos. Asimismo en esta parte se recogen las dimensiones analizadas en los capítulos anteriores para mostrar cómo confluyen en la elaboración de una reflexión desde una perspectiva latinoamericana.

Para nuestra estrategia metodológica, en la medida en que se trata de una discusión conceptual, hemos optado por trabajar desde una perspectiva interpretativa que implica organizar de manera coherente un conjunto de ideas de diferentes autores

para poder comprender la propuesta de Dussel. La construcción de nuestro *corpus* de análisis fue realizado tomando como criterio los planteamientos sobre la modernidad en el autor. El texto en que este tema aparece desarrollado de manera más acabada es:

***El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad,***  
**México, Cambio XXI, 1994.**

Este libro aparece por primera vez en 1992, bajo el título *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Se trata de una compilación que reúne las conferencias dictadas por Dussel de octubre a diciembre en Alemania en conmemoración por los quinientos años del descubrimiento de América. Específicamente las conferencias se llevaron a cabo en la ciudad de Frankfurt, ciudad emblemática por la importancia de las aportaciones filosóficas, desde Hegel hasta los autores de la Teoría Crítica.

La edición que nosotros abordamos es la de 1994, presentada en un contexto especialmente efervescente cuando las políticas neoliberales se implantan en México con el Tratado de Libre Comercio y cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional toma las armas y emprende la lucha por el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas. En la Introducción a esta edición Dussel vincula sus conferencias con este contexto específico.

Aunque este texto es nuestra fuente principal, hemos incluido además otros escritos donde el autor precisa o amplía sus ideas. Estos textos pertenecen sobre todo a la

producción realizada durante los años noventas, en el contexto de la caída del muro de Berlín y el creciente ascenso del neoliberalismo en América Latina. En este marco, Dussel pone de manifiesto el carácter totalizante de la modernidad y cómo es que sus preceptos se vuelven contra sí, generando diversas contradicciones en el discurso y en la práctica.

## Capítulo 1

### La modernidad. Definición y dimensiones centrales

En este primer capítulo vamos a describir cómo algunos teóricos han abordado el concepto de modernidad y cuál es el uso que se le ha dado, con el propósito de sentar una base analítica para el posterior análisis de la perspectiva de Enrique Dussel.

Uno de los grandes problemas a la hora de intentar hacer una descripción conceptual sobre el tópico que se quiera, es la multiplicidad de significados y usos que giran en torno al mismo. Para el caso de este proyecto, la modernidad no queda exenta ya que se presentan muchas y muy diversas maneras de entender el término. Esto nos obliga a un trabajo de ordenamiento y síntesis a fin de relevar los elementos más pertinentes para nuestro análisis.

En este primer capítulo hemos organizado la exposición a partir de cuatro ejes de análisis: el tiempo, el espacio, la subjetividad y la acción. Por un lado, consideramos que estos ejes recogen gran parte de la discusión actual de la modernidad. Es decir, los autores consultados se suelen enfocar en una o varias de estas dimensiones. Pero además, estos ejes resultan importantes porque Dussel los retoma en su obra y propone para cada uno de ellos un replanteamiento a partir de la introducción de la perspectiva del otro.

## 1.1 La modernidad en el tiempo

La modernidad en el tiempo puede entenderse en dos niveles, uno cronológico y otro simbólico. Abordaremos en primera instancia el sentido cronológico. Desde los orígenes del propio término, la modernidad ha estado vinculada a un sentido de temporalidad. Vania Salles se refiere al nacimiento histórico del término y sostiene al respecto:

Originada del latín *modo*, la palabra moderno significa reciente. De ella se deriva el adjetivo *modernus*, que en el siglo V se refiere a lo formado hace poco tiempo. Según fuentes históricas, la palabra moderno fue usada en occidente por los cristianos que le otorgaron un sentido político-social; la utilizaban para referirse a su condición religiosa, distinguiéndola del pasado pagano y del mundo grecorromano con su multitud de dioses, creencias y cultos (en Baca Olamendi, 2000: 440).

Podemos ver que el concepto comenzará a aplicarse de tal forma que la modernidad va a designar una época en relación con otra<sup>3</sup>. En este primer caso, la caída del imperio romano y el ascenso del cristianismo como nuevas formas de entender el mundo. Así el origen de la palabra tiene también que ver con comenzar a forjar una nueva visión: poner a Dios en el centro.

Este sentido del término, aunque con diversos matices va a permanecer en los usos históricos posteriores. De hecho, como sostiene Habermas, la palabra modernidad “aparece en todos aquellos períodos en que se formó la conciencia de una nueva época”. Así, sostiene el autor, “hubo quién se consideraba moderno en pleno siglo

---

<sup>3</sup> Determinada por acontecimientos o procesos muy definidos, en este caso una nueva figura que va a regir el orden de todas las cosas.

XII o en la Francia del siglo XVII, cuando la querrela de Antiguos y Modernos (Habermas, 1998:1).

Ahora bien, existe una visión más o menos generalizada sobre la modernidad ya no sólo como cualquier ruptura temporal o consciencia epocal sino como la “gran ruptura”, la que estaría en el origen de nuestras actuales formas culturales. Dentro de esta visión existen diversos autores que colocan el momento de quiebre en diferentes siglos. Aunque existen hilos comunes en estos distintos autores (básicamente la idea de la razón como fuerza transformadora), cada una de ellas expresa un énfasis diferenciado respecto al contenido de la modernidad.

Una de las visiones más extendidas es la que coloca al Renacimiento como el momento fundante de la modernidad, periodo que se ubica a finales del siglo XV y principios del XVI; una época de grandes efervescencias políticas, religiosas, económicas y sociales. Luis Villoro, por ejemplo, nos dice que con esta ruptura da inicio la modernidad, ya que Dios, en tanto centro, será desplazado por una nueva figura, el hombre (moderno).

Esta visión es de las más difundidas y aceptadas por la importancia de las ideas, los avances científicos y tecnológicos que se desarrollan durante el periodo. Uno de los hitos fundamentales de esta visión es la reforma protestante a partir de la cual se comienza a cuestionar el poder político de la iglesia católica y se introduce la posibilidad de un acceso “racional”, no mediado por las autoridades eclesiásticas, a la interpretación de las escrituras y el ejercicio de la fe. Asimismo, la idea de razón comienza a penetrar en las formas de explicación del universo. Galileo, Newton,

Bacon, Kepler etc., proponen la búsqueda de leyes naturales de explicación del mundo más allá de Dios.

Otros autores afirman que la modernidad comienza y/o se afirma en el periodo denominado Ilustración y se extiende hasta la Revolución Industrial. Bauman, por ejemplo, nos dice que la modernidad comienza en el siglo XVII y la define como:

Un periodo histórico que empieza en Europa occidental con una serie de cambios socioestructurales profundos y transformaciones intelectuales en el siglo XVII y que logra su madurez: 1) como un proyecto cultural –con el crecimiento de la Ilustración–; 2) como una forma de vida socialmente construida junto con el desarrollo del capitalismo industrial, y más tarde también con la sociedad comunista (Bauman, 2005: 22-23).

En esta visión se suelen enfatizar cambios políticos, económicos y sociales fundamentales que se considerarán luego como criterios para delimitar el tránsito de lo “pre-moderno” a lo “moderno: el Estado de derecho, la representación política, la soberanía popular en términos políticos y el capitalismo industrial en términos socio-económicos.

En relación con la emergencia y desarrollo cronológico de la modernidad Marshall Berman (1989: 2) propone comprenderla a través de tres fases: la primera abarca desde comienzos del siglo XVI hasta finales del XVIII. Nos dice que las personas comienzan a experimentar la vida moderna y apenas si saben con qué han tropezado. La segunda comienza con la ola revolucionaria de 1790 específicamente con la revolución francesa y la tercera con el proceso de modernización a partir del siglo XX con una expansión que abarca prácticamente todo el mundo.

La modernidad resulta ser entonces una irrupción en el tiempo que transforma el pensar de la sociedad. Postula nuevos hechos y procesos y funda nuevos paradigmas que la hacen distinguirse de lo anterior. Pensemos en una nueva forma estructural del pensamiento sobre el ser humano y su relación con el universo.

En el orden de lo simbólico en esta nueva forma de pensar al hombre la modernidad se asocia "con una experiencia de movilidad y transformación social, con un sentido de dinamismo; expresa un abrumador sentido de lo efímero, de lo fragmentario, de lo contingente y del cambio caótico" (Larrain, 2000: 34).

El tiempo en la modernidad se presenta como transitorio en el sentido de una evolución en un tiempo dinámico, movable, en un crecimiento que va en línea recta. Esta percepción del tiempo que permite configurar la historia a partir de visiones progresistas que no miran el pasado ya que éste no es compatible con el tiempo en su sentido más ascendente.

La modernidad es lo que es –una marcha obsesiva hacia delante- no porque incremente sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas (...) El tiempo lineal de la modernidad se extiende entre el pasado que no puede perdurar y el futuro que no puede existir (Bauman, 2005: 31).

Esta modernidad permite comenzar a conocer el entorno con percepciones de la realidad que no están dadas ni determinadas por una entidad divina (Dios). Ahora el hombre define el acercamiento y el nuevo quehacer en la realidad y el mundo. El progreso hacia el futuro permitirá configurar al "nuevo hombre". Bolívar Echeverría nos dice:

La experiencia "progresista" de la temporalidad de la vida y el mundo y la convicción empírica de que el ser humano, estaría sobre la tierra para dominar sobre ella, ejerce su capacidad conquistadora de manera creciente, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente que es la línea del progreso (Echeverría, 2008: 2).

Así, la modernidad se nos presenta con formas específicas de cosmovisiones<sup>4</sup> que tienen que ver con el tiempo en el que se desarrollan. "La modernidad, se determina y se decide en el momento y según el esquema por el que tiempo y modo se anudan indiscerniblemente y aspiran, uno a la perpetuación y el otro a la perfección" (Lanceros, 2006: 23).

Indudablemente la transitoriedad del tiempo obliga a dar saltos y a cambiar las formas de pensar. El tiempo pasado y el tiempo presente en relación con el entendimiento de la realidad configuran los nuevos paradigmas sociales. Podemos pensar la modernidad como un determinado momento y cómo una dimensión práctica humana que da paso a una nueva forma de conocimiento y significación de las cosas.

En suma: la modernidad en su dimensión temporal implica la ruptura de un momento histórico en relación a otro, un fenómeno naciente en los siglos XVI, XVII o XVIII incluso del XIX, una proyección hacia el futuro y la construcción de nuevos paradigmas y una nueva forma de ver el mundo.

---

<sup>4</sup> Entendemos por cosmovisión la forma en la cual los sujetos interactúan, interpretan y entienden su relación con el universo permitiéndoles construir mundos para entender la realidad en la cual están asentados.

## 1.2 La modernidad en el espacio

La temporalidad de la modernidad necesariamente nos remite a pensarla en un contexto espacial y nos referimos al espacio como el lugar físico del desarrollo moderno, pero también como el lugar simbólico. Por un lado, es el lugar de la enunciación del discurso y la praxis y, por el otro, el lugar (geográfico) que se constituye como modelo de desarrollo social, político y económico actual.

El surgimiento de la modernidad se asocia con una época particular (el siglo XVIII) y un lugar geográfico determinado (Europa). El discurso filosófico de la ilustración comprendía la modernidad sobre la base de ideas clave, tales como libertad, tolerancia, ciencia, progreso y razón, y en oposición a la metafísica, la superstición y la realidad (Larraín, 2000: 29).

El lugar físico de la modernidad está situado en la Europa occidental, y cuando hablamos de Europa nos referimos sólo a unos cuantos países (Italia, Francia y Alemania). Esta región comienza una expansión territorial con el descubrimiento geográfico de América, que permitió, según algunos autores, un avance social, político y económico fundamental para occidente.

A su vez la colonización permitió un reacomodo tanto económico como político y social del mundo. Con este proceso Europa se coloca como el gran centro que exporta sus ideas a otras culturas, como una "nueva figura" del mundo en términos de Villoro.

La occidentalización de América tanto en lo económico como en lo político y lo social permitirán a Europa expandir su dominio y plantarse como un nuevo centro

geográfico desde donde se va a intentar determinar las políticas para el mundo entero configurando un sistema-mundo<sup>5</sup> basado en un centro (o centros) y sus periferias.

Este centro geográfico con un nuevo orden económico, establece nuevas rutas de navegación y comercialización que darán paso a una expansión mucho más vasta. Estos nuevos lugares para comerciar facilitarán el paso para la aplicación de sus políticas, su ciencia, su tecnología etc.; instituyendo así las nuevas periferias.

Con este tipo de expansionismo colonización y occidentalización la configuración de un sistema mundial "nuevo" va a organizar la actividad del ser humano bajo la tutela europea. Este sistema mundial se sustenta en un sistema capitalista de producción donde las periferias aportan la mano de obra y el recurso natural mientras el centro el tiempo y la forma de la producción.

En el sentido simbólico del espacio también la modernidad implica un reordenamiento paradigmático y cosmogónico donde el hombre (que desplaza a Dios del centro) será la nueva figura dispuesta a conocer el mundo para dominarlo. Villoro plantea ciertas características para entender este reordenamiento y ruptura que nos ayudarán a dar un sentido simbólico al espacio de la modernidad:

Antes del Renacimiento el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden finito, en donde cada cosa tenía un sitio determinado según las relaciones claramente fijadas en referencia a un centro. (...) El mundo concreto del hombre es un

---

<sup>5</sup> El sistema mundo entendido como las teorías que se centran el análisis de los sistemas sociales junto con el capitalismo, Immanuel Wallerstein es uno de los principales teóricos a este respecto.

mundo finito en el que todo ocupa un lugar preciso en relación con un centro y con una periferia (Villoro. 2002: 13-14).

La ruptura que plantea Villoro tiene que ver con una pérdida del centro, con un movimiento que desplaza las ideas de divinidad, por la razón. Ya no se piensa más a partir de un modelo "céntrico", donde la figura divina se establece como la única "verdad". La pérdida del centro, el llamado giro copernicano, impondrá una nueva concepción del mundo real.

Copérnico anuncia la ruptura del modelo arquitectónico de un mundo cerrado. La tierra deja de ocupar el lugar central, en él se coloca la masa incandescente del sol. (...) Copérnico cree que la esfera de las estrellas fijas no está limitada, sino se extiende indefinidamente hacia lo alto" (Villoro, 2002: 17).

Nos parece muy importante mencionar que este descentramiento va a dar paso a un nuevo centramiento, en donde Europa, o más precisamente el hombre europeo va a fijarse como el nuevo orden paradigmático. Como hemos visto, algunos autores mencionan que con el desarrollo de la Ilustración y específicamente con Kant comienza un periodo moderno, por las ideas y aportes que este momento histórico trajo consigo; esto abrirá la brecha que configurará la vuelta a un centro que ya no está determinado por un orden finito divino, sino por un orden racional cargado de una nueva "verdad absoluta", la razón.

La modernidad, cuando Kant cinceló con delicadeza sus perfiles, era esplendorosa virgen, una figura provocativa que invitaba a romper con las hostiles madrastras de la autoridad, la intransigencia y el dogma. Sus pechos amamantaron oleadas de entusiasmo, prefiguraciones utópicas, proyectos de futuro (Lanceros, 2006: 31).

El hombre es creador, sale de su yugo (Medioevo) y comienza a conocer el mundo de forma diferente. Se trata de un cambio radical aunque es un proceso de largo plazo. El nuevo centramiento lleva un proceso con ciertas características, en donde el tiempo va a ser uno de los factores que le permitirán fijar el nuevo orden social.

Tenemos entonces que la nueva configuración abierta por la modernidad implica ubicarse desde un momento y un espacio específico, en donde el tránsito progresivo hacia una nueva sociedad dependerá de la racionalidad del pensamiento, de la ruptura de los "antiguos paradigmas" y de la consolidación del hombre como ser dominante ante la nueva sociedad.

### **1.3 La modernidad como experiencia subjetiva**

En este apartado vamos a revisar la modernidad como experiencia subjetiva y algunos autores que la abordan de una forma distinta para comprenderla más allá de una ubicación geográfica o un periodo histórico. Intentaremos dar cuenta de cómo la experiencia de la modernidad tiene un sentido no sólo cronológico macrohistórico sino vivencial, cotidiano, desde la perspectiva del sujeto.

Las ideas que se plantean en este sentido tienen que ver con la forma en la cual el hombre (moderno) se enfrenta a su realidad a partir de su propia acción y su actitud frente a los planteamientos que el mundo le presenta. Berman de alguna manera nos plantea esta idea, según la cual la modernidad es:

Una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida- que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la <modernidad>. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos (Berman, 1989: 1).

Berman plantea la modernidad, en cuanto experiencia, como una cuestión dialéctica en donde el tiempo y la acción son las formas bajo las cuales nos movemos y actuamos. Es dialéctica porque en esta perspectiva la modernidad es presentada como un tipo particular de experiencias cotidianas que están en constante movimiento, pero un movimiento contradictorio y paradójico.

