

CAPÍTULO 3

Modernidad y ¿Transmodernidad? Hacia una(s) filosofía(s) no eurocéntrica

Emilio Binaghi

Introducción

Estamos acostumbrados, cuando leemos algún libro de historia, a encontrar una manera de ordenar los distintos momentos de la historia de acuerdo a una serie de edades. En primer lugar, solemos encontrar que hay una prehistoria, en las épocas antes de la invención de la escritura. Luego, casi invariablemente viene la edad Antigua, el Medioevo hasta llegar a la contemporaneidad pasando por la edad Moderna. Los diversos historiadores tienen largos y arduas polémicas para señalar cuándo, cómo y en qué momento inician estas edades y, generalmente, no suelen coincidir. Aquellos, más clásicos, fecharán los inicios de estas edades en función de grandes acontecimientos históricos (como la caída de Roma o Bizancio, la Revolución Francesa). Otro grupo, muy numeroso, se valdrá de otros indicadores, tales como modificaciones profundas en las estructuras productivas de las sociedades, en los regímenes de propiedad de los medios de producción o en grandes descubrimientos tecnológicos para realizar estas periodizaciones. En este sentido, podemos ver cómo Hobsbawm va a dividir el periodo abierto por la Revolución Francesa en dos siglos: un siglo diecinueve largo, que inicia en 1789 y finaliza con el inicio de la Primera Guerra Mundial, y un segundo periodo, el corto siglo veinte, que comienza con la Revolución Rusa y finaliza con la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética.¹

Cuando estudiamos Filosofía, solemos usar estas mismas categorías (Antigua, Medieval, Moderna, Contemporánea) para señalar una serie de diferencias en las maneras en las que se producen y leen una serie de problemas filosóficos que consideramos clásicos. De esta manera, situamos en la Filosofía Antigua la producción de los filósofos griegos clásicos, tales como Platón y Aristóteles, diferenciando distintos periodos dentro de la misma. Luego, pasamos a considerar que alrededor del siglo IV d. C. comienza un nuevo periodo en la historia de la filosofía, denominado Medieval, en donde situamos a una serie de autores, que tomando algunos de los conceptos y sistemas filosóficos de la Antigüedad clásica, indagaban sobre otro juego de conceptos vinculados a la noción de Dios. Esta serie de problemas y maneras de hacer filosofía entrarían en crisis, siguiendo el relato tradicional, alrededor del siglo XVI y XVII, cuando las maneras

¹ Hacemos referencia a la periodización planteada por Hobsbawm en sus libros *La era de la revolución, 1789-1848*; *La era del capitalismo*; *La era del imperio, 1875-1914* e *Historia del siglo XX*.

propias del filosofar medieval entran en crisis y una nueva manera de pensar la filosofía, la Moderna, inicia con Descartes y otros autores. Esta modernidad filosófica deja de ser productiva en algún momento del siglo XIX (en este punto encontramos una multiplicidad de miradas que nunca logran fechar el fin de la modernidad) y se empieza a abrir lentamente frente a nosotros una nueva etapa en la filosofía que suele denominarse Contemporánea.

Cada una de estas maneras de ordenar, clasificar y dividir los acontecimientos y procesos históricos y filosóficos tienen sus ventajas. De un pantallazo, logramos ubicar a un autor o autora en una época, tenemos una referencia más o menos precisa de las discusiones que organizaban el debate filosófico de la época y podemos incluirles en alguna tradición filosófica que haga más comprensible sus posiciones. Sin duda, nos permiten organizar y ordenar la manera en la que pensamos. Ahora bien, se nos plantea un problema interesante a nosotros, un nosotros existencialmente situado en el sur del continente americano, en los albores del siglo XXI. ¿Desde dónde pensamos y elaboramos estas edades o etapas de la filosofía? ¿Se refieren a un nosotros ubicado en América? En una palabra, ¿Somos sujetos de la filosofía?

