

# Modernidad y Sacrificio: Crítica a los fundamentos de la idea de civilización de la filosofía de la historia y la economía política del siglo XVIII y XIX

---

MARÍA CRISTINA RÍOS ESPINOSA  
UNIVERSIDAD DEL CLAUSTRO SOR JUANA, MÉXICO

## Resumen

El objetivo de esta investigación es develar el sacrificio fundacional de la Modernidad mediante la revisión crítica de algunas filosofías de la historia escogidas, de alemanes como Kant y Hegel, y de escoceses e ingleses como Malthus-Darwin, y Mandeville-Smith en el siglo XVIII y XIX en Europa, por ser, estos últimos, los principales fundadores de la economía política y de la teoría liberal-mercantilista, las cuales promueven el sacrificio de lo cualitativo de la vida como precondition del avance civilizatorio. A esta exigencia sobre el hombre como individuo y a su justificación teórica para lograr el avance de las sociedades hacia la eficiencia y el progreso técnico instrumental, lo llamaré sacrificio, por reprimir la vida en su “forma natural”. La crítica a la Modernidad se hace con base en una metodología teórica plural, como la de Bolívar Echeverría en su *Modernidad de lo barroco* y *Modernidad y blanquitud*, algunos teóricos de la poscolonialidad, de la liberación y la descolonización epistémica, entre cuyos representantes se encuentran Enrique Dussel, Santiago Castro Gómez, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, entre muchos otros.

**Palabras clave:** Modernidad, sacrificio, civilización, progreso, filosofía de la historia, modernidad barroca, imaginarios de blancura.

En este trabajo nuestro objetivo es develar el sacrificio fundacional de la Modernidad mediante la revisión crítica de algunas filosofías de la historia del siglo XVIII y XIX en Europa, las cuales promueven el sacrificio de lo cualitativo de la vida como precondition del avance civilizatorio. A esta exigencia sobre el hombre como individuo y a su justificación teórica para lograr el avance de las sociedades hacia la eficiencia técnica-instrumental, lo llamaré sacrificio<sup>1</sup>, por reprimir la vida en su “forma natural”<sup>2</sup>. La evolución del progreso se nutre de las particularidades históricas de un pueblo, su historia y sus costumbres; en un proyecto tendiente hacia la “identidad franca” o “punto cero de la identidad moderna”<sup>3</sup> (Echeverría, *La modernidad de lo barroco* 88) al que formas civilizatoria premodernas<sup>4</sup> deben aspirar para poder disfrutar de los estados de bienestar<sup>5</sup> (Beck) de los países más desarrollados.

## Semánticas de la Modernidad

“Modernidad” es un término multívoco con distintas semánticas o significaciones del todo complejas, a las cuales se añade la problemática de la historiografía en torno a su origen. Max Weber entendía el término como un proyecto racional y metódico emanado del protestantismo luterano, luego calvinista, que triunfó en el Norte de Europa y se extendió en el siglo XVII a las trece colonias de Nueva Inglaterra. Desde su concepción es imposible pensar una modernidad sin capitalismo; sin embargo, no es mi intención extenderme en este punto.

En cuanto a las diferencias semánticas del término modernidad, para Bolívar Echeverría<sup>6</sup>, significa un proceso de modernización de la civilización humana, reconoce la existencia de varios modos de modernidad alternativos en la historia de la cultura, sin embargo se impuso la forma capitalista: “una modalidad de la civilización humana, por la que esta optó en un determinado momento de la historia, ha dejado de ser sólo eso, una modificación en principio reversible de ella, y ha pasado a formar parte de su esencia” (*La modernidad de lo barroco* 34). A este fenómeno lo llama una “crisis civilizatoria”, es decir, una “crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de modernización de la civilización humana: el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea” (Echeverría 34). Asimismo, sostiene que se fue imponiendo y afinando a lo largo de la historia al aniquilar otras formas alternativas de modernidad, imponiéndose ésta como la única efectiva, vigente e incuestionable. A este tipo de modernidad Max Weber la define como poseedora de un “espíritu” emanado de la religión protestante de corte puritano y calvinista, sostendrá la hipótesis de que este capitalismo no fue meramente calvinista, sino también cabe la posibilidad de una modernidad católica originada a partir de los criollos en América y del mestizaje cultural del siglo XVII, ya en la América Latina, a la cual la llamaré “modernidad barroca”.

Por su parte, Enrique Dussel<sup>7</sup> no está de acuerdo con identificar a la modernidad con el capitalismo de corte calvinista ni con la modernidad católica, sino más bien con la colonialidad. El filósofo señala en *Filosofías del sur* que la Modernidad fue el mito europeo que reinterpreta la historia mundial a partir del triunfo europeo ibérico —Castilla y Aragón— y portugués en contra del mundo otomano—hegemónico desde el siglo VII hasta la caída de Granada a finales del siglo XV con la rendición del último Califato árabe—y el “descubrimiento de América”. Es a partir de 1492, según Dussel, cuando Europa se convierte en el centro de la historia y no antes, cuando era periférica dentro del sistema mundial:

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al “Mar árabe” (el océano Índico) y al “Mar de la China” (el Pacífico),

organizando un mundo colonial del siglo XV al XVIII y casi exclusivamente americano. Al mismo tiempo desarrolló una civilización capitalista que permitió a la filosofía latinomedieval posicionarse como la filosofía moderna europea [...] la que siendo una *filosofía regional*, singular, podrá ostentar la pretensión de ser *la filosofía sin más*. Dicha dominación, podríamos decir hegemónica, porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la filosofía moderna europea un desarrollo único y realmente innovador como a ninguna otra en el mundo en este momento. (Dussel, *Filosofías del Sur* 21-22)

En su libro *Política de la liberación*, Enrique Dussel concibe tres divisiones de la Modernidad: 1) la primera modernidad temprana, con dos subdivisiones históricas: La Cristiandad hispanoamericana de 1492 a 1630 y la Cristiandad lusitana ante la alteridad del esclavo africano; 2) la segunda modernidad temprana corresponde a Las Cristiandades del norte de Europa (1630-1789); 3) la modernidad madura, la cual subdivide en la acontecida en el Reino Unido y Francia y otra en la ilustración alemana. A todas ellas las juzga colonialistas con discursos legitimadores de su praxis de negación de la Alteridad.

Partiré de la idea de Modernidad concebida por Echeverría como un proyecto histórico civilizatorio, donde convivieron de manera sincrónica diversos tipos de modernidades alternativas a la del tipo (norte) americano de corte capitalista y se impuso con poder hegemónico, convirtiéndose en el modelo triunfante de modernidad, de corte protestante, el cual tuvo ideólogos propios. Lo que revisaré a continuación es la justificación filosófica de la historia en la interpretación teleológica-teológica<sup>8</sup> de filósofos europeos escogidos, fundadores de la economía política y de la teoría liberal-mercantilista durante el siglo XVIII y XIX.

