Pensar desde la tierra y el conflicto

Aproximación al concepto de historia en Enrique Dussel

John Freddy Caicedo-Álvarez

John Freddy Caicedo-Álvarez

Pensar desde la tierra y el conflicto

Aproximación

al concepto de historia en

Enrique Dussel

Fundación Guagua
Galería de la Memoria Tiberio Fernández Mafla
Mayo de 2017

Primera edición, Mayo de 2017.
Caicedo-Álvarez John Freddy, jfcaicedoalvarez@gmail.com
Pensar desde la tierra y el conflicto:
una aproximación al concepto de historia en Enrique Dussel
Caicedo-Álvarez John Freddy
Colombia. Fundación Guagua
Galería de la Memoria Tiberio Fernández Mafla. 2017.
ISBN: 978-958-48-0586-7
liberación, dominación, histórica, erótica, pedagógica, política, económica, pragmática, víctimas.

Diseño y diagramación: María Fernanda Rubio Gallardo
Diseño sobrecubierta: Caicedo-Álvarez John Freddy.
2017. Fundación Guagua – Galería de la Memoria Tiberio Fernández Mafla
Organización no gubernamental sin ánimo de lucro. Nit. 805 025 541 - 1.
Calle 78 No. D2 – 93, tercer piso. Mojica I. Cali.
galeríamemoriamnvso@gmail.com
ISBN: 978-958-48-0586-7
Impreso en Colombia.

"Creative Commons

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las condiciones siguientes:
- Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- No comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.
- Compartir bajo la misma licencia — Si transforma o modifica esta obra para crear una obra derivada, sólo puede distribuir la obra resultante bajo la misma licencia, una de similar o una de compatible.
- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.
- Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior."

Tomado de Traficantes de Sueños

A la hermana Yolanda Cerón,
mujer mártir de la lucha por la liberación,
que asumió vivir en coherencia con el cristianismo,
quién teniendo la oportunidad de vivir cómodamente,
decidió regresar a Tumaco,
junto a su pueblo.

A las mujeres y hombres de A Luchar,
movimiento político colombiano
de los años ochenta e inicios de los noventa:
por su opción radical por el socialismo,
también mártires, héroes y heroínas de la lucha
por la liberación nacional.
A quienes debemos aun
la tarea de la memoria.

ÍNDICE

PRÓLOGO 7
INTRODUCCIÓN 13
a. La decisión 15
b. La búsqueda 17
c. El caminar 18
d. Una puerta 21

1. **MOMENTOS DE LA PRAXIS INTELECTUAL DE ENRIQUE DUSSEL** 25
1.1. Aproximación cronológica a su producción escrita 25
1.2. Momentos de irrupción académica 28
1.2.1. Estudio en los años sesenta del humanismo semita (1964) 28
1.2.1.1. Religión monoteísta 31
1.2.1.2. Antropología unitaria 32
1.2.1.3 Profetismo y servicio 33
1.2.1.4. Historicidad 34
1.3. Estudio de la obra de Fray Bartolomé de las Casas (1967) 35
1.4. De la Alteridad de Emanuel Lévinas (1969 (1975)) a la Comunidad de Marx (1985) 44
1.4.1. Los aspectos religiosos 50
1.4.2. El fetichismo 54
1.4.3. El compromiso revolucionario 58
1.5. Discusión con los teóricos del lenguaje (1989) 63
1.6. Mandar obedeciendo, irrupción de los Zapatistas (1994) 69

2. **EL DES CUBRIMIENTO HISTÓRICO** 74
2.1. Erótica 76
2.2. Pedagógica 82
2.3. Política 87
2.4. Económica 93
2.5. Pragmática 97
2.6. Arqueológica 101
2.7. De la dominación a la liberación 106

3. **CONCEPTO DE HISTORIA: A MODO DE PUERTA ABIERTA** 114
3.1. América Latina por fuera de la historia 115
3.2. Un nuevo marco temporal 118
3.3. Un nuevo marco espacial 128
3.4. Otro método de hacer historia: la ciencia histórica para la liberación 137

4. **EPÍLOGO: DUSSEL DESDE DUSSEL, NOTAS SOBRE SU BIOGRAFÍA** 152

5. **BIBLIOGRAFÍA** 172

6. **ANEXOS** 181

ÍNDICE DE TABLAS

1. Tabla No. 1: Criterios para analizar y criticas la Exclusión.....135

2. Tabla No. 2: Fases de los primeros momentos de la Filosofía de la Liberación.....160

3. Tabla No. 3: Formación y vinculación académica de Enrique Dussel.....167

4. Tabla No. 4: Trabajos académicos sobre Enrique Dussel.....168

5. Tabla No. 5: Preguntas metodológicas generales.....181

6. Tabla No. 6: Libros de Enrique Dussel estudiados: primera y segunda lectura.....182

7. Tabla No. 7: Proceso metodológico.....184

8. Tabla No. 8: Relación de algunos temas de historia abordados por Dussel.....186

ÍNDICE DE GRÁFICAS

1. Gráfica No. 1: Producción académica de Enrique Dussel 1967 – 2015.....26

2. Gráfica No. 2: Horizontes de las relaciones en el pensamiento de E. Dussel.....76

3. Gráfica No. 3: Esquema de Macrosistemas y Zonas de Contacto.....131

4. Gráfica No. 4: Nacimiento, Niñez y Adolescencia.....154

5. Gráfica No. 5: Sólida formación afectiva, académica y política.....155

PRÓLOGO

Al presentar este trabajo, estoy ante la circunstancia de conocer y admirar, desde hace mucho tiempo, tanto al investigado como al investigador.

