

El proyecto filosófico de la modernidad y su crítica desde el exterior constitutivo

RAÚL DÍAZ ESPINOZA*

El Pensamiento moderno Occidental

Para Jürgen Habermas, la modernidad es un fenómeno filosófico y social originado en el siglo XVIII, con el advenimiento del periodo de la Ilustración:

El proyecto de la modernidad formulado por los filósofos del Iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomo y regulado por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la cotidianidad (Habermas, 1988:5).

La modernidad deviene así, en un fenómeno regido por una racionalización y un proceso de secularización de la vida cotidiana, emergiendo formas racionales de explicación que se superponen al papel de la religión en la sociedad, reduciendo esta última a lo estrictamente privado. En este sentido, Habermas entrega una especial atención al conocimiento teórico-filosófico como fundamento para la transformación de la sociedad, ya que para el autor es en el mundo de la vida donde se produce la conciencia colectiva.

Sin embargo, para Habermas, la modernidad como un proyecto filosófico –social, es un proyecto inacabado o inconcluso (1980)¹. Esto debido a la actual escisión de las tres esferas esenciales para el pensamiento moderno occidental, estas son: lo bello (la estética), lo bueno (la moral) y lo verdadero (la ciencia). El proyecto de Habermas, consiste en reivindicar la modernidad como un proyecto que retome el progreso a través de la articulación de estas tres esferas, vinculando la ciencia, la moral y la estética con el fin de lograr una transformación y con ello una nueva producción de mundo.

Para poder insertar en el análisis el concepto de modernidad que apela Habermas, es necesario preguntarnos por el origen del proyecto filosófico de la modernidad y su concepción histórica generada en el periodo de la Ilustración. El filósofo Immanuel Kant, en

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales. Diploma en América Latina, Desarrollo y Cultura: Desafíos de la globalización por la Universidad de Santiago de Chile. Diploma en Filosofía Política: Educación, comunicación e Identidades por la Universidad de Chile.

1 Jürgen Habermas, en septiembre de 1980, efectúa una charla en Frankfurt en la cual define el proyecto de la modernidad como un proyecto incompleto. Ver más en: Habermas, Jürgen. "La modernidad, un proyecto incompleto". En: Foster, Hal. (ed.). "La posmodernidad". México. Ed. Kairós, 1988.

1784, plantea la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, ante lo cual responde lo siguiente:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... ¡Ten el valor de servirte de tú propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración (Kant, 1972: 25).

Para Kant, es fundamental el uso público de la razón para lograr conquistar la autonomía o lo que él llamará la mayoría de edad. En este sentido, es fundamental señalar que, en el esquema kantiano, no puede haber Ilustración ni emancipación sin dicho uso público de la razón, ya que esta sería una condición de posibilidad y no un agregado más. Desde este punto de vista, el uso de la razón pública es de uso infinito, es aquel uso considerado para salir del estado de pupilo y llegar a constituir el verdadero hombre, aquel que ha logrado su máxima subjetiva: la razón.

Hegel, al igual que Kant, es otro de los intelectuales de la Ilustración que eleva el fenómeno de la modernidad a un problema filosófico en sentido estricto del término. Hegel descubre en primer lugar, como principio de la Edad Moderna, el concepto de subjetividad.

En términos generales Hegel ve caracterizada la Edad Moderna por un modo de relación del sujeto consigo mismo, que él denomina subjetividad. En palabras de Hegel: El principio del mundo reciente es en general la libertad de la subjetividad, el que pueda desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual [...] Para Hegel los acontecimientos históricos claves para la implementación del principio de la subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. (Habermas, 1989: 28-29).

La modernidad para Hegel, a partir de la cita de Habermas, es concebida a partir de la emergencia de la subjetividad, la cual la describe en torno a la posibilidad de la “libertad” y la “reflexión” del Ser humano como una condición indispensable para el Ser ontológico. Por consiguiente, para Enrique Dussel, Hegel pensaba que la totalidad del mundo era el “Ser”; y el “Ser” sería lo mismo que la razón (Dussel, 1977:149).

Dentro de esta perspectiva, la posibilidad de reflexión del Ser, a través de su subjetividad, no correspondería a otra cosa que poder pensarse a sí mismo como “auto-conciencia” absoluta. En este sentido, la subjetividad y la autoconciencia, serían los criterios fundamentales del mundo moderno en la filosofía de Hegel.

