

## VI Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos

### Mesa 2: Filosofía latinoamericana y pensamiento crítico

# Crítica a la modernidad capitalista. Marx y Martí: exponentes de la trans-modernidad

*Sánchez, Esteban Gabriel<sup>1</sup>*

*Verdini Aguilar, Marina Patricia<sup>2</sup>*

*“Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema”*

(Dussel, 1998, p. 309).

## Introducción

En el presente trabajo partiremos de la periodización propuesta por el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel quien considera que la Modernidad comenzó 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 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. La conquista y colonización de América nos permite identificar el momento constitutivo de la Modernidad que supuso el encubrimiento ontológico del Otro amerindio por medio de la imposición de una clasificación de la población en identidades ‘raciales’ y la distinción entre los dominantes/superiores ‘europeos’ y los dominados/inferiores ‘no-europeos’. Esta clasificación y jerarquización étnico-racista como aspecto fundamental de la lógica de dominación europea fue denominada como ‘colonialidad

---

<sup>1</sup> Departamento de Humanidades (UNS).

<sup>2</sup> Departamento de Humanidades (UNS)/CEINA/UNISAL/CONICET.



del poder' (Quijano, 2014). Su dimensión ontológica, la *colonialidad del ser*, no puede ser entendida en términos unidireccionales puesto que pretende acoger en su significación los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, en la constitución ontológica tanto de los sectores subyugados como de los dominantes.

El *ego conquiro* (yo conquisto), la opresión colonial sobre nuestros pueblos impuesta por medio de la guerra y el asesinato, constituye la antesala del *ego cogito* cartesiano. La dinámica sacrificial instituida por la colonialidad invirtió las relaciones del poder del sistema-mundo. Esta operación es denominada *el mito de la Modernidad* y consiste en “una gigantesca inversión: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente” (Dussel, 2008a, p. 69). Consecuentemente, los padecimientos sufridos por las víctimas son considerados como un sacrificio aceptable e incluso necesario de la modernización. La violencia resulta entonces un acto fundacional para imponer la identidad europea en tanto parámetro del mundo civilizado que identifica al Otro como bestial y bárbaro. La inversión consiste en una operación fetichista, ya que el dominador se sacraliza al colocarse en el centro del sistema-mundo a la vez que la víctima, en su exterioridad, es negada. Revisar críticamente el mito de la modernidad como expresión fetichista del eurocentrismo nos permite reconocer su historicidad específica y posicionarnos desde una perspectiva antifetichista<sup>3</sup> respecto del discurso eurocentrado.

Podemos afirmar que existen dos expresiones del fetichismo de la modernidad<sup>4</sup>. 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. El filósofo alemán sostiene que la conciencia moderna de la temporalidad se caracteriza por entender el futuro como

---

<sup>3</sup> Dussel afirma que la noción de fetiche significa “lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse (...) El antifetichismo es negación de la negación de la Exterioridad” (Dussel, 2011, p. 122).

<sup>4</sup> Seleccionamos a Habermas y Vattimo como representantes de ambas perspectivas con las cuales Dussel elabora un diálogo crítico.



proyección, desde el presente, abierta a la novedad y además por la necesidad de la autoconciencia histórica, es decir, la historización del tiempo actual:

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

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

La segunda expresión fetichista la constituye el discurso postmoderno que, desde el irracionalismo disolutivo, embiste a la razón en cuanto tal. El posmodernismo considera que la modernidad ha concluido y, con ella, 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 de Gianni Vattimo:

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).

Si bien esta perspectiva reconoce la violencia civilizatoria europea, permanece en una visión desde el norte eurocentrado porque no reconoce la importancia nodal que la invasión de América tuvo en la constitución de la modernidad, sosteniendo una



visión idealista y deshistorizada de la misma. El problema fundamental del posmodernismo es que en su crítica a la modernidad ataca irracionalmente a la razón en su totalidad puesto que afirma un nihilismo corrosivo de los valores emancipatorios. En definitiva, en lugar de historizar la génesis de la modernidad capitalista disuelve la historia en general al sostener que la colonialidad del poder es un fenómeno concluido, y asimismo abona al pensamiento único en tanto afirma de modo fetichista que el capitalismo es el único modelo civilizatorio posible, esto es, un fenómeno positivo de los tiempos post-ideológicos actuales.

