

Crítica a la modernidad capitalista. Aportes desde Enrique Dussel y Franz Hinkelammert.

A critique on capitalist modernity: the contributions of Enrique Dussel and Franz Hinkelammert

Esteban Gabriel Sánchez
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca, Argentina

estebansanchez88@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-6776-6866>

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3693044>

Resumen

En este artículo se analiza el planteo de Enrique Dussel y Franz J. Hinkelammert en torno a la modernidad capitalista. En principio presentamos, siguiendo a Michael Löwy, la propuesta de ambos autores como una crítica al eurocentrismo que piensa la historia desde los pobres y excluidos. Luego, desde Dussel expondremos el mito de la modernidad en tanto proceso fetichista que convierte a la víctima en culpable y al victimario en inocente. Asimismo, a partir de Hinkelammert, examinaremos las objeciones a la concepción moderna de sujeto que comprende la vida humana reduciéndola a la noción de individuo poseedor como fundamento de todas las relaciones humanas. Posteriormente, revisamos críticamente el debate modernidad posmodernidad entendiéndolo como fetichismo de la modernidad. Por último, reconstruimos sucintamente la apropiación realizada por ambos pensadores de la teoría marxiana del fetichismo. Para lograr nuestro objetivo, explicaremos los elementos más importantes de la filosofía de Hinkelammert y de Dussel.

Palabras Claves: modernidad; fetichismo; Dussel; Hinkelammert

Abstract

In the following article, we will analyze Enrique Dussel's and Franz Hinkelammert's perspective on capitalist modernity. Firstly, we will present the authors point of view –reprising Michael Löwy's readings of their work- based on a criticism of eurocentrism which interprets history from the experience of poverty and exclusion. Secondly, we will expose the myth of modernity as a fetishist process that turns the victim into a culprit and the victimizer into an innocent person. This will be done from Dussel's guidelines. Thirdly, following Hinkelammert's framework, we will address the objections towards the modern conception of subject that looks upon human life as reduced to the notion of the individual that cements all human relationships. Finally, we will focus on the manner in which these two authors review the marxian theory of fetishism to make it their own. In order to achieve this purpose, we will explain the fundamental aspects of Hinkelammert and Dussel's philosophies.

Keywords: modernity; fetishism; Dussel; Hinkelammert.

Introducción

A continuación estudiaremos las interpretaciones de Enrique Dussel y Franz Josef Hinkelammert acerca de la modernidad capitalista. Ambos autores son referentes tanto de la Teología de la Liberación (TL)¹ como de la Filosofía de la Liberación (FL)² desde su génesis³ y, posterior, desarrollo. Como señala Michael Löwy podemos reconocer dos tendencias antagónicas para caracterizar la relación entre modernidad y capitalismo en América Latina (Löwy, 2007). La primera corriente es denominada “excepcionalismo indo-americano”, y tiende a enfatizar la singularidad histórico-cultural de América Latina y su estructura social. La segunda corriente es el “eurocentrismo” y se limita a aplicar mecánicamente el modelo de desarrollo histórico europeo hacia América Latina. Sin embargo, ambas tendencias comparten una visión pesimista con respecto a la superación de la modernidad capitalista en América Latina. El hilo conductor de la reflexión de Hinkelammert y Dussel pretende superar ambas tendencias a través de una doble operación. Por un lado, crítica al eurocentrismo como una ideología que universaliza abstractamente el desarrollo europeo moderno hacia el resto del sistema-mundo. Y por el otro, elabora una crítica ética al proceso de producción y reproducción del capital, puesto que piensa en la historia desde la perspectiva “de los derrotados y los excluidos, los pobres (en el sentido amplio, incluyendo las clases, las razas y las culturas oprimidas), que son los portadores de la universalidad y de la redención” (Löwy, 1999, p. 87).