Junto al advenimiento de la razón en la filosofía moderna, la concepción histórica es fundamental para el pensamiento moderno occidental. El fenómeno histórico de la modernidad, con su temporalidad y territorialidad determinada, ha sido enunciado por diversos intelectuales de los siglos XVIII y XIX, desde Kant y Hegel, hasta Marx, por sólo dar algunos ejemplos.

Para Immanuel Kant, es fundamental la Revolución Francesa, catalogándola como un acontecimiento histórico que rompe con el llamado “viejo orden” (*Ancien Régime*), logrando dar el gran paso para el progreso moral de la humanidad.

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolverse plenamente todas las disposiciones de la humanidad (Kant, 1972: 57).

La idea de una historia universal cosmopolita en Kant, implica una suerte de hilo conductor “a priori” que pasaría por los llamados pueblos bárbaros hasta llegar a los pueblos civilizados e ilustrados, aquellos que portarían el progreso moral y por ende la libertad del Ser humano.

[...] la historia política de los demás pueblos, cuyo conocimiento ha llegado de a poco a nosotros a través de esas naciones ilustradas: se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en ésta nuestra parte del mundo que, verosíblemente, algún día dará leyes a las otras. (Kant, 1972:62).

La filosofía de la historia de Hegel, llevará más adelante la concepción histórica kantiana, dándole una formulación mucho más radical. Para Hegel, el hecho histórico de la revolución francesa, representa el gran intento de instaurar sobre la tierra lo que él llamará la “libertad absoluta”. Para poder lograr esta máxima del Ser humano, Hegel sostiene que la esencia de la historia humana, es realizar toda su potencialidad contenida en la estructura lógica de la razón (*logos*), sólo de esta manera podrá llegar el momento culminante de la realización del Espíritu Absoluto. En este sentido, Hegel logra remplazar las leyes de la naturaleza de Kant, para sustituirlas por las leyes de la razón, no obstante, la estructura mental de Kant se mantendrá intacta.

Desde esta óptica, la filosofía de la historia de Hegel, plantea que la historia se ha trasladado de Oriente a Occidente, desde los pueblos “sin historia” (sin Estado) a los Estados-Naciones modernos. En la visión de Hegel, la evolución del progreso humano ha sido encarnada en el Estado como forma de desarrollo de la razón, evolución

que para Hegel estaría representado por el Estado prusiano de su tiempo. En palabras de Edgardo Lander (2000), la narrativa de Hegel está constituida sobre una tríada de continentes, Asia, África, Europa:

Estas... partes del mundo no están... divididas por casualidad o por razones de comodidad, sino que se trata de diferencias esenciales. 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 [...] La historia es universal en cuanto realización del espíritu universal. (Cit. en Lander 2000:20).

Para Habermas (1989), en la filosofía de la historia de Hegel, el autor empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: *la neue Zeit es la época moderna* (p.15). Desde esta visión, Hegel, al hablar de época, habla de un concepto que expresa la convicción de que el futuro ha comenzado, con la cual la época moderna estaría orientada hacia el futuro, una época que produciría de sí algo nuevo. En este sentido, para Habermas, Hegel entiende nuestro tiempo como tiempo novísimo. Pone el comienzo de la actualidad en la cesura que la Ilustración y la Revolución Francesa representaron para sus contemporáneos más reflexivos de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX (Habermas, 1989:17).

Karl Marx, uno de los principales seguidores de la escuela hegeliana, también asume una concepción de la historia en sentido universal y unidireccional. El sociólogo Aníbal Quijano (2000), apunta que Marx asume una perspectiva evolucionista y unidireccional de la Historia como sucesión de sociedades de clases (amos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, industriales y obreros), las cuales en el materialismo histórico serán conocidas como modos de producción. Desde este mismo paradigma, el sociólogo Edgardo Lander (2006) apunta lo siguiente:

La sucesión histórica de modos de producción (sociedad sin clases, sociedad esclavista, sociedad feudal, sociedad capitalista, sociedad socialista) postula una plantilla de Historia Universal, a partir de su interpretación de la historia parroquial europea [...] Desde la perspectiva de esa filosofía de la historia universal, el socialismo y el comunismo, como sociedades que suceden históricamente al capitalismo, adquieren un carácter de inexorabilidad inscripto en las leyes de la historia (Lander, 2006: 228-229).

