

**XV Corredor de las Ideas del Cono Sur-X Coloquio Internacional de Filosofía Política**  
Nuestra América ante el centenario de la reforma universitaria: Visiones críticas  
Bahía Blanca, 28, 29 y 30 noviembre 2018  
Departamento de Humanidades, UNS



## **Una visión descolonial latinoamericana de la modernidad<sup>1</sup>**

Sánchez, Esteban Gabriel

Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Nuestra América “José Martí” (CEINA),  
Universidad Nacional del Sur (UNS), Bahía Blanca, Argentina.  
[estebansanchez88@hotmail.com](mailto:estebansanchez88@hotmail.com)

### **Introducción**

El propósito de la presente investigación consiste en aportar algunos elementos para repensar la modernidad en clave descolonial<sup>2</sup>. En primer lugar, explicaremos el vínculo entre modernidad y colonialidad. En segundo lugar, caracterizaremos la modernidad desde la óptica de Enrique Dussel y Franz J. Hinkelammert. En tercer lugar, analizaremos las concepciones fetichistas de la modernidad. Y por último, expondremos la teoría del fetichismo marxiano en tanto perspectiva superadora de la modernidad.

Partiremos del postulado de que la Modernidad se originó en sincronía con el sistema capitalista en 1492. La modernidad temprana se inició en el siglo XV inaugurando una nueva dinámica en el sistema-mundo por parte de España y Portugal. Ambas potencias iniciaron el desarrollo del sistema capitalista mercantil; el sometimiento de las culturas locales nuestroamericanas a través de la espada y la cruz sería el punto de inicio de un nuevo eje

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una ampliación y reelaboración de la ponencia titulada: “Crítica a la modernidad capitalista. Marx y Martí: precursores de la trans-modernidad”, presentada junto a Marina Patricia Verdini Aguilar en el marco del *VI Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos. Recorridos alternativos de la modernidad en nuestra América*.

<sup>2</sup> El grupo modernidad/colonialidad expone el nexo indisoluble entre el surgimiento histórico del sistema-mundo con la colonización de América. La configuración de un nuevo patrón de poder se constituye a partir de la relación de razón, clase y género. Entre sus referentes podemos mencionar a Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Quijano, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, entre otros.

geopolítico mundial que se centraría en el Atlántico tropical. Ello implicó el desplazamiento de la centralidad que, desde el siglo VIII, había residido en el Imperio Otomano y en la región mediterránea, en tanto epicentro de las relaciones comerciales desde Europa. El capitalismo mercantilista hispano-lusitano logró, por medio del saqueo de los recursos minerales y la explotación de las poblaciones nativas de América y África una inmensa acumulación dineraria. Esto es denominado por Juan José Bautista como *acumulación pre-originaria* en tanto fundamento económico de la colonialidad moderna capitalista.

La conquista y colonización de América nos permite identificar el momento fundacional de la Modernidad que supuso el en-cubrimiento ontológico del Otro por medio de la racialización de las diversas culturas de nuestra América. El filósofo boliviano sostiene que “la modernidad/colonialidad luego de producir la noción y el concepto de raza, ahora podía pasar a clasificar a los seres humanos así como racialmente se clasifica a los animales” (Bautista, 2018, p. 78). La primera categoría social de la modernidad temprana es la raza, distingue a los grupos humanos en inferiores y superiores. En definitiva, podemos entender la persistencia de la colonialidad como la imposición de un nuevo patrón de poder, que al decir de Ramón Grosfoguel es el “sistema-mundo capitalista/ patriarcal/ occidentalcentrico/ cristianocéntrico moderno/colonial” (Martínez Andrade, 2013, p. 42).

### **En torno a la modernidad: Dussel y Hinkelammert**

Según Dussel existen dos paradigmas de la modernidad. El primero refiere a un contenido positivo de la modernidad en tanto emancipación racional, como salida de la inmadurez del género humano. El segundo refiere al contenido negativo de la modernidad como legitimación de la violencia irracional hacia el Otro. El *ego conquiro* (yo conquisto), es decir, la opresión colonial sobre nuestros pueblos impuesta por medio de la guerra, constituyó la antesala del *ego cogito* cartesiano. La violencia irracional instituida por la colonialidad invirtió la representación simbólica de las relaciones del poder del sistema-mundo. Esta operación tiene como resultado el denominado *mito de la Modernidad*, que es

un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (Dussel, 2008, pp. 65–66).