Michel Foucault tiene un planteamiento más radical en relación con la modernidad como experiencia humana. Se cuestiona si debemos analizarla como un proceso histórico o una época, o más bien como la actitud del sujeto frente al tiempo en el que se encuentre:

Frecuentemente se habla de la modernidad como una época o, al menos, como un conjunto de rasgos característicos de una época; suele situársela en un calendario, en el que apareciera precedida por una pre-modernidad más o menos ingenua o arcaica, y seguida por una enigmática e inquietante 'post-modernidad'. Siguiendo este razonamiento nos preguntamos si la modernidad constituye la continuación y el desarrollo de la *Aufklärung* (ilustración), o si hay que verla como una ruptura o una desviación en relación con los principios fundamentales del siglo XVIII (Foucault, 1993: 8).

Para Foucault la modernidad no debe entenderse como algo que nos remita a un período de la historia ya que esto podría homogeneizar la acción del hombre, es decir, como si ésta fuera uniforme e igual en todas partes. La experiencia del sujeto se pierde en la generalidad de dicho periodo.

Según el filósofo francés, se tiene que pensar a partir de actitudes y hechos concretos que tienen que ver con la conformación del hombre como individuo, a partir no de un imaginario social general, sino de acciones que confrontan al hombre con su entorno y realidad.

Haciendo referencia al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un periodo de la historia. Con 'actitud' quiero decir un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea (Foucault, 1993: 8).

Por su parte Armando Roa (Roa, 1998: 17) presenta un planteamiento sobre la modernidad centrado en la autonomía del ser humano. El hombre es capaz de crearse métodos para conformar su propia modernidad, sin ningún tipo de autoridad más que su propia conciencia autónoma. Esta conciencia le permite reflexionar para sí mismo y conducirse en el mismo.

En esta experiencia, la reafirmación del poder del hombre tiene alcances concretos: el desarrollo científico, tecnológico y social, el uso autónomo de la razón, como lo refiere Kant, le da al hombre un cierto poder con respecto a la naturaleza. La

racionalidad es utilizada como instrumento que valida y legitima las acciones del hombre.

En relación a la modernidad como experiencia del sujeto es necesario incorporar la propuesta de Baudelaire, un personaje al cual autores como Berman o el mismo Foucault recurren para dar el sentido al concepto de modernidad, más allá del tiempo y del espacio.

Baudelaire (citado por Berman y Habermas), se refiere a la modernidad como una experiencia, una vivencia, sólo captable por el intérprete, a partir de los contextos de la vida cotidiana, tomada como ámbito privilegiado de la vida cotidiana, tomada como ámbito privilegiado de desarrollo de las "experiencias vitales" y del surgimiento de las fuerzas fundamentales de la vida moderna (Olamendi, 2000: 440).

La conformación de la modernidad a partir de la acción cotidiana del ser humano va a definir el mundo y la realidad de una forma más práctica y vivencial. Foucault interpreta a Baudelaire y afirma:

Frecuentemente se caracteriza a la modernidad por la consecuencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura con la tradición, sentimiento de la novedad, vértigo de lo que ocurre. Esto es lo que parece decir Baudelaire cuando define la modernidad por 'lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente'. Pero para el ser moderno no es reconocer y aceptar ese movimiento perpetuo; es, por el contrario, tomar una cierta actitud en relación con ese movimiento. (...) La modernidad baudelariana es un ejercicio en el que la extrema atención puesta en lo real se confronta con la práctica de una libertad que, simultáneamente, respeta y viola lo real (Foucault, 1993: 8-9).

En suma, para los autores revisados la modernidad entendida más allá de un tiempo y un espacio, define el quehacer moderno como una actitud más que una fecha, es una práctica que tiene que ver sí con el momento pero también con las actitudes con las que afrontamos ese momento.

Para Baudelaire la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; es, también, un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. (...) Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración ardua y compleja (Foucault, 1993: 9).

#### **1.4 La modernidad como idea-acción**

Hasta este punto hemos descrito brevemente cómo la modernidad se configura en tiempo, espacio y en experiencia subjetiva. Ahora analizaremos la modernidad presentada bajo la perspectiva de la idea y la acción. Con esta expresión nos referimos a una especie de núcleo articulador del proyecto moderno: la razón.

En primer lugar el desplazamiento de Dios del imaginario va a ser una de las claves fundamentales para la articulación y práctica del proceso de la modernidad. Del siglo V hasta finales del XV Dios ocupa el lugar preponderante en la cosmovisión de la historia europea y permea toda la actividad humana. La finitud del hombre está determinada por esta entidad divina.

Con el paso al Renacimiento, este tipo de preceptos comenzarán a cuestionarse y pondrán en duda la figura de Dios y su relación con la actividad del hombre. Ahora

se pondrá de manifiesto la razón como el medio y el fin de las actividades del hombre moderno. Para Alain Touraine:

La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada. (...) La idea de modernidad está, pues, asociada con la racionalización. Renunciar a una equivale a rechazar a la otra (Touraine, 1994: 17-18).

La razón, es ahora el instrumento de validación del orden natural del mundo, las cuestiones físicas abren el camino y apartan a las cuestiones metafísicas. El pensamiento matemático define las "verdades" que son y serán reveladas.

El apareamiento de una confianza práctica en la "dimensión" puramente "física" -es decir, no "metafísica"- de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de una razón que se protege del delirio mediante un autocontrol de consistencia matemática, y que atiende así de manera preferente o exclusiva al funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza y el mundo (Echeverría, 2008: 1).

Estas ideas nos remiten a pensar cómo el hombre (europeo) utiliza la razón para desarrollar modelos basados en la matemática con la finalidad de conocer el mundo (físico) de forma exacta y "verdadera". Con este pensamiento que eleva a la racionalidad al nivel más alto por sobre todas las cosas la modernidad va a configurar nuevas formas de pensamiento y de acción humanas que permitirán el progreso de la sociedad cimentada en el uso absoluto de la razón.

A pesar de que la razón es también un concepto muy difícil de analizar proponemos revisar brevemente a algunos autores que tienen un peso fundamental en esta

conformación de la modernidad a partir de la razón. Con filósofos como Descartes, Kant y Hegel que nos van a plantear el uso de la racionalidad humana como una idea y como una acción de la modernidad. Mario Magallón menciona:

La modernidad europea tiene algunas características que la definen y la expresan: la razón, la autonomía del sujeto, el ejercicio de la libertad y de la equidad, el progreso permanente y continuo, la historicidad, la revolución, la científicidad de sus argumentos y de sus teorías filosóficas y de la naturaleza, y el desarrollo del arte. El proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la ilustración consistió en desarrollar las ciencias objetivas (las ciencias naturales), así como los fundamentos universales de la moral, del derecho y del arte autónomo, según la lógica que subyace cada caso (Magallón, 2006: 92).

Para Descartes la razón es una cualidad presente en todos los hombres y es una potencialidad humana, que permite conocer y buscar la verdad. Este filósofo propone un método de conocimiento basado en la matemática, al considerarlo un procedimiento racional y exacto:

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo puesto que cada uno piensa estar tan bien provisto de él que, incluso aquellos que son más difíciles de contentar en otra cosa cualquiera no acostumbran a desear más del que tienen. En lo cual no es verosímil que todos ellos se equivoquen antes bien, eso testifica que la potencia de bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es, por naturaleza igual en todos los hombres; y, por tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no procede del hecho de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo del hecho de que conducimos nuestros pensamientos por vías diversas y no consideramos las mismas cosas (Descartes, 1973: 59).

La racionalidad queda elevada en un nivel superior y supone el acercamiento y validación de su condición de verdad, es decir, la razón da al hombre el sentido y la forma bajo la cual su "deber ser" determinará las estructuras tanto sociales, políticas y las económicas, partiendo en primera instancia de la matemática, la física y la filosofía.

Kant también refiere a la razón como una facultad humana universal, pero que puede y debe ser cultivada través de un trabajo, un "esfuerzo" mediante el cual los hombres adquieren la madurez:

La salida del hombre de su minoría de edad.-El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! (Kant: 1).

Finalmente, en una perspectiva histórica encontramos a Hegel. A este respecto Mario Magallón nos habla de su postulación en torno a la racionalidad humana, y nos dice que:

Hegel es el más grande representante de la modernidad filosófica occidental. Su apuesta es por la razón, la historicidad y el ser. Es con él como la razón adquiere un carácter monolítico y totalizador. La Razón hegeliana no es la razón de un sujeto particular, sino 'la razón divina absoluta' como un todo absoluto. La Razón gobierna al mundo (Magallón, 2006: 95).

La ciencia necesariamente llevaría a un progreso de las sociedades, con la pretensión de ser el centro universal, con formulaciones que el mundo entero tendría que asumir como propias.

La razón manifiesta su poder tanto en la físico-matemática como en la biología, pues consigue conocimientos asombrosos, no obtenidos por genios notables de otras edades. En tal situación, el porvenir es visto con natural optimismo, y mirar al pasado, a la tradición, parece casi absurdo, ya que ello sólo trae el recuerdo de estados mentales infantiles en los que, por encontrarse amarrada a la superstición, la verdad es substituida por meras fantasías; en cambio tanto en el momento presente como en el futuro cabe gozarse con el asombro constante de nuevas verdades (Roa, 1998: 23).

El giro copernicano entonces, tiene que ver con un planteamiento y un avance astronómico muy importante, pero también con un descubrimiento que le dará al hombre un poder y un dominio sobre el “supuesto” orden de las cosas, por ende una racionalidad de la modernidad basada en el hecho científico.

Es imposible llamar moderna a una sociedad que busca ante todo organizarse y obrar de conformidad con una revelación divina o con una esencia nacional. La modernidad no sólo es cambio puro, sucesión de acontecimientos; es difusión de los productos de la actividad *racional*, científica, tecnológica, administrativa. Por eso la modernidad implica la creciente diferenciación de los diversos sectores de la vida social: política, económica, vida familiar, religión, pues la racionalidad instrumental se ejerce dentro de un tipo de actividad y excluye la posibilidad de que alguno de estos tipos esté organizado desde el exterior (Touraine, 1994: 17).

Nos encontramos ante un momento de gran ruptura, el desmentir o el averiguar que la tierra no es el centro del universo y que por tanto las posibilidades finitas del

hombre quedan suprimidas por una infinitud que le permitirá conocer más allá de lo evidente tornará hacia una nueva escalada en progreso para el conocimiento real del mundo.

En síntesis, en este capítulo describimos algunas características de la modernidad que permiten organizar y analizar la propuesta de diversos autores. En primer lugar vislumbramos la modernidad en tiempo y espacio, pasamos a mostrarla en su dimensión como experiencia subjetiva y finalmente como idea-acción. Podemos concluir que la modernidad puede entenderse como:

- 1) Un momento en la historia europea que puede presentarse en los siglos XV, XVI, XVII, XVIII incluso en el XIX, tiene que ver con una ruptura en la conformación del pensamiento, que por un lado da un salto del pasado al presente, pero que a su vez el establecimiento de lo nuevo está permeado por ese pasado del cual se ha desprendido.
- 2) Un proceso histórico europeo que se da en solo algunos países occidentales (Italia, Francia y Alemania) y que se implantará en la mayor parte del mundo. El descentramiento del orden divino, le permite, a Europa, erigirse como el nuevo centro teniendo al mundo como su periferia.
- 3) Una irrupción en el tiempo, en donde el pensamiento humano cambia a partir de una transitoriedad, una nueva forma estructural del pensamiento humano y la relación de este con el universo; temporalidad lo define como diferente a lo anterior.
- 4) Un espacio definido, a partir sí de una ubicación geográfica, en este caso Europa, pero también como un significante, en el cual el establecimiento de la

relación tiempo-espacio permitirá encontrar un nuevo camino que llevará necesariamente al hombre a una nueva cosmovisión. La cuestión de lo inamovible del hombre, cambia a un cierto grado de infinitud donde el límite no está marcado por una frontera geográfica. El giro copernicano permite al hombre rebasar cualquier tipo de frontera ya que se demuestra que la Tierra no es el centro del universo.

- 5) La experiencia del hombre con relación al tiempo-espacio en el cual vive. La "experiencia vital" se desprende de la postura que define la modernidad como un momento en la historia. Marca por un lado, la vivencia cotidiana y por el otro, el acto que define la conformación de una sociedad nueva. La ruptura se encuentra en la experiencia y no en la historia.
- 6) Una idea que tiene tres aspectos fundamentales que permiten su desarrollo:
  - a) la razón que desplaza la idea de Dios como el "centro" de todas las cosas,
  - b) la ciencia como el instrumento que se legitima como el válido para dar una explicación a los fenómenos que antes eran explicados por una serie de causas divinas y c) el progreso de la sociedad definido a partir de las dos características anteriores.

## Capítulo 2

### La reflexión latinoamericana sobre la Modernidad

En este segundo capítulo, intentaremos plantear la problemática de la modernidad en América Latina a partir del debate latinoamericano actual en el que participan autores que provienen de la filosofía latinoamericana y los estudios poscoloniales, con la intención de contextualizar la obra de Dussel y conocer el abordaje de la modernidad desde un horizonte regional. Algunos de los autores que abordaremos son: Walter Mignolo, Edgardo Lander, Santiago Castro Gómez, Bolívar Echeverría, entre otros. Estos autores, al igual que Dussel han producido en los años noventa aproximadamente una abundante bibliografía en torno al tema y por tanto es importante revisarla.

De la misma manera que en el primer capítulo, el presente se organiza en núcleos problemáticos que pensamos incluyen las grandes ideas que están en el debate actual y permiten vincular y hacer cruces con la propuesta de Dussel. Estos núcleos son: 1) Relación Hombre-Naturaleza, 2) Descubrimiento-Invención, 3) Universalidad-Particularidad y 4) Filosofía de la historia.

#### 2.1 Relación Hombre-Naturaleza

Una de las problemáticas en el estudio de la modernidad es la separación entre hombre y naturaleza. Se piensa que se debe salir de un estado para poder pasar al otro. Algunos estudiosos (la filosofía política de la ilustración, en particular) separan al hombre de la naturaleza, al menos en los postulados más importantes de la

modernidad. Se cree que el hombre debe despojarse de su estado natural y pasar a un estado de civilidad, así la naturaleza queda supeditada al poder del hombre.

Para Latinoamérica ha resultado difícil encontrar su papel en la modernidad, en la medida en que ha quedado subordinada a Europa. Juan Villoro apunta dos experiencias que posiblemente dificultan pensar la modernidad desde nuestro contexto.

El impulso dominante de lo global y el regreso obsesivo a la tradición. (...) las dicotomías de "civilización y barbarie" o "dominación y subordinación" vuelven a salir de los archivos. (...) Conviene revisar la idea que Occidente ha tenido del salvaje americano y los discursos postcoloniales que lo han transformado en buen salvaje, portador de una incuestionable diferencia (Villoro en Borsó y Bruno, 2006: 20).

Comencemos por decir que el "atributo" de salvaje que el europeo da al nativo americano resulta ser una ventaja para los occidentales no-salvajes en relación a la forma en la cual los segundos van a definir las nuevas formas sociales. El estado de naturaleza deberá someterse a la sociedad. A este respecto Edgardo Lander, recuperando las ideas de Hegel, menciona que:

La historia se mueve de oriente a occidente siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo. (...) América ocupa un papel ambiguo (...) su juventud se manifiesta fundamentalmente en ser débil e inmadura. Mientras su vegetación es monstruosa, su fauna es endeble, e incluso el canto de sus pájaros es desagradable. (...) sus civilizaciones carecían de los dos grandes instrumentos del progreso, el hierro y el caballo (Hegel en Lander, 2000: 20).

Al carecer de los dos grandes instrumentos del progreso (hierro y caballo) el nativo americano no se diferenciará de la naturaleza del lugar. Esto va a negar su condición de ser humano y a reafirmar su estado naturaleza. Nuestro primer referente para pensar la modernidad en América Latina es la negación del "otro" como ser humano.

El nativo al no estar constituido como ser humano permite al europeo configurar nuevas formas de categorización que van a diferenciar los atributos de unos y de otros, en el caso de los europeos el atributo será de superioridad en el caso de los nativos de inferioridad. Esta segmentación social admitirá construir y legitimar un nuevo orden en donde se podría recurrir a la violencia y la represión si ésta fuese necesaria. Juan Villoro apunta:

Roger Bartra indaga la forma en que Occidente construyó el mito del hombre salvaje y el significado que el Nuevo Mundo dio a este empeño. A través de fábulas, pinturas, cantares y tapices, Europa creó un bicho lascivo, apropiadamente cubierto de pelo, que sólo recibía consejos de sus impulsos primarios y permitía exaltar la sensata superioridad del habitante de la ciudad feudal (Villoro en Borsó y Bruno, 2006: 21).

Para Santiago Castro Gómez la idea de Bacon sobre el dominio de la naturaleza, es importante ya que muestra una parte del pensamiento europeo y su pretensión de someter todo a la voluntad humana.

La naturaleza es presentada por Bacon como el gran 'adversario' del hombre, como el enemigo al que hay que vencer para domesticar las contingencias de la vida y establecer el *regnum hominis* sobre la tierra. Y la mejor táctica para ganar esta guerra es conocer el

interior del enemigo, auscultar sus secretos más íntimos, para luego, con sus propias armas, someterlo a la voluntad humana (Castro-Gómez, 2000: XXVII).

Pareciese entonces que el indígena americano es la naturaleza enemiga. Se le conoce, se le domestica, se le domina para que quede sometido a la voluntad del europeo. El modelo europeo occidental excluye su otra parte, el indígena. Encontramos que el discurso sobre el estado de naturaleza del nativo sirve, al ser puesto en práctica, como justificación de la colonización.