### **La insatisfacción del proyecto civilizatorio moderno y el fracaso de la utopía ilustrada**

La ilustración europea y su promesa de volver al mundo social algo racional y digno de ser vivido, se basó en la ilusión de que una vez dadas las posibilidades materiales de realización mediante la revolución industrial, se lograría un sano desarrollo de la libertad y de la igualdad en el individuo racional. Esa ilusión defendida por Hegel en *Filosofía de la historia universal*, y denunciada por Marx como ideológica en *Introducción general a la crítica de la economía política*—como los residuos de una escolástica o dogmática en extinción frente a una realidad que le contradecía—, dio lugar a nuevos críticos de la racionalidad moderna. De ellos se destacan los miembros pertenecientes a la escuela de Frankfurt<sup>9</sup>, quienes dieron continuidad a esta inconformidad, al denunciar el proyecto ilustrado como un fracaso por el incumplimiento del anhelo de felicidad prometido por la segunda modernidad<sup>10</sup>.

El logro de las diversas formas de realización de lo humano: de sociabilidad, de paz, de armonía y de abundancia se estrellaba con el mundo de los irrealizados, de los flujos migratorios y de los genocidios mundiales. Podríamos decir que esa promesa fue la construcción ideológica sobre la que se fundó el proyecto de la ilustración europea en América, como continuidad de la primera modernidad<sup>11</sup> iniciada en el siglo XVI con la conquista espiritual del continente, en donde se identificaba el ser civilizado con el ser cristiano. Esto nos permite sostener la idea de que la ilustración en su versión novohispana fue colonialista, y en su versión (norte)americana subordinó todas las “formas naturales” al proyecto capitalista, “la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica ‘natural’ o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de autovaloración del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas” (Echeverría, *Modernidad y blanquitud* 94) en donde el dominio no fue simbólico y epistémico, como en la Nueva España, ya que en el puritanismo protestante anglosajón no hubo mestizaje sino el grado extremo de una “limpieza de sangre”<sup>12</sup> efectiva.

El triunfo de la colonización norteamericana es lo que Bolívar Echeverría llamará la “hybris americana”<sup>13</sup>. Esta se convirtió en la forma de vida hegemónica con pretensión de universalidad, y deslegitimó, e incluso redujo, otras formas de realización de lo humano o de formas civilizatorias diversas al rango de subculturas fracasadas e inferiores, culturas extravagantes<sup>14</sup> en el plano estético, llamadas “kitch”<sup>15</sup>, folclóricas o barrocas. Dichas culturas sufrieron una degradación ontológica al negárseles su alteridad, su ser como “Otro”, pues vinieron a ser una proyección de la identidad simbólica de la forma civilizatoria triunfante, europea primero, del siglo XVI al XVIII, y norteamericana después, del siglo XVII en adelante, que sustituyeron sus estéticas y sistemas semióticos.

La “hybris americana”, entonces, es al triunfo de la Modernidad (norte) americana, y refiere a su desmesura absoluta que invalida otras formas civilizatorias premodernas al subsumirlas en la identidad creada de manera artificial por el *ethos* norteamericano y su transformación en “identidad natural”. En esta lógica, otras formas civilizatorias, respetuosas de las “formas naturales”, deben imitar si quieren ser racionales y modernas (Echeverría, *Modernidad y blanquitud* 101). Este término también es recuperado por Enrique Dussel para hablar del dominio epistémico de quien enuncia el discurso como observador “imparcial” (*Filosofías del Sur* 332).

No obstante, la expresión es empleada originalmente por Santiago Castro Gómez en *La hybris del grado cero*. Para él, “Hybris” significa desmesura o transgresión contra los dioses en el mundo greco-latino, y pecado en el mundo cristiano latino germánico. Castro Gómez lo emplea en el sentido de la

desmesura del discurso científico del poder en los europeos del siglo XVIII en la América colonial, donde todo saber se juzgaba a partir de un lugar neutral de enunciación, y desde un emplazamiento en el cual el método científico se planteaba como el modelo para someter todos los saberes a su regla. En su obra, Castro define la “hybris del punto cero” como: “La representación verdaderamente científica y objetiva . . . aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una ‘mirada universal’ sobre el espacio. Es precisamente esta mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación, lo que en este trabajo denomino la hybris del punto cero” (60).

Esta fragmentación de la relación existente entre la cultura y conformación de lo humano, a lo que Marx llamaba alienación de la “forma natural”, es decir, la negación de su conformación ontológica en sus formas histórico sociales concretas y particulares, es a lo que llamaré aquí “Modernidad sacrificial”. Se trata de la negación de la sensibilidad del sujeto y las formas simbólicas de representación de dicha sensibilidad exigida por una Modernidad promotora de la exclusión, entendida como el rompimiento de los lazos sociales y la degradación sistemática de personas y grupos sociales. Esta ruptura de las formas semióticas y simbólicas promovidas como una forma de civilización triunfante produce una disfuncionalidad y una inferiorización persistente de individuos y comunidades.

La promoción de este tipo de formas de vida civilizatoria, hoy en su fase tardía, tiene un origen sacrificial<sup>16</sup> y perverso. El triunfo de esta nueva forma de “realización” de lo humano en el capitalismo tardío<sup>17</sup>, exige la desvinculación comunitaria y afectiva, y por ello es profundamente irracional, aunque el sistema lo transforme en racional. Ello se traduce en una alarmante exclusión y en un extrañamiento del yo. La noción de exclusión puede ser entendida además, como una acumulación de rupturas sucesivas en los imaginarios de los sujetos, en la forma como su sensibilidad es desfigurada a través de la promoción de tipos de vida hegemónicos, los cuales modifican negativamente la percepción del sujeto que se juzga a sí mismo como inacabado, incompleto, defectuoso y se valora desde la desrealización.

Esta fase sintomática de la cultura de masas va acompañada de una amplia proliferación de imágenes que promueven formas de vida “digna”, basadas en una ideología religiosa y étnica victoriosa, de culturas juzgadas como premodernas, se les exige la eliminación de sus diferencias cualitativas, a cambio de su “neutralización identitaria”. Para descubrir la raíz de la desvalorización de la alteridad cultural mencionada, se debe develar el sacrificio fundacional de la Modernidad mediante el análisis crítico de algunas filosofías de la historia y de las teorías de la economía política europeas

del siglo XVIII. Ellas buscan legitimar la existencia de la pobreza, la escasez, la división de clases, el trabajo de bajo coste, el egoísmo, la esclavitud, el comercio y la guerra como necesidades para despertar al hombre de su comodidad, de levantarlo de su “minoría de edad” hacia su madurez civilizatoria y su estado de progreso. En suma, un modelo civilizatorio cuyo racionalidad constituye en sí una patología moral, pues la base de la competencia es la envidia y la indiferencia ética del egoísta posesivo, las cuales son transformadas en los valores éticos por excelencia, la audacia de la razón venciendo los obstáculos de una naturaleza hostil y avara con los medios, en particular en el mercado.

### **Crítica a los fundamentos de la Modernidad**

El análisis crítico de los fundamentos filosóficos de la Modernidad cuestiona la precondición del sacrificio del individuo a favor de la especie, exigido por este proyecto civilizatorio como un imperativo hacia sus miembros. Quienes lo incumplen son aislados, neutralizados y excluidos; sufriendo un proceso de discriminación sistemático como grupos y comunidades con respecto a los centros de poder. La idea del sacrificio como condición de la modernidad la encontramos en autores diversos críticos de la modernidad, como en Franz Hinkelammert y en la filosofía crítica de Bolívar Echeverría (*La modernidad de lo barroco; Modernidad y Blanquitud*) de donde tomaré prestadas algunas categorías críticas. Echeverría entiende dicho sacrificio como esa demanda que la modernidad hace a sus miembros, de entrega sumisa al trabajo, autorrepresión de los cuerpos, como veremos más adelante.