A Enrique Dussel lo conocí a comienzos de los años ochenta del siglo XX. Estuvo hospedado unos días en la casa de mi comunidad jesuita en Bogotá y tuve ocasión de compartir con él muchas inquietudes, pero recuerdo muy especialmente que su estadía allí coincidió en parte con una Semana Santa. En aquel tiempo yo acompañaba como capellán a una comunidad urbana marginada que vivía en tugurios, verdaderas casas de cartones y latas, pues la mayoría eran familias de lustrabotas y vendedores de lotería y habían adquirido, por diversas circunstancias, una vieja casona deteriorada, ubicada no lejos del centro de Bogotá; una noche de lluvia la casa se derrumbó y las familias no tuvieron más remedio que construir chozas de cartones y latas en el predio que no era pequeño y que era codiciado por urbanizadores que buscaban lucrarse de su inexperiencia en los negocios; finalmente les compraron el lote y las familias se fueron lejos de allí. Enrique me acompañó a celebrar la Vigilia Pascual en el pequeño salón-tugurio y recuerdo mucho lo bien que se sintió en aquella noche, pues el escenario le inspiraba una profunda coherencia con sus reflexiones teológicas. Aquella noche yo también disfruté espiritualmente escuchando sus comentarios a las lecturas bíblicas y a los ritos de la Pascua.

Antes de esa ocasión, yo había leído algunas de las primeras obras de Dussel, justo cuando preparaba mi tesis de teología, que era una exploración de las concordancias entre los más representativos exponentes de la Teología de la Liberación. Enrique fue el único laico que entró en mis análisis y llenó un gran vacío, pues su fuerte era la filosofía y la historia, integradas a su teología, enfoque que no era tan fuerte en los demás. Él insistía en que el problema de la teología dominante y de sus contradicciones con el Evangelio no había que ubicarlo solamente en los métodos de exégesis y de elaboración teológica sino en un trasfondo más profundo que tocaba las maneras de conocer y las tomas de posición ante la realidad material, social e histórica. Un párrafo que me pareció clave y que cité en mi tesis fue este:

"En el fondo de todo este proceso, el "otro": el pobre, el que es epifanía de Dios, había sido reducido a "cogitatum" (lo pensado). Acerca de él ahora se puede decir mucho y pensar lo que se quiera. Pero si "yo pienso" a alguien y lo conozco, no le puedo preguntar: ¿quién eres? … sólo si el otro está más allá de la comprensión y del conocimiento, ante el que conozco la exterioridad, puedo inclinarme humildemente ante él, como ante lo sagrado, y preguntarle: ¿quién eres?, ¿cómo te encuentras? El Otro había sido destruido por Europa porque había sido interiorizado en un sistema mundial…"[1]

En los años posteriores Enrique escribió muchos otros libros y el gran aporte de John Freddy es rastrear las líneas maestras de su pensamiento.

A John Freddy lo conocí muy jovencito cuando se introducía en unos contextos que me eran dolorosa y entrañablemente familiares: comenzaba a ser colaborador de la Parroquia de la Asunción en Cali, dirigida por los Padres Basilianos, y se interesaba por investigar la vida de un mártir a quien yo había conocido muy de cerca y de quien había sido entrañable amigo: Aldemar Rodríguez Carvajal[2]. Al mismo tiempo y a través de ese su compromiso cristiano, John Freddy se fue introduciendo en el proyecto "Colombia Nunca Más", que trataba de rescatar la memoria del sufrimiento de todas nuestras víctimas

[1]Cita tomada de su obra: Hacia una ética de la liberación latinoamericana. Cfr. Javier Giraldo Moreno, S. J., La Teología frente a otra concepción del conocer, pg. 48, en: www.javiergiraldo.org

[2]Cfr. Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida, en: www.javiergiraldo.org, capítulo dedicado a Aldemar Rodríguez Carvajal.

en Colombia; hizo parte del equipo de investigación de la Zona 3 del proyecto, que cubre los departamentos de Valle, Cauca y Nariño, proyecto en el cual nunca ha dejado de aportar. Todo este contacto con nuestras víctimas de décadas y con su terrible sufrimiento ha marcado no solamente sus opciones profesionales, laborales y académicas sino también su manera de mirar la realidad y la historia. Por eso no me extraña que en sus lecturas para iluminar su práctica, se haya encontrado y haya sintonizado tan profundamente con Enrique Dussel, con una pasión tan fuerte que lo ha llevado a leer los libros de Enrique y a tratar de rastrear a fondo su pensamiento.

La lectura que John Freddy hace del pensamiento de Enrique es procesual y diacrónica; organiza sus obras cronológicamente y las relaciona con las mismas etapas de su vida itinerante y comprometida. Quiere centrarse en su manera de entender la historia, pero para ello rastrea su epistemología, su valoración de las culturas, su abordaje de personajes y de procesos clave que han impactado su vida, su sentir y su pensar.

Quizás el lenguaje muy académico de Enrique ha permanecido intocado en muchos trayectos de la obra, pero aquellos que se inician en el estudio de la filosofía y de la historia encuentran allí claves iluminadoras que apuntan a una matriz profunda de lectura que luego se puede traducir a otros lenguajes.

Uno de los aspectos determinantes en la configuración del pensamiento de Dussel es su crítica al helenismo filosófico que fue a su vez determinante en la teología más expandida durante siglos. En realidad, el pensamiento y la cultura occidentales, incluyendo sus concepciones epistemológicas, ontológicas, antropológicas, éticas y políticas, son tributarios de la filosofía griega. La permanencia y trabajo de Enrique en Palestina y su profundización en la cultura semita lo marcaron bastante y le mostraron que el mundo, la historia y la humanidad pueden tomar rumbos diferentes si se comprenden, se viven y se modelan desde otros esquemas de comprensión y de proyección. Toda esa experiencia le mostró, además, que esa manera –occidental- de situarse ante el mundo y la historia no son ajenas, sino

que están profundamente imbricadas en la organización del mundo con criterios discriminatorios, excluyentes, explotadores y opresores y en la producción de una historia conflictiva, violenta y ensangrentada.