De modo complementario, Franz Hinkelammert, en su último libro *Totalitarismo de mercado*, postula que los colonizadores

no aceptan ninguna responsabilidad por lo ocurrido, sino que más bien cobran una deuda externa gigantesca y fraudulentamente producida a aquéllos. Es decir, las víctimas son culpables y deudores, y tienen que confesarse como malvados y pagar incluso con sangre a sus victimarios. Hay un método que ha guiado esta inversión del mundo como resultado de la cual las víctimas son los culpables, y los victimarios los inocentes que se arrojan ser los jueces del mundo (Hinkelammert, 2018, p. 107).

Ambos pensadores latinoamericanos coinciden en identificar en la constitución misma de la colonialidad un proceso de fetichización del mito de Modernidad, es decir, el mundo moderno aparece invertido: el victimario es inocente de su violencia irracional mientras que la víctima es culpabilizada y debe ser inmolada en nombre de la modernización. Hinkelammert sostiene que el concepto cartesiano de sujeto en tanto *res cogitans* es concebido en oposición al mundo objetual de la *res extensa*. El sujeto se enfrenta a la materialidad corporal, que incluye tanto su propia corporeidad como la del resto de los seres, constituyéndose en tanto individuo poseedor:

La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como este individuo, que tiene relación de propiedad con todo el mundo externo (Hinkelammert, 2006b, p. 486).

La subjetividad moderna capitalista comprende la naturaleza como mero objeto de posesión. Dicha subjetividad identifica la posesión con el derecho. Así, el ser humano adquiere dignidad ontológica en tanto posee y por contrapartida, quien no posee no es. Podemos denominar esta concepción como la *colonialidad del ser/poseer*. De este modo, la posesión es entendida únicamente como propiedad privada individual y exclusiva, es el “*fundamento ontológico subjetivo* de todas las determinaciones, categorías, instituciones del capital, del capitalismo” (Dussel, 2014, p. 257).

Según Hinkelammert, en la ilustración inglesa se elaboran las bases teóricas de la autolegitimación ideológica de la modernidad capitalista. Con Locke el sujeto moderno se vincula con sus pares con el único objetivo de salvaguardar su propiedad privada. El predominio de la concepción atomista del individuo se constituye en el soporte de todas las relaciones sociales. Para Locke la violencia colonial es la imposición legítima de los pueblos occidentales como resultado de las faltas cometidas por las culturas amerindias, puesto que realizaban sacrificios humanos. Dicha violencia se ejecuta para salvar los derechos humanos.

Para Hinkelammert Locke lleva a cabo la *inversión de los derechos humanos* porque justifica toda la violencia occidental con el fin de “garantizar la propiedad privada, [que]

significa poder expropiar sin límites a los pueblos indígenas de América del Norte” (Hinkelammert, 2018, p. 110). Este proceso de desposesión aparece como justo porque al culpable no se le roba nada sino que es un acto de reparación por su falta. De este modo se legitima la esclavitud como resultado de la protección de los derechos humanos:

siendo hasta hoy el marco categorial bajo el cual el imperio liberal ve su imposición del poder a todo el mundo. Hasta hoy, en efecto, todas las guerras hechas por el imperio son consideradas guerras justas. Guerras tan justas, que el adversario no puede reclamar ningún derecho humano. No existen derechos humanos del adversario, y quien los reclama, también se coloca en estado de guerra contra el género humano (Hinkelammert, 2018, pp. 118–119).

En otras palabras, la violencia sacrificial de la colonialidad hace la guerra para salvar la paz del mundo. Según Hinkelammert, Hume reduce la razón a la utilidad de cálculo medio-fin, y el mercado produce bienes guiado por la racionalidad instrumental. El ser humano establece una relación de cálculo y dominio en función de la acumulación de posesiones materiales.