Esta legitimación del sacrificio mediante una retórica ideológica triunfa cuando se logra penetrar en los imaginarios de los dominados mediante la introyección de los sistemas simbólicos del discurso de poder y, al hacerlo, renuncian a sus formas histórico sociales, a todo aquello que los diferenciaba cualitativamente y con lo que se identificaban como miembros de una etnia, una raza, una lengua, para ser sustituido por un “grado cero identitario”. Este adquiere el nivel mínimo civilizatorio exigido por la segunda modernidad<sup>18</sup>, como modelo civilizatorio triunfante que anula o subsume otras formas civilizatorias en su “forma natural”<sup>19</sup>, y corresponde a la versión noreuropea protestante emigrada al norte de Norteamérica en el siglo XVII, la cual triunfó como forma de vida productivista, disciplinada, metódica, y a la que le correspondieron las formas estéticas hegemónicas triunfantes del siglo XVII y XIX. Echeverría identificaba a este *ethos* triunfante como “el grado cero de la identidad” del sujeto moderno, el cual “refiere a un conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al *espíritu del capitalismo* e interiorizar plenamente la solicitud del comportamiento que viene con él” (*Modernidad y Blanquitud* 58).

Parece ser un tipo de identidad construido exclusivamente para atender a la demanda del modo de vida capitalista hacia sus miembros, lo cual provoca que las distintas variedades de vida tradicionales, las histórico cualitativas que los conforman pierdan su “forma natural”, y sean juzgadas como irracionales, como si el *ethos* productivista del mercado fuese el único posible, la única versión de lo humano, la mejor de todas por eficiente, y la cual se hipostasie como “naturaleza humana”, en tanto que estructura constitutiva de la existencia aunque no sea más que la “forma histórica” concreta de una civilización hegemónica. Es decir, contó con el consenso de las filosofías ilustradas europeas, de pretensión de universalidad, superioridad y se impusieron sobre las periféricas, degradadas epistemológicamente por su ausencia de “método científico”, tal y como ha criticado Castro Gómez en *La hybris del punto cero* al referir lo que la ilustración española vino a imponer sobre las lenguas y medicinas americanas.

En esta lógica, lo que refirió Max Weber de manera acrítica en su introducción a la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, es que ciencia solo hubo en Occidente por contar con saberes sometidos a método, experimentación y predictibilidad. Por ello, Echeverría rastrea el “grado cero identitario” de la Modernidad en su interpretación a *Ensayos sobre sociología de la religión* de Max Weber. Y da cuenta que el “grado cero de la identidad moderna” niega y oculta las formas histórico sociales concretas, de civilizaciones alternativas a favor de una forma universal, la de la Modernidad (norte)americana.

Esta investigación quiere darle una revisión adicional para hacer frente común a este hallazgo de Echeverría, y contribuir con otras evidencias, como las que encontramos en la teoría liberal-mercantilista de Bernard Mandeville, Thomas Robert Malthus, Adam Smith y Charles Darwin, cuyas ideas también contribuyeron a construir la creencia de un orden civilizatorio espontáneo, así como los postulados de la filosofía de historia de Kant y Hegel, cuyo fundamento también es teológico-teleológico, es decir, la creencia de un avance histórico conducido por la mano de una providencia ordenadora.

### **Fundamentos de la Modernidad en las filosofías del Norte de Europa**

En este apartado se muestran algunos de los discursos filosóficos más representativos de la economía política del norte de Europa en el siglo XVIII y que fueron duramente criticadas por Marx en su *Crítica a la economía política*. Son pertinentes en este ensayo por legitimar la esclavitud, fundamento de la Modernidad europea y sus implicaciones en el expansionismo colonialista. Se revisarán algunos

de los principios de las filosofías de la historia de Kant y Hegel, así como los del liberalismo económico y político de Bernard Mandeville y Adam Smith.

Kant defiende la existencia de una ley natural que conduce las acciones de los individuos particulares hacia el provecho de la humanidad como especie, mientras Hegel en su *Filosofía de la historia universal* reconoce una idea de historia cuya realización en las formas históricas particulares es requisito indispensable para lograr ser verdadera, porque solo lo verdadero es racional, una idea sin su realización concreta es una abstracción. Ello justifica la necesidad de una materia sensible donde la historia se realice como *Espíritu absoluto*, la cual consistiría en el avance de las historias de conquista, la cristianización de los pueblos llamados bárbaros, premodernos e irracionales, el verbo hecho carne. La carne equivale a todos los pueblos concretos sobre los que se debe realizar la idea, son los cristos crucificados puestos ahí para cumplir el destino de la historia de la salvación.

En el ensayo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” compilado en su *Filosofía de la Historia*, Kant nos ofrece el germen de lo que un contemporáneo suyo, Adam Smith, reconocerá como la “mano invisible” del mercado, y lo que ya los fisiócratas en el siglo XVIII denominaban el “gobierno de la naturaleza”. El filósofo postulaba la existencia de una ley natural mediante la cual el sistema económico evolucionaba sin intervención del Estado, y en donde las leyes humanas debían estar en concordancia o armonía con las leyes de la naturaleza:

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que de serles conocida, no les importaría gran cosa. (*Filosofía de la Historia* 20)

El mercado será el nuevo ente metafísico hasta hoy en día, legitimado por una filosofía de la historia que trata a su naturaleza como espontánea, como un devenir histórico universal de corte providencial. La idea de la historia civilizatoria supone un avance sin el consenso autoconsciente de los antagonistas del mercado para la gran obra civilizatoria, pues está inscrito en el plan de la naturaleza que una generación trabaje sin saberlo a favor de las que vendrán y que su felicidad sea aplazada hacia el futuro. Un futuro por supuesto que no logrará llegar para la generación sacrificada, como también se puede probar con la siguiente cita del filósofo:

Siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la Naturaleza; y que sólo las generaciones

últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no la disfrutará, ha preparado sin pensar en ello. (Kant 45)

Vemos, así, cómo el progreso lleva implícito la necesidad del sacrificio de generaciones completas a favor de las venideras. Ser digno de habitar en el mundo consiste en la autoinmolación inconsciente del individuo a favor de la especie, pues la naturaleza ha dispuesto que todas las capacidades humanas se desplieguen en la historia y se cumpla su destino de perfección, pero solo para el hombre considerado como especie. El avance civilizatorio es el fin último de la historia de la razón realizándose, mientras que los individuos con sus capacidades y habilidades específicas se convierten en meros instrumentos o medios de dicha evolución. A partir de este tipo de discursos es como la esclavitud se vuelve inherente a la Modernidad, tal y como descubren los críticos de la colonialidad como Quijano, Dussel y Mignolo, quienes reconocen el sacrificio de las razas como base de la matriz colonial del poder y la forma genérica de la Modernidad.