No obstante las diferencias entre tales perspectivas es posible identificar un elemento común: ambas deshistorizan la categoría de raza, desconociendo que la misma resultó crucial en la constitución de la identidad europea moderna dado que legitimó la caracterización de diversos grupos humanos como inferiores e incluso sub-humanos. Frente a tales posicionamientos y a modo de superación de la falsa dicotomía modernidad-postmodernidad partimos del proyecto de la Trans-Modernidad propuesto por Dussel. En palabras del filósofo latinoamericano:

[La Trans-Modernidad] ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la 'razón del Otro'), será necesario negar la negación del mito de la Modernidad. Para ello, la 'otra-cara' negada y victimada de la 'Modernidad' debe primeramente descubrirse como 'inocente': es la 'víctima inocente' del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la 'Modernidad' como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la 'Modernidad' y al afirmar la Alteridad de 'el Otro', negado como víctima culpable, permite 'des-cubrir' por primera vez la 'otra-cara' oculta y esencial a la 'Modernidad': el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las 'víctimas' de la 'Modernidad') como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad (Dussel, 2008a, p. 158).

La perspectiva trans-moderna desfetichiza el *mito de la modernidad* al denunciar la violencia irracional de la colonialidad del poder sobre la exterioridad: la víctima inocente, los pobres de la tierra, el *pauper*. Conjuntamente, niega el ocultamiento y la naturalización de la violencia sacrificial sobre la exterioridad entendiéndolos como elementos constitutivos de la modernidad capitalista. La Trans-Modernidad como superación efectiva de la modernidad parte de una doble negación en tanto que niega la inocencia del proceso de modernización como paso inicial para afirmar la exterioridad negada.

Según el filósofo uruguayo Yamandú Acosta la Trans-Modernidad es una:



categoría analítico-crítico-normativa fundante de la misma, que supera a la perspectiva crítica eurocéntrica, pues no se trata solamente de la superación del sociometabolismo del capital sino de la cultura de la modernidad-posmodernidad que aporta los fundamentos sobre los que el capitalismo se ha desbordado en la lógica sacrificial incontenible del analizado sociometabolismo del capital que trasciende al del capitalismo (Acosta 2012: 44).

## Ética de la exterioridad y ética de la totalidad

A partir de lo expuesto el aporte del presente apartado consistirá en ofrecer una lectura en clave ética de la dualidad dusseliana totalidad-exterioridad. La ética “es el orden práctico del pasaje de una moral injusta a una futura nueva moral más justa” (Dussel, 2012, p. 117). Una lectura desde dicha perspectiva nos posibilita diferenciar, por medio del *criterio crítico* de la ética de la liberación, la mencionada dualidad. Con tal propósito podemos distinguir dos modalidades de la ética. En primera instancia denominaremos *ética de la totalidad*<sup>5</sup> al orden moral vigente que no sólo naturaliza la existencia fáctica de las víctimas sino que las concibe como un hecho inevitable y necesario de cualquier orden social.

En segunda instancia denominaremos *ética de la exterioridad* a la afirmación de la dignidad inalienable de la trascendentalidad inmanente. Ello supone la afirmación del principio material de toda ética, especialmente de las éticas críticas: “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (Dussel, 1998, p. 91). 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. Marx y Martí expresaron de modo analéctico la experiencia de opresión ante la totalidad. Sus planteos se direccionaron hacia la superación crítica de la modernidad puesto que desde su pensamiento y acción reconocieron, en sus respectivas coyunturas, la exterioridad en sus múltiples figuras. A continuación analizaremos algunos aspectos relevantes del pensamiento martiano y marxiano como exponentes del proyecto trans-moderno<sup>6</sup>. La reflexión en torno a ambos

---

<sup>5</sup> 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’ a fin de dar cuenta de la existencia de éticas que legitiman el orden imperante.