Posteriormente, Smith afirmará la autoregulación del mercado como la forma más eficiente de producir y repartir los recursos disponibles de una comunidad. Según Smith, el egoísmo individual de la competitividad produce, de modo no intencional, la armonía social. El Estado aparece sólo como garante de la propiedad privada mientras que el mercado se adueña del interés general de la sociedad al sostener que la competitividad es el criterio ético de validez de la acción racional. Esta perspectiva identifica falazmente el interés individual burgués con el interés común. La dinámica implacable del cálculo de medio-fin se cristaliza en el “ideal de lo que se llama *homo economicus*” (Hinkelammert, 2006a, p. 488). El *homo economicus moderno* considera como racional toda acción, norma o institución que apunte a la maximización indefinida de utilidades.

El sistema vigente se rige por medio incremento de los bienes materiales. Es decir, la acción es racional porque realiza la racionalidad instrumental y por consiguiente, no produce efectos irracionales o nocivos. Denominaremos a esta perspectiva como una *ética de la totalidad*, puesto que se afirma como absoluta e incuestionable la subsunción de la vida humana y la naturaleza a la totalización de la racionalidad instrumental. En definitiva, la subjetividad moderna capitalista por medio de la violencia y la opresión negó la exterioridad de los pueblos de América, subordinándolos a la valorización del valor.

La *ética de la totalidad* se evidenció de modo cabal en la dinámica sacrificial de la modernización capitalista. Consecuentemente, los padecimientos sufridos por las víctimas fueron considerados como un sacrificio aceptable e incluso necesario de dicha modernización. La violencia resulta entonces un acto fundacional para imponer la identidad

europea en tanto parámetro del mundo civilizado que, a su vez, identifica al Otro como bestial y bárbaro. La inversión consiste en una operación fetichista puesto que el dominador se sacraliza al colocarse en el centro del sistema-mundo y, a su vez, se niega la exterioridad de la víctima. Revisar críticamente el mito de la modernidad como expresión fetichista del eurocentrismo nos permite reconocer su historicidad específica y además posicionarnos desde una perspectiva antifetichista respecto del discurso eurocentrado. A continuación analizaremos las dos modalidades del fetichismo de la modernidad.

### **Fetichismo de la modernidad: en torno a dos modalidades del discurso eurocentrado**

En este sentido, existen dos expresiones del fetichismo de la modernidad. La primera refiere a la modernidad entendida como emancipación racional, es decir, como la superación de la inmadurez y del tutelaje externo por medio del esfuerzo racional individual que posibilita la autonomía del sujeto. Esta perspectiva se expresa en un amplio marco temporal en el que se insertan desde los planteos de pensadores ilustrados del siglo XVIII hasta las propuestas actuales de la modernidad como proyecto incompleto de Jürgen Habermas. En este sentido, el filósofo alemán sostiene que la conciencia moderna de la temporalidad se caracteriza por entender el futuro como proyección, desde el presente, abierta a la novedad y además por la necesidad de la autoconciencia histórica, es decir, por la historización del tiempo actual. En palabras de Habermas:

el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo. A la conciencia histórica de la modernidad pertenece, por tanto, el deslinde entre «lo novísimo» y lo moderno: la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar prominente (Habermas, 2009, p. 17).

Esta perspectiva plantea un universalismo abstracto en tanto postula al varón, blanco, europeo como modelo único y excluyente de humanidad, negando otras expresiones étnico-culturales. Asimismo, como consecuencia de dicha abstracción, concibe al tiempo moderno como autoconciencia eurocéntrica de sí mismo, desconociendo la historicidad de los vínculos directos que asocian la Conquista del ‘Nuevo Mundo’ con la génesis de la modernidad capitalista.

La segunda expresión fetichista la constituye el discurso postmoderno que embiste a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo disolutivo. El posmodernismo considera que la modernidad se ha agotado y con ella los grandes relatos emancipatorios. El agotamiento de

los metarelatos modernos es visto como un aspecto positivo del tiempo actual. Al decir de Jean-François Lyotard:

Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. Todo lo real es racional, todo lo racional es real: 'Auschwitz' refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional. Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: 'Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980' (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las 'crisis de 1911, 1929' refutan la doctrina del liberalismo económico, y la 'crisis de 1974-1979' refuta las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina. A cada uno de estos acontecimientos, el investigador relaciona otros tantos signos de un desfallecimiento, una extinción de la modernidad. Los grandes relatos se han tornado poco viables (Lyotard, 1987, p. 40).