En *Filosofía de la Historia* de Immanuel Kant, parece que la indiferencia ética de los sujetos de participar en la construcción de ese gran edificio civilizatorio, es paradójicamente lo que permite a la gran teleología civilizatoria evolucionar. Se trata de un orden natural inconsciente para la racionalidad individual, de lo contrario el “egoísta posesivo” obstaculizaría su avance. Así, es visible cómo la realización de la idea de la historia es extrínseca a la naturaleza humana, lo cual ya en sí significa una enajenación, en tanto el sujeto no participa de manera autoconsciente en el devenir histórico, lo padece y lo resiste, al igual que una piedra como materia orgánica se mantiene en su ser en sí mismo, al soportar el viento, el agua y el hacha que le cae encima, pero no es consciente de su resistencia. Entonces el sujeto parece, al igual que la piedra, alguien pasivo en la historia, un mero material para recibir la conformación civilizatoria de la Modernidad, sin su intervención consciente.

Otra evidencia de la exigencia hecha por la Modernidad a los sujetos dentro de la filosofía kantiana, la encontramos en el segundo principio donde Kant afirma que la Naturaleza desea la superación del hombre de su mero ordenamiento mecánico, de su existencia animal, hasta lograr su perfección a través del uso de su razón. Sin embargo, la Naturaleza es avara con los medios para lograr dicha perfección como finalidad, porque de lo contrario el hombre se volvería perezoso. Al decir esto, el filósofo estaría justificando la escasez como algo intrínseco en la naturaleza, cuando en realidad es provocada por el sistema:

Parece, casi, que la Naturaleza se ha complacido en el caso del hombre en una máxima economía, y que ha medido el equipo animal del hombre con tanta ruindad . . . Parece que a la Naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien; sino que se

desenvolviera a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar. (Kant 45)

Postula que el medio efectivo empleado por la Naturaleza para lograr el desarrollo del hombre en el despliegue de todas sus disposiciones, no solo es la avaricia de esta al dar con escasez los recursos, como ya vimos, sino, además, las relaciones antagónicas entre los hombres:

. . . esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir. Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura . . . Sin . . . la insociabilidad . . ., todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen . . . (Kant 46-47)

Es así como las patologías morales como la envidia, el egoísmo y la vanidad, avanzan en favor de la civilización y se transforman en virtudes públicas, es decir, en beneficios sociales. Algo interesante en este fragmento es la espontaneidad de la racionalidad teleológica de la Naturaleza al valerse de cada acción individual, desviarla de sus fines egoístas y aprovecharla para la evolución de la especie como un todo. No es el uso de la razón crítica de los individuos quien conduce sus acciones a favor del fin civilizatorio, sino todo lo opuesto, son sus pasiones: como la resistencia, los antagonismos y el ansia de honores, es decir, la necesidad por el reconocimiento social; todo este conjunto irracional hace el trabajo del progreso, pero apoyado por la mano providencial. Sin esta “teleología teológica” subyacente la armonía social sería imposible:

Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! [Sic] Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. (Kant 48)

Esta visión teleológica de la actuación humana, en donde el individuo es solo materia sensible para la realización de la historia y un ser pasivo frente a su avance, aunado a las luchas de la existencia provocadas por una patología moral y aprovechadas por la mano invisible de Dios para transformar los vicios privados en virtudes públicas, son el tipo de exigencias que la Modernidad hace a sus miembros. Las cuales también las vamos a encontrar en el *Origen de las especies* (*The Origin of Species by Means of Natural Selection*) y *The Decendent of Man* de Charles Darwin, y su principio acerca de la supervivencia del más apto que hereda a su vez de Thomas Robert Malthus, en *Ensayo sobre el principio*

*de la población* donde sostiene que si no fuera por las guerras y las epidemias como frenos naturales al crecimiento de la población, la producción de alimentos no alcanzaría para abastecer a la población cuya expansión es geométrica, mientras que el de las subsistencias es aritmética, el resultado será nuevamente una lucha permanente por la existencia.

Malthus muestra a una civilización sacrificial en donde la naturaleza permite y desea la muerte de los inadaptados, pues en esta mansión que habitamos no cabemos todos. Se justifica a una naturaleza eugenésica construida a partir de las ideas teológicas de la predestinación salvífica emanadas del protestantismo. La muerte es el justo castigo por la ineficiencia de los pobres de mantenerse en su ser, y al serles imposible adecuarse a las fuerzas del mercado la naturaleza les pedirá que se retiren:

Es esta una verdad incontrovertible. Tanto en el reino animal como en el vegetal la naturaleza ha esparcido con profusión las semillas de la vida; pero ha de ser avara al conceder espacio y alimentos. Si los gérmenes de vida que existen en la tierra pudieran desarrollarse en libertad, llenarían en el transcurso de unos cuantos miles de años millones de mundos como el nuestro. Sólo la necesidad, esa ley inflexible y universal es la que los mantiene dentro de los límites prescritos. Tanto las plantas y los animales retroceden ante esta importante ley restrictiva, y el hombre no puede, cualesquiera que sean sus esfuerzos, escapar a ella. (*Ensayo sobre el principio de la población* 8)

Es así como el mercado en su racionalidad se transforma en una totalidad cerrada. Léanse los imperios comerciales colonialistas, como la Inglaterra de Thomas Robert Malthus, en donde los inadaptados, los pobres e ignorantes son desechables. Pero, además, es justo que lo sean porque desde el discurso malthusiano es su ineficiencia lo que los hace pobres, es decir, los considera responsables de su condición. Por ello la muerte de los habitantes de la periferia seguiría una lógica providencial.

La hermenéutica de la naturaleza de Malthus y Kant es análoga, en tanto ambos consideran que la avaricia de la naturaleza es deseada en la teleología de la historia. Para el primero, es el freno preventivo necesario para lograr el equilibrio poblacional y evitar un destino funesto para la humanidad; en el segundo, es algo permitido y deseado por la providencia ordenadora para hacer al hombre trabajador y alcanzar su mérito moral. Malthus sostiene:

A man who is born into a world already possessed, if he cannot get subsistence from his parents on whom he has a just demand, and if the society do not want his labour, has no claim of right to the smallest portion of food, and, in fact, has no business to be where he is. At Nature's mighty feast there is no vacant cover for him. She tells him to be gone . . . (en Spiegel, *The Development of Economic Thought* 154)

Malthus parafrasea la parábola de las nupcias del evangelio de Mateo, en donde un hombre llega a un banquete mal vestido, y el dueño de la fiesta le reclama hasta mandarlo a expulsar. Con estas justificaciones basadas en las ideas de predestinación salvífica, los pobres no pertenecen a la clase de los *sabhatti*, sino de los *losers*. Pero lo que Malthus llama naturaleza es más bien la naturaleza del mercado: si nadie demanda el trabajo de las clases pobres y permanecen en el desempleo, están destinados a morir. El mercado los discrimina y los pobres son considerados responsables de su miseria por dos vicios cometidos, el tener hijos fuera del matrimonio y su falta de predicción acerca de las consecuencias de tener hijos sin capacidad para mantenerlos, ello es considerado una forma de ineficiencia. En las teorías sobre la pobreza en el siglo XVIII en Europa, los pobres eran considerados unos degenerados morales, ineficientes y holgazanes, tendientes al vicio, por ello se recomendaba no elevar el salario más allá de los niveles de subsistencia debido a su conducta irracional e inmoderada.