<sup>6</sup> No desconocemos la perspectiva de uno de los principales investigadores del Centro de Estudios Martianos, el historiador Pedro Pablo Rodríguez, quien sostiene que “más que un premoderno o un

autores<sup>7</sup> tendrá como hilo conductor la preocupación ética fundamental que se interroga acerca de las condiciones materiales de posibilidad de la victimación.

## Marx y Martí como pensadores de la exterioridad

Dussel afirma que la categoría central en el pensamiento de Marx es la de *exterioridad* respecto del capital (Dussel, 2008b). El capital es concebido como *el sistema moral vigente* que subsume todas las formas de vida existentes en la búsqueda insaciable de ganancia. En términos económicos, la exterioridad respecto al capital toma la figura del *pauper* (pobre). La exterioridad no es pensada en el sentido de un afuera radical ajeno al sistema, sino como una realidad inmanente a él pero incorporada bajo la forma de la marginalidad. A partir de su crítica a la filosofía política hegeliana, el joven Marx tomó conciencia de que la pobreza es un producto histórico de la dinámica inherente de la *bürgerliche Gesellschaft* (sociedad civil/burguesa) y su solución no puede limitarse a una revolución política liberal (Sánchez, 2016). El derecho liberal sólo refiere a la igualdad formal, reduce a la exterioridad a la lógica de la mismidad; no se preocupa por las condiciones materiales que posibilitan la realización del *principio universal material* de la ética. En este sentido, la perspectiva *crítico-ética* de la filosofía marxiana respecto del liberalismo consiste en revelar la historicidad de la desigualdad entre los hombres. Dussel afirma que en “nuestra sociedad, la totalidad económica del ser se funda en el valor que se valoriza. Desde ese fundamento el capital se despliega como «mundo» económico, como totalidad concreta, histórica” (Dussel, 2011, p. 54). Esto quiere decir que el ser de la totalidad se fundamenta en la extracción de la energía vital del trabajador, que es la que crea valor desde la absoluta intemperie de su existencia: “el trabajador no tiene valor (...) porque es la fuente creadora de dicho valor: es la exterioridad a todo posible sistema económico de explotación” (Dussel, 2011, p. 224). La ética marxiana constituye una

---

antimoderno, Martí se nos muestra (...) como un contramoderno, como quien propone una modernidad otra, *desde y para los otros, los de nuestra América* en este caso, con obvia comprensión de las naturalezas también otras de las antiguas culturas asiáticas y africanas” (Rodríguez, 2015, p. 34). No obstante las diferencias entre la citada perspectiva y la de Dussel respecto a la caracterización de la modernidad, consideramos que la *praxis* martiana al partir esencialmente de la situación de los oprimidos y excluidos de nuestra América nos habilita a interpretar al revolucionario cubano como un pensador de la exterioridad.

<sup>7</sup> La presente investigación no se propone analizar la visión que tuvo Martí respecto de Marx ni tampoco estudiar la perspectiva de Marx en relación a Cuba ni a Latinoamérica. Para ello sugerimos consultar, por ejemplo, (Bosteels, 2016).



ética de la vida, debido a que es una *crítica-ética* del *sistema moral vigente* desde la negatividad de su exterioridad.

A su vez la categoría de *exterioridad* como *pauper* se presenta de diversos modos. Uno de ellos consiste en la condición de absoluta desposesión del hombre antes de ser incorporado al sistema del trabajo: el *pauper ante festum*, el pobre *antes de la fiesta del capital*, antes de ser subsumido en su lógica (Dussel, 1998). En esta condición lo único que el hombre posee es su propia *corporalidad* (*Leiblichkeit*). Ante esta situación de indefensión estructural en la que se expresa la absoluta negatividad del pobre, éste se encuentra obligado a trabajar para sobrevivir y no morir de inanición. Al estar obligado a trabajar se ve constreñido a ingresar a la totalidad del capital. Una vez que el pobre se convierte en un trabajador, se encuentra subsumido bajo la dinámica del capital. En la medida en que el trabajador ejerce su actividad vital para cubrir sus necesidades, crea productos por los que obtiene un salario. La creación de mercancías al interior del trabajo alienado hace que el hombre no se reconozca a sí mismo ni a los demás en su acto productivo. Dussel denomina a esta figura *pauper in festum*, es decir, durante el desarrollo de la actividad productiva (Dussel, 1998). Para obtener un salario el hombre pone su vida en el producto, es decir, trabaja para reproducir su vida y subsistir. En el capitalismo el valor del salario contempla sólo la reproducción de la vida del trabajador para que éste recupere la energía vital perdida en el proceso productivo y pueda reincorporarse a trabajar. Cuando el hombre deja de ser contratado para trabajar, es decir, cuando se encuentra en calidad de desocupado, es representado por la figura de la exterioridad denominada *pauper post festum* (Dussel, 1998). El filósofo latinoamericano afirma que:

El trabajador «libre» es la exterioridad con respecto al capital (al capitalista), cuando todavía no ha vendido su capacidad de trabajo. Pero es igualmente exterioridad, «plena nada», el pobre (*Pauper* decía Marx) desocupado por el capital y expulsado del «mundo» (Dussel, 2011, p. 78).

Si retomamos el principio de la *ética material universal* dusseliana de producir, reproducir y desarrollar la vida humana, podemos dar cuenta de cómo se configura la *exterioridad* en relación con la *totalidad* del capital en el capitalismo actual. Se evidencia que la vida del hombre, en las relaciones sociales de producción capitalistas, se presenta de manera empobrecida y pauperizada. Refiriéndose al discurso de la economía política Marx dice: “la autorenuncia, la renuncia a la vida, y a todas las

necesidades humanas, es su tesis principal” (Marx, 2010, p. 159). La reflexión marxiana tendrá por objeto fenoménico al discurso mismo de la economía política. En su configuración capitalista el trabajo *aparece* únicamente como un medio de vida para el trabajador. La actividad productiva tiene como fin la subsistencia, busca evitar morir de hambre (Sánchez, 2017). La ética marxiana constituye una ética de la vida, debido a que es una *crítica-ética* de la *totalidad* desde la negatividad del *pauper*: “Marx juzga negativo-éticamente el sistema capitalista desde la prohibición de una máxima no generalizable: desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad” (Dussel, 1998, p. 319). En definitiva todas las figuras de la *exterioridad* son modos de la opresión del capital respecto a la vida humana y la naturaleza.

Refiriéndonos a José Martí partiremos de dos tópicos que estructuran su *praxis* y constituyen, a su vez, aspectos propios de la ética de la liberación: el interés por los oprimidos como horizonte de liberación y la estructuración de un nuevo proyecto histórico como superación del sistema moral vigente, superación más justa desde su factibilidad. En primer lugar, el pensamiento y la acción martianos se encuentran atravesados por la interpelación del Otro nuestroamericano. El re-conocimiento de la víctima como sujeto autónomo y libre, del Otro como semejante constituye la primera condición de posibilidad de toda crítica, interpelación que exige necesariamente la responsabilidad por la vida del Otro ante el sistema que la niega. Así, el revolucionario cubano, en una doble operación complementaria, reconoció la dignidad de quienes eran oprimidos por el sistema colonial, en particular el de matriz hispana, aunque dicho sistema negara la misma. En este sentido, a través de sus escritos, Martí evidenció plena conciencia respecto a la urgencia de sub-vertir el orden vigente y fundar uno más justo, en tanto el existente desconocía la vida de una inmensa parte de la humanidad “Y como mata la vida del sujeto humano es un sistema perverso, injusto” (Dussel, 1998, p. 320). Así lo expresó, por ejemplo, en el artículo *El presidio político en Cuba* [1871] en el cual sostuvo:

Ser apaleado, ser pisoteado, ser arrastrado, ser abofeteado (...) ¿qué es?

Nada.

Pasar allí con el agua a la cintura, con el pico en la mano, con el grillo en los pies (...) ¿qué es?

Nada.



Volver ciego, cojo, magullado, herido, al son del palo y la blasfemia, del golpe y del escarnio, (...) ¿qué es esto?  
Nada también.  
¡Horrorosa, terrible, desgarradora nada!  
Y vosotros los españoles la hicisteis.  
Y vosotros la sancionasteis.  
Y vosotros la aplaudisteis.  
¡Oh, y qué espantoso debe ser el remordimiento de una nada criminal!  
Los ojos atónitos lo ven; la razón escandalizada se espanta; pero *la compasión se resiste a creer lo que habéis hecho*, lo que hacéis aún.  
(Martí, 1953, p. 8).