Para concluir, podemos decir que, el proyecto filosófico de la modernidad, tanto en Kant, Hegel, Marx y Habermas, por nombrar algunos, es un proyecto que se legitima en tres fenómenos que se remiten al espíritu del siglo de las luces. El primero de ellos, es la racionalización o metodización, en palabras de Max Weber. Con esto se

advierde el proceso en el que el hombre se sitúa en el centro del cosmos, emergiendo un sistema antropocéntrico, en donde el hombre pasa a ser un sujeto en oposición a un objeto. Sólo a través de esta separación, el sujeto cartesiano podrá llegar a la verdad empírica a través de la utilización de sus logos. Un segundo fenómeno, ligado al primero, es la secularización y el “resquebrajamiento del viejo orden” en Europa, orden que para Robert Nisbet (1977), se apoyaba en el parentesco, la tierra, la clase social, la religión, la comunidad local y la monarquía. En este sentido, la secularización de la vida humana en el periodo de la Ilustración, es un llamado a pensar por sí mismo, independiente del poder de la iglesia, sustituyendo la fe en Dios por la fe en el progreso de la humanidad. Por último, la idea de una ley inmanente del progreso de la humanidad. El proyecto filosófico de la modernidad concibe la historia en su linealidad, la cual transitaría desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel superior de la humanidad, constituyendo un sentido teleológico del progreso humano. Desde esta perspectiva, la idea de progreso, como permanente perfectibilidad humana, se presenta a sí misma como un fenómeno eurocentrista, en la cual Europa sería el Espíritu Absoluto y el telos de la historia de la humanidad.

Enrique Dussel (2003) sostiene, desde la filosofía latinoamericana, que la modernidad, aceptada de este modo, seguiría una secuencia espacio-temporal. Para Enrique Dussel, casi siempre se acepta el Renacimiento Italiano, La Reforma y la Ilustración alemana, La Revolución francesa o como sugiere Paul Ricoeur, el Parlamento Inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). (p.46). Se trata, por tanto, de una visión eurocéntrica que indica como punto de partida de la modernidad, fenómenos exclusivamente intra-europeos; y que a la vez no necesita más que Europa para el curso histórico de la humanidad.

Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber – con su análisis sobre la racionalización y el desencanto – hasta Habermas. Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (novum organum, 1620) o Descartes (El discurso del método, 1636), serían los indicadores del proceso moderno en el siglo XVII (Dussel, 2003:46).

Tales fenómenos o hechos históricos presentan al proyecto de la modernidad como un paradigma localizado territorialmente en Europa, el cual logró pensarse a sí misma como el “mundo de la totalidad”, en el sentido ontológico del concepto. Es a partir de esta interpretación etnocentrista de la modernidad que los intelectuales postcoloniales y decoloniales de América Latina, proponen un giro de paradigma para lograr comprender el proyecto de la modernidad desde un locus de enunciación radicalmente opuesto, esta vez desde la realidad histórica

particular de los sujetos subalternizados y oprimidos por el paradigma epistemológico occidental.

La Colonialidad: El lado oscuro de la Modernidad

Las lecturas postcoloniales y decoloniales del programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina, no sólo proponen una óptica diferente para analizar el fenómeno de la modernidad, sino que proponen un giro de paradigma en torno a este fenómeno, produciendo un paradigma “otro” para la comprensión de la realidad histórica, política y epistemológica generada a partir de la emergencia del sistema-mundo moderno.

Para Enrique Dussel (2004), la constitución del sistema-mundo moderno se originó en el siglo XV, con la emergencia del circuito comercial del Atlántico, fenómeno que va a trastocar los diversos discursos filosóficos, políticos, científicos y en general, la vida cotidiana de Europa. En este sentido, Enrique Dussel sostiene:

La modernidad como nuevo “paradigma” de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la modernidad (mucho antes que Norte América) como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta (Dussel, 2003:48).

Desde la construcción teórica de Enrique Dussel, la fecha de nacimiento de la modernidad estaría situada en 1492, no obstante, para el autor es de gran relevancia la gestación de la modernidad a través de un proceso de crecimiento intrauterino que lo precede.

La posibilidad de la modernidad se originó en las ciudades libres de la Europa medieval, que eran centros de enorme creatividad. Pero la modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como plantearse a sí misma como otro, cuando, en otras palabras, Europa pudo auto-constituirse como un unificado ego-explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Este otro, en otras palabras, no fue “des-cubierto”, o admitido, como tal, sino disimulado, o “en-cubierto”, como lo mismo que Europa había asumido que había sido siempre (Dussel, 1995:58).