Un relato de la modernidad

Veamos el caso de lo que conocemos como filosofía moderna. En los relatos tradicionales, incluso en los programas de filosofía del Liceo, el origen de la modernidad filosófica se encuentra directamente vinculada con un autor, Descartes, y un par de nociones, sujeto y conocimiento. Según esta mirada, en una serie de textos, *El discurso del método* y las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes construye una serie de argumentos novedosos para la filosofía de su época, en donde va a dar con el famoso ego cogito, yo soy yo existo, o como más comúnmente le conocemos, el cogito cartesiano. La argumentación cartesiana², plantea que, una vez alcanzada la primera certeza, es decir, que yo soy, yo existo, al menos mientras estoy pensando, va a permitirle construir un criterio de verdad, criterio de verdad que será la base metafísica a partir de la cual reconstruirá luego todo el árbol del conocimiento. Partiendo entonces de la subjetividad, el filósofo francés establece que toda idea, para ser considerada verdadera, debe cumplir con los requisitos del criterio de verdad. Es decir, debe ser una idea clara y distinta. De esta manera, Descartes no sólo encuentra una primera certeza, sino también funda el conocimiento, y en el mismo movimiento, da inicio a lo que nombramos como modernidad en la filosofía.

Esta relación fundante entre sujeto y conocimiento, pensar al sujeto como garante del conocimiento, se vuelve una de las marcas características de la modernidad filosófica. Los filósofos de la modernidad construirán sus diversas teorías filosóficas, con diferentes y pronunciadas diferencias entre sí sin duda, a partir de la relación entre las ideas de sujeto y su papel en la garantía del conocimiento. Sin duda, la relación entre sujeto y conocimiento ha sido muy productiva en la historia de la filosofía. Una gran cantidad de autores, que consideramos

² Pueden encontrar una reconstrucción más pormenorizada de esta argumentación en el capítulo de las profesoras Mentasti y Hernández del presente libro.

clásicos, tales como Hume, Locke, Spinoza y Kant entre otros, han escrito considerablemente sobre la cuestión.

Pero esta manera de encarar el problema, los términos en los que se lo formula nos habilitan a una serie de preguntas que, consideramos, son centrales para un nosotros latinoamericano en el siglo XXI. Cuando Descartes (o Hume, Kant, etc.) habla de sujeto, ¿está pensando en alguien como nosotros? ¿Qué características tiene ese sujeto? ¿Es acaso hombre, mujer, blanco, de color, pobre, rico? La respuesta tradicional, y quizás más vinculada con el enfoque cartesiano, responderá que este sujeto es una suposición filosófica abstracta, que carece de características inesenciales, accidentales, que, desde una perspectiva centrada en pensar al sujeto como la garantía del conocimiento, no tienen ninguna importancia. Donde se encuentre situado el sujeto, el lugar en el mundo que habite, no tiene importancia en relación a las ideas que pueda tener y no modifican de ninguna manera el modo en que concibe dichas ideas.³ O al menos eso es lo que el relato tradicional de la filosofía moderna nos ha hecho pensar. Así, el nosotros que somos, parece no ser relevante para pensarnos como parte de ese Sujeto de la filosofía moderna.

Modernidad. Una revisión dusseliana

Es en este sentido que nos proponemos revisar rápidamente las tesis del filósofo argentino Enrique Dussel, que desde mediados de la década de los sesenta discute con la concepción moderna de la filosofía y el rol subordinado en que nos deja como sujetos situados en Latinoamérica. Enrique Dussel nació en 1934, estudió filosofía en Mendoza y realizó extensos estudios de posgrado en España, Israel, Francia y Alemania. En la década del sesenta regresó a la Argentina en donde, junto con otros filósofos, comenzaron a desarrollar una perspectiva filosófica que recibió el nombre de Filosofía de la Liberación⁴, profundamente influenciada por el desarrollo de la Teoría de la Dependencia⁵ y la Teología de la Liberación⁶. La Filosofía de la Liberación, con Dussel como figura central, propone en términos generales, que el estar situados en la periferia del mundo capitalista permite a los filósofos pensar desde/por y junto al Otro absoluto de la filosofía occidental, el pobre y oprimido, para poder convertir a la filosofía en una herramienta de liberación de los pueblos oprimidos del mundo.

Dussel va a proponernos una mirada contrastante con la posición sobre la filosofía moderna que hemos resumido en las páginas anteriores. Para Dussel, es un error iniciar el relato de la filosofía moderna en el *ego cogito* planteado por Descartes. Tenemos que iniciar este relato de

³ Podría forzarse un poco el argumento y señalar que, si es inesencial para el Sujeto de modernidad las marcas centrales (género, situación geográfica, raza, clase) que conforman nuestra propia identidad, los que en realidad somos inesenciales, accidentales, sin importancia, somos nosotros mismos.