Así Martí partió de la corporalidad, de la negatividad del sujeto humano y conjuntamente *se resistió a creer* en la imposibilidad de realizar el principio material universal de la ética, imposibilidad impuesta por la totalidad colonial sobre quienes, como en las canteras de San Lázaro, eran víctimas de una profunda dominación, encontrándose sumidos en el dolor, la pobreza, el hambre. Los meses transcurridos en el presidio, como condena establecida una vez descubierta su labor proindependentista, le permitieron corroborar que en nombre de ‘valores eternos’ se destruía la carne de los sub-versivos, de los disidentes:

Los tristes de la cantera vinieron al fin. Vinieron, dobladas las cabezas, harapientos los vestidos, húmedos los ojos, pálido y demacrado el semblante. No caminaban, se arrastraban; no hablaban, gemían (...) Dudé de ellos, dudé de mí. O yo soñaba, o ellos no vivían. Verdad eran, sin embargo, mi sueño y su vida (Martí, 1953, p. 18).

Víctima en primera persona, experimentó las condiciones inhumanas del presidio que dejarían marcas en su personalidad y en su salud. En esta experiencia del ‘cara-a-cara’ con el Otro, Martí re-conoció a las víctimas del colonialismo, las cuales exigían ser afirmadas en su dignidad y negadas en su negación. Simultáneamente se re-sponsabilizó por ellas en la medida en que no pudo cerrar sus oídos ante quienes lo llamaron desde su miseria y desnudez:

*yo os pido que seáis humanos, que seáis justos, que no seáis criminales sancionando un crimen constante, perpetuo, ebrio, acostumbrado a una cantidad de sangre diaria que no le basta ya (...) ¿Por qué sois tan injustos y tan crueles? (...) Yo os pido latidos de dolor para los que sufren* (Martí, 1953, pp. 12-13).<sup>8</sup>

El pedido martiano nos remite a las palabras vertidas por John Holloway, quien sostiene que “en el principio no es el verbo sino el grito. Ante la mutilación de vidas

---

<sup>8</sup> Las itálicas son nuestras.



humanas (...) un grito de rechazo: ¡NO!” (Holloway, 2009, p. 13). En Martí el grito es también interrogación expresada en un ‘¿por qué?’ respecto a la crueldad e injusticia que son legítimas para la totalidad.

El encarcelamiento -previo al exilio- resultó uno de los episodios más significativos en la biografía del cubano, experiencia personal que consolidó su temprana convicción en la lucha independentista como única alternativa posible para consagrar en la Isla un proyecto que trastocara aquella realidad injusta en favor de ‘los pobres de la tierra’, como expresó en uno de sus *Versos Sencillos* o de los “elementos naturales desdeñados”, como indicara en su ensayo programático *Nuestra América*. En este sentido, creemos que el escribir sobre lo vivido constituyó en sí mismo una expresión de su *praxis* ético-crítica en tanto el punto de partida de su reflexión y acción, fue la experiencia de la víctima. Por lo tanto, consideramos que dicho episodio así como el texto redactado a partir de él no resultan meras referencias biográficas y autobiográficas sino que expresaron la plena conciencia ética de Martí, fundamento de su proyecto emancipatorio; ética de liberación en la que se conjugó el análisis crítico de las realidades coloniales como orden moral injusto, como Totalidad y el proyecto de un futuro libre de toda dominación, ya que, como sostuvo el denominado Apóstol, “Cambiar de dueño no es ser libre” (Castro de Morales, 1953, p. 326).

### **A modo de conclusión**

La propuesta Trans-Moderna supone una superación del capitalismo y de la cultura moderna-posmoderna en tanto elementos indisolubles. Resulta un proyecto mundial de liberación que se distancia del posmoderno dado que éste cae en un escepticismo relativista que afirma la diferencia ocultando la diversidad y semejanza de la trascendencia inmanente. Frente a la concepción de la Modernidad como proyecto incompleto que desconoce la lógica sacrificial del capitalismo moderno, el proyecto trans-moderno afirma la dignidad de las múltiples figuras de la exterioridad a través de la distinción analógica que contempla lo semejante y lo diferente. Su dimensión pluriversal se guiará por el principio normativo de la igualdad-en-la-distinción/semejanza que, en el decir zapatista, es la construcción de un mundo en el que quepan todos los mundos.