La modernidad es expuesta en este caso como una dualidad, vista a partir del sujeto-moderno y del objeto-bárbaro (sujeto-latinoamericano). Es sujeto-moderno por una propia autodeterminación que dicta qué, cuándo y cómo deben hacerse las cosas. Es objeto-bárbaro porque éste es visto no como ser humano sino como ser que debe ser civilizado y elevado a una categoría superior al estado natural. Es objeto porque no ha adquirido su "valor" racional de sujeto (hombre) libre. Resulta que la modernidad latinoamericana está configurada bajo los preceptos europeos que categorizan, excluyen y dominan.

La dominación permitirá por un lado la explotación del objeto-bárbaro y a su vez de los recursos naturales. La categorización pondrá en un pedestal al europeo que se va a autoerigir como el civilizador. La exclusión va a contener el progreso del nativo hacia su condición de ser humano.

Uno de los elementos que van a permitir la dominación europea es la evangelización. Este aspecto es fundamental para poder entender cómo es que occidente a partir de un referente divino va a justificar su acción. Con el

establecimiento de la iglesia en América Latina comenzará un proceso de adoctrinamiento cristiano que intentará desplazar la cosmovisión de los nativos de la región forzándolos a interpretar el nuevo orden de manera positiva. A partir de estas premisas Europa tendrá a su cargo la "civilización" de los bárbaros, partiendo de un precepto salvador que se sustentará en las nociones de progreso y razón. Al respecto Santiago Castro Gómez menciona:

El referente empírico utilizado por este modelo heurístico para definir cual es el primer "estadio", el más bajo en la escala del desarrollo humano, es el de las sociedades indígenas americanas tal como estas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos.-La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. 'Al comienzo todo era América', es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, 'estado de naturaleza'. El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido en cambio, como lo 'otro' absoluto del primero y desde su contraluz. Allí reina la civilidad, el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes. El hombre ha llegado allí a un estado de 'ilustración' en el que, al decir de Kant, puede autolegislar y hacer uso autónomo de su razón. Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta (Castro Gómez, 2000: XXXI).

Bajo este tipo de concepción resulta conveniente para el europeo definir los caminos y las formas de la modernidad. Para el nativo resulta muy difícil definirse a sí mismo por dos cuestiones: la primera, ser del lugar y no sentirse parte, la segunda el desplazamiento de sus paradigmas y de su papel en la sociedad.

Se suele observar desde Europa a América Latina como una región no importante en la conformación económica ni política de sus sociedades. Un lugar donde no hay

cultura, ni arte, mucho menos filosofía. Latinoamérica queda enmarcada, como un lugar paradisíaco donde el servilismo y la subordinación son los mayores atributos. Juan Villoro apunta:

América Latina suele ser vista desde Europa y Estados Unidos como una reserva fascinante por su atraso, por lo que preserva de un mundo adánico, convulso, experimental, un laboratorio de las desmesuras. Ahí lo raro puede ser descrito como pintoresco y se resiste en apariencia a las explicaciones racionales (Villoro en Borsó y Bruno, 2006: 19).

## 2.2 Descubrimiento-Invención

El segundo núcleo trabajado por los pensadores latinoamericanos, ha sido el tema del descubrimiento y la invención. Al parecer la idea de Europa como “centro” enmarca en su haber un desarrollo que occidente establece.

Un primer punto que señalan los autores es la propia idea de “descubrimiento” que revela la primacía del punto de vista europeo en el imaginario sobre América Latina. En efecto, de allí que América Latina constituye para estos autores, más bien una “invención”.

América cayó del cielo –literalmente hablando– Américo Vespucio estaba observando cuando descubrió que las estrellas que veía desde el sur del Brasil de hoy en día no eran las mismas que solía ver desde el Mediterráneo. Lo confuso del asunto es que una vez que el continente recibió el nombre de América en el siglo XVI y que América Latina fue denominada así en el siglo XIX, fue como si esos nombres siempre hubiesen existido. América nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invención* forjada

durante el proceso de la historia colonial europea de consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales (Mignolo, 2007: 28).

Los europeos comienzan a forjar una distribución social donde la separación y la jerarquización de las relaciones sociales les permitirán desarrollar un discurso en torno al papel que cada uno de los actores debe desempeñar. Edgardo Lander nos dice: "con los cronistas españoles se da inicio a la 'masiva formación discursiva' de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del *lugar de enunciación* asociado al poder imperial" (Lander, 2000: 16).

El discurso sobre la modernidad tiene en su haber la construcción de un pasado; esto ha llevado, por un lado, a pensarnos desde parámetros europeos y por el otro, a aceptar las condiciones de vida que ofrecen. Este tipo de exclusiones no privilegian un pensamiento latinoamericano propio, sino uno cimentado en bases superficiales porque no corresponden a nuestro contexto ni formas de vida. El lugar de la enunciación es Europa, el lugar de la praxis<sup>6</sup> de ese discurso es América Latina.

La idea de que "América" era un continente descubierto por navegantes europeos es parte de la retórica de la modernidad (europea). (...) El funcionamiento de la matriz colonial puede pasar inadvertido, y cuando sale a la superficie, se lo explica por medio de la retórica de la modernidad, asegurando que la situación puede "corregirse" con un "desarrollo", "democrático" o una "economía fuerte", por ejemplo (Mignolo, 2007: 37).

---

<sup>6</sup> Los griegos llamaban praxis a un quehacer, transacción o negocio, es decir, a la acción de llevar a cabo algo. El término fue usado asimismo para designar la acción moral. En un de los sentidos de práctica, la praxis designa la actividad práctica o diferencia de la teórica. La praxis puede ser exterior cuando se encamina a la realización de algo que trasciende al agente e interior cuando tiene por finalidad el agente mismo (Ferrater: 2004, 2877). Para el sentido de nuestro trabajo entendemos la praxis como la realización concreta de los preceptos de la modernidad, el último sentido expuesto en relación a la trascendencia del agente.

Con estos paradigmas exportados y acoplados al contexto latinoamericano, la invención da lugar a que el discurso tome un papel central y vaya de a poco conformando una sociedad limitada en perspectiva, obediente y servilista. La idea de invención implica que es deber del sujeto latinoamericano conformarse y atenerse a las condiciones de vida que se le ofrecen. Recordemos que para la modernidad importa la visión lineal del tiempo y la evolución de la sociedad. Esta visión ascendente de la modernidad justifica la negación del otro. Walter Mignolo apunta:

'Descubrimiento' e 'invención' no son únicamente dos interpretaciones distintas del mismo acontecimiento: son parte de *dos paradigmas distintos* la línea que separa esos dos paradigmas es la de la transformación en la geopolítica del conocimiento; no se trata solamente de una diferencia terminológica sino también del contenido del discurso. El primer término es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como "modernidad", mientras que el segundo refleja el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer (Mignolo, 2007: 29).

El planteamiento del autor sugiere que en esta línea paradigmática se encuentran las dos problemáticas en torno a la conformación de la nueva sociedad. El descubrimiento se asocia con la modernidad mientras la invención con la crítica hacia esa modernidad.

Por un lado se toma el discurso de un ego que se autoerige como un "centro" y por el otro la exigencia de ese ego a que el "otro" asuma el papel de ese discurso y lo lleve a la práctica, aun cuando éste no se sienta parte de él. Para el europeo el "descubrimiento" de América le permite llevar a cabo una práctica supuestamente

racional, la "invención" genera que el "otro" tenga una visión sesgada de su realidad y se asuma como sujeto incapaz de conducirse por sí mismo. Walter Mignolo plantea:

La idea de 'descubrimiento' es la versión imperial, dominante de los hechos, (la versión que se convirtió en 'realidad', la dimensión ontológica de la historia que combina los hechos con la interpretación que se hace de ellos), mientras la idea de 'invención' abre una puerta a la posibilidad del saber decolonizador. Así, si 'descubrimiento' es una interpretación imperial, 'invención' es más que una interpretación distinta, es un intento por decolonizar el saber imperial (Mignolo, 2007: 57).

Este tipo de construcción ha dejado huella en el pensamiento latinoamericano, desde la cuestión cultural hasta la cuestión identitaria. Algunos autores como Octavio Paz mencionan que nuestra incapacidad para dejar de depender del europeo occidental tiene que ver con un proceso de mestizaje<sup>7</sup> en donde no se forja una identidad propia, no somos pertenecientes al lugar en el cual estamos parados.

Otros autores como Jorge Larraín afirman que nuestra modernidad ha seguido trayectorias distintas y que podemos hablar libremente de una modernidad latinoamericana, pero el abordaje tanto intelectual como cultural queda relegado a simples características que son pertenecientes a nuestra modernidad particular.

Bajo la perspectiva de los autores latinoamericanos, podemos analizar el 1492 más como una invención que como un descubrimiento. Los preceptos de la modernidad

---

<sup>7</sup> Entendemos mestizaje como el resultado tanto genético como cultural del choque entre occidentales y nativos de la región. El nacimiento de nuevos sujetos que tienen como característica fundamental la genética de ambas partes va a dar paso a que en el aspecto cultural el mestizo forje una identidad contradictoria ya que esta mezcla va a generar ciertas ambigüedades en torno a su propia identidad.

traídos de occidente permitieron una serie de actos crueles y violentos, no sólo en el nivel físico del sujeto, sino en un nivel de pensamiento. La explotación y vejación del imaginario indígena quedó reducido a simples formas salvajes de conocer el mundo, un simple folclor y una cuestión digna de admiración, pero no por sus aportes o sus avances sino por sus atrasos y barbarismo.

La supresión del lenguaje (originario) y la imposición de otro (no originario) permitieron a los europeos contar una historia ficticia e irreal. Se introyectó en el pensamiento de cada uno de los dominados el papel secundario en la historia triunfante y heroica de una Europa-Centro surgida desde sí misma. A fuerza y en pro de la razón comenzaron a sembrar las semillas del olvido en los pueblos americanos.

Desde el inicio del siglo XVI las historias y las lenguas de las comunidades indígenas 'se volvieron históricas' en el momento en que perdieron su historia. En otras palabras pasaron a ser culturas de museo al dejar de ser historia viva cuando Gerardus Mercator trazo su mapamundi en 1542 representando al Nuevo Mundo como un continente separado, contribuyo a la creación de una identidad 'Americana' que no tiene en cuenta ni a Anahuac, ni Tawantinsuyu ni Abya-Yala. Esa supresión se conceptualizó como 'modernidad', como si la modernidad fuera una fuerza histórica necesaria con derecho a negar y suprimir todo lo que no se ajustara a un modelo de historia del mundo considerado como "un proceso histórico esencial. (...) Por causa de la diferencia colonial, América siempre se ha considerado como un continente que no coexistía con lo otros tres sino que apareció tarde en la historia del planeta, razón por la cual se le dio el nombre de 'Nuevo Mundo' (Mignolo, 2007: 51).

Los presupuestos modernos europeos han permitido llevar a cabo el proceso de colonización en distintos niveles y de distintas formas. Europa como "centro" de la historia eleva su ego dominador al estar frente a sujetos que se encuentran en desventaja por ser bárbaros y estar en un nivel evolutivo más bajo. Esto les da derecho, a los europeos, de formar y configurar un discurso falso y engendrar una posición privilegiada frente al "otro", negando su condición como ente fundamental en la construcción de los procesos históricos mundiales.

Podemos decir entonces que la idea de modernidad en América Latina comienza a visualizarse en forma de construcción tanto discursiva como ideológica y práctica, es decir, la modernidad queda construida a partir del referente europeo.

La idea de América (y más tarde, de América Latina y de América sajona) es producto y consecuencia de esa ideología de la civilización y la expansión occidental. Occidente es el lugar de la epistemología hegemónica antes de un sector geográfico en el mapa. Samuel Huntington lo demostró cuando ubicó a Australia en el Primer Mundo y en Occidente, lugares de los que América Latina no formaba parte (Mignolo, 2007: 61).

### **2.3 Universalidad-Particularidad**

Un tema más que han discutido los estudios poscoloniales en América Latina es el supuesto carácter universal de la modernidad, es decir, válido y legítimo para todos. Este tipo de paradigmas dan por sentado este carácter abarcador que busca implantarse en todo el mundo. En principio permitirá un progreso científico y tecnológico pero a su vez legitimará el uso de la fuerza y el poder ejercido en el contexto latinoamericano.

La modernidad ha llevado a la validación de la historia mundial europea poniendo en primer lugar el avance de su sociedad, de su ciencia y de su tecnología. Todo lo que no esté inmerso en ese universo occidental es negado.

Así, por un lado se descubre su carácter de dominador y por el otro su carácter céntrico, de inicio y fin de la historia. Mario Magallón llama a este proceso la dialéctica de la Ilustración. Menciona que este modelo de racionalidad integró:

Lo eterno y lo transitorio en permanente mudanza hacia lo permanente y actual. La razón instrumental de las leyes universales se convertía en el método a seguir por la mayoría de los ilustrados, lo que no es casual, pues el método de las ciencias naturales y de las matemáticas había demostrado su eficacia (Magallón, 2006: 28).

Las formas de conocimiento van a dar por sentado su carácter universal y van a pugnar por un acercamiento racional y científico en miras hacia la transformación progresista de la sociedad europea. Impondrán una línea divisoria entre lo que se considera civilizado y lo que es considerado lo "otro". La razón toma la bandera de la modernidad y la sociedad comienza a confrontarse con su entorno a partir de esa razón. Santiago Castro Gómez menciona:

Cuando hablamos del 'proyecto de la modernidad' nos referimos, en primer lugar, al intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento. El filósofo alemán Hans Blumberg ha mostrado que este proyecto demandaba, a nivel conceptual, elevar al hombre al rango de principio ordenador de todas las cosas. Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien,

sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio (Castro Gómez, 2000: XXVII).

Bajo este principio, la vida del hombre europeo va a estar sujeta a los cambios que la modernidad exija. Con el “descubrimiento” estas ideas se van a consolidar y van a reordenar el nuevo mundo. Los indígenas van a ser vistos con sorpresa y admiración por su falta de razón y de civilidad. Esto pondrá al descubierto que la modernidad no es capaz de integrar ni reconocer su alteridad.

Con la riqueza del nuevo continente será posible poner en práctica y vislumbrar nuevas formas de conocimiento objetivo, pero sobre todo de explotación. “El conjunto de separaciones sobre el cual está sustentada la noción del carácter objetivo y universal del conocimiento científico, está articulado a las separaciones que establecen los saberes sociales entre la sociedad moderna y el resto de las culturas” (Lander, 2000: 24).

Los principios que ordenarán el mundo tanto el “Viejo Continente” como el “Nuevo Continente” son los de la modernidad. Nos parece pertinente mencionar la categorización de la condición de hombre o de ser humano que implica la modernidad. Mario Magallón menciona:

La ilustración encumbra a la Razón, a la libertad y a la igualdad como sus banderas. Es la razón concebida, según Hegel, como el único pensamiento que gobierna al Mundo, y por tanto la historia universal tiene que desarrollarse racionalmente (Magallon, 2006: 91).

La universalidad propone un modelo de humanidad cargado de razón y despojado de toda cuestión que retome el pasado como forma de entendimiento, acercamiento y confrontación con el conocimiento, es decir, busca ante todo imponer una forma de pensamiento de forma "global", un método científico que deje de lado la metafísica y categorizar la vida del ser humano. "Cuando hablamos de la modernidad como proyecto nos estamos refiriendo, a la existencia de una *instancia central* a partir de la cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social" (Castro Gómez, 2000: XXVIII).

La modernidad con su carácter universal propondrá leyes naturales que intenten explicar los intrincados sistemas complejos humanos. América Latina va a resultar, para esa modernidad, un lugar de experimentación y de validación o no, por ejemplo de las tesis absolutas sobre cómo debe ser el hombre. El sujeto latinoamericano no responde a dichas tesis, ya que se encuentra en un nivel más bajo, social, política, y económicamente hablando. Walter Mignolo menciona:

El modelo de la humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se les consideraba seres humanos. Se trata de los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno diagonal/colonial. En este contexto, la cuestión de la "raza" no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo propuesto de humanidad ideal (Mignolo, 2007: 41).

Esta humanidad ideal es para los europeos algo totalmente hecho. Ellos mismos son prueba viviente de su evolución. Con su modelo de humanidad acabado la expansión en tierras y lugares desconocidos pondrá de manifiesto tal evolución. Los

instrumentos y el desarrollo de la técnica les abrirán camino como los salvadores de los incivilizados y como el modelo y el patrón a seguir.

## **2.4 Filosofía de la Historia**

La historia, al menos la europea occidental, se nos presenta dividida en periodos de tiempo lineales: Edad Antigua, Edad Media, Modernidad y Edad Contemporánea. Esta división del tiempo tiene que ver con la configuración de un discurso realizado desde el "centro", un discurso universalista que toma por válido y legítimo el devenir histórico europeo como el único y el acabado, rechazando la historia de las demás culturas.

Se ha dicho que Hegel es en la historia occidental uno de los grandes filósofos y pensadores que reflexionaron este fenómeno. El conocimiento generado en Europa saldrá de su lugar hacia todos los lugares posibles. El espíritu absoluto, el Ser y la dialéctica de la ilustración reafirman a Hegel, como lo refiere Mario Magallón en el primer capítulo, como el heraldo de la dialéctica moderna, en donde lo propuesto rebasa los límites de la propia historia y eleva al ser (europeo) a categorías que permanecerán en el imaginario de todo el mundo (al menos esa es la pretensión).