John Freddy ubica una serie de encuentros fecundos de Enrique con ciertos personajes y procesos que han inspirado sus rumbos: 1) el encuentro con la cultura y el conocimiento semita; 2) el encuentro con la vida de Bartolomé de Las Casas, en cuanto inicio seminal de una praxis y una teología emancipatoria en el continente americano; 3) el encuentro con los escritos de Karl Marx, en una lectura de primera mano y en profundidad, descubriendo incluso allí una teología cuestionadora de la tradicional que nunca descubrieron quienes sólo lo leyeron con el lente socio político; 4) el encuentro con el pensamiento del filósofo judío Emanuel Levinas y su insistencia en el Otro, lo otro o la "otredad", como cuestionamiento al pensamiento occidental centrado en el ego y divinizador del ego; 5) su confrontación con los filósofos modernos de la comunicación, como Habermas y Apel; 6) su encuentro con el proceso mexicano del Zapatismo que ha puesto en cuestión las tradicionales políticas de las izquierdas desde un comenzar desde las bases hacia arriba, construyendo nuevas estructuras igualitarias y humanas.

Hay un principio muy válido en el trabajo de John Freddy y es la convicción de que un pensamiento no es independiente de la vida y las experiencias del pensador y es, además, algo procesual, que se va configurando como un tejido a base de experiencias asimiladas, evaluadas y confrontadas. Esa contextualización del pensamiento de Enrique a lo largo de la obra de John Freddy y que termina con una gran síntesis bio-bibliográfica en el epílogo, es muy valiosa.

La obra de Enrique aporta una sistematización que lleva a resaltar los campos concretos de relaciones que tejen la vida de todo ser humano y que además se tejen entre sí reeditando matrices comunes. Enrique los llama "horizontes" y constituyen los grandes campos de su análisis crítico: las relaciones de pareja u horizonte erótico; las relaciones educador – educando u horizonte pedagógico; las relaciones interpersonales u horizonte político; las relaciones mediadas por el

dinero u horizonte económico; las relaciones mediadas por el lenguaje u horizonte pragmático o hermenéutico y las relaciones mediadas por el Otro trascendente u horizonte arqueológico o religioso. Esos tejidos de relaciones le permiten hacer recorridos históricos que revelan la evolución y contradicciones en cada horizonte, pero al mismo tiempo le permiten profundizar en las dinámicas y las contradicciones comunes y resaltar los rasgos, en cada horizonte, de las tendencias de dominación y de liberación.

Pero quizás la mirada más penetrante de John Freddy sobre la obra de Enrique es lo que tiene que ver con la historia. Luego de hacer un recuento de los escritos de Enrique donde la problemática y el concepto mismo de historia están en cuestión, resalta el descubrimiento emocional que lo llevó a profundizar en ese campo: descubrir que Latinoamérica estaba fuera de la historia, tal como la concibe la sociedad dominante. El dominio del "eurocentrismo" distorsiona completamente la concepción de la historia y aún más: la concepción del tiempo y del espacio como inherentes al ser humano como tal. Esto lo lleva a proponer otro tipo de comprensión de la historia, de sus edades, períodos y etapas, siempre echando mano de la contradicción: dominación / liberación. También encuentra una nueva metodología para abordar la historia: partir de las víctimas y sus sufrimientos; así la historia no quedará fijada en el pasado, sino que su dinámica se proyecta al presente y al futuro.

Una de las ideas claves de Max Horkheimer y, en general, de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, es la necesidad de ahondar en la comprensión de la razón y la racionalidad en la modernidad. Para Horkheimer la racionalidad objetiva llevaba antes a medir el grado de racionalidad por el grado de armonía de cada ejercicio racional con una visión de totalidad en la cual tenían asiento las utopías y los ideales que cuestionaban el presente y el pasado, pero en la modernidad la racionalidad subjetiva, más centrada en los medios que en los fines, en la cual el mecanismo abstracto del entendimiento, o sea su capacidad de clasificar, inferir y deducir, se fue imponiendo y reduciéndose al campo de las ciencias y técnicas prácticas, empobreció el campo de los fines a un solo fin: la supervivencia en seguridad. Para Horkheimer, la

modernidad fue devorando progresivamente al individuo, al convertir su razón en un mero instrumento de sometimiento al Statu quo; por eso concluye que los verdaderos individuos en nuestro tiempo son los mártires, los que han atravesado infiernos de sufrimiento por resistir al sometimiento; "*son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer*"[3].

Tanto el recorrido intelectual de Enrique como el trabajo tenaz de John Freddy en el rastreo profundo de su pensamiento, de sus resortes íntimos y de sus contextos, se arraigan en el mundo de las víctimas: de un continente marginado de la historia, dominado, victimizado y ahogado en sangre y de innumerables historias de martirio y de opresión y en un caminar que logra ubicar ejemplos que arrastran y faros que iluminan hacia un mundo alternativo: Jesús de Nazaret; su cultura semita; Bartolomé de las Casas; Karl Marx; Emmanuel Levinas; los Zapatistas …, como mojones de un sendero abierto y creativo.

Javier Giraldo Moreno, S.J.
Bogotá, diciembre de 2016

[3]Horkheimer, Max, "Crítica de la Razón Instrumental", Trotta, Madrid, 2002, pg. 168.

INTRODUCCIÓN

Este libro es resultado de mi trabajo[4] de investigación para obtener el título de maestría en historia en la Universidad del Valle. Con los ajustes necesarios para una publicación de este tipo, es un riesgo necesario, el de exponer ante otras personas lo que uno tiene para decir y someterse a la crítica, a veces implacable, pero en todo caso importante como camino por excelencia de aprender de los errores y los aciertos.