A partir de esta hipótesis, Enrique Dussel sostiene que existe una primera modernidad “silenciada”, la cual precedería a la modernidad ilustrada. Para el autor, la primera modernidad es aquella que tiene como primera referencia a España y Portugal debido al “descubrimiento” de Hispanoamérica; y con ello el primer despliegue del

sistema-mundo en su real concepción mundial. Para Enrique Dussel, este despliegue del sistema-mundo a partir de la emergencia del circuito comercial del Atlántico, se diferencia del anterior sistema, en el cual China y el mundo indostánico tenían fuerte presencia. Sin embargo, en el siglo XV, esta modernidad aún sigue siendo periférica en cuanto a la hegemonía del sudeste asiático.

Esta época de la primera modernidad europea, la modernidad hispánica, humanista, dineraria, manufacturera y mercantil, se desarrolla sólo con hegemonía sobre el Atlántico, que no es todavía centro geopolítico del sistema-mundo (lo sigue siendo el mar de China en el sudeste asiático, con el Indostán y China por fronteras). Es una modernidad que en la “larga duración” y el “espacio mundial” es todavía periférica respecto del mundo Indostánico y chino, y aún musulmán, en cuanto a las conexiones con Oriente (Dussel, 2004:213).

Si bien esta modernidad es aún periférica en el siglo XV, para Enrique Dussel es Amerindia la que permite el despliegue del sistema-mundo en su concepción económica como mercado mundial. Son las materias primas de este territorio las que permiten la acumulación originaria de capital, como la llamaría Karl Marx, permitiéndole a España y Portugal; y con ellos a Europa, comprar mercancías en el mercado Chino y de Indostán.

Enrique Dussel, sin embargo, no pretende dar con una fecha exacta acerca del nacimiento de la modernidad, sino que para su trabajo teórico resulta de una importancia mucho más vital la emergencia de la modernidad a partir de la constitución de una primera forma de subjetividad moderno/colonial. En este sentido, para Dussel la modernidad tendría su nacimiento cuando Europa pudo confrontarse con su alteridad, con el Otro; y a la vez controlarlo, definiéndose como un “ego” descubridor, conquistador y colonizador de su alteridad. Por lo tanto, desde la óptica de Enrique Dussel, se afirma que antes que fuera articulado el *ego cogito cartesiano* - el pienso, luego soy-, característico de la segunda modernidad, se produce el *ego conquiro* - conquisto, luego soy-. Según esta perspectiva, la subjetividad derivada de la experiencia del descubridor y conquistador es la primera subjetividad moderna que ubica a los europeos como centro y fin de la historia (Cit. Restrepo, 2010:85). En esta dirección la experiencia, no sólo del descubrimiento, sino especialmente de la conquista, será esencial en la constitución del *ego moderno* como subjetividad centro y fin de la historia (Dussel, 1994:21).

En la argumentación de Enrique Dussel, la primera modernidad no sólo antecede a la segunda, sino que se perfila como su condición de posibilidad. Por este motivo, la configuración de la segunda etapa de la modernidad, la de la revolución industrial del siglo XVIII y la Ilustra-

ción, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la historia mundial (en especial desde el surgimiento del imperialismo en torno a 1870). Esta Europa moderna, desde 1492, centro de la historia mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las culturas como su periferia” (Dussel, 2003:47).

Las lecturas decoloniales del programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina, cuestionan lo que comúnmente hemos entendido como modernidad, colocando su foco de atención en aquella cara invisibilizada por la modernidad intraeuropea, la misma que ha dejado de lado a Portugal y España como iniciadores del fenómeno modernidad/colonialidad en el sistema-mundo. Desde este paradigma, la modernidad y la colonialidad son concebidos como dos fenómenos coexistentes en su temporalidad, es decir, ambas son concebidas como dos caras de una misma moneda, siendo la colonialidad la cara oculta y más oscura de la modernidad. Por lo tanto, para Enrique Dussel:

La modernidad no es un fenómeno que pueda predicarse a Europa considerada como un sistema independiente, sino de una Europa concebida como centro. Esta sencilla hipótesis, transforma por completo el concepto de modernidad, su origen, desarrollo y crisis contemporánea y por consiguiente, también el contenido de la modernidad tardía o postmodernidad. De manera adicional quisiera presentar una tesis que califica la anterior: la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la conciencia reflexiva (la filosofía moderna) de la historia mundial... Aún el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización del sistema-mundial. (Cit. en Castro-Gómez, 2005:47)

Desde este paradigma, la modernidad es un fenómeno europeo, pero uno constituido a partir de la relación dialéctica con una alteridad no-europea, la cual finalmente es su contenido. En este sentido, Dussel (2001) afirma que la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el centro de una historia mundial que ella misma inaugura; la periferia que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esta autodefinición. Desde

las lecturas de Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez (2005) sostiene que, la modernidad y el colonialismo fueron, entonces, fenómenos mutuamente dependientes. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace centro del sistema-mundo cuando constituyó a sus colonias de ultramar como periferias (p.47).

Uno de los puntos centrales de esta crítica decolonial, es la diferenciación entre *colonialismo* y *colonialidad*², dos fenómenos relacionados pero que operarían en diferentes ámbitos y dimensiones de la vida cotidiana. Es el sociólogo Aníbal Quijano (2000), quien plantea la colonialidad originada y mundializada a partir de la propia constitución de América como periferia del mundo moderno/colonial. Desde esta óptica, la colonialidad se fundaría en la imposición de una clasificación social de la población bajo la categoría de raza, la cual se desplegaría en todos los ámbitos del mundo de la vida bajo la lógica propia del imperialismo y la opresión. Para Walter Mignolo (2005), la lógica de la colonialidad operaría en cuatro dominios de la experiencia humana:

(1) *Económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad; (4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad (p.36).*

Desde esta perspectiva, la colonialidad sería la conquista y el dominio en todos los campos de la experiencia humana y en sus diversas formas de producción, siendo la subordinación epistémica por parte de las narrativas occidentales uno de los puntos nodales de la crítica decolonial. Por ejemplo, para Walter Mignolo (2008), la colonialidad vendría a ser un tejido conceptual que forma parte de las distintas esferas del saber, ligado a la formación de subjetividades que mantienen y reproducen ese tejido social (p.8), constituyendo lo que el programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina llamará *colonialidad del saber*.⁴

2 Para Aníbal Quijano, el colonialismo se manifiesta históricamente, es decir, se refiere a periodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial dentro de otra jurisdicción territorial, mientras que la colonialidad tiene su especificidad es perdurar más allá de los imperalismos territoriales, actuando en diferentes ámbitos y dimensiones, ya sean subjetivas, social, política y económica. Para un desarrollo más completo de este punto, ver Quijano, Aníbal. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En: Walter L. Goldfrank. *Journal of World Systems Research: Festschrift for Immanuel Wallerstein*. University of California, Santa Cruz. 2000. Pp. 342-385.

3 La noción de Colonialidad del Saber pretende resaltar la dimensión

Para concluir, podemos decir que los discursos de la modernidad eurocentrista, concebida como un fenómeno a partir de ciertos procesos históricos intraeuropeos, suprimen y silencian toda la heterogeneidad de culturas que coexisten en el sistema-mundo. Desde esta crítica postcolonial y decolonial de la modernidad, podemos afirmar que los discursos de la modernidad intraeuropea, no pueden abarcar la complejidad de relaciones de poder existentes entre las diversas culturas, ya que al concebir la modernidad desde una posición lineal, unidireccional, homogénea y teleológica, se produce una violencia epistémica y política hacia los diversos proyectos disímiles con la visión eurocentrista y sus discursos civilizatorios. En este sentido, el concepto *heterogeneidad histórico-estructural*, que propone el sociólogo Aníbal Quijano (2000), es una categoría analítica fundamental para la crítica de la filosofía de la historia bajo su retórica Occidental. Para Aníbal Quijano:

La línea de progreso inserta en el proyecto de la modernidad, no puede dar cuenta de las experiencias históricas, lejos de eso, se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos. Es decir, que provienen de historias específicas, y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aún conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo (p. 347-351).