Esta historia será favorable para el europeo occidental y desfavorable para el americano; el proceso de colonización del imaginario indígena, permitirá que la razón absoluta pueda atravesar todos los sectores sociales. El discurso historiográfico occidental ha puesto de manifiesto su carácter totalizador y

hegemónico, en donde, las historias contadas son en general la de los vencedores.

Edgardo Lander apunta:

Esta construcción tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea. Las obras de Locke y Hegel –además de extraordinariamente influyentes- son en este sentido paradigmáticas. Al constituirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente (Lander, 2000: 16).

Esta historia es totalmente excluyente, no muestra más que un pedazo de realidad parcelada y conveniente, con el propósito de establecer una ruta o caminos que ellos mismos han transitado y que los han llevado a la victoria no sólo del mundo natural sino del hombre mismo.

Esta historia jerarquizada genera que la colonización de nuestro imaginario esté guiada y encargada de contarnos pequeñas partes de lo acontecido. Para Mignolo esto es un problema, ya que la academia se vuelve cómplice de ese tipo de discursos, los legitima y los asegura como verdaderos y universales.

El problema es que muchas veces la "historiografía rigurosa" es cómplice de la modernidad (la conceptualización y la práctica contemporánea de la historiografía como disciplina son reformulaciones modernas de una práctica que se remonta –una vez más- a la filosofía griega). En este sentido, el argumento a favor del rigor disciplinario es, en realidad, una maniobra que permite perpetuar el mito de la modernidad como algo separado de la colonialidad. Así, una persona educada en el Calmecac en Anahuac sin contacto con el legado de los griegos, sería culpable de no saber qué es la historia civilizada y de no ser consciente de su importancia (Mignolo, 2007: 40).

El proceso histórico europeo puede entenderse al menos de dos formas distintas: la primera tiene que ver con el supuesto de una autorreferencia en donde Europa se reconoce y construye su proceso histórico por sí misma, negando a su alteridad (americano, africano, asiático, etc.) tal condición, y el segundo tiene que ver con el 1492 y el “descubrimiento” de América en donde la construcción de la historia reconocería la otredad del indígena afirmándolo como sujeto que permitió el desarrollo occidental posterior. El primer punto es hasta la fecha el que se cuenta, el segundo hubiera permitido que los preceptos de la modernidad se llevaran a cabo de formas distintas. Walter Mignolo menciona:

El descubrimiento y la conquista de América no es un acontecimiento más en una cadena histórica lineal que une la creación del mundo con el presente y deja atrás a todos los que no estuvieron atentos y perdieron por eso el tren de la modernidad. Es, en cambio, un momento crucial en la historia, el momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad (Mignolo, 2007: 32).

Es decir, el discurso sobre la modernidad y sobre la construcción de un pasado inventado comienza con la colonización indígena. Esto nos ha llevado a pensarnos desde una perspectiva meramente europea que excluye y no privilegia el propio pensamiento latinoamericano.

A este respecto es interesante reflexionar sobre la propuesta de Maurice Halbwachs en relación a la memoria colectiva y la memoria histórica. La memoria histórica se entiende como “la lista de acontecimientos cuyo recuerdo conserva la historia nacional” y la historia colectiva como “el grupo visto desde dentro y durante un

periodo que no supera la duración media de la vida humana, que le es, las más de las veces, muy inferior” (Halbwachs, 1968: 218).

La memoria histórica se va a encargar de los sucesos generales que engloban a los sujetos en determinado contexto, dejando la particularidad cotidiana para dar paso a la generalidad, por ejemplo de la nación. La memoria colectiva se centra en pequeños grupos y los acontecimientos que generan durante un periodo de tiempo que no es muy largo. En este sentido la historia europea puede quedar representada a partir de esta memoria histórica y la historia latinoamericana como la colectiva.

Con la finalidad de pensarnos desde un contexto propio, Jorge Larraín propone trayectorias que nos llevarán a pensar la modernidad desde América Latina. Esta perspectiva nos plantea ideas sobre la modernidad en los albores europeos del siglo XVI y a su vez cómo es que esto configuró la trayectoria latinoamericana rumbo la modernidad.

Fuimos descubiertos y colonizados en los albores de la modernidad europea y nos convertimos en el “otro” de su propia identidad, pero fuimos mantenidos deliberadamente aparte de sus principales procesos por el poder colonial. Abrazamos con entusiasmo la modernidad ilustrada al independizarnos de España, pero más en su horizonte formal, cultural y discursivo que en la práctica institucional política y económica, donde por mucho tiempo se mantuvieron estructuras tradicionales y/o excluyentes. Cuando por fin la modernidad política y económica empezó a introducirse en la práctica durante el siglo XX surgieron, sin embargo, las dudas culturales acerca de si realmente podíamos modernizarnos adecuadamente o de si era acertado que lo hiciéramos siguiendo los patrones europeos y norteamericanos. (...) Podría decirse que nacimos en la época moderna sin que nos dejaran ser modernos; cuando pudimos serlo, lo fuimos sólo en el

discurso programático y cuando empezamos a serlo en la realidad, nos surgió la duda de si esto atentaba contra nuestra identidad (Larrain, 1997: 313-314).

Tenemos una idea de modernidad que nace con el descubrimiento, pero que es supeditada al proceso europeo. Para América Latina es difícil definirse como sociedad independiente y desvinculada de ese proceso o trayectoria. Edgardo Lander nos dice que:

El universalismo de la filosofía de la historia de Hegel reproduce un proceso sistemático de exclusiones (...) De este universalismo eurocéntrico excluyente, se derivan las mismas conclusiones que en Locke respecto a los derechos de los pueblos. A diferencia de los pueblos que son portadores históricos de la razón universal, las naciones bárbaras (y sus pueblos) carecen de soberanía y autonomía (Lander, 2000: 19).

Mignolo se cuestiona si debemos separar la modernidad de la colonización dos procesos históricos que se llevaron a cabo a la par. Responde a partir de dos visiones distintas (ambas visiones europeas), la primera tiene que ver con la modernidad como periodo, la segunda tiene que ver con la modernidad como violencia. En la vertiente europea la modernidad es vista como:

Un periodo de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al 'descubrimiento' de América (idea que comparten los académicos del sur de Europa, es decir, de Italia, España y Portugal) o bien a la Ilustración europea (idea que sostienen los académicos y los intelectuales y reproducida por los medios en los países anglosajones – Inglaterra, Alemania y Holanda- y un país latino –Francia-) y apunta que del otro lado: el de las ex colonias portuguesas y españolas de América del Sur, la idea propuesta por los académicos e intelectuales es que el progreso de la modernidad va de la mano con la violencia de la colonialidad (Mignolo, 2007: 31).

Tenemos entonces que la modernidad en América Latina se configura a partir de seis características: 1) una historia que resulta ser una invención, en la cual se plantea un descubrimiento; 2) la exclusión del "otro"; 3) una categorización donde el indígena no es un ser humano, al no usar libremente su razón; 4) una colonización forzada, es decir, se tiene que colonizar para que el hombre "salvaje" sea un hombre "civilizado"; 5) una identidad propia que resulta difícil de visualizar, al tener el yugo europeo y 6) Latinoamérica entra en la modernidad con el "descubrimiento", pero es ocultada y relegada de su papel de otredad en la configuración de la historia de la modernidad europea.

## Capítulo 3

### La obra de Dussel. –

#### Una crítica al paradigma eurocéntrico de la Modernidad

##### 3.1 Primeras consideraciones sobre la Modernidad y su mito

Hasta este punto hemos señalado algunas características y perspectivas desde donde se ha estudiado la modernidad. Ahora nos proponemos analizar la propuesta de Dussel. Siguiendo la propia lógica del texto de Dussel que tomamos como referencia, en este primer apartado desarrollamos de manera general las tesis más importantes sobre la modernidad mientras que en los próximos nos dedicamos a un desglose de sus argumentos específicos.

Lo primero que debemos identificar son los dos aspectos desde los que Dussel observa la modernidad. El primero tiene que ver con una afirmación del concepto racional, emancipador y liberador que conforma la modernidad. Este elemento se vincula con todas aquellas visiones de la modernidad originadas en la autopercepción de Europa occidental y que hemos descrito en el capítulo 1. En particular, la idea de que mediante la expansión de la razón a todos los ámbitos humanos los sujetos conquistarían grados crecientes de bienestar y libertad.

El segundo aspecto tiene que ver con el desarrollo de un mito irracional que justifica el ejercicio de la violencia. Para Dussel este segundo aspecto se encuentra oculto y enmascarado por el primero y es necesario descubrirlo mediante un proceso de deconstrucción histórica y filosófica para poderlo superar. Es importante destacar

que estos dos elementos no se encuentran como ámbitos separados, sino que se configuran mutuamente; el primero como un concepto legítimo, el segundo como un mito oculto e ilegítimo.

Para desarrollar y fundamentar esta concepción, Dussel afirma que la modernidad nace en 1492 con la confrontación de Europa con el "Nuevo Mundo". A partir de este choque comienza el desarrollo y la praxis del mito de la modernidad cuando Europa se define como un "Ego" descubridor, conquistador y colonizador de un "Otro" a través de un proceso fundamentalmente violento. Como veremos, este mito quedará justificado en relación con el primer concepto libertador y emancipador de la modernidad. Esta afirmación implica una ruptura radical con aquellas definiciones que ubican el origen de la modernidad en acontecimientos y procesos intraeuropeos (Renacimiento, Reforma, Revolución científica, Ilustración).

La dualidad concepto y mito se unen, en primer lugar, cuando en 1492 la confrontación de los sujetos supone que la modernidad como concepto emancipador será el motor de vida y experiencia de esos sujetos (tanto europeos como no europeos). En segundo lugar, cuando esa modernidad al incorporar al otro se transforma en violenta y pierde todo carácter emancipador y libertador. Las dos caras de la modernidad se articulan, siendo una libertaria para el europeo y otra represora para el no europeo.

Así, la conformación del mito de la modernidad está estrechamente vinculada con la constitución de la subjetividad moderna. Ésta se presenta cuando el descubrimiento del "Nuevo Continente" da nuevos supuestos y nuevas formas de entender al sujeto

moderno europeo y al sujeto no moderno originario. Con esta diferenciación se establecen las primeras jerarquías sociales a nivel mundial que van de la superioridad europea occidental a la inferioridad latinoamericana.

Esta constitución subjetiva se asienta sobre dos fenómenos: el eurocentrismo y la falacia desarrollista. Dussel considera que el eurocentrismo consiste en:

Constituir como *universalidad humana en general* momentos de la *particularidad* europea, la primera particularidad de *hecho* mundial (es decir, primera universalidad humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, etc., *moderno-europeas* fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta) (Dussel, 1998: 68).

Por su parte, la falacia desarrollista:

Trata de una posición ontológica por la que se piensa que el "*desarrollo*" (=desarrollismo) que *siguió Europa* deberá ser *seguido unilateralmente por toda otra cultura*. Por ello, la "*falacia del desarrollo*" (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental (Ibidem: 69).

Estos elementos enmarcan en su haber una generalidad que no considera, las particularidades de las otras culturas. El eurocentrismo priva a América Latina de su propia conciencia histórica al incluirla en una que le es ajena porque la niega en su alteridad. El desarrollo europeo adquiere un sentido universal en torno a cómo se deben configurar las nuevas sociedades, esto va a generar que la percepción de los sujetos involucrados sea desigual y totalitaria.

Todo este imaginario tiene una manifestación fundamental en una filosofía de la historia que encuentra en Hegel su máxima expresión. Con el desarrollo universalista de esta modernidad se da entonces el fin de la historia<sup>8</sup>, que plantea a Europa como el gran "Ego". En este punto es importante señalar la relación de este fin de la historia con dos núcleos problemáticos que se plantean en el estudio de la modernidad en América Latina: el primero tiene que ver con la universalidad-particularidad, el segundo con la filosofía de la historia.

El primero intenta explicar cómo es que la particularidad europea experimenta un proceso de expansión en la mayor parte del mundo. El segundo lo explica Hegel como el inicio de la historia en un movimiento lineal que se comienza a gestar o tiene su inicio en el oriente (Asia) y su fin en el occidente (Europa), construyendo así una historia en donde América Latina queda fuera.

Walter Mignolo señala: "la compleja articulación y desarticulación de diversas historias en beneficio de una única historia, la de los descubridores, los conquistadores y los colonizadores, ha legado a la posteridad una concepción lineal y homogénea de la historia" (Mignolo, 2007: 40). En este sentido, la construcción de esa historia lineal, siempre tendrá como principio y fin lo europeo, excluyendo tanto lo que había antes como lo que vendría después.

---

<sup>8</sup> Es importante señalar que cuando nos referimos al fin de la historia, estamos hablando de Hegel y la idea en donde Europa es el gran ser (absoluto) de la historia de la humanidad, en donde el desarrollo interno pasa a formar parte, nuevamente de una universalidad válida para todos los contextos. 'Caracteriza a Hegel una decidida afirmación del poder del pensamiento y la razón. La filosofía trata del saber absoluto. Pero este saber no es dado de una vez en su origen; es el final de un desarrollo que desde las formas inferiores se eleva hasta las superiores' (Ferrater, 2004: 1578). Con esta idea podemos articular como es que el principio y fin de la historia pertenecen necesariamente a Europa, un desarrollo desde las formas inferiores va a generar un progreso ascendente hacia una forma superior, un principio y un fin que se desarrolla en occidente y que servirá como modelo de desarrollo (como falacia desarrollista).

En este sentido Dussel afirma que desde esta idea se plantea el concepto de "centro" de la Historia Mundial, excluyendo a América Latina, África y Asia<sup>9</sup>. Aunque ésta última es el inicio de la historia no habría superado su estado de inmadurez, es decir, carece de historia. Nuestro autor plantea que: "como la Historia mundial se mueve del Oriente al Occidente, era necesario descartar primero a América Latina (que no se le situaba en el Este del Extremo oriente, sino al Oeste del Atlántico y a África (el Sur bárbaro, inmaduro, antropófago, bestial)" (Dussel, 1994: 24).

En este sentido podemos identificar no una sino dos falacias. La primera, la eurocéntrica que cree que todo desarrollo se da en Europa por sí mismo. La segunda, la desarrollista, como se anotó anteriormente, dice que toda cultura debe seguir unilateralmente el desarrollo Europeo para tener su propio progreso. Así la negación europea victimiza y violenta a su otro al considerar válidas y universales las dos falacias.

### **3.2 Seis figuras del mito de la modernidad**

Para analizar la presencia del mito de la modernidad, Dussel argumenta y sustenta cómo es que la modernidad contiene un elemento ideológico oculto. Se apoya en primera instancia en seis figuras que van a formar dicho elemento y que considera fundantes para el proceso de modernización en América Latina.

---

<sup>9</sup> Aunque estas partes del mundo no son ni significan lo mismo en la constitución histórica mundial, a nuestro parecer Europa las homogeniza posicionándose en el inicio, centro y fin del desarrollo, dejándolas en estados similares de barbarie y atraso.

La primera figura del mito de la modernidad es la "invención" de América Latina. Esta invención la sitúa Dussel principalmente en la cuestión del Ser. Cuando se confrontan los dos mundos, los europeos tienen la firme convicción que están parados frente a un Ser-Asiático. Cuando Dussel habla del ser-Asiático, habla de los nativos del continente, los considera así ya que hasta la muerte de Colón se seguía pensando que se estaba en la India.

Este pensamiento lleva a Dussel a afirmar que el otro es inventado a partir de un imaginario erróneo que dura algunos años posteriores al "descubrimiento" de Colón y sostiene:

El ser-asiático es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del mediterráneo. Es el modo como 'desapareció' el Otro, el 'indio'; no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro) 'en-cubierto' (Ibidem: 41).

Si tomamos el argumento de nuestro autor podemos decir que al hablar de invención estamos hablando de un proceso imaginario que permite gestar una idea sobre cómo es el otro, por tanto, cuando ese Ser-Asiático es visto no existe la posibilidad que sea otro ser. La condición propia del indio con todas sus características particulares queda "encubierta" al pensar que se está frente al Ser-Asiático ya conocido.

La segunda figura constitutiva del mito de la modernidad tiene que ver con el "descubrimiento" del nuevo continente. Este hecho va a marcar no sólo para Dussel

sino para muchos otros autores un momento clave en la formación tanto de Europa como de América Latina. Dussel plantea el descubrimiento como:

Una nueva figura posterior a la 'invención', a la experiencia también estética y contemplativa, aventura explorativa y hasta científica, del 'conocer' lo nuevo que a partir de una 'experiencia' resistente y terca exige romper con la representación del 'mundo europeo' como una de las "Tres Partes" de la Tierra. Al descubrir una 'Cuarta Parte' se produce una auto-interpretación diferente de la misma Europa (Ibidem: 41).

Dussel intenta explicar esta idea tomando como principal referente a Amerigo Vespucci. Según nuestro autor este personaje tiene ahora un nuevo sentido del "mundo" y lo desarrolla de la siguiente manera:

El 'Nuevo' y el 'Viejo' mundo forman parte de un *solo* 'mundo'. Se ha universalizado la visión del 'Viejo' mundo, que al ser 'Viejo' ya no es el 'Actual' (...) El horizonte de la Modernidad naciente, en la conciencia empírica del mismo Vespucci: Viejo Mundo+Nuevo Mundo (nueva particularidad)= un Nuevo Mundo planetario (nueva universalidad). Eurocéntrismo será el identificar el Viejo Mundo (como 'centro') al Nuevo Mundo planetario (Ibidem: 44).