A la maestría ingresé con un proyecto sobre la historia de los derechos humanos en Cali, el mismo fue transformándose paulatinamente hasta llegar a la pregunta sobre la historia de las instituciones, los discursos y las prácticas de los Derechos humanos en Colombia entre 1946 y 2009. Construí un archivo significativo, sirviéndome de la base de datos de Justicia y Paz, de los archivos de las Plataformas de Derechos humanos en Colombia y de Amnistía Internacional, de la biblioteca de la Comisión colombiana de juristas, de los informes del Comité de solidaridad con los presos políticos y las entrevistas de Radio Nizkor. Diseñé varias versiones de plan temático e incluso recogí testimonios de varias personas históricas del movimiento de los Derechos humanos en el país. Sin embargo, la pregunta por el fundamento de esos derechos que me animó a arriesgarme a iniciar la maestría, también me llevó a aplazar la investigación propuesta, que ojalá un día pueda llevar adelante.

[4]Con la dirección del profesor PhD. Gilberto Loaiza Cano. Grupo de investigación Nación-Cultura-Memoria; línea de investigación Historia Intelectual y Política, siglos XIX y XX.

Años atrás, dialogando con el padre Javier Giraldo Moreno s.j. (1944 –) sobre el origen de los derechos humanos, comentamos la respuesta de un profesor de la universidad cuando hice esa misma pregunta. Señaló el docente que la libertad y otros principios esenciales de lo humano, eran invención europea. Yo, que para entonces ya trabajaba con víctimas de crímenes de lesa humanidad y conocía de sus exigencias, realmente no podía entender esa respuesta, aunque tampoco contaba con los elementos para refutarla. Ante mi explícita angustia, el padre Javier me habló de la preocupación del ser humano por el dolor de otro ser humano. Explicó la idea, pero, me recomendó un pequeño libro de Luís Pérez Aguirre[5] (1941 – 2001): *La opción entrañable*. En el cual se plantea que el grito como protopalabra y como acto que nos informa de la existencia de una persona sufriendo, es lo que despierta nuestra sensibilidad y nos mueve hacia ese alguien que está sufriendo y a quien tenemos disposición para ayudar.

Esa respuesta me sigue pareciendo acertada porque creo que el origen de los derechos del ser humano está en la irrupción de quien sufre y en la respuesta de quienes están prestos a brindar su solidaridad y compromiso con la transformación de las causas, sin perjuicio de la atención humanitaria urgente, ni de los efectos de corto y mediano plazo. Luís Pérez Aguirre expone que el "ay" – grito – es una categoría que tomó de Enrique Dussel, filósofo y teólogo latinoamericano.

Con esa información adelanté la búsqueda de la obra de Dussel. Comencé el estudio sistemático de su pensamiento, en

[5]"Luís Pérez Aguirre, a quien llamábamos "Perico", también uruguayo como Juan Luis Segundo. 'Perico" fue encarcelado y torturado por la dictadura uruguaya y en la prisión, junto con un pastor protestante, hizo una huelga de hambre que provocó un caceroleo de varios días en Montevideo y, según dicen, esa huelga fue el principio del fin de la dictadura. Más tarde fue nombrado asesor de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y viajaba a Ginebra cada año algunos días, pero trabajaba en una granja para muchachos de la calle en cercanías de Montevideo, hacia donde se movilizaba en bicicleta, un día, yendo en la bicicleta, fue atropellado por un camión y murió, algunos dicen que fue un atropello intencional (enero de 2001). Escribió varios libros y algunos se los censuraron desde el Vaticano, pero no tenían cómo castigarlo (como a Boff) pues su trabajo no era docente sino con muchachos de la calle." Relato realizado por el padre Javier Giraldo s.j. el 12 de diciembre de 2016.

el primer momento con dificultad. En todo caso, se trataba de una lectura marginal entre otras lecturas propias de la formación académica y las responsabilidades laborales, sin tregua de la atención de los compromisos familiares y políticos. Organicé la bibliografía e inicié una lectura sistemática, llegando a concentrarme únicamente en los libros que componen la obra de Enrique Dussel.

En tal sentido, este trabajo recoge el esfuerzo de cinco años meridianamente sistemáticos de lectura de la obra de Enrique Dussel. En sí mismo ha sido un camino hecho al andar, la bibliografía del primer listado se amplió, sumándole videograbaciones de las conferencias en distintos lugares del mundo y de las clases dictadas en Ecuador y México, una película sobre la biografía intelectual y varias entrevistas. Todavía me cuestan muchos textos, sin embargo, en este tiempo, puedo afirmar que comprendo el producto de su trabajo intelectual. Además, tengo la confianza de estar caminado la senda adecuada para encontrar la respuesta a la pregunta por el fundamento primero de los Derechos Humanos: una respuesta que sin duda tiene que ver con el grito de las víctimas irrumpiendo en la historia y con la solidaridad profética y heroica de quienes decidiendo escuchar, responden solidariamente para comprometerse con la búsqueda de respeto integral de los derechos de las víctimas.

a. La decisión.

La lectura de la obra de Enrique Dussel obedece al hecho de que él se ha dedicado a pensar sistemáticamente a América Latina, en la perspectiva de los procesos de liberación, desde el ámbito científico, teológico, filosófico y político militante, con la convicción ética de partir de las víctimas. Para ello, su propuesta de los horizontes permite el abordaje de las distintas generaciones de los derechos humanos, así como de los pueblos y del derecho internacional humanitario, amén de los diversos sujetos individuales y comunitarios castigados por la discriminación, la exclusión y la violencia, es decir, la comprensión de las relaciones humanas a partir de la erótica, la pedagógica, la económica, la

política, la pragmática y la arqueológica, favorece la mirada integral a la lucha por la defensa de la dignidad humana y a las lógicas que atentan contra la vida y demás derechos, partiendo siempre del estudio de la historia.