⁴ Para un relato más detallado de los orígenes de la Filosofía de la Liberación consultar el libro *En búsqueda del sentido de Dussel*. Para revisar una mirada contraria de esta historia de los orígenes de la filosofía de la Liberación, podemos revisar el libro de Horacio Cerutti Guldberg *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti Guldberg, FCE, 1983)

⁵ En líneas generales, la Teoría de la Dependencia, que tiene como figuras centrales a Enzo Faletto y Gunder Frank entre otros y sostiene que, a partir de la relación centro-periferia, se puede explicar la relación de dependencia económica, política y social en la que se encuentran los países de América Latina y del Sur global.

⁶ Hacemos referencia a una corriente teológica dentro de la Iglesia Católica (que luego encontró movimientos semejantes en otras Iglesias cristianas) surgida en América Latina y que centra su propuesta en indicar que la experiencia pastoral de Jesucristo señala una preferencia evangélica por los pobres y que la salvación no puede darse sin una modificación estructural de las condiciones materiales y sociales que oprimen a los pobres del mundo.

la modernidad con el momento anterior (y necesario) con el acontecimiento fundante de la modernidad. El acontecimiento fundante de la modernidad es la Conquista de América. Para Dussel, pensar la modernidad filosófica europea sin la conquista de América es encubrir el surgimiento del ego europeo que luego devendrá *ego cogito*. Es encubrir que sin conquista de América y las consecuencias económicas, culturales y existenciales de la misma, no es posible pensar el desarrollo del *ego cogito* europeo. Es decir, sin conquista de América, no hay posibilidad de constitución de la subjetividad moderna.

Revisemos con más detalle alguna de las ideas dusselianas. El filósofo argentino señala que el fenómeno de la constitución de la modernidad tiene que ser pensado en una cronología diferente a la que planteamos al inicio de este capítulo. Sin duda, parte central de los conceptos que conformaran la subjetividad moderna ya comienzan a aparecer en lo que conocemos como Renacimiento, pero que, para constituirse como tal, el ego europeo necesitaba atravesar una experiencia existencial central, que le permite constituirse en un ego descubridor, un ego conquistador, para situarse como centro y referencia ineludible del mundo que habita. Así, Dussel nos dice:

La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. (Dussel, 2012: 10)

Sólo podemos hablar con propiedad de Modernidad, según Dussel, cuando el ego europeo se “encuentra” con el Otro, con América y así, trascender el lugar periférico que hasta ese momento ocupaba en el transcurrir de la historia del mundo⁷. Cuando se encuentra con Otro. Pero la relación que va a establecer ese ego europeo con el Otro que habita América al momento de la Conquista no es una relación entre iguales. Es, desde el principio, una relación desigual en donde el ego europeo se sitúa por encima y como centro frente a un otro al que considera inferior y sólo puede comprenderlo como lo Mismo, ya subsumido en lo que “Europa ya era”. Sólo así podemos entender que el Descubrimiento y la Conquista de América son centrales para pensar a la Modernidad. De esta manera, Dussel va a afirmar que:

La experiencia no sólo del “*descubrimiento*”, sino especialmente de la “conquista, será *esencial* en la constitución del “ego” moderno, pero no sólo como subjetividad “centro” y “fin” de la historia. (Dussel, 2012, p .29. El resaltado es del autor)

La Modernidad entonces, en la mirada dusseliana, se ha constituido como centro del mundo. El ego cogito cartesiano ahora, luego de constituirse a través de un *ego conquiro*, conquistador de América, es el centro alrededor del cual se ordenará la filosofía moderna. Así, podemos

⁷ Para Dussel, la Europa previa a la conquista de América no ocupaba un lugar importante, en términos políticos ni culturales, en el “Viejo Mundo”, sino más bien periférico. Sólo a través de la Conquista y la consiguiente centralidad que se adjudica, puede constituirse en el centro del mundo.

responder las preguntas que nos hicimos antes y responder que no sólo no somos parte del *ego cogito*, sino que nunca lo seremos.