De la misma manera Darwin, en su idea acerca de la supervivencia del más apto contenida en *El origen de las especies* anota:

¿Cómo obrará la lucha por la existencia . . . con respecto a la variación? ¿Puede aplicarse al estado de naturaleza el principio de selección, que hemos visto ser tan poderoso en manos del hombre? Creo que lo veremos obrar del modo más eficaz. Tengamos también presente cuán infinitamente complejas y estrechamente adaptadas son las relaciones mutuas de todos los seres orgánicos entre sí y con sus condiciones físicas de vida; y en consecuencia qué diferencias infinitamente variadas de estructura podrían ser útiles a cada ser bajo condiciones alteradas de vida. ¿Puede entonces parecer improbable, en vista de que han ocurrido indudablemente variaciones útiles al hombre, que otras variaciones útiles de algún modo a cada ser en la grande y compleja batalla por la vida ocurran en el transcurso de muchas generaciones sucesivas? Y si ocurren ¿podemos dudar (recordando que nacen muchos más ejemplares de los que pueden sobrevivir) de que los ejemplares que tengan alguna ventaja, por leve que sea, sobre otros tendrán las mejores oportunidades de vivir y dejar descendientes semejantes? Por otra parte, podemos estar seguros del que cualquier variación que sea perjudicial en el más ínfimo grado sería rígidamente destruida. Esta preservación de diferencias y variaciones individuales favorables y la destrucción de las perjudiciales es lo que he llamado selección natural o supervivencia de los más aptos. (90)

Un aporte importante a esta idea de evolución de las sociedades y de su progreso civilizatorio se encuentra en Bernard Mandeville<sup>20</sup> en *La Fábula de las abejas*, considerado un precursor del

liberalismo político y económico de la escuela escocesa representada por Adam Smith—principalmente en sus obras *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* y *La teoría de los sentimientos morales* (*The Theory of Moral Sentiments*).

Mandeville sostiene que el “vicio”<sup>21</sup> produce la prosperidad. Este es esencial para una sociedad floreciente en dos sentidos: el primero, en el de un defecto físico, como una privación que hace necesaria a la sociedad para lograr la supervivencia; y segundo, como defecto moral o los vicios—avaricia, vanidad, orgullo, egoísmo, lujo y envidia—que estimulan la producción y el progreso. Las necesidades y los apetitos contribuyen a la cooperación entre los individuos, pues ello permitiría incrementar la disponibilidad de beneficios. Aunque el estándar de un buen nivel de vida es determinado socialmente; el consumo del rico tan benéfico a la sociedad es impulsado por el orgullo y la vanidad, es decir, por la búsqueda de reconocimiento, la buena opinión de los demás (autoestima), y el deseo de superioridad, así como el reconocimiento de esa superioridad.

Son a estos vicios a los que debemos agradecer el desarrollo de las artes y las ciencias: “They are all come to the Perfection they are in by very slow Degrees, and the first Rudiments of most of them have been so small, that the Authors are hardly worth naming” (Mandeville, “By a Society...” 100). Al tratar de denigrar la opinión de Steele—contemporáneo suyo—acerca de la virtud, Mandeville convirtió sus tempranos descubrimientos en una teoría social, que enfatizaba la relación funcional existente entre la naturaleza humana y sus consecuencias sociales, lo cual a su vez requería que la sociedad fuese el resultado de una prolongada evolución.

De esta forma inventa una teoría social que justifica el que el hombre busque sus propios intereses, lo cual muchos toman por vicios. Ello muestra cómo al filósofo en su obra *The Female Tatler*, al debatir las opiniones de “Isaac Bickerstaff”, personaje de Richard Steele, le interesaban desde entonces los aspectos de la naturaleza humana mucho antes de escribir la *Fábula de las Abejas* (*The Fable of the Bees*). En lugar de valorar los actos en función de la virtud, sugería que se buscaran en función de los efectos deseados. Una sociedad no era el resultado de la nobleza y la dignidad de la naturaleza humana, sino, mejor dicho, un sistema complejo de acciones cooperativas.

Para lograr tal sistema todos contribuían indirectamente, hasta el peor de los hombres hacía algo por el bien común, de tal forma afirma en “The Grumbling Hive” (“El panal rumoroso”) dentro de la *Fábula de las abejas*. En este libro este filósofo quiere justificar el móvil de las acciones humanas basadas no en las intenciones moralmente virtuosas sino las que operan en función del interés de los actores. El “vicio” de Mandeville surge durante el debate de inicios del siglo XVIII en Inglaterra en contra del “interés”, contrario a lo que posteriormente Adam Smith legitimará como una forma

racional de conducta: el egoísmo, ello bajo una analogía newtoniana del gravitar de los cuerpos. Aquí el egoísmo es el centro de toda conducta humana racional. Mandeville solo quiere demostrar a los moralistas de su época que el hombre opera desde una ética consecuencialista, es decir, actúa por su conveniencia y utilidad anticipada en la imaginación. Esos móviles son pasionales, y la pasión que gobierna las acciones humanas por excelencia no es la razón sino el “amor propio”, el interés y la conveniencia. Una práctica que si bien no es virtuosa, vista desde una lógica moralista- racionalista, en términos de conductas cooperativas sí es útil a la sociabilidad humana, un tema que luego retomará Kant en *Idea de una historia natural en sentido cosmopolita*.

Mandeville considera el progreso de la sociedad un movimiento dialéctico. Las preferencias aparentemente contradictorias entre los individuos son armonizadas en el todo; unos aman el estudio, otros lo odian; algunos despilfarran y los otros son avaros: “The jarring Discord of Contraries makes the Harmony of the whole” (“By a Society...” 64). También afirma que es la labor de los hábiles políticos acomodar todo en su lugar correcto, y sacar lo mejor de lo peor (*The Fable of the Bees*). El hábil político asigna posiciones, puestos y roles para cada una de las capacidades naturales o las inclinaciones de cada quien para realizar una tarea específica. Los hombres justos son jueces; los piadosos, sacerdotes; los sádicos, carceleros; los insensibles, abogados; los perezosos, soldados de guardia; y los jóvenes, tontos marinos. Aquellos honestos y poco ambiciosos reciben alabanzas: “the ill-natur'd ones are employed for Tide-waiters and Informers, whilst the others serve for Pimps and Pandars” (“By a Society...” 64; *The Fable of the Bees* 49-52, 208-10, 369)

Eventualmente el hábil político no posee una identidad específica. Difícilmente Mandeville pudo haber supuesto que un hombre real pudiera asignar a los individuos los roles apropiados dentro de la sociedad. Un conocimiento de la mente humana de esta magnitud lo convertiría en un superhombre, más allá inclusive de “Isaac Bickerstaff” o de los guardianes de la “República” de Platón. El hábil político no es un ser humano en particular surgido en algún punto de la historia, sino un símbolo de la sociedad, un sistema de roles a los que se adecúan los seres humanos con base en sus capacidades naturales. Él podría simbolizar un sistema convencional construido por las sociedades en evolución, plausiblemente modificado por las decisiones humanas. Mandeville enfatiza la convencionalidad del sistema y el lugar de los acuerdos políticos para lograr la armonía benéfica en la sociedad.