Por otra parte, revisando fugazmente mi caminar en la búsqueda de la comprensión del conocimiento, creo que el punto de quiebre para mi quehacer como lector se presentó cuando tuve que asumir la enseñanza de la filosofía en los grados décimo y undécimo del colegio donde trabajaba. Esta situación generó crisis al momento en que en el aula de clase debí enfrentarme no sólo con las necesidades de mis estudiantes, sino con mis propias necesidades en torno al manejo del proceso de desarrollo de la filosofía. Sólo hasta el año 2011 tuve la formación básica suficiente para enfrentarme al estudio de la obra completa de un autor. Inicialmente consideré la posibilidad de estudiar para los propósitos del trabajo de maestría, el pensamiento de autores como Baró, Ellacuría o Giraldo, incluso en algún momento contemplé la obra de Foucault como la más apropiada, sin embargo, Dussel a quién había leído sin comprender cabalmente en años anteriores, nuevamente emergió como el pensador que considero esencial para madurar, ahora sí, mi fundamentación teórica.

Podrá quizá considerarse que el momento del trabajo de la maestría no es el tiempo para decidir consolidar la formación teórica, sino, para ponerla en juego en el ejercicio mismo del proyecto de investigación. Puede que sea cierto y con gusto respondería a tal normatividad, sin embargo, mi realidad biográfica me ubicó, justo ahora, en la necesidad de dedicar tiempo a la apropiación de una teoría. Opté por la obra de Enrique Dussel porque es un autor con quien me identifico vivencialmente, su formación inicial se inscribe al trabajo desde la Iglesia católica popular o movimiento de la Teología de la liberación, su trabajo como teórico está explícitamente articulado a la militancia política y su lugar de enunciación es Latinoamérica; además, como latinoamericano, escribe en español y por lo mismo, puedo acceder a sus escritos directamente y no por mediación de traducción alguna.

Enrique Dussel, me confrontó fuertemente. Su reflexión sobre el proceso formativo, me mostró como avanzar en el proceso de educación significa, en muchos casos, un alejamiento continuo de nosotros mismos, por ejemplo, como al estudiar el origen de la vida y los procesos migratorios de las primeras comunidades estamos presentes como humanidad, pero cuando se trata de estudiar la filosofía, la economía, la geografía, la misma historia, comenzamos a desaparecer hasta ser invisibles, hasta ser encubiertos por la falacia de conocernos, cuando en realidad sólo estamos conociendo la cultura dominante que oculta, niega e incluso sepulta nuestra identidad.

No estoy interesado en seguir estudiando, sin más, el pensamiento de autores ajenos, creo que antes de profundizar en el pensamiento de otros territorios, es vital conocer la historia de Latinoamérica y su lugar en la historia de la humanidad, conocerla sin encubrimientos. En este sentido, la obra de Enrique Dussel me permitió atender esta pretensión.

b. La búsqueda.

No hay suposición que parta de cero, no somos tabula rasa cuando proyectamos las posibles respuestas para nuestras preguntas. En este caso fueron faro para el establecimiento de la hipótesis: el concepto del grito como irrupción de quien sufre, el diálogo con el padre Javier Giraldo sobre el origen de los derechos humanos y la explicación del teólogo Luís Pérez Aguirre; sumados a la lectura inicial de algunos textos de Dussel. En ese orden, la hipótesis planteada fue: la obra de Enrique Dussel permite al historiador o historiadora, como investigador, como docente y como militante, realizar un proceso riguroso de investigación, enseñanza – aprendizaje y praxis de liberación, ello por su lugar de enunciación desde América Latina, por su opción metodológica de colocar en el centro de la preocupación a las víctimas y por su aproximación a la realidad desde los horizontes de la erótica, la pedagógica, la política, la económica, la pragmática y la arqueológica. Ahora bien, este trabajo es un primer acercamiento.

c. El caminar.

Esta investigación ha vivido varios cambios de su temática y objetivos. Inicialmente tuvo como propósito realizar una historia del movimiento de Derechos Humanos en Colombia, periodo 1946 – 2009. El cambio resultó no del abandono de tal apuesta, quizá posible para el futuro, sino de la dimensión del proceso de construcción del marco teórico, que exigió concentrar los esfuerzos en el conocimiento de la obra de Enrique Dussel.

Se reunieron los libros más las reediciones, artículos, clases en vídeo, videoconferencias, documentales y entrevistas. Se partió de la consideración personal de que el conocimiento aceptablemente riguroso de la obra de Enrique Dussel era necesaria para la construcción de un pensar bien fundamentado, la adquisición de un marco categorial suficiente y la aproximación a un método de trabajo intelectual crítico.

Realizada la revisión minuciosa de los libros, los comentarios a cada uno, las comparaciones que revelan líneas comunes, desarrollos y cambios, la intuición se ha fortalecido. Consciente de los vacíos propios, esta etapa de formación y autoformación en la obra de un autor latinoamericano, emerge como propósito práctico y político, toda vez que la exigencia como docente e investigador requiere la adquisición de bases sólidas para el uso de la palabra escrita y hablada, en el exigente entorno de la educación, la lucha por los Derechos Humanos y el acompañamiento a las víctimas.

La investigación se centró en el rastreo endógeno del concepto de historia de Enrique Dussel, para ello, se acudió a la metodología de *investigación documental*, no desde fuera[6], sino desde la convicción de que el proceso mismo de estudio iba retroalimentando el quehacer investigativo y pedagógico, permitiendo a la par, el descubrimiento de la estructura conceptual de la obra.

En efecto, como apunta María Eumelia Galeano, al respecto de los *tipos de documentos*[7], éstos pueden clasificarse en escritos, documentos

[6]Galeano, María Eumelia. Estrategias de investigación social cualitativa, el giro en la mirada. La Carreta Editores. Medellín. 2004. Pág. 113.
[7]Ibíd. Pág. 114.

privados, prensa escrita y textos literarios, visuales y audiovisuales, sin embargo, en este caso, se trata de los libros escritos por Enrique Dussel, que son "documentos que si bien no fueron hechos con estos propósitos pueden ser usados por los estudiosos e investigadores para analizar los aspectos de la vida social"[8].