Según Enrique Dussel, la Modernidad se originó en sincronía con el sistema capitalista. En este sentido sostiene que la navegación del océano Atlántico posibilitó, en 1492, el arribo a la cuenca Antillana, su posterior conquista y desde allí la expansión hacia el resto del continente americano. La modernidad temprana se inició en el siglo XV inaugurando una nueva

1 De ahora en adelante nos referiremos, de manera abreviada, a la Teología de la Liberación como TL.

2 Nos referiremos a la Filosofía de la Liberación como FL.

3 Para una correcta caracterización historiográfica de la filosofía de la liberación cabe destacar lo propuesto por Marcelo González y Luciano Maddonni: “respecto del riesgo de considerar a la producción argentina como originadora exclusiva, cronológicamente primera y capturadora de la totalidad del abordaje filosófico en torno a la dupla dependencia-liberación en América Latina. Los aportes de Leopoldo Zea en México, de Augusto Salazar Bondy en Perú, de Ignacio Ellacuría en El Salvador, de Franz Hinkelammert en Costa Rica y del ‘Grupo de Bogotá’ en Colombia, son algunos ejemplos de otras expresiones claves para una mirada complexiva. Asumiendo esta crítica, nuestro proyecto propone la noción de polo para aglutinar la producción argentina en relación con las mencionadas” (González & Maddonni, 2018, p. 65).

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 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. Económicamente 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. Esto es denominado por Juan José Bautista como acumulación pre-originaria en tanto fundamento económico de la colonialidad moderno capitalista (Bautista, 2018a). Resituar históricamente el lugar de Europa nos permite comprender “la construcción de la modernidad y del capitalismo, ya no horizontal, lineal o progresiva, sino en términos de complementariedad, por vía de la triangulación atlántica del mundo” (Gandarilla, 2018, p. 38).

La conquista y colonización de América nos permite identificar el momento fundacional de la Modernidad que supuso el encubrimiento 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, 2018a, 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/occidentalcéntrico/ cristianocéntrico moderno/colonial” (Martínez Andrade, 2013, p. 42). A continuación expondremos el pensamiento crítico⁴ de Hinkelammert y de Dussel acerca de la modernidad.

⁴ Como aclara el filósofo Yamandú Acosta el “«pensamiento crítico» que queremos desarrollar, argumentando en relación a nuestro auténtico problema filosófico de la condición humana como raíz del mismo que hace a la radicalidad de su crítica y discernimiento crítico-constructivo de las negaciones de la condición humana en curso (...) para poner en escena las expresiones afirmativas de la condición humana, que porque implican humanización, implican emancipación y por lo tanto, alternativas” (Acosta, 2019, pp. 18–19).

Desarrollo

En torno a la modernidad: Dussel y Hinkelammert

Según Dussel hay 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 J. 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, 2014a, 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. Luego, 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 afirma 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.

De este modo, 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, subordinándola a la valorización del valor.

La ética de la totalidad⁵ 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

⁵ Si bien Dussel identifica la totalidad con la noción de moralidad vigente y a su vez vincula la exterioridad a la dimensión ética de la alteridad, utilizaremos el concepto de “ética de la totalidad” fin de dar cuenta de la existencia de éticas que legitiman el orden imperante

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: la falsa antinomia modernidad-posmodernidad

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. En este sentido, Enrique Dussel afirma que:

“Nos es imposible intentar, como se propone Habermas, la plena realización de la ‘Modernidad’ (...) Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia es caer en la ‘falacia desarrollista’ (es decir, intentar realizar por explotación en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado)” (Dussel, 2013, p. 75).

La segunda expresión fetichista la constituye el discurso postmoderno (de Jean-François Lyotard y de Gianni Vattimo), que embiste a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo disolutivo. El posmodernismo de Lyotard 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. El filósofo francés afirma que:

“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 histórica⁶: 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 crítica la violencia intraeuropea, permanece en una visión desde el norte eurocentrado porque no reconoce la importancia nodal que la invasión de América tiene en la constitución de la modernidad, que lleva a sostener una visión idealista y deshistorizada de la modernidad. En este sentido, la posmodernidad de Lyotard desemboca en una “Modernidad desnuda, que considera ahora toda emancipación y toda resistencia al sistema como ‘fiera salvaje’ por eliminar” (Hinkelammert, 2018, p. 140)

⁶ Según Perry Anderson: “En las vicisitudes de la trayectoria política de Lyotard había habido siempre una constante. *Socialisme ou Barbarie* había sido vehementemente anticomunista desde el principio, y cualesquiera que fuesen sus demás cambios de humor o de convicción, éste seguía siendo un elemento inerradicable de su actitud mental (...) la idea de las metanarrativas que había de figurar de modo tan destacado en *La condición posmoderna*, y definía su blanco con diáfana claridad. En el origen del término había una sola «narración maestra»: el marxismo” (Anderson, 2016, pp. 43–44).