Este personaje retoma los viajes de Colón en la búsqueda de las pruebas que den fe de que la tierra en la que están es la India, esto porque existían ciertas dudas con respecto al lugar en el que estaban explorando. En el camino Vespucci se encuentra con que las tierras son mucho más grandes y sus habitantes son diferentes poniendo aun más en duda lo que ya se conocía en torno a la India.

Dussel afirma que este hecho marca un punto importante en la toma de conciencia del haber “descubierto” un Mundo nuevo. Menciona que Colón fue el primer moderno y que Vespucci culminó la constitución como hombre moderno de Colón. Nuestro autor explica: “un ‘Mundo Nuevo’ y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un ‘Mundo Nuevo’! Es decir, Europa pasaba de ser una ‘particularidad citada’ por el mundo musulmán a ser una nueva ‘universalidad’ des-cubridora” (Ibidem: 44).

Con esta nueva conciencia Europa puede configurar su “Ego” que en los años posteriores le va a permitir expandir de manera universal sus propios patrones. Para Dussel tanto Habermas como O’Gorman al dejar de lado el “des-cubrimiento” (encubrimiento) como un hecho fundante de la modernidad postulan un pensamiento eurocéntrico que valida tal encubrimiento y una modernidad exclusivamente europea.

Él propone (Habermas) una definición exclusivamente intraeuropea de la Modernidad –por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la “particularidad” europea se identifica con “la universalidad” mundial sin tener conciencia de dicho pasaje-. O’Gorman, describiendo exactamente lo que acontece en cuanto a dominación, niega América porque la define como materia, potencia, no-ser. Habermas por su parte no considera que el descubrimiento de América Latina tenga ninguna relevancia para su argumento; no entra en realidad en la Historia (Ibidem: 45).

Así con Amerigo Vespucci, se da un “descubrimiento real”. No se podía considerar un descubrimiento con Colón ya que la búsqueda que se llevaba a cabo estaba definida a partir de patrones ya conocidos y con imaginarios formados en torno a qué era lo que se pretendía encontrar. Al descubrir que el territorio en el que se

encontraban no eran las Indias se podía hablar entonces de un "verdadero descubrimiento".

Con lo mencionado anteriormente, Dussel trata de explicar porqué es pertinente hablar de un "encubrimiento" en vez de "descubrimiento". A su vez deja en claro porqué 1492 es un momento clave para entender la modernidad, no sólo la europea sino una mundial, en donde el otro tiene un papel esencial, algo que Europa niega.

En este sentido podemos vincular un núcleo problemático planteado en el capítulo anterior, este núcleo es el descubrimiento-invencción. Debemos rescatar nuevamente la falacia desarrollista. La imposición de ciertos modelos de desarrollo van a permitir a los conquistadores comenzar a configurar estructuras jerarquizadas y organizadas a partir de la condición y categorización del otro.

Este "descubrimiento" va a permitir al sujeto conquistador (*ego coquiro*<sup>10</sup>) imponer una condición de subordinación al sujeto conquistado. Esta condición de subordinación va a estar ceñida por el descubrimiento, va a categorizar e imponer atributos inferiores al sujeto latinoamericano (objeto latinoamericano) que resulta ser una invención de la supremacía europea. En este sentido Aníbal Quijano menciona que la constitución identitaria realizada a partir de esta jerarquización se efectúa como una construcción (invención) que va a definir tanto a los europeos, como a los no europeos:

---

<sup>10</sup> En este sentido Dussel define al *ego coquiro* como una extensión del *ego cogito* expuesto por Descartes. Ya no se encuentra entonces en el plano de la puesta en duda de todo lo que conocemos, sino de la puesta en práctica del poder que se sabe tienen los europeos para la dominación del otro.

Los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: 'indios'. Para esas poblaciones la dominación colonial implicaba, en consecuencia el despojo y la represión de las identidades originales (mayas, aztecas, incas, aymaras, etc.), y en el largo plazo la pérdida de éstas y la admisión de una común identidad negativa (Quijano, 2001: 120).

Esto configura entonces un descubrimiento que podemos entenderlo, no sólo como la llegada de un sujeto a una zona geográfica, sino como la concepción de ese sujeto como ente central de la historia universal. Se autorreconoce como tal y se piensa con el derecho de construir, al otro, (inventar) a partir de su propia condición de centralidad. La identidad entonces, como lo menciona Quijano es negativa porque es una invención y una imposición que se desarrolla en el descubrimiento.

La tercera figura de conformación del mito es la "conquista". Dussel entiende la conquista como:

Una relación no ya estética o cuasi-científica de la Persona-Naturaleza, como en el 'descubrimiento' de nuevos mundos. Ahora la figura es práctica, relación de Persona-Persona, política, militar; no de reconocimiento e inspección de nuevos territorios, sino de la dominación de las personas, de los pueblos, de los 'indios'. No es ya la 'teoría', es ahora la 'praxis' de dominación (Dussel, 1994: 49).

En esta etapa, al haber entendido los europeos que no se encontraban situados en las Indias, comienza un nuevo proceso que va a permitir definir los patrones europeos, este proceso generará una irracionalidad no compatible con la modernidad. La conquista evidencia por un lado la conformación cada vez mayor del "Ego" europeo y por el otro su irracionalidad violenta y dominadora. El Ser-europeo

desde la perspectiva del conquistador va a ser “el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a las otras personas, al Otro” (Ibídem: 50).

Dussel afirma que en este proceso de conquista la cuestión militar violenta va a permitir la negación del otro desde lo mismo, ya mencionado anteriormente. Esta violencia va a ser totalizadora y será el instrumento por excelencia utilizado con el fin último de dominar. Nuestro autor pone el ejemplo de Hernán Cortés, como hombre moderno-práctico y cómo es que su ego individual superior se comienza a construir desde que le es encomendado visitar las tierras de Yucatán.

El encuentro entre Cortés y la civilización mexicana, no es un encuentro, sino más bien una confrontación violenta, una relación de conquistador-conquistado. Esta primera experiencia fue de la “superioridad cuasi-divina del ‘Yo’ europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un ‘Yo’ violento-militar que ‘codicia’, que anhela riqueza, poder y gloria”. (Ibídem: 56). Un mundo va a terminar y otro comenzará a formarse desde la perspectiva moderna o más bien desde el mito de la modernidad.

Esto lo podemos relacionar con el núcleo sobre la relación hombre-naturaleza. Si pensamos que el enemigo a vencer es la naturaleza, esta relación de tensión se da en el ámbito de los sujetos que se confrontaron. El europeo al poseer un rango superior en cuanto a humanidad tiene la libertad de la dominación de la naturaleza que en este caso resulta ser el sujeto latinoamericano. Como lo anota Juan Villoro las experiencias contradictorias van a definir el curso de la historia, en este caso entre civilización y barbarie.

Esta dominación de la naturaleza paulatinamente llevará al progreso de la sociedad, específicamente de la sociedad dominada (supuestamente). El progreso de la sociedad dominadora está en otro nivel, ya que ellos tienen civilidad muy por encima de las demás culturas en el mundo, por ello la "necesidad" y la "obligación" del conquistador de interferir en el curso de la historia, que no es la historia europea, sino la del otro.

Para el sujeto latinoamericano la condición de natural y salvaje le resulta en atributos que se vuelven en su contra y da la oportunidad a los europeos de poner en práctica la dominación. Así la cosmovisión del "indio" donde se integran todos los ámbitos del universo será un elemento en contra y de vulnerabilidad frente al conquistador quien supone que esta forma de ver el mundo es arcaica, vieja, no moderna, es decir, salvaje e inmadura al no separar los mundos de la razón (hombre) y la naturaleza.

La cuarta figura del mito es la "colonización" del mundo de la vida. En esta figura Dussel afirma que ya no estamos en la talante de la práctica violenta física, sino más bien una práctica erótica, pedagógica, cultural, económica etc., estamos en un plano simbólico, en donde la violencia se va a gestar de diferentes maneras, pero siempre negando al otro, "es el comienzo de domesticación, estructuración, colonización del "modo" como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana" (Ibídem: 62).

Nos encontramos así en el plano de la vida cotidiana, después de haber pasado por un momento de extrema violencia generalizada, ahora la modificación de las prácticas cotidianas van a dar paso a un tipo de violencia menos evidente, pero no por ello menos violenta. Dussel hace un especial énfasis en la cuestión de la

violencia erótica, ya que esto trae como consecuencia las mezclas de europeos con americanos, dando paso a la conformación híbrida de una sociedad distinta.

El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y se "acuesta" con la india. Relación ilícita pero permitida; necesaria para otros pero nunca legal (...) Se trata del cumplimiento de una voluptuosidad frecuentemente sádica, donde la relación erótica es igualmente de dominio del Otro (la india) (...) Se coloniza la sexualidad india, se vulnera la erótica hispánica, se instaura la doble moral del machismo: dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea (Ibídem: 64).

El núcleo de la experiencia subjetiva de la modernidad articula la forma en la cual se experimenta la vida cotidiana en el mundo de la vida moderna. Para el caso del sujeto latinoamericano esta experiencia es negativa por la forma bajo la cual se implanta. No se vive bajo la libertad y el progreso sino bajo la dominación, la exclusión y la violencia. Por tanto la experiencia adquiere un sentido que realmente es vital para los sujetos dominados, la aceptación de una experiencia que no es propia resulta en la muerte<sup>11</sup> del sujeto.

El sentido expuesto por Baudelaire y retomado por Foucault, en donde el hombre es moderno en tanto experiencia con el tiempo y el espacio en el que se encuentra, no cabe para los "indios", ya que el tiempo y el espacio que les es propio se les arrebató y se les desplaza hacia uno que ya no pertenece a su forma de ver el mundo. Al ser desplazado se resiste a este otro espacio y tiempo, al resistirse no es un ser moderno sino atrasado, arcaico sin experiencia.

---

<sup>11</sup> Cuando nos referimos a la muerte, hablamos no sólo de la muerte física sino de la muerte simbólica y de la inexistencia del sujeto al no adherirse a las demandas de los sujetos europeos. Su experiencia está supeditada a las imposiciones de los dominadores si el "indio" no tiene ningún valor, mucho menos lo tendría si acepta como propias las formas modernas de vivir.

Para el caso de la quinta figura y sexta, se engloban dos perspectivas. La primera tiene que ver con la conquista espiritual y la segunda con el encuentro de dos mundos. Con estas dos visiones entramos al terreno de lo imaginario porque las formas del pensamiento del nativo intentaran ser suprimidas. La primera perspectiva tiene que ver con la forma en la cual se implantó una nueva cosmovisión, y la segunda con el impacto que tuvo para ambas partes el choque.

Dussel plantea que cuando hablamos de estas dos perspectivas por un lado se entiende el dominio de los europeos sobre el imaginario del nativo pero por el otro el proceso contradictorio de la dominación puede entenderse en distintos niveles ya que:

Se predica el amor de una religión (el cristianismo) en medio de la conquista irracional y violenta. Se propone de manera ambigua y de difícil interpretación, por una parte, al fundador del cristianismo que es un crucificado, una víctima inocente en la que se funda la memoria de una comunidad de creyentes, la iglesia; y, por otra, se muestra a una persona humana moderna con derechos universales. Y es justamente en nombre de una tal víctima y de tales derechos universales que se victimiza a los indios (Ibidem: 67-68).

Con estas contradicciones queda al descubierto el mito de la modernidad con el cual queda justificada la violencia y como afirma Dussel se declara inocente el asesinato del otro.

En la quinta figura, la "conquista espiritual" se comienza a cambiar el imaginario de los indios por medio de nuevas figuras de adoración. Se buscaba el adoctrinamiento y la destrucción de sus "antiguas figuras" al considerálas paganas, profanas,

diabólicas etc., esto permitiría implantar un nuevo orden social a partir de una entidad triádica que dará paso a la incorporación del indio a este nuevo orden. La forma para llevar a cabo este proceso de conquista era la *tabula rasa*, “como la religión indígena es demoníaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda enseñanza religiosa” (Ibídem: 70).

Esta conquista según Dussel estaba basada en cimientos débiles ya que lo único que podía visualizar y realizar era el reemplazamiento de la antigua visión sin asumir lo antiguo, “en el mejor de los casos los indios eran considerados ‘rudos’, ‘inmaduros’ que necesitaban de la paciencia evangelizadora. Eran bárbaros” (Ibídem: 73). Esto va a reafirmar la falacia desarrollista. Dussel agrega:

Veamos así tomarse el ‘mundo de la vida’, el ‘sentido común’ europeo como parámetro y criterio de racionalidad o humanidad. En cuanto a nuestro tema los aztecas o incas son ya un segundo grado inferior de bárbaros, ‘porque no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos’. Por tanto deben ser instruidos (Ibídem: 74).

En este sentido la modernidad pone en marcha acciones que se legitiman en el plano de la vida cotidiana. La suplantación y la resignificación de las diversas deidades puesta en una sola van a permitir reordenar el mundo de las ideas y el papel que cada uno de los sujetos tiene en la conformación histórica de la sociedad.

Para el sujeto latinoamericano esta suplantación se va a tornar violenta, dando paso a que esta idea-acción de la modernidad estructure las nuevas formas sociales. Debemos tener en cuenta que a pesar de encontrarnos en un momento distinto en

donde la figura divina de un Dios céntrico es puesta en duda, la progresión de esta acción es paulatina y no asumida por todos. Para el caso de los conquistadores Dios va a ser un elemento fundamental en la constitución del "Nuevo Mundo".

Nos parece que estamos frente a una contradicción de contenido de la modernidad. En primer lugar si estamos en la transición y el deslizamiento de Dios como figura céntrica y la puesta del hombre en este centro, por qué la mejor forma es regresando a la divinidad. En segundo lugar, el papel del hombre en la construcción de una nueva sociedad esta supeditada a este orden divino, por lo tanto no estamos viendo a un sujeto moderno sino a un sujeto no moderno; en tercer lugar el dominio no se inserta en dichas leyes divinas, sino que recurre a la violencia y a la fuerza.

Para Anibal Quijano existen una serie de características que permitieron esta dominación y cómo es que la resignificación de las imágenes y los símbolos de los dominados pasan a un orden inferior, para posteriormente supeditarse completamente a las nuevas figuras y los nuevos paradigmas.

Serían impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias visuales, de modo autónomo, es decir, con sus propios patrones de experiencia visual y plástica (...) Fueron compelidas a abandonar bajo represión las prácticas de relación con lo sagrado propio o realizarlas sólo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas. Fueron llevadas a admitir, o simular frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario y de su propio y *previo universo de subjetividad*<sup>12</sup> (Quijano, 2001: 122).

---

<sup>12</sup> Este *previo universo de subjetividad* permite a los conquistadores pensarse a si mismos como un ego constituido a partir de la figura divina de Dios, es decir, Dios da el atributo de ser superior en tanto su universo de subjetividad ya no es previo sino moderno.

Para la última figura, el "encuentro de dos mundos" estamos parados frente a un eufemismo según Dussel, ¿por qué? Porque con esta expresión sólo se enmascara la violencia y se construye un mito<sup>13</sup> del nuevo mundo. Algo que se presenta como encuentro mientras está cargado de negación, no puede ser encuentro, sino choque<sup>14</sup>. Este choque va a traer consecuencias en cuanto a la formación de una nueva cultura híbrida, que para Dussel es la raza mestiza.

Pero este sujeto (mestizo) estará cargado de todos los procesos señalados anteriormente, ya que en dicha cultura "lejos de ser el fruto de una alianza o un proceso cultural de síntesis, será el efecto de una dominación o de un trauma originario (que, como expresión de la misma vida, tendrá oportunidad de una ambigua creación)" (Dussel, 1994: 75).

No podemos hablar entonces, de un encuentro, ya que el encuentro implica el respeto y es el factor primordial en la convivencia de los que se hallan unos a los otros. Por el contrario, es un proceso encubridor asimétrico en donde el otro queda excluido de cualquier precepto europeo racional, "es decir ningún 'encuentro' pudo realizarse, ya que había un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas" (Ibidem: 76).

Es interesante puntualizar la propuesta de Edmundo O'Gorman, en relación al supuesto que plantea León Portilla. El primero señala que la tesis de León Portilla sobre el encuentro de dos mundos es falaz, ya que no se puede separar un único

---

<sup>13</sup> El del nuevo mundo como una cultura construida desde la armoniosa unidad de dos mundos y culturas: europeo e indígena. Digo que hablar de 'encuentro' es un eufemismo porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. (Ibidem: 75)

<sup>14</sup> Fue un 'choque' y un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena. (Ibidem: 75)

mundo en viejo y nuevo, esto generaría una contradicción en cuanto a la conformación de un único mundo, además O’Gorman considera es incorrecto decir que el acontecimiento del 1492 fue un encuentro.