Si bien esta perspectiva reconoce la violencia intraeuropea, permanece en una visión desde el norte eurocentrado porque no reconoce la importancia nodal que invasión de América tiene en la constitución de la modernidad, que lleva a sostener una visión idealista y deshistorizada de la modernidad. El problema fundamental del posmodernismo es que en su crítica a la modernidad ataca irracionalmente a la razón en su totalidad puesto que afirma un nihilismo corrosivo de los valores emancipatorios. En definitiva, en lugar de historizar la génesis de la modernidad capitalista disuelve la historia en general al sostener que la colonialidad del poder es un fenómeno concluido, y asimismo abona al pensamiento único en tanto afirma de modo fetichista que el capitalismo es el único modelo civilizatorio posible, esto es, un fenómeno positivo de los tiempos actuales como post-ideológicos.

De esta manera, no obstante las diferencias entre tales perspectivas es posible identificar un elemento común: ambas deshistorizan la categoría de racialización, desconociendo que la misma resultó crucial en la constitución de la identidad europea moderna dado que legitimó la caracterización de diversos grupos humanos como 'inferiores'. Quienes se consideraron a sí mismos como 'superiores' lograron justificar la dominación y el tutelaje ejercidos sobre tales colectivos en tanto condiciones necesarias para la imposición de la 'civilización' moderno occidental. Frente a tales posicionamientos y a modo de superación de esta falsa antinomia modernidad-postmodernidad<sup>3</sup> -ambas expresiones fetichistas del mito de la modernidad- expondremos de manera sucinta la teoría del fetichismo marxiana desde la óptica de Hinkelammert y Dussel.

---

<sup>3</sup> La superación de la modernidad posmodernidad desarrollada por Dussel es el proyecto futuro Trans-Moderno.

## **Hacia una superación del *mito de la Modernidad*: la teoría del fetichismo marxiana**

Dussel y Hinkelammert recuperan la teoría del fetichismo de Karl Marx como clave de la crítica a la sociedad contemporánea. Ambos autores defienden que la crítica marxiana al capitalismo continúa siendo actual porque el capital subordina la vida en tanto medio de la generación de plusvalor. Como sostiene Juan José Bautista:

La teoría del fetichismo tendría como objetivo (...) mostrar que el modelo ideal presupuesto en el capitalismo y que hace aparecer a éste como bueno racional, natural o justo, es un fetiche, cuya vida presupone la inmólación o sacrificio de millones de seres humanos (Bautista, 2014, pp. 223–224).

Según Dussel, el capital se autoposiciona como la totalidad de modo absoluto, negando y subsumiendo la exterioridad. El capital *aparece* como una fuerza vampírica que succiona la energía vital del hombre y la naturaleza. El *pauper* como exterioridad *aparece* cosificado bajo la forma mercantil de la fuerza de trabajo y se encuentra constreñido a incorporarse al proceso de producción capitalista para no morir de inanición. Dussel repone la herencia semita en el pensamiento marxiano: “Si el pobre objetiva su vida en el producto (el pan) (...), «mata a su prójimo quien le quita su sustento; quien no paga el justo salario derrama sangre» (Eclo. 34,22)” (Dussel, 2016, p. 28). La totalidad se fetichiza puesto que se convierte en el ídolo incuestionado, las vidas humanas son sacrificadas como tributos de la valorización. Para Marx el capital se diviniza de modo fetichista y el mundo aparece en tanto mundo invertido, en el que no es el trabajo vivo el que crea valor sino el capital:

No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un valor que se valoriza, en capital, y funciona como tal. Los medios de producción aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo (Marx, 2009, p. 17).

Por ello, el proceso de producción capitalista se presenta de modo dual. Por un lado, el trabajo es la objetivación de la vida del *pauper* y, por otro, dicha objetivación se le enfrenta como un poder autónomo, independiente de él. En otras palabras, el proceso de producción capitalista es la subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización del capital. Según Hinkelammert, la teoría del fetichismo marxiana permite hacer visible lo invisible, es decir, posibilita el análisis de la forma de división social de trabajo y los criterios de la producción material de valores de uso. En el dominio de las relaciones mercantiles se

invisibiliza, por medio de sutilezas teológicas, la agencia creadora del sujeto viviente corporal.