Por su parte, el filósofo Gianni Vattimo considera que la modernidad ha concluido y, con ella, toda la teleología progresista de la historia. Según esta perspectiva cualquier construcción acerca de la historia contiene la noción de progreso en cuanto constituye un valor determinante del ser moderno. La caducidad de la modernidad es vista como un aspecto positivo del tiempo actual puesto que afirma como necesario el abandono definitivo del ideario de la liberación. Al decir del filósofo italiano:

“La crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación. Por lo demás, el fin que la modernidad pensaba que dirigía el curso de los acontecimientos era también una representación proyectada desde el punto de vista de un cierto ideal del hombre (...) de la forma del hombre europeo moderno (...). Juntamente con el final del colonialismo y del imperialismo ha habido otro gran factor decisivo para disolver la idea de historia y acabar con la modernidad: a saber, la irrupción de la sociedad de la comunicación (...) a pesar de todos los esfuerzos de los monopolios y de las grandes centrales capitalistas, ha sido más bien que radio, televisión, prensa han venido a ser elementos de una explosión y multiplicación general de *Weltanschauungen*, de concepciones del mundo” (Vattimo, 1996, pp. 76–79).

Sin embargo, 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. Como señala, Roberto Follari “en lo posmoderno se abandona toda voluntad de cambio global” (Follari, 1992, p. 85). 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. Dussel afirma que las “violencias que Vattimo (...) le atribuye a la *ratio* estratégico-instrumental moderna, no se incluye aquella por la que aniquila las culturas no-europeas del planeta, reduciendo a ser un mundo colonial, dominado, excluido a la gran mayoría de la humanidad” (Dussel, 2014b, pp. 166–167). Asimismo, el posmodernismo monobona 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 caracteriza-

ción 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-postmodernidad⁷ -ambas expresiones fetichistas del mito de la modernidad- expondremos de manera sucinta la teoría marxiana del fetichismo desde la óptica de Hinkelammert y Dussel.

Hacia una superación del fetichismo de la modernidad: la teoría del fetichismo marxiana

Ahora bien, 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. Según Dussel, el capital se autopositiona 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 al afirmar que: “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).

⁷ La superación de la modernidad posmodernidad desarrollada por Dussel es el proyecto futuro Trans-Moderno (Dussel, 2008).

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 este sentido, Juan José Bautista afirma que el problema del fetichismo “aparece cuando comprobamos que no todos los puntos de vista conducen a la reproducción de la vida de todos, sino que algunos inclusive conducen a la producción sistemática de crisis, de explotación, miseria y muerte” (Bautista, 2018b, p. 175).

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).

En definitiva, el potencial crítico de la teoría crítica marxiana consiste en que el “análisis del proceso fetichizador de las relaciones sociales

se amplía prácticamente a todas las dimensiones de las relaciones sociales” (Gandarilla, 2018, p. 66). Desde perspectiva, 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 como 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. La dimensión crítica de la teoría del fetichismo no consiste en “analizar tales o cuales instituciones, sino a la totalidad de ellas, pero, desde la contradicción vida y muerte (...) incluyendo a la naturaleza” (Bautista, 2018b, p. 175). 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. La afirmación ontológica de la exterioridad como punto de partida se conjuga con la negación de la situación de victimación, de las normas e instituciones que sustentan la totalidad vigente. Así, en la negación de la negación material que padecen las víctimas radica el surgimiento de la conciencia ética. 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, Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez sostienen 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).

De modo tal, desde la ética de la exterioridad se parte de la afirmación ontológica de la exterioridad como punto de inicio y 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 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 el 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 atravesamos definitivamente la modernidad como paradigma civilizatorio.

Conclusión

En primer lugar, siguiendo a Michael Löwy caracterizamos la relación entre modernidad y capitalismo en América Latina. El “excepcionalismo indo-americano” enfatiza la particularidad histórico-social de nuestra región. El “eurocentrismo” evalúa a América Latina a través del espejo del desarrollo europeo. Ambas perspectivas presentan una visión pesimista con respecto a la superación de la modernidad capitalista. Por su parte, Hinkelammert y Dussel se proponen superar ambas corrientes puesto que elaboran una crítica radical del eurocentrismo y se posicionan éticamente desde la historia de los pobres y excluidos.