Desde esta crítica decolonial de la historia, se sostiene que la modernidad occidental coexistiría con la colonialidad en América Latina. Es más, serían dos fenómenos coetáneos que no podrían existir el uno sin el otro. A partir de esta óptica, la modernidad y la colonialidad conformarían un solo proceso, serían dos lados de una misma moneda. El concepto de “exterioridad” que propone Enrique Dussel (1977), es una categoría analítica fundamental en la producción de la crítica decolonial. Aquí el concepto de exterioridad, es una exterioridad que no es necesariamente es el “afuera” de Occidente (lo cual sería una falta total de contacto), sino que es exterioridad interior, es decir, el afuera que está dentro porque contri-

buye a la definición misma de la mismidad. En este sentido, para los autores de la inflexión decolonial, a diferencia de los autores del proyecto filosófico de la modernidad, se torna fundamental la crítica al fenómeno de la modernidad como un proyecto definido por su espíritu liberador y por su retórica salvacionista, señalando, más bien, su lado oculto u oscuro llamado “colonialidad”. Esta perspectiva decolonial que proponen los intelectuales del programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina, se fundamenta en la crítica a los discursos hegemónicos producidos en Occidente, poniendo su énfasis en las ausencias y violencias epistemológicas y políticas insertas en este gran meta-relato del mundo Occidental.

Según Walter Mignolo (2007), el llamado descubrimiento de América y genocidio de esclavos africanos e indios, son parte indispensable de los cimientos de la modernidad, una parte más significativa que la revolución francesa y la revolución industrial. Más aún, son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: la colonialidad (p.18). Desde la óptica de Walter Mignolo (2000), es a partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión del Atlántico, moros judíos y amerindios (y con el tiempo también los esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario (p.56). En la perspectiva de Mignolo, Dussel, Quijano; y en general, del programa de investigación modernidad/colonialidad en América Latina, se puede decir que es partir de este imaginario Occidental, que se constituye la memoria colonial de Amerindia, Asia y África como exterioridad del Ser (ontológicamente y dialógicamente conceptualizada), la que se introduce como la cara subalternizada de Occidente, o en términos de Enrique Dussel, como la cara en-cubierta de la modernidad.

Finalmente, podemos agregar que la colonialidad y la modernidad no deben ser entendidas como fases sucesivas en el tiempo (la modernidad como superación del colonialismo y la barbarie), sino, como dice Santiago Castro-Gómez (2008), como fenómenos coexistentes y mutuamente dependientes al interior del sistema capitalista mundial (p.119); y por lo tanto, como advierte Walter Mignolo (2007), no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto [...] La colonialidad, entonces, consiste en develar la lógica oculta tras el discurso de la salvación, la modernización y el bien común (p.32).

epistémica de la colonialidad del poder, refiriéndose al efecto de la subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de conocimiento occidental asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto. Para profundizar sobre este punto vea, Restrepo, Eduardo (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Colombia. Para una indagación más profunda, ver Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La postcolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Colombia: Ed. Universidad del Cauca.
- Dussel, Enrique. (1977). *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Ed. Extemporaneos.
- Dussel, Enrique. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Ed. Plural.
- Dussel, Enrique. (2001). *Eurocentrismo y modernidad. En Mignolo, Walter (Comp.) Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires. Ed. Del Signo. Pp. 57-70.
- Dussel, Enrique. (2003). *Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En: Lander, Edgardo (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO. Pp. 41-53.
- Dussel, Enrique. (2004). "Sistema-mundo y transmodernidad". En: S. Dube, I. Banjerjee y W. Mignolo. *Moderidades coloniales: otros pasados, historias presentes*. México. El Colegio de México. Pp. 201-226.
- Habermas, Jürgen. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1980). *La modernidad: Un proyecto incompleto*. En: Foster, Hal. *La posmodernidad*. México: Ed. Kairós.
- Kant, Immanuel. (1972) *¿Qué es la Ilustración?* (1784). En su: filosofía de la historia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO.
- Lander, Edgardo. (2006) *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. En: Atilio Boron, Juan Amadeo y Sara Gonzales (Comps.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 209-243. [En Línea] Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P1C5Lander.pdf>
- Mignolo, Walter. (2005). *La idea de América latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter. (2008) *Introducción: Color de la Razón. El racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires. Ed. Del signo.
- Nisbet, Robert. (1977). *Las dos revoluciones. En su: La formación del pensamiento sociológico I*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Quijano, Aníbal. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social. En: Walter L. Goldfrank. Journal of World Systems Research: Festschrift for Immanuel Wallerstein*. University of California, Santa Cruz. 2000. Pp. 342-385.
- Retrepo, Eduardo y Rojas, Axel. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.