Se puede decir que en su intento por refutar las ideas acerca de la virtud pública y privada del “Gran Censor” de Inglaterra, el “Bickerstaff” de Steele permite a Mandeville construir una nueva teoría social. Después de observar que Richard Steele y las sociedades para la reforma de las

costumbres valoraban la riqueza, el placer, el poder, el confort y la prosperidad, como de características virtuosas, Mandeville se propuso mostrar que esos valores eran inconsistentes, pues aceptar las buenas cosas de la vida implicaba aceptar las acciones que las producían. Significaba una revaloración de los vicios juzgados como despreciables con anterioridad, la aceptación de modos de vida que eran considerados poco nobles, ello implicaba inventar una nueva teoría utilitarista y funcional de la sociedad.

Las analogías observadas entre las ideas de todos estos filósofos respecto a la evolución de las sociedades fundamentadas en las patologías morales, así como la hermenéutica de la naturaleza de Kant y Malthus, basan el progreso en el sacrificio exigido a los individuos para el logro del avance civilizatorio. Hay una justificación filosófica del sometimiento de pueblos históricos completos para la realización del espíritu absoluto de Hegel en su *Idea de la Historia*, y una necesidad de frenos preventivos de la población en la teoría de Malthus. Asimismo, la existencia de los pobres para lograr la riqueza de las naciones, postulados por Mandeville y Malthus, prueban el fundamento sacrificial de la Modernidad y el “grado cero identitario” del que hablaba Bolívar Echeverría. Hasta este momento toda esta argumentación refiere a un discurso ideológico de la modernidad de filósofos europeos centrados en una perspectiva de clase, mas no de raza. Sin embargo, también los discursos ilustrados europeos referían a la raza, un discurso que examinaré en lo sucesivo.

### **Racismo de la identidad moderna capitalista**

Ese “grado cero identitario” que Bolívar Echeverría identificó en la modernidad como como franca o mínimamente universal—mencionado al principio de este ensayo—el cual “deben compartir todos los habitantes del planeta en la medida en que aspiran a ser usuarios de los bienes modernos, a participar en la vida *civilizada*” (*Modernidad y blanquitud* 88), se equipara a un racismo constitutivo en la Modernidad capitalista que se descubre en el modelo de racionalidad protestante calvinista puritano. Ello debido a que, desde el principio, la Modernidad exige un tipo especial de humanidad capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de la vida capitalista, en sus siete demandas: 1) entrega al trabajo, 2) ascesis en el mundo; 3) conducta moderada y virtuosa; 4) racionalidad productiva; 5) búsqueda de beneficio estable y continuo; 6) autorrepresión productivista del individuo singular; 7) entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado. Y quien evidentemente representa mejor el cumplimiento de estas demandas es el calvinismo, el cual sale del centro de Europa, de los países bajos y se dirige al norte de Europa, a Inglaterra y de ahí a Nueva Inglaterra. Esta práctica ética del protestantismo puritano tiene un fundamento étnico, exige

características raciales de los individuos. Y es precisamente ello lo que Echeverría problematizará como el racismo constitutivo de la modernidad capitalista. En su análisis muestra la existencia de dos tipos de racismos constitutivos de la Modernidad: 1) el “racismo de blancura”, que exige blancura de la piel, de orden étnico, biológico y cultural, y 2) el “racismo de blanquitud” que no exige blancura de la piel, es más “tolerante”, pero demanda que los individuos se comporten según la “blanquitud”.

En el “racismo de blanquitud” se trata de un tipo humano que interioriza la solicitud moderna de comportamiento e implica la opresión y represión sistemática de los modos tradicionales de las culturas singulares y regionales de pueblos enteros. Es una especie de limpieza y depuración o purificación de sus colores locales hasta alcanzar el “grado cero” de la identidad moderna, definida por una “santidad económica-religiosa”, la cual es visible y sensorial. Asimismo, tiene una apariencia o imagen exterior, una estética que demuestre que se es elegido por la gracia divina, se distingue por el alto grado de productividad económica del trabajo y un conjunto de rasgos visibles que acompañan la productividad: la apariencia física del cuerpo, limpio y ordenado, su entorno limpio, la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud, discreción de la mirada, mesura y compostura de gestos y movimientos. Esta será la estética que acompaña al “grado cero” de la identidad individual y sirve para concretar el proyecto histórico de este tipo de modernidad. Se trata de una concreción y realización falsa que domina la identidad de muchas naciones a lo largo del mundo, en estados de población no blanca pero que requieren de “blanquitud”.

Dicha “blanquitud” fue el rasgo identitario civilizatorio de la apariencia étnica de la población europea noroccidental del siglo XV al XVIII. Era casual y arbitraria y se convierte en necesidad, se transforma en codeterminante de la identidad moderna del ser humano. Debemos mostrar nuestra “blanquitud” como señal de autenticidad moderna. Si bien no exige la “blancura” de la piel, en casos extremos se llega a fundamentalizar y demandar la “blancura” de la piel. Esta exigencia siempre asecha debajo de este “racismo de blanquitud” y en condiciones “favorables”, es decir, cuanto triunfa una manipulación de masas a favor de la exclusión y el odio, irrumpe con total violencia, como el proyecto genocida del nacionalsocialismo o el surgimiento de nuevos grupos de supremacistas blancos en Estados Unidos.

### **Últimas consideraciones**

En este ensayo analicé cómo el término de Modernidad posee una significación polisémica. En primer lugar se le juzga desde su lugar de enunciación, es decir, el hábitat o lugar que ocupa la comunidad crítica en la geopolítica mundial, de ahí que no sea igual la interpretación de este proyecto

histórico a partir de la periferia latinoamericana, asiática o africana. Esto permitió el surgimiento de la teoría poscolonial y de descolonización, cuyos representantes son Enrique Dussel, Santiago Castro Gómez, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado, Eduardo Mendieta, entre otros. También tenemos la crítica contra la Modernidad de Max Weber elaborada por Bolívar Echeverría en dos de sus obras capitales: *La modernidad de lo barroco* y *Modernidad y blanquitud*.

De ello se derivó una segunda cuestión en torno a esta compleja noción: el problema historiográfico del origen de la Modernidad. Uno de los filósofos latinoamericanos en abordarlo es Enrique Dussel al desenmascarar el “mito de la Modernidad”, de una Europa que se consideró centro y fin de la historia, Hegel veía su comienzo en el Oriente y su culminación en el occidente germánico cristiano. En realidad, nos dice Dussel, Europa fue periférica durante ocho siglos y estuvo sitiada por el dominio otomano hasta finales del siglo XV, cuando se rompe el cerco con la expulsión de los árabes y el descubrimiento de tierras en el Atlántico. Antes de este acontecimiento, existieron culturas ancestrales en China, Mesopotamia, y el Islam que se establecen como el centro de la historia. Y fue hasta el mal llamado “descubrimiento” de América, que debería ser más bien el “ocultamiento del Otro” (Dussel, *El Encubrimiento del Indio; Filosofías del Sur*), cuando Europa ocupará el centro de la historia y sus filósofos la reescribirán en el siglo XVIII y XIX. Esto mediante una interpretación ideológica, la cual consideraría como civilizados a los pueblos de origen cristiano germánico—de ahí la filosofía de la historia de Kant y la idea de historia de Hegel—(Dussel, *Política de la liberación* 186-201).