La teoría del fetichismo de Marx muestra cómo los seres humanos se transforman en meras cosas y éstas adquieren vitalidad como si fuesen sujetos. El capital se fetichiza al ocultar que la producción de la riqueza es resultado de las relaciones sociales. Para Hinkelammert el proceso de producción capitalista moderno se somete a la racionalidad medio-fin porque “se hace patente que las relaciones mercantiles, a través de ellas mismas, no deciden solamente sobre las proporciones en las cuales se producen los bienes materiales, sino también sobre la vida o la muerte del productor” (Hinkelammert, 2017, p. 76).

La crisis civilizatoria actual expresa el agotamiento de la racionalidad moderno capitalista. No sólo es alarmante el creciente número de vidas humanas que están excluidas y marginadas sino también la destrucción irracional de la biodiversidad del planeta. Marx diagnosticó este proceso al afirmar que “la producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*” (Marx, 2006, pp. 612–613).

Dussel y Hinkelammert muestran que el capitalismo actual se encuentra en una aguda dialéctica de vida o muerte: la vida como el sostenimiento de la totalidad de lo viviente o la muerte en tanto continuidad de la racionalidad instrumental de la valorización del valor. Por ello, es menester negar éticamente el capital para comenzar a afirmar la vida. Así, en la negación de la negación material que padece la exterioridad radica el surgimiento de la conciencia ética.

Ambos autores rescatan la dimensión crítica de la teoría del fetichismo puesto que intentan desarrollar lo que podemos denominar una *ética de la exterioridad*, dado que afirman la dignidad inalienable del sujeto viviente. Ello supone la afirmación del principio material de toda ética que es “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (Dussel, 1998, p. 91). Por su parte Hinkelammert sostiene que:

Una Economía para la Vida (...) se ocupa, por ende, particularmente, de la *producción y reproducción* de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales; económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de necesidades y el goce de todos, y por tanto, del acceso a los *valores de uso* que hagan posible esta satisfacción y este goce; que hagan posible una *vida plena* para todos y todas (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 28).



La afirmación ontológica de la exterioridad como punto de partida se conjuga con la negación de la situación de exclusión y opresión, de las normas, de las instituciones que sustentan la totalidad vigente. Se trata de fundamentar éticamente una economía para la vida, en la cual quepan todas las formas vitales. Dicha fundamentación no consiste en una opción moral posible o deseable sino en el imperativo ético de nuestro tiempo, es decir, en una ética de la vida. Partimos de la afirmación de la vida como principio y criterio de toda racionalidad. Nuestro desafío ético es pensar la vida como totalidad de lo viviente, más allá del capitalismo, del liberalismo, el colonialismo y del eurocentrismo, en definitiva, una vida más allá de la modernidad. Por ello, es imperioso que atravesemos definitivamente la modernidad como paradigma civilizatorio.

## Referencias

- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bautista, J. J. (2018). Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna. *Cuadernos de Descolonización y Liberación*, 13(21), 51–85. <https://doi.org/http://doi.org/10.5281/zenodo.1483018>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2008). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena
- Dussel, E. (2014). *16 Tesis de economía política interpretación filosófica*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (2016). *Ética comunitaria*. Caracas: Editorial El perro y la rana.
- Habermas, J. (2009). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores.
- Hinkelammert, F. J. (2006a). El retorno del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización. In *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (pp. 483–498). Caracas: Editorial El perro y la rana.
- Hinkelammert, F. J. (2006b). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas: Editorial El perro y la rana.
- Hinkelammert, F. J. (2017). *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. Antología esencial*. (E. Fernandez Nadal, Ed.). Ciudad Autónoma de

Buenos Aires: CLACSO.

Hinkelammert, F. J. (2018). La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke y los terrores de la Modernidad. In *Totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo* (pp. 105–144). México: Ediciones Akal.

Hinkelammert, F. J., & Mora Jiménez, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: UNGS Editorial Altamira.

Liotard, J.-F. (1987). Misiva sobre la historia universal. In *La postmodernidad explicada a los niños* (pp. 35–47). Barcelona: Gedisa Editorial.

Martínez Andrade, L. (2013). Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad (entrevista a Ramón Grosfoguel). *Metapolítica*, (83), 38–47.

Marx, K. (2006). *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Marx, K. (2009). *El Capital. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.