Este trabajo se inscribe en los estudios de "orden teórico"[9], como un ejercicio de cinco años de trabajo en el "análisis sistemático de testimonios escritos […] mezcla de entrevista y observación […] La revisión de archivo y el análisis de contenido"[10].

En relación a las *orientaciones metodológicas* y a las preguntas[11] que subyacen a ella, en esta investigación se trabajó de acuerdo a las preguntas metodológicas recogidas en el texto de María Eumelia Galeano (ver anexo 1 y 3).

Con mayor precisión, durante el diseño, primer momento del proceso investigativo, se atendieron las cuestiones de la definición del tema, su delimitación conceptual, temporal y espacial. En relación a lo primero, el tema definido fue: el concepto de historia en la obra de Enrique Dussel, precisamente porque el acercamiento al autor, durante el estudio de la maestría, obedeció a la búsqueda de un autor que permitiera fundamentar conceptualmente el proyecto de investigación sobre la historia de los Derechos Humanos en Colombia. Como ya se mencionó porque Dussel propone un conocimiento comprometido con América Latina y las víctimas, dos razones fundamentales de la lucha por la dignidad humana desde el movimiento por los Derechos Humanos, sumando a ellas, la apuesta de lucha por la liberación

[8] Ibíd.

[9] Al respecto María Eumelia Galeano apunta que existen estudios basados en el estudio de archivos oficiales y privados, así como de los trabajos de corte teórico. Galeano, María Eumelia. Estrategias de investigación social cualitativa, el giro en la mirada. La Carreta Editores. Medellín. 2004. Pág. 114.

[10] Ibíd. Pág. 114, 115.

[11] ¿Cómo usar el material documental?, ¿cómo seleccionarlo?, ¿cómo analizarlo?, ¿cómo conocer la autenticidad de los documentos?, ¿cómo acceder a los archivos privados?, ¿qué momentos pueden concebirse en un proceso de investigación documental?, ¿cómo triangular fuentes y datos? Ibíd. Pág. 116.

Latinoamericana y en ella de Colombia.

En cuanto a la delimitación conceptual, el estudio de la obra fue indicando los momentos telúricos de autores y pensamientos[12], como se aborda en el primer capítulo; la propuesta de horizontes[13] que se desarrolla en el segundo capítulo y; el concepto de historia desde América Latina con un nuevo marco temporal – espacial hacia un método de hacer historia para la liberación, como se plantea en el tercer capítulo. En cuanto a la delimitación temporal y espacial, por ser censal, es decir, buscar la revisión de la totalidad de libros publicados en español, la misma obra delimitó los tiempos y el material o documentos a trabajar (ver anexo 2).

Durante la investigación se cometieron varios errores, como en todo proceso. El archivo inicial fue leído, tomando nota a mano de cada uno de los aspectos, ideas y datos emergentes. Terminada esta etapa de lectura se transcribieron de manera literal los apuntes y se dio comienzo al análisis, siguiendo con la reescritura a modo de reseña de cada uno de los libros. De ello resultó un borrador grueso, el cual se imprimió, releyó y subrayó con diferentes colores destacando las siguientes categorías: autobiografía, horizonte erótico, horizonte pedagógico, horizonte político, horizonte arqueológico y horizonte económico; se destacan porque se considera que como categorías – horizontes les llama Dussel - tienen una potencia para el desarrollo de la investigación histórica, en tanto permiten identificar los sujetos, los espacios y los procesos de las personas y las comunidades.

Retomando, de acuerdo a la diferenciación por colores se editó agrupando la información de cada categoría. El paso siguiente consistió, primero en procurar la escritura de la biografía de Enrique Dussel a partir de los apuntes que él mismo fue dejando en cada uno de sus libros; segundo, exponer su concepto de historia, además de las categorías tiempo, lugar y libertad; tercero, caracterizar cada uno de los cinco horizontes propuestos por Dussel: erótico, pedagógico, político,

[12]Humanismo semita, Fray Bartolomé de las Casas, la Alteridad en Emmanuel Levinas, la Comunidad en Karl Marx, la discusión en torno al lenguaje con varios teóricos europeos y norteamericanos, el movimiento zapatista.

13Horizontes: erótica, pedagógica, política, económica, pragmática, arqueológica.

arqueológico y económico; cuarto, destacar la categoría liberación como propuesta fundamental de su trabajo y compromiso.

Revisada esta segunda versión, surgieron dos problemas: primero, el texto resultó difícil de leer por las reubicaciones de contenido hechas atendiendo al criterio de organización cronológica del pensamiento del autor, obviamente esto fue contraproducente porque la lectura se había realizado atendiendo al orden de publicación; segundo, la existencia de vacíos temporales no permitía realizar afirmaciones sobre la obra, cuando únicamente se había leído una parte.

Por su puesto, se trató de un momento angustiante, después de tanto trabajo, gastos y tiempo. De todas formas, por responsabilidad y honradez ética intelectual, se reorganizó el archivo por orden de escritura y no de publicación. Esta vez la lectura se concentró en el concepto de historia en el pensar de Enrique Dussel, sin descuidar las categorías mencionadas, pero de cuyo contenido se tenía una aproximación mayor a partir de la primera lectura. Por fin, al menos por ahora, a septiembre de 2016 se logró concluir la lectura de los textos. La escritura final del documento ha sido, durante varios momentos, penosa y frustrante, de todas maneras, el camino fue abriéndose y el documento cobrando forma.

d. Una puerta.

Luego de este trasegar, la metodología de lectura y relectura tuvo, como versión final, este documento constituido de tres capítulos y un epílogo.