Si según León-Portilla el encuentro del Viejo y Nuevo Mundos se inició el 12 de octubre de 1492, tendrá que puntualizar *cuándo se realizó en plenitud o consumó y cesó* y puesto que, para ese efecto, el señalamiento de cualquier suceso y fecha será necesariamente arbitrario, no le quedará más remedio que apechugar con el dislate histórico de que el encuentro continuará efectuándose por los siglos de los siglos. Y no podría ser de otro modo, porque la premisa básica de toda la tesis —según tenemos probado— estriba en suponer que aquellos dos mundos durarán, en cuanto viejo y nuevo, hasta el fin de los tiempos por haber sido constituidos y creados así (O’Gorman: 5).

Podemos hablar entonces nuevamente de una construcción discursiva de las formas bajo las cuales los procesos de colonización se llevaron a cabo. Para Dussel esto incurre en un encubrimiento ya que el eufemismo del “encuentro” sólo puede ocultar los verdaderos procesos llevados a cabo en América Latina:

Lo verdaderamente grave de ese que he calificado de ‘eufemismo’ interpretativo estriba en que implica si no el olvido sí el *ocultamiento* de un capítulo del devenir histórico iberoamericano. Y, en efecto, el doctor León-Portilla dice en un texto suyo que hubo ciertamente enfrentamientos y violencia pero a *la postre* se produjo acercamiento, fusión y mestizaje, no sólo biológico, sino también cultural’. No será difícil advertir que considerar que el tal mestizaje ocurrió a *la postre* de dichos enfrentamientos y violencia implica un escamoteo, el de privar a esas circunstancias históricas de su significado en cuanto tales es decir, *en cuanto elementos constitutivos del suceso* (el mestizaje) que mañosamente se abstrae —bajo la especie de ‘posterior consecuencia’,- de la realidad del discurrir histórico en que se da. Con otras palabras, dichos enfrentamientos y violencia son *parte del proceso*

de lo que León-Portilla llama 'acercamiento y fusión' de europeos ve indígenas, es decir, de ese supuesto 'mestizaje cultural' que tanto glorifica el autor (Ibídem: 6).

Podemos mirarlo desde la perspectiva, por ejemplo, del tiempo y del espacio. El acontecer mítico, como llama Dussel al 1492, implica los choques mencionados ya, pero también un choque de dos espacios no sólo geográficos sino simbólicos que si bien se desarrollan en un tiempo determinado, no tienen las mismas implicaciones para el entendimiento de la realidad. El tiempo y el espacio del indio no es el mismo tiempo y espacio del europeo, aunque este último busca imponer su propio tiempo y espacio a otros bajo cualquier medio.

Con esta última figura de la conformación del mito de la modernidad Dussel intenta desentrañar el proceso encubierto ideológico de la modernidad así como la estructura de una modernidad que se conforma en dos vertientes una validada y aceptada y la otra oculta y negada.

### **3.3 Tres discursos sobre la inclusión del otro: Sepúlveda, Mendieta y las Casas**

Hemos anotado las características que conforman el mito de la modernidad. Hablamos de mito, porque es el componente oculto en el proceso de la modernidad. Dussel propone que el nacimiento de la modernidad se da en el 1492 con el descubrimiento, pero que en ese mismo instante surge, pero se oculta, un mito (irracional) de violencia justificada.

Los elementos expuestos en el apartado anterior configuran el mito. Si nos detenemos a reflexionar un poco sobre los mismos vamos a observar que éstos se encuentran insertos en los procesos de dominación y colonización de las civilizaciones mesoamericanas, es decir, queda explicitado que la modernidad como concepto nace en el 1492, pero con las seis figuras develadas se construye también el mito de la modernidad, es un proceso en conjunto, para Dussel uno queda escondido y en-cubierto, el mito, mientras el otro es aceptado y válido, el concepto.

En primera instancia y como justificación del mito nos encontramos frente al eurocentrismo, Europa se define a sí misma desde los preceptos de libertad y emancipación como la cultura superior, la más desarrollada y a su vez definen a las culturas indias como las inferiores, las bárbaras, las incivilizadas. Veremos en este apartado cómo se integran discursivamente estas dos visiones y cómo se oculta-justifica la violencia. A este respecto Dussel afirma: "de manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, 'utilidad', 'bien' del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o 'moderniza'" (Dussel, 1994: 86).

Resulta así que el mito de la modernidad consiste en hacer víctima al indio acusándolo de ser él mismo culpable de esa victimización y dando paso a que el sujeto europeo no sea responsable de la violencia perpetuada. Con estas ideas Dussel va a criticar el mito de la modernidad contraponiéndolo a la idea de modernidad establecida a partir del siglo XVI y que tiene que ver con la libertad y emancipación del hombre.

Existen tres posiciones que Dussel rescata para hablar sobre este mito y la forma en la cual se buscaba que el otro quedara inserto en este nuevo orden imaginario. Son tres posiciones argumentativas desde donde se busca fijar, con diversos criterios, la relación con el otro. Para cada caso, Dussel escoge una voz representativa, expresada en un personaje histórico clave.

Así, la primera posición la expresa Gines de Sepúlveda<sup>15</sup>, éste pone un especial énfasis en la necesidad de hacer una guerra para la domesticación y civilización del indio. La segunda posición la plantea Gerónimo de Mendieta<sup>16</sup> tiene que ver con la inclusión del indio sin la guerra aunque si ésta fuera necesaria bien podría llevarse a cabo. La tercera y última posición es la propuesta de Bartolomé<sup>17</sup> de las Casas quien defiende la inclusión del otro sin violencia y sin guerra.

La primera posición se refiere a la "Modernidad como emancipación" el personaje a quien refiere Dussel es Gines de Sepúlveda. Sepúlveda plantea al otro como un ser salvaje con una rudeza y barbarie excepcionales y una innata servidumbre, estas características van a justificar que considere la conquista como necesaria y pondrán de manifiesto la superioridad de los españoles frente a los nativos. Esta posición es criticada seriamente por Dussel al considerarla altamente cínica y despectiva por la forma en la cual se expresa el argumento sobre la necesidad de hacer la guerra para "domesticar al indio", al "salvaje".

---

<sup>15</sup> Humanista, filósofo, jurista e historiador español del siglo XVI, defensor de la conquista y de la superioridad de los europeos frente a los nativos

<sup>16</sup> Fraile franciscano e historiador, autor de la Historia eclesiástica indiana

<sup>17</sup> Fraile dominico español, cronista, teólogo, obispo de Chiapas, filósofo, jurista y apologista de los indios.

El primer argumento que desarrolla Dussel en torno al pensamiento de Sepúlveda tiene que ver con el hecho de que éste no reconoce la racionalidad de las civilizaciones mesoamericanas y por tanto está incurriendo en un acto que excluye el pensamiento de los originarios del lugar. Dussel ejemplifica: "indica (Sepúlveda) que el modo de vivir urbano y la construcción de tantas obras arquitectónicas, que deslumbraron a los conquistadores, aún la de los aztecas o incas, no es razón para opinar que son pueblos civilizados" (Ibídem: 87).

Por el contrario, para nuestro autor las edificaciones mesoamericanas representan un alto grado de racionalidad. Para Dussel el hecho de que los pueblos mesoamericanos desarrollaran una arquitectura propia y una jerarquización de la vida social, habla de un nivel de racionalidad equiparado con el europeo.

Este no reconocimiento es para Dussel una muestra clara del gran Ego europeo y de la centralidad que reflejaba su pensamiento. El Ego es para Dussel uno de los grandes problemas de la modernidad, no por su conformación como ego sino por su negación de la alteridad para dicha conformación.

El segundo argumento tiene que ver con la propiedad privada. Para Sepúlveda, como el indio no es poseedor, es bárbaro e incivilizado. Los indios no son modernos a pesar de tener constituidas estructuras sociales, políticas y económicas, pero al rendirle tributo a un máximo rey el indio pierde toda posesión por lo tanto no es libre. Para Dussel este argumento no es válido, ya que una posición de este tipo sólo justifica los actos violentos en contra de los "indios". Así, Dussel plantea que "la llamada conquista, en realidad, es un acto emancipatorio, porque permite salir al

bárbaro de su 'inmadurez', de su barbarie" (Ibídem: 88). Ya no le rendirá tributo a su rey, ahora le rendirá tributo al libertador.

En este sentido nos parece que ocurre nuevamente una contradicción en cuanto al contenido de la modernidad. Se critica el tributo a un máximo rey, argumentando que esto pone de manifiesto la incapacidad del "indio" para ser un ser humano libre, pero el colonizador también rinde tributo a un máximo rey y principalmente a una entidad Divina superior, es un contraste entonces entre la modernidad libertadora y emancipadora, el colonizador también vive bajo un yugo, su discurso se vuelve contra sí.

Para Dussel esta perspectiva es totalmente irracional y pone de manifiesto la incapacidad de los conquistadores de integrar (o integrarse ellos) sin violencia al otro. Le niega toda condición de igualdad por no ser sujetos "emancipados". La violencia resulta ser necesaria y el dominador se libera de toda culpa. En este sentido el discurso emancipatorio no puede llevarse a la práctica por la imposición, en este caso de los europeos.

La segunda posición argumentativa es la 'Modernización como utopía', propuesta por Gerónimo de Mendieta, personaje con quien también debate Dussel. Mendieta hace una comparación entre los aztecas y los hebreos en relación a vivir en un tiempo pagano e idólatrico y cómo es que Hernán Cortes aparece como un tipo de Moisés liberador de la opresión egipcia. Por tanto, si los indios se oponían a la evangelización eran sujetos de una guerra justa. Según Dussel la posición de este

misionero, a pesar de ser menos radical que la de Sepúlveda de igual manera justifica la violencia, ya que ninguna guerra puede considerarse justa.

Para Gerónimo de Mendieta el proyecto modernizador utópico permitirá la evangelización cristiana a partir de los preceptos de la modernidad, entonces "partiendo de una Alteridad del indio, se introduce el cristianismo, la tecnología europea, y los modos de 'policía' urbana (...) una 'republica de indios' bajo el poder del Emperador, pero culturalmente indígena, bajo el control paternal de los franciscanos" (Ibídem: 94). Esto no funcionaría así, Dussel afirma que en esta pretensión se esconde una contradicción, un paternalismo franciscano que era duramente criticado por los colonos europeos hispánicos. Debemos aclarar que Mendieta tiene en su pensamiento un reconocimiento de la alteridad a pesar de considerar a la guerra como un medio para la evangelización.

Mendieta proponía que la libertad de los otros estuviera vigilada siempre por un orden superior, esto no puede entenderse como la libertad ya que a final de cuentas se estaría bajo un poder que no permitiría la emancipación y el uso autónomo de la razón emancipadora.

La tercera posición es la crítica del "mito de la Modernidad" expresada en el pensamiento de Bartolomé de las Casas, una postura aceptada por Dussel. Las Casas tiene la firme convicción de que la conquista puede llevarse a cabo de una manera pacífica. Así argumenta las Casas desde la modernidad como concepto y no desde su mito.

Para Dussel, las Casas logra descubrir la falsedad de juzgar al sujeto (indio) de la pretendida inmadurez, "con una culpabilidad que el 'moderno' intenta atribuirle para justificar su agresión. Asume lo mejor del sentido emancipador moderno, pero descubre la irracionalidad encubierta en el 'mito' de la culpabilidad del Otro" (Ibídem: 95).

La propuesta de las Casas<sup>18</sup> resulta ser incluyente y moderna<sup>19</sup>. Éste apela por utilizar la razón de forma en que el indio y el europeo puedan conformar una sociedad incluyente sin necesidad de la violencia y con la igualdad de condición. Para Dussel esta propuesta es moderna en tanto se busca la implementación de formas no violentas y de reconocimiento del otro.

La exigencia de una racionalidad que permita integrar de manera no violenta al otro va a permitir que la convivencia y el desarrollo social se unifiquen mostrando así las posibilidades de desarrollo de cada una de las culturas en choque. Resulta que las Casas, según Dussel tiene una propuesta trans-moderna<sup>20</sup> de superación del mito para la no legitimación de la violencia.

Para Bartolomé se debe intentar 'modernizar' al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-modernidad o a la anti-modernidad, sino como modernización desde la Alteridad y no desde *lo Mismo* del

---

<sup>18</sup> En una búsqueda sobre Bartolomé de las Casas hemos encontrado diversas posiciones en torno a sus propuestas, no todos aceptan que Bartolomé haya tenido una participación ejemplar y siempre en defensa del "indio" y su condición.

<sup>19</sup> Dussel considera moderna la propuesta de las Casas en tanto aboga por el primer principio emancipador y libertador de la modernidad.

<sup>20</sup> Dussel se desprende, por ejemplo de la posmodernidad ya que esta niega la racionalidad humana (la modernidad) atribuyéndole un sentido negativo. Recordemos que Dussel acepta y legitima la razón emancipadora de la modernidad y atañe el término Trans-modernidad para pensar un nuevo proceso en donde el reconocimiento de la existencia de mito de la modernidad sería el primer paso para conformar una comunidad de comunicación incluyente.

'sistema. Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento 'trans-sistemático': desde la Alteridad creadora (Ibidem: 96).

En este sentido Dussel reafirma una vez más cómo la superación del mito de la modernidad aún en nuestro tiempo es necesaria para la propia superación de los países latinoamericanos. La propuesta de Bartolomé resulta una crítica desde el 'centro' mismo a las formas irracionales enmascaradas de racionales. Para Dussel las Casas des-cubre el mito de la modernidad en tanto evidencia la violencia y dice no puede justificarse en ningún modo.

Si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el 'modo' en que se desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II –y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico 'ilustrado' intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta (Ibidem: 99).

Para Dussel Bartolomé resulta un máximo crítico de la violencia y la irracionalidad<sup>21</sup>, poniéndose en el lado del otro, respetando la diferencia y aceptándola, siendo así capaz de vislumbrar una sociedad diferente. La conquista ha mostrado que la inclusión y el respeto no fueron los preceptos que guiaron la nueva sociedad.

---

<sup>21</sup> Es importante señalar que esta violencia e irracionalidad no sólo se dio en el ámbito de la conquista del continente Americano, las pugnas internas y desarrollo mismo de la modernidad europea generaron violencia, desacuerdos, represión etc. No hablamos de una cuestión uniforme y llevada a la praxis de manera pacífica, la propia historia ha mostrado como los procesos modernizadores se han tomado en una racionalidad instrumental.

### 3.4 Caída del imperio Azteca. Un ejemplo de la praxis del mito de la modernidad

Después de haber revisado los elementos constitutivos del mito de la modernidad, así como su crítica, nos disponemos a explicar cómo es que se da el proceso histórico de invasión y dominación del continente americano. Dussel pone especial énfasis en la civilización mexicana por ser una de las primeras culturas en ser dominadas. En la argumentación expuesta por Dussel, en relación a esta dominación, nuestro autor va a exponer dos cosas: 1) que el pensamiento de los mexicanos, es un pensamiento racional y 2) que los europeos no logran ver este pensamiento, por tanto no lo pueden entender.

Existen tres figuras que van a ser fundamentales en el proceso de invasión y dominación de la civilización azteca. La primera se refiere a la parusía de los dioses, la segunda a la transformación de los dioses en invasores y la tercera el fin del mundo azteca. Desde el 1492, el acontecer mítico de la modernidad va a generar ciertas ventajas de los colonizadores, ventajas que les permitirán la conquista, destrucción y caída de un imperio que funda su estructura social con base en una racionalidad-metafórica<sup>22</sup> que los colonizadores no logran entender.

En el primer elemento, la "parusía"<sup>23</sup> de los dioses desconocidos, se cree que los navegantes que vienen del mar son dioses. Como lo marca la profecía la llegada por

---

<sup>22</sup> Cuando Dussel habla de racionalidad metafórica intenta explicar que los aztecas tienen un componente racional de explicación del mundo a partir de la metáfora (metáfora en el sentido de Paul Ricoeur)

<sup>23</sup> Parusía, desde el cristianismo se entiende como la segunda venida de Cristo, para este caso la segunda venida de Quetzalcóatl.

el occidente de Quetzalcóatl. Con esta idea tanto los aztecas como los conquistadores comenzarán una "relación" que se puede definir como discontinua, desfasada y que culminará en un choque violento, por las posiciones que cada parte toma respecto a quién o qué es el otro.

En el segundo elemento, "la transformación de los dioses en invasores", cuando los aztecas descubren que los recién llegados no son dioses suponen entonces que son invasores, tomando en cuenta todos los elementos cosmogónicos<sup>24</sup> que anunciaban el fin del imperio.

El tercer elemento es el "fin del mundo azteca". Con la dominación y la conquista los paradigmas de la sociedad mesoamericana quedarán suprimidos y serán impuestos los modelos europeos.

Para Dussel las estructuras sociales de los mexicas estaban fundamentadas y reglamentadas según las aptitudes de cada persona. Los oficios se desarrollaban de manera funcional en relación con las necesidades del pueblo. El tlamatini, el filósofo azteca, tenía en su posición la tarea de la reflexión y el estudio del universo, la teología, etc. Su educación era recibida en el Calmécac, una escuela de sabios muy reglamentada a la cual sólo tenían acceso los nobles. Según Dussel esto va a ser fundamental para entender cómo es que se vislumbró la llegada de los españoles. En el Calmécac:

Los jóvenes, que dejaban a sus familias desde los seis a nueve años para integrarse a la 'comunidad' tenían una vida absolutamente reglamentada, cuyo centro consistía en los

---

<sup>24</sup> Para revisar estos elementos, se puede recurrir al texto *La visión de los vencidos*.