Otro crítico de la modernidad no abordado en este ensayo, pero digno de mención, es Edward W. Said en su libro *Orientalismo*, en el cual afirma que el “orientalismo” es “el modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental” (32-40), y con ello sugiere que la identidad de Europa se construye a partir de su diferencia de ese “Otro” radical llamado Oriente, sin llegar a conocerlo sino inventándolo: “Oriente era casi una invención europea y desde la antigüedad, había sido escenario de romances, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias” (Said 40). En el mismo sentido de la crítica tenemos la realizada por Santiago Castro Gómez y Bolívar Echeverría; ambos coinciden en afirmar un “grado cero de la identidad moderna”. Castro lo llama “hybris del punto cero” e “imaginario colonial de blancura, mientras Echeverría, “imágenes de la blanquitud”.

Edward W. Said considera que Europa ejerce su dominio sobre Medio Oriente al folclorizarlo y verlo como una existencia exótica. De manera análoga se puede comprender la mirada colonizadora en América y la relación de dominio a partir del plano de lo simbólico, considerado como un

continente degenerado, salvaje y bárbaro, y, en el mejor de los casos, de una manera más sutil como de “menor de edad”. Todo ello impuso un dominio discursivo de ocultamiento del ser de lo americano, al degradarlo en el plano ontológico y traducirlo en la experiencia del europeo, mediante una franca mirada colonialista.

Por ello se identificó a la Modernidad con un sacrificio fundacional en las filosofías de la historia de Kant y Hegel, y de los fundadores de la economía política y la teoría liberal-mercantilista Malthus-Darwin, y Mandeville-Smith, al promover el sacrificio de lo cualitativo de la vida como precondition del avance civilizatorio. En esta exigencia moderna sobre de lo cualitativo humano y su justificación para lograr la evolución de las sociedades hacia su forma cultural recae puntualmente el término sacrificio, por reprimir la vida como “forma natural”. Sin embargo, los críticos de la Modernidad de la Escuela de Frankfurt ya mostraron el mito de este tipo de racionalidad, y consideran caducos y fracasados estos proyectos de modernidad. No han sido los únicos, de hecho su crítica es incompleta al no ubicar el racismo constitutivo de la Ilustración europea. En este sentido, quienes vienen a dar una vuelta de tuerca a la cuestión crítica son las filosofías latinoamericanas. Ellas se oponen radicalmente a esta solicitud de la Modernidad sacrificial y excluyente, y proponen una alternativa de realización de lo humano en países cuyas culturas y proyectos civilizatorios fueron juzgados como premodernos: Enrique Dussel con su análisis de la “transmodernidad” y el “giro decolonizador”; Bolívar Echeverría con su “Modernidad barroca”; y otros dedicados a estudios latinoamericanos como Walter Mignolo (*Local Histories / Global Designs; The Darker Side of Renaissance*) con su noción de “colonialidad” y Santiago Castro Gómez y su “hybris del punto cero” por mencionar solo algunos de sus críticos.

Una de las razones para analizar críticamente estos discursos de los filósofos europeos elegidos en esta investigación, obedece a la tendencia actual de continuar su enseñanza acrítica en las facultades de filosofía del mundo, incluidas las academias de los países periféricos. Es necesario hacer evidente la manera en que estos discursos legitiman la construcción de una modernidad sacrificial, la cual requiere como condición para su realización la negación de la corporalidad de comunidades enteras. Evidente en la división del trabajo internacional, en los países pobres de Latinoamérica, Asia y África (“Low income countries”) donde se producen los bienes de consumo de países de altos ingresos (“High income countries”). Se sigue requiriendo el sacrificio de los menos aptos para ajustarse a la naturaleza del progreso—entendido como la civilización capitalista, hoy en su fase tardía—. Aquellos menos aptos, los inadaptados del mercado, deben pagar ineludiblemente su ineficiencia con la muerte. Su pobreza vuelve evidente su falta de eficiencia, y son ellos quienes trabajan, por ejemplo, en las

maquiladoras de ropa: el migrante, los países pobres excluidos en América Latina, África y Asia, continentes enteros que son vistos como inferiores e instrumentos de realización del progreso civilizatorio. Esta investigación buscó aportar una crítica a lo que ocultan estas filosofías de la historia y de sus mecanismos civilizatorios.

## Notas

<sup>1</sup> El término sacrificio se refiere a un dolor infringido en pueblos enteros por las implicaciones de la imposición de un discurso civilizatorio que pretende normativizar y dominar los cuerpos, los imaginarios, las formas de representación, la organización económica y política. La noción se extiende además a todas las ganancias derivadas de estos discursos, como las económicas, políticas, estéticas y epistémicas a lo largo de la historia mundial centro-periferia.

<sup>2</sup> La categoría de “forma natural” se refiere a las formas de vida particulares que históricamente un pueblo se da a sí mismo, sus costumbres, su forma de organización económica y política, su religión, sus saberes, su manera de relacionarse con la naturaleza, en suma todo aquello que lo particulariza en su diferencia como comunidad, lo cualitativo de su vida.

<sup>3</sup> Por “punto cero de la identidad” debe entenderse el mínimo identitario requerido a una comunidad o a un individuo para ser considerado moderno, como es la forma metódica de vida, disciplinada y eficiente. El “punto cero de la identidad” es un modo de vida emanado de la religión, como lo es la conducta orientada por una racionalidad capitalista como prueba Max Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Una identidad metódica y por tanto eficiente en el campo del mercado.

<sup>4</sup> Una forma civilizatoria pre-moderna es un proyecto histórico que incumple con el de la modernidad metódica como la entiende Weber en *Ética protestante* y que aparece como irracionalidad juzgada desde la racionalidad ascética de la modernidad capitalista.

<sup>5</sup> Por estado de bienestar debe entenderse el acceso a los bienes y derechos que los Estados dan a sus miembros y de cuyo acceso depende la construcción de una ciudadanía participativa. En la modernidad contemporánea se vive un proceso de deterioro del conjunto de la vida económica, social y política en el último medio siglo.

<sup>6</sup> Filósofo de origen ecuatoriano que ejerció su vida académica en la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>7</sup> Filósofo argentino nacionalizado mexicano, iniciador junto con otros latinoamericanos de la corriente llamada Filosofía de la Liberación.

<sup>8</sup> La interpretación teleológica teológica se refiere a aquella que considera que la marcha de la historia es conducida por la mano de una providencia divina, es una mano ordenadora. Su tránsito gira alrededor de un fin moral en provecho de los hombres, sacarlos de su rudeza hasta alcanzar su estado civilizatorio, que el caso de los pueblos indoamericanos consistía en sacarlos de su barbarie, es decir cristianizarlos en el caso de las Indias del siglo XVI al XVII y luego imponerles el método epistémico europeo del siglo XVIII en adelante. Una interpretación que entiende humanidad cuando el hombre alcanza su ser como hombre, es decir, su ser moral y racional.

<sup>9</sup> Si bien Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* son críticos de la Ilustración, no lo son con la suficiente radicalidad como para descubrir el colonialismo epistémico del discurso de poder ilustrado. Dussel afirma: “no pudieron superar el eurocentrismo, su crítica era metropolitana . . . no advierten el eurocentrismo racista en todo el discurso de la Ilustración” (*Filosofías del Sur* 332).