El primer capítulo, Momentos de la praxis intelectual de Enrique Dussel, aborda cinco momentos de irrupción de las víctimas en su historia de vida: primero, el encuentro con el humanismo semita y su concepción de lo sagrado, la personas, el compromiso y la historicidad; segundo, el acercamiento a la vida y obra de Fray Bartolomé de las Casas, como un profeta integralmente comprometido con la defensa de las víctimas en América Latina; tercero, la comprensión del concepto de Alteridad del filósofo Emmanuel Lévinas, como una categoría fundante

de la filosofía de la liberación latinoamericana y el estudio folio por folio de la obra de Marx, como uno de los críticos más rigurosos de las situaciones de opresión y negación de la vida y, como un intelectual consciente de su responsabilidad histórica con las víctimas; cuarto, la discusión con Apel y otros teóricos del lenguaje, en el marco de la reflexión sobre la garantía de la vida corporal y la vida cultural, como interdependientes; y quinto, la escucha y abordaje de la voz maya hablada por el zapatismo en 1994, como encarnación consciente de cinco siglos de victimización y de milenios de dignidad y de vida.

El segundo capítulo, El des – cubrimiento histórico es un acercamiento a los mojones o momentos de ordenamiento del pensamiento teórico del pensador Enrique Dussel, quien acudiendo a la figura de los horizontes, realiza a juicio del investigador, una valiosa propuesta de abstracción de la realidad en términos de las relaciones humanas en el espacio y en el tiempo. Relaciones que pueden ser auténticamente dignificantes de la condición de la persona o, inauténticas o alienantes.

La relación erótica en relación al amor piel a piel de la pareja como momento íntimo de reconocimiento de la esencia propia y de la otra persona, que en su inautenticidad puede ser sadismo y patriarcalismo; la relación pedagógica como ocupación cultural y material por el bien estar y el buen vivir de hijo e hija y del estudiante en su individualidad y/o colectividad, que en su inautenticidad puede ser ocultamiento y adultocentrismo; la relación política como atención a quien está más allá de la casa y de la escuela, en el espacio común de la lucha por los derechos y las instituciones históricas creadas para una mediación garantista, que en su inautenticidad puede ser anquilosamiento burocrático y corrupción; la relación económica como el encuentro entre las personas a través de la cultura material e inmaterial que permite la satisfacción de las necesidades humanas en justicia y dignidad, que en su inautenticidad puede ser explotación y concentración de la riqueza y el privilegio; la relación pragmática como la comunicación plena entre las personas, en comunidades capaces de alimentar biológicamente e intelectualmente a quienes dicen la palabra y escuchan el texto, que

en su inautenticidad puede ser demagogia y manipulación; la relación arqueológica como relacionamiento con lo sagrado desde la fe con sentido histórico y escatológico con sentido ético y profético, que en su inautenticidad puede ser fetichismo de los dioses del estar-en-la-riqueza y ateísmo del Dios de la historia y de la vida.

El tercer capítulo, que se propone como puerta abierta, en su condición de entrada al concepto de historia en Enrique Dussel y en su condición de frontera de paso hacia un lugar distinto en un tiempo nuevo.

En relación a lo primero, el capítulo presenta la pregunta por el lugar de América Latina en la historia universal, como una cuestión vertebral de la obra de Dussel, faro de su praxis intelectual, también expone dos acciones metodológicas claves en el abordaje de la historia desde Dussel, la ruptura con los marcos temporales de la tres edades - antigua, media y moderna - en las cuales América Latina queda por fuera y, la ruptura de los marcos espaciales del desarrollo humano de este a oeste en el cual América Latina es des - cubierta.

Dussel se remonta a los tiempos y espacios de la evolución del ser humano y de las grandes culturas, no por un caprichoso afán de hacer historia universal, sino como necesario paso metodológico para romper los mitos del eurocentrismo científico; esto unido a la propuesta de un quehacer científico de la historia objetivamente riguroso, pero éticamente comprometido, desde la opción preferencial por las víctimas de todos los sistemas humanos. En relación a lo segundo, puerta abierta porque esta investigación, con sus intensos momentos de angustia, que han permitido apropiarse de una teoría, que como decía Lennin, es fundamental para la acción. No se afirma que se conozcan todos los planteamientos de Enrique Dussel, ni se sostiene que sepa con toda certeza cómo debe realizarse el que hacer del historiador.

No es el papel, menos la intención, indicar a nadie las opciones que debe tomar, solo se comparte la opción por la cual se ha decidido seguir mi andar en este aprendizaje del oficio del historiador, como quien desde sus grandes limitaciones y sus pocas certezas intelectuales, procura aportar a las luchas de su pueblo o como dice Dussel, a las

luchas subversivas de las víctimas, que con la irrupción de su grito, siempre han hecho caminar la historia. Finalmente, a modo de epílogo, la biografía de Dussel a partir de los rastros que fue dejando en sus libros y en otros documentos en formato audiovisual. Inicialmente fue construida para la introducción, pero se trasladó al final del texto, como testimonio del trabajo de conocimiento del autor, en su obra y en su vida. Enfatizando, en que es apenas una aproximación en la que se ha comprendido como abordar sus textos y con ello, adquirido herramientas para el acercamiento al pensamiento latinoamericano, tan prolijo y auténtico en las últimas décadas.