Frente al universalismo abstracto de la totalidad, que se articula por medio de la identidad y diferencia, la dimensión analógica del proyecto transmoderno parte de la semejanza y no de la identidad; ésta subsume lo igual desde lo unívoco. Lo semejante es lo que es común a otro y no lo igual o subsumible. La apuesta transmoderna comienza por la semejanza, distinguiendo los diversos modos de ser. Lo pluriversal supera la univocidad de la racionalidad moderno capitalista, es decir, el modo anadialéctico parte, desde la periferia del mundo, desde la trascendentalidad inmanente en tanto que su palabra excede el sentido del mundo y lo interpela por la emergencia de lo distinto irreductible que aspira a atravesar la modernidad en la construcción de diversas praxis alternativas.

En palabras de Y. Acosta, es menester

afirmarnos en la transmodernidad como clave de nuestra América indicando que en lugar de un antecedente desechable, somos la condición misma de posibilidad de la modernidad por lo que la alternativa para nosotros no es ni la realización del proyecto no cumplido de la modernidad ni su sustitución por la fragmentación de la posmodernidad que en la perspectiva de la astucia de la razón moderna (...) no sería sino la verdad de la modernidad, sino la recuperación, visibilización y afirmación de la transmodernidad, que por ser condición de posibilidad de la lógica modernidad-posmodernidad, es también la apertura de un espacio alternativo para la humanidad y la naturaleza como conjunto dada la totalización de la modernidad-posmodernidad occidental construida sobre sus dicotomías sujeto- objeto y hombre -naturaleza. (Acosta, 2012: 42,43).

De este modo, Marx y Martí parten de la exterioridad como la nada de la totalidad: la vida negada del *pauper* y del Otro nuestroamericano. El proyecto transmoderno ineludiblemente se enriquecerá de los aportes críticos de ambos pensadores, en su transformación y construcción comunitaria de la totalidad de lo viviente en la realización del principio material universal.

## Referencias

- Acosta, Y. (2012). Las interpelaciones de la transmodernidad y la cuestión del marco categorial. *Revista de la Facultad de Derecho*, (33), 39-51.
- Bosteels, B. (2016). *Marx y Freud en América Latina Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madrid: Ediciones Akal.
- Castro de Morales, L. (1953). *Diccionario del pensamiento martiano*. La Habana: Selecta Librería.



- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2008a). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena
- Dussel, E. (2008b). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: FCE.
- Dussel, E. (2012). *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación. Obras selectas II*. Buenos Aires: Docencia.
- Habermas, J. (2009). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz editores.
- Holloway, J. (2009). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Martí, J. (1953). *El presidio político en Cuba. La república española ante la revolución cubana*. La Habana: Publicaciones de la Comisión Nacional Organizadora de los actos y ediciones del centenario y del monumento de Martí.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/ Descolonialidad del Poder*. (D. Assis Clímaco, Ed.). Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, P. P. (2015). Nuestra América José Martí ante la Razón Moderna. *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos*, 7-43.
- Sánchez, E. G. (2016). El concepto de bürgerliche Gesellschaft en la Filosofía del Derecho de Hegel y su crítica marxiana. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 0(7). Recuperado a partir de <http://www.revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/114/85>
- Sánchez, E. G. (2017). La concepción marxiana de la vida comunitaria y trabajo en los Manuscritos Económico-filosóficos de 1844. En E. Assalone (Ed.), *El concepto moderno de trabajo : Actas de las VI Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* (pp. 292-297). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Recuperado a partir de <http://www.aadiebaire.com.ar/pdf/Actas VI JN Filosofia Moderna.pdf>
- Vattimo, G. (1996). Posmoderno: ¿Una sociedad transparente? En *La sociedad transparente* (pp. 73-87). Barcelona: Ediciones Paidós.