'diálogos' o las 'conversaciones' entre los sabios. El fruto de la enseñanza era el conocer 'la sabiduría ya sabida', para con ella poder articular una 'palabra adecuada', con disciplina retórica, que se articulaba en la obra mayor del *Calmécac* la 'flor y canto' (Ibidem: 140).

El tlamatini tenía así la posibilidad de conocer su relación con el universo, a partir de un estudio riguroso, que para Dussel se puede traducir en un estudio racional, que es equiparable con los presocráticos hasta Hegel o Kant. Nuestro autor continúa con una explicación sobre la formación de los tlamatini<sup>25</sup> y la reflexión de éstos en torno al mundo y al universo.

Este aspecto es constantemente criticado en la obra de Dussel, la equiparación de la racionalidad occidental, con los procesos culturales latinoamericanos. Dussel cree que están en el mismo nivel la racionalidad europea y la latinoamericana, sólo que el eurocentrismo lo niega rotundamente y lo encubre. Desde nuestra perspectiva pareciera que Dussel incurre en una contradicción ya que por un lado intenta desarrollar una filosofía de la liberación propia tomando en cuenta a los pueblos oprimidos pero no se desprende de los preceptos occidentales. Así lo anuncia cuando afirma que acepta y asume el valor emancipador y libertador de la modernidad occidental.

Los tres elementos mencionados anteriormente sitúan a Moctezuma, en varios predicamentos a la llegada de los españoles, en principio porque el último emperador azteca era más un tlamatini que un guerrero<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva

---

<sup>25</sup> Quien desee saber más sobre estos temas, puede recurrir a la bibliografía que describe Dussel o dirigirse directamente al texto de las páginas 141 a la 159.

<sup>26</sup> En este sentido no queda claro a partir de que elementos hace Dussel esta afirmación. Todo lo que circunda este elemento está plagado de datos históricos, pero en ningún momento se menciona de donde retoma esta idea.

Dussel argumenta que la estrategia política de los colonizadores no coincidía con la filosofía de Moctezuma, por ende resultó en un no-diálogo y en un choque muy violento. Dussel expone:

Moctezuma ofrece al recién llegado su trono al gobierno, el dominio sobre los aztecas, al creer que se trataba del dios Quetzalcóatl. ¿No es acaso eso justamente lo que deseaba Cortés? Pues no, Cortés no entiende el ofrecimiento y además no intenta ocupar dicho trono, esto producirá desconcierto en Moctezuma, no es el primero ni el último (Ibidem: 149).

Teniendo en cuenta lo anterior, y a partir de un pensamiento filosófico, a Moctezuma se le presentaron al menos tres posibilidades:

1) Que los recién llegados fueran un grupo de seres humanos, que era lo menos probable (...)

2) Quedaba racionalmente sólo una posibilidad: que fueran dioses. Si es así: ¿Cuáles? Todo indica –tanto en el parecer de los astrólogos como el de los Tlaminime- que debía ser Quetzalcóatl (...)

3) La tercera 'posibilidad', como otra alternativa de la segunda, que aunque retornaba Quetzalcóatl, el príncipe se confundía ahora como el principio divino, como uno de los rostros del *Ometeótl*, y esto era lo verdaderamente nefasto (Ibidem: 152-153).

Estas encrucijadas en las cuales se encontraba Moctezuma dieron pie a que hasta el final y al ir descartando una por una se dieran cuenta que los recién llegados eran invasores y que buscaban la dominación de la civilización. Posteriormente vinieron la guerra, las pestes y el hambre, culminando en la total dominación violenta del otro.

La finalidad de Dussel de presentar estos hechos ejemplares tiene que ver con la validación de sus argumentos en relación a la negación del otro por parte de los europeos, al considerarlos bárbaros en todo su ser, al no considerarlos sujetos activos en la historia y al encubrir su condición humana, justificada en el mito de la modernidad.

### 3.5 Pensar dos paradigmas de la modernidad

La modernidad y su mito son dos vertientes de una misma acepción, una se encuentra oculta, mitificada, la otra es aceptada y válida históricamente. El mito de la modernidad ha resultado ser una máscara de la irracionalidad y la práctica violenta legitimada. Dussel expone la forma en que estas dos vertientes van de la mano; a una no la niega, la acepta y valida su legitimidad (al concepto), a la otra se la rechaza y descubre como orquestadora de una conquista colonial sangrienta y excluyente (el mito).

Cuando se afirma la tesis central dusseliana en relación al inicio de la modernidad en el 1492, se pone ya de manifiesto el carácter dual de la modernidad. Cuando se descubre el continente americano Europa tiene la posibilidad de desarrollar un sistema mundial político, económico y social basado en los principios modernos. A este respecto escribe Dussel:

La Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como *trampolín* para sacar una 'ventaja comparativa' determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de

riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica (Dussel, 1995: 48).

Pensamos así que en la práctica a pesar de afirmar que la superioridad europea se da a partir de la conquista, el otro, el "indio", no forma parte de este desarrollo. La modernidad es entonces afirmada como un fenómeno específicamente "intra-europeo", en donde lo anterior es juzgado como bárbaro, lo posterior es negado, por la misma razón de incivilización.

La primera acepción de modernidad aceptada está puesta en relación con una emancipación, una "salida" por el propio esfuerzo de la razón. Dussel se refiere a la respuesta kantiana sobre qué es la Ilustración. A pesar de que Dussel acepta esta visión de la modernidad, la transforma anulando la parte de "culpable inmadurez". Para nuestro autor, no se puede ser culpable de la inmadurez ya que esto permite entonces al europeo erigirse como el gran "centro" dominador y libertador de esa supuesta inmadurez, mientras al indio se le culpa por no poder salir de ella.

La segunda acepción de la modernidad como mito, es la práctica justificada de la violencia y tiene ciertos rasgos que la definen: "a) la civilización moderna se autocomprende cómo más desarrollada, superior lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica" (Dussel, 1994: 208). Como hemos anotado anteriormente el sesgo eurocéntrico de esta modernidad va a adquirir una forma hegemónica de dominación; "b) la superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros como exigencia moral" (ibídem: 208), es decir, el estado de culpabilidad es expuesto por el dominador y se obliga a cambiar las formas y pasar a un estado no culpable; "c) el camino de dicho proceso

educativo de un desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea)" (Ibídem: 209) la falacia desarrollista es parte de este mito, en donde la particularidad europea es llevada a la universalidad y aplica de igual forma para toda otra cultura.

Con la oposición del "bárbaro" para la ejecución de este proyecto es libertad y obligación del civilizado utilizar cualquier instrumento y vía para llevar la libertad y la emancipación al otro, teniendo la siguiente característica: "d) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial)" (Ibídem: 209). Este es uno de los principales aspectos que Dussel critica y expone, la guerra no puede justificarse en nombre de la libertad. Así: "e) esta dominación produce víctimas, sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio: el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador" (Ibídem: 209).

El sacrificio necesario desenmascara entonces los dos últimos elementos del mito y a nuestro parecer los más contundentes en relación a la culpabilidad de los "indios" y la "heroica" acción de los europeos: "f) para el moderno, el bárbaro tiene la culpa (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la Modernidad presentarse no sólo como inocente sino como una 'emancipadora' de esa 'culpa' de sus propias víctimas" (Ibídem: 209) El victimario culpa al victimado de ser culpable por esa victimización obligada, a nuestro parecer un proceso de contradicción en donde los preceptos modernos se ponen en duda y el carácter racional se suprime.

Por último "g) y por el carácter civilizatorio de la Modernidad se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la "modernización" de los otros pueblos 'atrasados' (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc." (Ibidem: 209). El mito de la modernidad en general oculta y da por legítimos la violencia y la exclusión ya que estos son necesarios por la necesidad y la culpabilidad del "indio" al oponerse al proceso que los llevará, como Europa misma, al desarrollo de sus civilizaciones, al grado máximo de racionalidad, a la modernidad. Es muy importante aclarar que el mito como tal no se hace evidente, permanece oculto, Dussel intenta desenmascararlo.

Es necesario, según Dussel, dar un giro, superar el mito de la modernidad y exponer de forma clara estos procesos que han victimizado al otro y lo han dejado fuera en la constitución histórica de la humanidad. Para esta empresa propone entonces la idea de una *Trans-modernidad* que le va a dar al otro, al "indio", al esclavo, un lugar fundamental en los procesos humanos de desarrollo y apunta:

Para la superación de la Modernidad será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello la 'otra-cara' negada y victimada de la 'Modernidad' debe primeramente descubrirse como 'inocente': es la 'víctima inocente' del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la 'Modernidad' como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial (Ibidem: 209-210).

Dussel afirma que es necesario recalcar las dos formas de la modernidad, para poder aceptar una y negar la otra, esto dará paso a configurar una sociedad que pueda modificar esta irracionalidad y emprender nuevas tareas en cuanto a la reconstrucción y afirmación de las "minorías" que han sido devastadas.

Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la mera 'Modernidad' eurocéntrica, y el de la Modernidad subsumida en un horizonte mundial, donde el primero cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por el otro, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de 'Trans-modernidad'. Sólo el segundo paradigma incluye a la 'Modernidad/Alteridad' mundial (Ibidem: 211).

Es así como Dussel expone desde una hermenéutica los dos paradigmas de la modernidad, dando una postura en donde el otro juega un rol esencial. Nuestro autor busca que el reconocimiento de esos otros esté precedido por una dura crítica al sistema establecido desde occidente. No pueden de ninguna manera autorreafirmarse a partir de sus propios procesos ya que tomando en cuenta nuevamente el 1492, el proceso ya está permeado por la vida de los "indios", por tanto el inicio de la modernidad junto con el mito (la centralidad alteridad) nacen al mismo tiempo.

Para finalizar Dussel explica de manera breve que este mito debe ser superado y negado ya que de esta forma estaríamos dando paso a una propuesta analéctica y Trans-moderna en donde se pretende que la alteridad negada sea incluida en los procesos históricos de la humanidad como pilares fundamentales del desarrollo de las sociedades modernas.

El '*mito de la modernidad*' debe ser simplemente de-construido para ser rotundamente negado; está construido sobre un '*paradigma sacrificial*': es necesario ofrecer sacrificios, de la víctima de la violencia, para el progreso humano. El '*mito de la modernidad*' es una gigantesca *inversión*: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente. Paradójicamente el razonamiento del humanista y moderno Ginés

de Sepúlveda termina por caer en la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro (Ibidem: 91).

La dominación, la violencia, la exclusión son los rasgos más característicos del mito de la modernidad, un mito sacrificial en donde el uso de la razón se convierte en un sin razón (irracional) y descubre el lado negativo de la libertad y la emancipación. Dussel propone una negación de la negación que va a permitir pensar el lugar del otro en la historia mundial, ya no como algo secundario sino como algo central y fundamental en el desarrollo de la sociedad mundial.

## Conclusiones

A lo largo del desarrollo de esta tesis hemos trabajado con diversas categorías y núcleos que nos permitieron estudiar la modernidad desde diversas perspectivas y posturas teóricas. Asimismo analizamos la postura de Enrique Dussel y la crítica que este autor hace a una modernidad totalizadora y violenta.

En el primer capítulo abordamos cuatro grandes dimensiones para analizar la modernidad en cuanto a su acepción más general. Estas dimensiones son: 1) la modernidad en el tiempo, 2) la modernidad en el espacio, 3) la modernidad como experiencia subjetiva y 4) la modernidad como idea acción. Estas dimensiones nos permitieron organizar la teoría de manera que pudimos diferenciar los aspectos que consideramos más importantes de la modernidad y los más trabajados por los autores revisados.

Estas perspectivas nos dieron como resultado la interpretación y el análisis de la modernidad a partir de: a) un espacio que es el europeo, b) un tiempo que abarca desde el siglo XVI a la actualidad, c) una experiencia que es la del sujeto frente a ese tiempo y espacio y d) una puesta en práctica de valores y preceptos de esa modernidad. Estas ideas son realmente importantes en la medida en que nos acercan a un fenómeno de estudio muy complejo que tiene que ver con la conformación de la sociedad occidental, de sus paradigmas y sus cosmovisiones.

En este sentido, podemos entender la modernidad como una ruptura en relación a un tiempo nuevo y un tiempo anterior. Como un momento histórico que se desarrolla

principalmente en Europa. Como un cambio en la forma de concebir el mundo y como una experiencia que resulta vital en la cotidianidad de la vida del sujeto. Asimismo existen tres aspectos fundamentales que resultan ser los pilares de esta modernidad: la razón, la ciencia y el progreso.

Nos ha sido de gran utilidad analizar estas dimensiones ya que, por un lado, nos permitieron organizar la gran cantidad de información que existe al respecto y por el otro, diferenciar entre distintos aspectos de un mismo tema para poder establecer una base contextual que sirvió para todo el trabajo de investigación.

En el segundo capítulo trabajamos la modernidad desde la perspectiva latinoamericana a partir de núcleos problemáticos con la finalidad de entender y estudiar las posturas que pensamos son las más importantes y que desarrollan los teóricos de la región. Estas posturas se enmarcan en una crítica a la modernidad occidental. Los núcleos que rescatamos para nuestro análisis son: 1) Relación Hombre-Naturaleza, 2) Descubrimiento-Invencción, 3) Universalidad-Particularidad y 3) Filosofía de la historia.

Los autores latinoamericanos ponen un especial énfasis en la necesidad de estudiar con profundidad la modernidad para entender los procesos específicos que se llevaron a cabo en América Latina, sobre todo los procesos de dominación y de exclusión de los pueblos originarios. Los cuatro ejes suponen cada uno de estos procesos dominantes desde la perspectiva de la modernidad occidental.

En el primer núcleo problemático hicimos referencia al hombre separado de la naturaleza. Esta idea la pensamos a partir del atributo que el europeo da al sujeto latinoamericano para que el proceso de colonización sea justificado. El hombre moderno, según los textos revisados, mira al sujeto originario como un objeto que debe ser civilizado porque se encuentra en un estado de naturaleza, esto es, de barbarie y salvajismo. Entendemos la separación entre hombre y naturaleza a partir de un sujeto moderno (europeo) y un objeto bárbaro (latinoamericano). El primero conoce para dominar (sujeto europeo), el segundo es dominado y excluido (objeto latinoamericano) en tanto sujeto.

El segundo núcleo problemático tiene que ver con el descubrimiento del continente americano. Un descubrimiento que es visto por los teóricos latinoamericanos como una invención. Una invención hecha a partir de la supremacía del europeo, quien supone que al encontrarse con algo, el "indio", éste es de su propiedad. Lo descubierto entonces, pertenece al europeo y por tanto puede hacer con ello (con el "indio") lo que quiera.

Después de haber descubierto el continente, la aplicación de nuevas formas sociales suprime las de los pueblos originarios y se implantan las estructuras europeas. Resulta ser esto una invención ya que lo que no es propio debe asumirse como tal, la inexistencia o existencia del sujeto latinoamericano quedan supeditadas a estas nuevas formas, que dicho sea de paso se impusieron de forma violenta.

El tercer núcleo problemático tiene que ver con la universalidad y la particularidad europea. La modernidad es universal en tanto busca que sus preceptos sean

adoptados por la mayor parte del mundo. Esto supondría un avance en el desarrollo de las sociedades tanto en lo económico como en lo político y en lo social. La particularidad europea se plantea como patrón de esa universalidad, ya que el supuesto avance de su sociedad es una muestra del progreso que trae consigo la modernidad.

Con este tipo de ideas la particularidad de una porción del mundo se trasladará a la mayor parte con la firme convicción de que este progreso lineal debe llegar a todas las culturas haciéndose de esta manera universal, válida y legítima para todos. Esto, por supuesto, no ha sido de esta manera, la implantación de dichos parámetros se ha producido de formas violentas que contradicen uno de los más importantes preceptos de la modernidad, la razón. Desde nuestra perspectiva la razón es un pilar fundamental en la constitución de los sujetos, pero no logra descubrir que esta razón puede convertirse en un sin razón que destruye, excluye y violenta a los otros sujetos y a la naturaleza.

El cuarto núcleo de análisis es la filosofía de la historia. En este sentido podemos anotar que los tres núcleos anteriores convergen en este último para configurar la idea de una historia única y legítima para todos. Desde la separación del hombre y la naturaleza, la distinción entre descubrimiento e invención de los pueblos originarios y la universalidad del progreso europeo a partir de su propia particularidad, se construirá una historia que no es la historia de los pueblos oprimidos.

La historia europea será la historia de todos, es decir, su valor de universalidad tendrá que ser aceptado por todas las civilizaciones del mundo. Este discurso

historiográfico va a poner en un pilar la superioridad del sujeto europeo al constituirse como principio y fin de la historia.

La categorización y periodización de la historia mundial tal como la encontramos en algunos textos revisados está siempre supeditada a los procesos europeos. Entonces si pensamos la historia como universal desde el referente europeo, nos preguntamos, ¿dónde está la edad media de los pueblos originarios? ¿Podemos pensar que existió una ilustración o un renacimiento en América Latina? ¿Existe la modernidad de los sujetos latinoamericanos?

Sin duda alguna son cuestionamientos que no son nuevos, pero que demuestran que los procesos históricos no pueden ser vistos de manera lineal y universal, porque los contextos bajo los cuales dichos procesos se llevan a cabo son distintos. Si pensamos en una modernidad latinoamericana desde los referentes europeo occidentales, no pudo haber existido ni existirá la modernidad, porque tenemos el yugo europeo siempre frente y detrás de nosotros.