Una conclusión transmoderna

Ahora bien, parece imposible escapar de la fortuna subalterno que se desprende del relato dusseliano. En tanto que americanxs, de Alteridad radical frente a un *ego cogito* conquistador, nuestro destino ineludible es simplemente la reproducción de una filosofía, de una modernidad que sólo nos ha pensado en tanto que Otro a ser dominado. Frente a esta idea, Dussel plantea una posibilidad, que no sólo denuncia los aspectos negativos, oscuros de un mito de la Modernidad que nos condena para siempre en tanto que no-sujetos, sino que también permite constituir una relación distinta entre las diversas culturas que componen nuestro mundo

Dussel parte del supuesto de indicar que no hay una sola filosofía, como el mito de la modernidad ha establecido, sino que encontraremos tantas filosofías como culturas hay. En tanto y en cuanto podamos encontrar en una cultura *núcleos éticos-míticos*⁸, tendremos la posibilidad de encontrar una filosofía, que no sería otra cosa que el desarrollo, en un lenguaje más complejo y abstracto, de las visiones del mundo ya expresadas de alguna manera en los núcleos éticos-míticos.

Esta idea dusseliana es extremadamente potente y se plantea en un radical contraste con la idea de Modernidad que hemos estado discutiendo. Ya no es solamente en donde ha surgido el *ego cogito* en donde encontramos la legitimidad necesaria para pensar a la filosofía, sino que cada cultura, cada pueblo tiene no sólo la posibilidad de pensar y desarrollar su propia filosofía, sino también que se encuentra legitimada en igualdad de condiciones que la filosofía europea.⁹

Es a partir de esta afirmación existencial-filosófica que podemos plantear una nueva manera de pensar la práctica filosófica. Pero esto implica ya no hablar de Modernidad, sino de Transmodernidad, como un proyecto en donde las diversas filosofías puedan vincularse, dialogar, en condiciones de igualdad. Pero con un especial énfasis en las filosofías de las culturas que expresamente han sido ocultadas, encubiertas, desechadas por el proyecto filosófico de la Modernidad. En palabras de Dussel:

(...) Transmodernidad, queremos referirnos a un proyecto mundial que intente ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (razón por la cual no puede inscribirse en el posmodernismo, porque éste es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida afirmar lo

⁸ Esta es una idea que Dussel toma del filósofo francés Paul Ricœur con la que busca indicar un horizonte de estructuras, posiciones, valores y leyendas que organizan la manera de estar en el mundo de una cultura determinada. En palabras de Dussel, entonces, un núcleo ético-mítico es: "...el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*)." (Dussel, 2019, p.11. El resaltado es del autor)

⁹ Es necesario aclarar que, para Dussel, la filosofía moderna europea no está haciendo otra cosa que expresar, de manera legítima, el núcleo ético-mítico propio. El problema se despliega cuando la filosofía moderna "coloniza" otros mundos y filosofías, reduciéndolos a meros apéndices o no reconociéndolos como perspectivas filosóficas legítimas.

declarado por la Modernidad como la Exterioridad desechada, no valorizada, lo “inútil” de las culturas, entre las que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales, y luego desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas; acciones llevadas a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. (Dussel, 2016: 29)

Así, munidos del concepto de Transmodernidad, ya no somos condenados a ser meros objetos de un discurso filosófico europeo, sino sujetos de nuestro propio pensar, que dialoga en condiciones de igualdad y sin jerarquías con todas las filosofías que habitan nuestro mundo en la construcción de un horizonte de pensamiento que permita liberarnos los efectos nocivos que la Modernidad nos ha impuesto a todos los oprimidos del mundo.

Actividades

- 1- ¿Existe un solo modo de periodizar la historia y la filosofía?
- 2- Señale que considera como propio de la modernidad Dussel
- 3- ¿Qué estrategia propone Dussel para desenmascarar el encubrimiento que desarrolla el ego cogito?
- 4- ¿Qué consecuencias filosóficas se pueden extraer del concepto de Transmodernidad?

Bibliografía

Cerutti Guldberg, H. (1983), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México D.F., FCE.

Dussel, E. (2012), *1492. El encubrimiento del otro*, Bs As., Editorial Docencia.

Dussel, E. (2016), *Una Nueva Edad mundial en la historia de la filosofía en Enrique Dussel, Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Bs. As., Akal.

Dussel, E. (2019), *El Humanismo Helénico seguido de El Humanismo Semita*, Bs. As, Editorial Las cuarenta.

Hobsbawm, E. (1988), *La era del capital (1848-1875)*, Bs. As., Editorial Crítica.

Hobsbawm, E. (1998) *La era del Imperio (1875-1914)*, Bs. As., Editorial Crítica.

Hobsbawm, E. (1998) *Historia del siglo XX*, Bs. As., Editorial Crítica.

Hobsbawm, E. (2003), *La era de la revolución*, Bs. As., Editorial Crítica.