En segundo lugar, reconstruimos el origen histórico de la modernidad capitalista en tanto en-cubrimiento ontológico del Otro a través de la categoría social racialización de las etnias nuestroamericanas. Luego, analizamos los dos paradigmas de la modernidad. El primero se refiere al contenido positivo de la modernidad como proceso de emancipación racional del género humano. El segundo refiere al contenido negativo de la modernidad como legitimación de la violencia irracional hacia el Otro. Desde la ética de la totalidad evaluamos el *mito de modernidad* y su proceso sacrificial que afirma como incuestionable la subsunción de la vida humana y de la naturaleza a la totalización instrumental. En definitiva, la concepción moderna de sujeto, iniciada por Descartes, concibe a la vida humana reduciéndola a la noción de individuo poseedor como fundamento de todas las relaciones humanas. Posteriormente, revisamos críticamente el debate modernidad-posmodernidad en tanto expresiones fetichistas sobre la modernidad. Ambas concepciones desconocen la importancia histórica de la categoría de racialización como elemento crucial en la constitución de la identidad europea moderna dado que legitimó la caracterización de diversos grupos humanos como ‘inferiores’ y ‘subhumanos’.

En tercer lugar, recuperamos la teoría marxiana del fetichismo en tanto

clave de la sociedad capitalista. Desde la ética de la exterioridad, Dussel y Hinkelammert afirman la dignidad inalienable del sujeto viviente. Ambos pensadores sostienen que la crítica marxiana al capital pone de manifiesto la subordinación de la vida al proceso de valorización. Incluso la racionalidad moderna capitalista pone en peligro las fuentes de toda riqueza: la Tierra y la vida humana. Y por último, enunciamos el postulado ético que afirma a la vida como principio y criterio de toda racionalidad.

Referencias

- ACOSTA, Yamandú (2019). La condición humana como lugar de la crítica. *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social Y Pensamiento Crítico*, (10), 9–26. <https://doi.org/https://doi.org/10.5281/zenodo.3240925>
- ANDERSON, Perry. (2016). *Los orígenes de la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Akal.
- BAUTISTA, Juan José. (2018a). 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>
- BAUTISTA, Juan José (2018b). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: yo soy si Tú eres ediciones.
- DUSSEL, Enrique. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- DUSSEL, Enrique. (2008). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.
- DUSSEL, Enrique. (2013). *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- DUSSEL, Enrique. (2014a). *16 Tesis de economía política interpretación filosófica*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- DUSSEL, Enrique. (2014b). *Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- DUSSEL, Enrique. (2016). *Ética comunitaria*. Caracas: Editorial El perro y la rana.
- FOLLARI, Roberto. (1992). *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Aique Grupo Editor.
- GANDARILLA, José. (2018). *Colonialismo neoliberal: modernidad, devastación y automatismo de mercado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

- GONZÁLEZ, Marcelo., & MADDONNI, Luciano. (2018). La filosofía de la liberación en su “polo argentino”. Aportes para una interpretación histórica y filosófica período 1969-1975. *CUADERNOS DEL CEL*, 3(5), 63–71.
- HABERMAS, Jürgen. (2009). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores.
- HINKELAMMERT, Franz. Josep. (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, Franz. Josep. (2006b). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas: Editorial El perro y la rana.
- HINKELAMMERT, Franz. Josep. (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, Franz. Josep. (2018). *Totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Ediciones Akal.
- HINKELAMMERT, Franz. Josep, & MORA JIMÉNEZ, Henry. (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: UNGS Editorial Altamira.
- LÖWY, Michael. (1999). *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- LÖWY, Michael (2007). *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- LYOTARD, Jean.- François. (1987). Misiva sobre la historia universal. In *La postmodernidad explicada a los niños* (pp. 35–47). Barcelona: Gedisa Editorial.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis. (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, Karl. (2006). *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- MARX, Karl. (2009). *El Capital. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- VATTIMO, Gianni. (1996). Posmoderno: ¿Una sociedad transparente? In *La sociedad transparente* (pp. 73–87). Barcelona: Ediciones Paidós.