<sup>10</sup> Por segunda modernidad debe entenderse el dominio colonialista europeo en Hispanoamérica durante el siglo XVIII y XIX, principalmente desde el dominio epistémico logrado a través de una conquista simbólica, cuya eficiencia fue efectiva en los dominados gracias a la introyección del sistema semiótico de los regímenes de pensamiento hegemónicos. Mario Ruiz reconoce en los estudios europeos sobre América la opinión acerca de la inmadurez natural de sus habitantes en relación con Europa, y que quienes coincidían en esta opinión eran “Le Condamine, Buffon, De Pauw y Robertson” (“La ilustración hispanoamericana” 144).

<sup>11</sup> División de la modernidad empleada por Enrique Dussel.

<sup>12</sup> Término empleado en la época colonial para referirse a una nota de *distinción* y poder que otorgaba el “imaginario colonial de blancura”, esta categoría la emplea Santiago Castro Gómez como categoría crítica para el análisis de la colonialidad a partir de los estudios de Walter Mignolo y Aníbal Quijano, teóricos de la poscolonialidad.

<sup>13</sup> El término “hybis” viene del griego y significa desmesura, querer no solo asemejarse a los dioses sino sentirse superior a ellos. En este caso el término se usa en el sentido de la desmesura americana por imponer su proyecto de modernidad capitalista al resto del mundo, con validez universal como “punto cero de la identidad moderna”.

<sup>14</sup> La estética barroca en América Latina del siglo XVI y XVII fue considerada como una extravagante, según Echeverría, de mal gusto por la estética europea, que juzgó las producciones coloniales como “kitch”, representaciones que buscaban imitar la alta cultura, blanca y castiza.

<sup>15</sup> El término “kitch” no se emplea aquí en el sentido como fue empleado por primera vez durante los años cincuenta en Estados Unidos y desarrollado por Greenberg durante el surgimiento de la crítica del arte angloamericana y en el argumento de las artes visuales de la época modernista, su origen es anterior—según nos explica Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco*—parece provenir del término italiano “Chigi”, nombre del palacio que Bernini diseñó para el cardenal Flavio Chigi y que albergaba una famosa colección de arte, ese es el origen de “kitsch”, el adjetivo peyorativo con el que la “alta cultura” prusiana, admiradora fanática de la limpieza de formas neoclásicas calificaba a todo lo “recargado” y “sentimental”

que creía percibir en lo barroco. Por ello hago uso de este concepto y lo comparo en su significado con una estética del “mal gusto”, calificada así por la alta cultura europea continental poseedora del “buen gusto”.

<sup>16</sup> Franz J. Hinkelammert en *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia* nos dice que el Occidente moderno tiene su manera propia de tratar los sacrificios humanos que él mismo provoca y realiza, en muchos textos se puede ver como legitiman estos sacrificios en nombre de la eficiencia de los resultados.

<sup>17</sup> Término empleado por Fredric Jameson en *Teoría de la posmodernidad* y significa algo que ha cambiado, que hemos sufrido una transformación del mundo de la vida, incomparable con las antiguas convulsiones de modernización e industrialización antiguas, en la que el sistema económico y la estructura del sentimiento cultural, según Jameson, cristalizan en la gran conmoción de la crisis de 1973 con su crisis del petróleo y el final del patrón oro internacional y sus efectos sobre el final de las “guerras de liberación nacional” y el principio del fin del comunismo tradicional (*Teoría de la posmodernidad* 21).

<sup>18</sup> Diferenciación que hace Enrique Dussel en su *Política de la liberación* y que se explicó al principio de este ensayo.

<sup>19</sup> Por “forma natural” debe entenderse las formas histórico sociales que corresponden a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se auto-identifica en lo concreto. Es la capacidad que tiene el sujeto de darse forma a sí mismo. El término es empleado por Marx en *Introducción general a la crítica de la economía política* 1857.

<sup>20</sup> Mandeville era un liberal, se le puede asociar con un Whig moderado, se opone a las teorías políticas de los Tories acerca del derecho divino, la no resistencia y la obediencia pasiva; apoyaba la Revolución de 1688 y los ideales constitucionales de una monarquía limitada; abogaba por un gobierno mixto, pues en su opinión no existían formas perfectas de gobierno, como en cada forma particular encontramos desventajas, era preferible un gobierno mixto que combinara monarquía, aristocracia y democracia, en la forma parlamentaria del Rey, Lores y Comunes, ello aseguraría mayores beneficios. Defendía la división de poderes y la separación de la política y la religión, criticaba las ambiciones mundanas de la iglesia católica, su hipocresía y su intolerancia. Abogaba por una política de tolerancia entre las distintas sectas protestantes, pero no incluía a los católicos romanos por desestabilizar los acuerdos políticos ingleses, lo cual conduciría a la rebelión.

<sup>21</sup> “Vicio” es el término que Mandeville designa a todo aquello que proviene de una acción interesada a favor del actor o a defectos morales (vicios) pero cuya consecuencia en el mercado es positiva para fomentar el comercio; por ejemplo, la envidia lleva al sujeto a superar al otro imitando sus conductas exitosas y eso fomenta la competencia mercantil y el comercio. A principios del siglo XVIII en Inglaterra, en 1705 fecha de la primera edición de la *Fábula de las abejas*, los moralistas llamaban a cualquier acción interesada un vicio. Adam Smith, a finales de ese siglo en 1776, legitimará el “interés” como una forma de racionalidad y el centro de la acción humana de manera análoga a como los cuerpos en la naturaleza obedecen a una ley gravitacional newtoniana.

## Bibliografía

- Beck, Ulrich, *What is globalization?* Polity Press, 1999.
- Castro Gómez, Santiago. *La hybris del grado cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Biblioteca Javeriana, 2005.
- Darwin, Charles. *El Origen de las Especies*. Progreso y Cultura, 1943.
- *The Decendent of Man*. University of Chicago, Great Books of the Western World, 1991.
- *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. Great Books of the Western World, 1991.
- Dussel, Enrique. *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Cambio xxi, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1986.
- *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal, 2016.
- *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, 2007.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Era, 2000.
- *Modernidad y Blanquitud*. Era, 2010.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia universal I*. Lozada, 2010.
- Hinkelammert, Franz J. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1993.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Akal, 2007.
- Jameson, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta, 2001.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Malthus, Thomas Robert. *Ensayo sobre el principio de la población*. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Mandeville, Bernard. "By a Society of Ladies". *Female Tatler* 62. Ed. M. M. Goldsmith. Thoemmes Press, 1999.
- *La Fábula de las abejas*. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*. Ed. J. B. Kaye. 2 vols. Clarendon Press, 1924.
- Marx, Karl. *Introducción a la crítica de la economía política*. Siglo XXI editores, 2001.
- Mignolo, Walter. *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, 2000.
- *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. The University of Michigan Press, 1995.
- Ruiz Sotelo, Mario. "Ilustración hispanoamericana". *El pensamiento filosófico latinoamericano, y del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Siglo xxi, 2009. pp. 143-53.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Libertarias, 1990.
- Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica, 2002. Impreso.
- *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial, 2004.
- *The Theory of Moral Sentiments*. Prometheus Books, 2000.
- Spiegel, H. W. *The Development of Economic Thought, Great Economists in Perspective*. Library of Congress, 1952.
- Weber, Max. *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Colofón, 1999.
- *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, 1983.