Este tipo de historia se presenta como excluyente y la analizamos como un supuesto de autorreferencia en donde Europa se reconoce y construye su proceso histórico por sí misma, negándole a la alteridad su participación en la conformación de esa historia, que entonces ya no sólo sería europea.

En nuestro análisis de la modernidad desde la perspectiva latinoamericana pudimos diferenciar entre distintos niveles de reflexión. Al existir gran cantidad de teoría al respecto decidimos centrarnos en dichos núcleos ya que consideramos son los más

abordados y los mas difundidos, así como también los que hacen referencia justamente a la modernidad desde su perspectiva más general.

En el tercer capítulo realizamos la interpretación y el análisis del texto, *El encubrimiento del indio: 1492, hacia el origen del mito de la modernidad* de Enrique Dussel. Desde nuestra perspectiva pensamos que la propuesta dusseliana para pensar la modernidad tiene muchísimos elementos que son de gran importancia para entender el papel de Latinoamérica en los procesos históricos, económicos, políticos y sociales de la sociedad occidental.

Lo primero que anotamos es la importancia y el énfasis que pone Dussel en la sociedad latinoamericana como un pilar fundamental en la constitución de las sociedades más "avanzadas". En este sentido Dussel nos da el primer elemento para entender la modernidad como un mito que justifica la violencia y la exclusión.

Para nuestro autor la modernidad nace en el momento en el cual el continente Americano es descubierto, o sea el 1492. Esta fecha marca un punto de quiebre, ya que, por un lado, nace la modernidad como concepto emancipador, pero, por el otro, nace el mito que va a justificar las atrocidades cometidas en esta parte del mundo.

Lo segundo que analizamos es el papel del eurocentrismo y la falacia desarrollista. En el primero, según Dussel, la particularidad europea se constituye como universalidad. En el segundo se plantea que el patrón de desarrollo europeo debe ser seguido por todas las culturas del mundo. Nuestro autor critica estas posturas al

considerarlas parte de una totalidad que domina y niega al otro su condición de ser humano.

El tercer elemento que tomamos en cuenta para el análisis fueron seis figuras que conforman el mito de la modernidad. En estas figuras encontramos vínculos con los núcleos problemáticos señalados también por otros autores latinoamericanos y con los preceptos de la modernidad occidental. Con estas seis figuras Dussel desarticula y evidencia la forma en la cual la modernidad occidental no se hace responsable y niega la violencia perpetuada en América Latina.

Asimismo critica fundamentalmente cómo es que los procesos modernizadores son contradictorios, en tanto no responden a la libertad y la emancipación sino a la represión y a la tutela necesaria de los bárbaros e incivilizados. Se parte así de la idea del mito de la modernidad como una seria contradicción de la razón y del progreso.

Las seis figuras que conforman el mito son: 1) la invención de América, 2) el descubrimiento del nuevo continente, 3) la conquista, 4) la colonización del mundo de la vida, 5) la conquista espiritual y 6) el encuentro de dos mundos. Con estas figuras Dussel construye una visión, a nuestro parecer, muy enriquecedora en el sentido en que demuestra que este tipo de modernidad occidental no pudo funcionar en un contexto como el latinoamericano, porque el europeo no deja que el latinoamericano construya su propia libertad.

No obstante nos parece que Dussel, a pesar de exponer por qué el latinoamericano es parte de la conformación de la modernidad, pone en un papel muy pasivo a los pueblos originarios, es decir, habla de la violencia perpetuada, de la exclusión, de la dominación etc. pero no habla de la resistencia, de la lucha, de la confrontación con los europeos. Desde nuestra perspectiva esto puede resultar algo peligroso, ya que se victimiza al otro como si ese otro simplemente se quedara mirando la destrucción y la devastación.

Posterior a las seis figuras, Dussel habla de la violencia y la dominación justificada. Con estas ideas se critica a la modernidad por encubrir su verdadero papel en la colonización y la conquista de los pueblos americanos. Nuestro autor arguye que los preceptos de la modernidad libertadora y emancipadora se vuelven contradictorios en tanto recurren a procesos violentos para la implantación de sus políticas. En este sentido hablamos del mito de esa modernidad.

Según Dussel, para el europeo el "indio" es culpable de su propia victimización, y es culpable de su propia condición. La barbarie y la incivildad son características que no le permiten salir de su estado de inmadurez. Así el europeo puede recurrir a cualquier medio para la civilización de dichos bárbaros.

Entonces si la violencia es un medio para la emancipación del indio, ese indio resulta ser el culpable y no el europeo, a pesar de que este último perpetrará la violencia. Para nuestro autor estas ideas se ven reflejadas claramente en la conquista de la civilización Azteca.

Los elementos que constituyen la modernidad y su mito son, desde la perspectiva dusseliana elementos que debemos superar para poder establecer una nueva sociedad desprendida de tales paradigmas y que permitan realmente entender los procesos históricos, políticos, económicos y sociales de esta parte del mundo. Con ello tendremos una liberación del yugo occidental y podremos entender nuestra realidad como sujetos latinoamericanos. Para ello propone un nuevo paradigma Trans-moderno que permita a los pueblos oprimidos construir una verdadera liberación y emancipación.

La dominación, la violencia, la exclusión son los rasgos más característicos del mito de la modernidad, un mito sacrificial en donde el uso de la razón se convierte en un sin razón (irracional) y descubre el lado negativo de la libertad y la emancipación.

Dussel revisa detalladamente estos elementos y propone una negación de la negación que va a permitir pensar el lugar de América latina en la historia mundial, ya no como algo secundario sino como algo central y fundamental en el desarrollo de la sociedad europea.

Con la propuesta analéctica Dussel intenta que se de un pensamiento latinoamericano propio, un nuevo filosofar sobre la realidad y sobre la historia de América Latina. Con esto pretende superar el pensamiento eurocéntrico y pensarse desde una filosofía de los oprimidos y de los violentados.

Un elemento más a considerar en los planteamientos de Dussel, es la constante utilización de los conceptos y categorías de la filosofía europea occidental.

Pensamos que si estamos en la búsqueda de un nuevo paradigma, ¿por qué seguir utilizando ese tipo de categorías que a final de cuentas son propuestas desde occidente? Y, aún cambiando el sentido de tales, seguiríamos en la vertiente europea. Sabemos de la complejidad de proponer conceptos nuevos, pero si nuestro autor está inmerso en la realización de un proyecto propio, esto resulta un poco contradictorio.

Para nosotros es de gran relevancia el estudio de la obra de Dussel en la medida en que propone líneas, no solo de pensamiento y reflexión sino de acción práctica como la filosofía de la liberación que nos conducirían paulatinamente a un cambio en la forma de concepción de nuestra cotidianidad como sujetos que construyen su realidad día a día. Si bien la obra de Enrique Dussel constituye un trabajo de crítica, también existen elementos que son poco claros, que son contradictorios y que por supuesto necesitan de una revisión más detallada y profunda.

Este trabajo de investigación ha tenido y tiene la pretensión de presentar un debate que actualmente sigue vigente. Nuestro interés principal radica en primer lugar en ordenar, en la medida de lo posible, las distintas perspectivas que se tienen respecto a la modernidad. En segundo lugar, estudiar estas perspectivas y cómo pueden ser utilizadas para pensar nuestra realidad. En tercer lugar abordar la propuesta de uno de los pensadores más importantes de nuestra época.

Con todos los elementos señalados anteriormente proponemos algunos cuestionamientos que en el futuro bien podrían considerarse para enriquecer nuestros análisis. Estos son: ¿es posible considerar a América Latina aparte de la

conformación de la sociedad occidental? ¿Es el pensamiento de Dussel, un pensamiento propiamente latinoamericano? ¿En qué medida podemos considerarnos con una identidad propia? ¿Existe la modernidad latinoamericana? ¿Cómo podemos separar occidente de la realidad latinoamericana?

La experiencia en la realización de esta tesis nos ha resultado muy enriquecedora en tanto pudimos entender y vislumbrar las distintas formas bajo las cuales se presenta un fenómeno tan interesante y complejo. A su vez nos ha demostrado que siempre faltan elementos que nos permitan concretizar de una mejor forma nuestras ideas. Así como también hemos revisado que la teoría enriquece la reflexión y esta puede generar que demos un salto y propongamos acciones prácticas que se traduzcan en la transformación de nuestra realidad.

## Bibliografía

Baca Olmendi, Laura (et al.) (comp.). *Léxico de la política*. México. FLACSO. 2000. 831 p.

Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos. 2005. 379 p

Berger, Peter L. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona. Paidós Ibérica. 1997. 119 p.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. México. Siglo XXI, 1989. 386 p.

Brunner, José Joaquín. *América Latina: Cultura y modernidad*. México. CONACULTA. Grijalbo. 1992. 403 p

Brunner, José Joaquín. "Modernidad centro y periferia", en: *Términos Críticos de la Sociología de la Cultura*. Buenos Aires. Paidós. 2002

Castillo Sánchez, Jaime. "Propuesta de resignificación del término Modernidad" en: *Portal estudiantil de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales*. 18 de mayo de 2009. Consulta en Línea: <http://www.politicas.unam.mx/sae/portalestudiantil/politicaadministracion/articulos-academicos/pdf/PropuestaResignificacionModernidad.pdf>

Castro Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar (eds.). *La Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá. Instituto Pensar. Centro Editorial Javeriana. 2000. 428 p.

Castro Martínez, Pedro. *La modernidad inconclusa: visiones desde el presente mexicano*. UAM, Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología. México. 1996. 137p.

Descartes, Rene. *El discurso del método*. Editorial Bruguera. España. 1975. 219 p.

Dussel, Enrique. "Europa. Modernidad y eurocentrismo", en *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, Clacso.1995.

Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid. Trotta.1998. 661p.

Dussel, Enrique. *El encubrimiento del indio: 1492 hacia el origen del mito de la modernidad*. México. Cambio XXI. 1994. 219p

Dussel, Enrique. *La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad y los estudios latinoamericanos*. Conferencia magistral presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Puebla, 16-20 de Agosto de 1999), Coloquio de "Filosofía Política" de AFYL.

Echeverría, Bolívar. "Un concepto de Modernidad", en: *ContraHistorias*. Número 11. Agosto. 2008. Consulta en línea en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20Modernidad.pdf>

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Ariel Filosofía. Barcelona. 2004.

Foucault, Michel. *¿Qué es la ilustración?* Consulta en línea: [http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault\\_ilustracion.html](http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.html)

Frisby David. *Fragmentos de la modernidad: teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Visor. España. 1992. 500 p.

Gadea, Carlos. "La dinámica de la modernidad en América Latina: sociabilidades e institucionalización", en: *Revista Austral de Ciencias Sociales*. Num. 13. Universidad Austral de Chile. <Consulta en línea en <http://redalyc.uaemex.mx>>

Herrera Nireibi. *Reflexiones sobre modernidad, posmodernidad y cultura en Venezuela*. Tomado de: <http://www.monografias.com/trabajos31/modernidad-posmodernidad/modernidad-posmodernidad.shtml>

Halbwachs, Maurice. *Memoria Histórica y Memoria Colectiva*. Traducción de un fragmento del capítulo II de *La mémoire collective*. París. PUF. 1968. Consulta en línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=758929>

Kant, Immanuel. "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la Historia*. Ed. Nova. Buenos Aires. Consulta en línea: [http://www.inicia.es/de/diego\\_reina/moderna/ikant/que\\_es\\_ilustracion.html](http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/ikant/que_es_ilustracion.html)

Lanceros, Patxi. *La modernidad cansada y otras fatigas*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2006. 192 p.

Lander, Edgardo (comp.), Castro Gómez Santiago (et al.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. UNESCO. Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. 2000. 256 p.

Larrain, Jorge. *Identidad y Modernidad en América Latina*. Oceano. México. 2000. 302 p.

Larrain, Jorge. La trayectoria latinoamericana a la modernidad. Estudios Públicos 66. 1977. [http://www.cepchile.cl/dms/lang\\_1/doc\\_1836.html](http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_1836.html)

Ledesma Rodríguez Xavier. "El concepto de modernidad en Octavio Paz", en: *Estudios sobre las Culturas contemporáneas*. Año V. Num. 010. Universidad de Colima. México. 2000. Consulta en línea en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/316/31601007.pdf>

Louise, Pratt Mary. "Repensar la Modernidad", en: *Espiral*. Mayo-Agosto. Año V. Número 015. Universidad de Guadalajara. México. 1999. (Consulta en línea en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/138/13851503.pdf>)

Magallón Anaya, Mario. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México. UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006. 179 p.

Martín Barbero Jesús. *Comunicación: El descentramiento de la Modernidad*. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. Num. 13. Enero-Diciembre 1996. <Consulta en línea en <http://ddd.uab.cat/pub/analisi/02112175n19p79.pdf>>

Mignolo, Walter (a). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba (tdr.). Barcelona. Gedisa. 2007. 224 p.

Mignolo, Walter (b) (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires. Ediciones del signo. 2001. 281 p.

Muñoz, Jacobo. *Figuras del desasosiego moderno: encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Mínimo tránsito. Madrid. 2002. 480 p.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*. Vol. IX. No. 9. 1998. Lima, Perú.

Roa, Armando. *Modernidad y postmodernidad: coincidencias y diferencias fundamentales* 2a ed. Santiago de Chile. Andrés Bello. 1995.

Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. México. Fondo de Cultura Económica. 1994. 391 p.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. México. FCE. 1998. 127 p

Vittoria Borsò, Walter Bruno Berg (eds.). *Unidad y pluralidad de la cultura latinoamericana: géneros, identidades y medios*. España. Editorial Iberoamericana, Vervuert. 352 p.

### **Bibliografía sobre la obra de Enrique Dussel**

Agudelo Aguiar, Andre. *La provocación histórica del otro*. Tesis de Maestría. 2003-2005. Consulta en línea: <http://www.enriquedussel.org/txt/TESIS.%20Roma.pdf>

Cornejo F. José. *Breve ensayo crítico de la modernidad en Dussel*. La insignia. Bélgica. Diciembre de 2007. Consulta en línea: <http://www.scribd.com/doc/11963156/Breve-ensayo-critico-sobre-la-modernidad-en-Dussel>

Florian Cuetu, Orlando. *El proyecto emancipatorio de Enrique Dussel y la concepción marxista leninista*. Consulta en línea: <http://www.monografias.com/trabajos65/enrique-dussel/enrique-dussel2.shtml>

Florian Cuetu, Orlando. *Filosofía de la liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel*. Artículo presentado el 10 de abril de 2003. Consulta en línea: [http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/florian\\_10abr03.pdf](http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/florian_10abr03.pdf)

González, George. *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel*. Revista de filosofía A Parte Rei. No. 49. Enero 2007. Consulta en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel49.pdf>

Mendieta Eduardo. "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel", en *Blackwell Radings in Continental Philosophy*. Cambridge. Blackwell Publishers. 2001. Consulta en línea en: <http://www.scribd.com/doc/5624225/CRITICA-DE-LA-RAZON-POLITICA-DE-ENRIQUE-DUSSEL-EN-LA-ERA-DE-LA-GLOBALIZACION>

Moreno Villa, Mariano. *Filosofía de la Liberación y personalismo*. Tesis doctoral. Mursia. Diciembre 1993. 687 p. Consulta en línea: [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/no\\_seridados/enriquedussel/textos/b07/00pp1-12.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/no_seridados/enriquedussel/textos/b07/00pp1-12.pdf)

Novoa Díaz Gildardo. *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. Tesis Doctoral. 2001. Consulta en línea en: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/euro/gilar.pdf>

Pachón Soto, Damián. "Modernidad, eurocentrismo y colonialidad del saber". Ponencia presentada en el "Seminario sobre el debate Modernidad y Posmodernidad y su incidencia en Colombia", realizado en la Universidad Javeriana-Instituto Pensar, entre el 15 de febrero y el 22 de marzo de 2007. Consulta en línea: <http://nuevasideasdamian.blogspot.com/2009/05/modernidad-eurocentrismo-y-colonialidad.html>

Rojas Hernández, Mario. *Vida humana, Razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón*. Revista Andamios. Vol. 2. No. 3. Diciembre 2005, pp. 79-105.

Roldán, David. *El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarismo*. Teología y Cultura. Año 5. Vol. 9. 2008. Artículo publicado originalmente en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid*. Vol. 64. No. 239. 2008.

Rubio Sánchez, David. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Descle. España. 1999. 307 p.

Sánchez Martínez, Luis Manuel. *Enrique Dussel en México*. UAM. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main). Julio de 1993. Consulta en línea: [http://www.crefal.edu.mx/biblioteca\\_digital/coleccion\\_crefal/no\\_seridados/enriquedussel/textos/14/02pp59-82.pdf](http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/coleccion_crefal/no_seridados/enriquedussel/textos/14/02pp59-82.pdf)



**Impresos**

**ELY**

• TESIS • FOLLETOS

• ENCUADERNACIONES • LIBROS

*Gerardo Moya Franco*

Tels. 29-73-08-37 / 29-73-08-36 Cel. 04455-15-80-88-01  
impreso\_eli@hotmail.com

Coordinación de Certificación y Registro

**UACM**

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

---

*Nada Humano me es ajeno*