1. MOMENTOS DE LA PRAXIS INTELECTUAL DE ENRIQUE DUSSEL

Este primer capítulo se divide en dos partes. La primera corresponde a un acercamiento[14] a la biografía de Enrique Dussel (1934 –), sobre todo a la cronología de su producción escrita a lo largo de los últimos 56 años; una segunda parte, igualmente atendiendo a lo cronológico, da cuenta de los cinco momentos más significativos de orden académico en la vida del autor, proceso que se divide en cinco (5): el estudio del humanismo semita, de la obra de Fray Bartolomé de las Casas (1474 – 1484), Emmanuel Levinas (1906 – 1995) y Karl Marx (1818 – 1883), la discusión con Karl-Otto Apel (1922 –) y la escucha de los planteamientos del zapatismo. La primera parte quiere ubicar la producción escrita para indicar el marco de producción de su pensamiento, dentro del cual los cinco momentos de la segunda parte tienen sentido y se convierten de cierta manera en coyunturas que transforman o enriquecen el pensamiento dusseliano.

1.1. Aproximación cronológica a su producción escrita.

Relatos fetichistas de la historia que justifican la praxis de dominación, y relatos historificantes y críticos, antifetichistas, que fundan la praxis de liberación de los oprimidos, son los dos límites extremos entre los cuales se pueden clasificar todos los discursos históricos, desde su etapa precientífica hasta su constitución como ciencia, donde el discurso histórico no ha dejado de cumplir esa función real, concreta, histórica[15].

Para Dussel, el lugar de enunciación es fundamental. De ello será consciente desde 1959, cuando se da cuenta de su condición de latinoamericano y de su pensar eurocéntrico. Años más tarde, cuestionando la versión eurocéntrica de la historia universal, se propone emprender su reescritura, dando a América Latina el lugar que le corresponde; para ello inicia una serie de investigaciones y procesos

[14]Ampliado en el Epílogo.

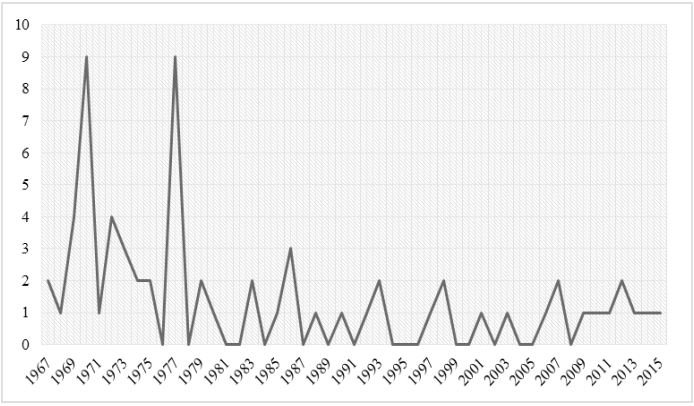
[15]DUSSEL, Enrique D. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1982 (1983). Pág. 32.

de escritura que le remontarán hasta los orígenes mismos de la vida y de la especie humana. Deambulando por archivos, bibliotecas, geografías y teorías, se va haciendo a un conjunto de saberes que le permiten situarse como cristiano, latinoamericano, filósofo crítico, historiador y militante, atendiendo siempre la preocupación por los derechos de las víctimas de los sistemas de dominación.

En ese tránsito, Enrique Dussel fue escribiendo una obra extensa, como acumulando ladrillos que hoy constituyen la biblioteca de su pensamiento. Cada libro contiene algo de los anteriores y quizá el prometido libro*: Política de la liberación – tomo III: Crítica*, sea la síntesis reflexiva y propositiva a partir de todos los libros anteriores.

El momento de mayor producción escrita se ubica entre la década de los años sesenta y los años setenta (ver gráfica 1). En dichos años escribe textos de varios tomos, que le permiten contar para el resto de su praxis intelectual con un valioso archivo. En los sesenta se acerca al pensamiento helénico y semita, a la historia de la Iglesia y del episcopado en América Latina, a la historia de la filosofía y la ética; en los setenta, continúa trabajando estos mismos temas, pero arriesgando tesis y propuestas en torno a la teología y filosofía de la liberación.

Gráfica No. 1
Producción académica de Enrique Dussel
1967 – 2015



Elaboración propia. Fuente: http://enriquedussel.com/cv_es.html, consultas realizadas en el primer trimestre de 2016.

En estos mismos años, Dussel atraviesa el Atlántico en barco, Europa en *auto stop* y viaja para establecerse temporalmente en medio oriente. En éstas experiencias el viaje mismo se vuelve otra fuente esencial de información, tanto en la arquitectura, como en la geografía y en la posibilidad de conversar y ser escuchado críticamente por personas de diferentes culturas. Por ello, es importante tener en cuenta la disposición siempre abierta a escuchar, como principio fundamental de su aprendizaje. Pero, como él mismo reconoce, nada pudiera haberse visto con los ojos que se vio, escuchado con los oídos que se oyó o hablado en la lengua que se expresó, si hasta su pregrado no hubiese recibido la sólida formación académica, interpersonal y deportiva que en su natal Argentina, provincia de Córdoba, la familia y las instituciones le brindaron. Eurocéntrica sí, pero rigurosa, fue su formación intelectual inicial.

Enrique Dussel menciona que participó en grupos infantiles y juveniles católicos, dentro de los cuales se destacó como líder. En 1986[16], va a denominar a este periodo de la Iglesia como modelo de la nueva cristiandad. Allí conoció la teología de la cristiandad, pero también aprendió de liderazgo, de ascenso a los Andes o andinismo y de preparación de viajes con sus grupos. Sumado a ello, desde temprano adquirió una buena formación en arte e historia del arte, resaltando las enseñanzas del profesor de arte egipcio. Inscrito como tal en la Universidad, Facultad de Filosofía, Dussel se apropió de varios idiomas, de la lógica y de la filosofía europea.

En 1957, cuando atraviesa el Atlántico y llega a España, durante el viaje enfrenta una primera ruptura en su conciencia: identificar que sabía muy poco de América Latina. Sin embargo, pese a la fuerte crítica que de ahí en adelante Dussel va a dirigir contra la formación eurocéntrica y contra la pretensión europea de exponer su conocimiento como universal y como él único válido, reconoce que sin dichas bases no hubiese sido posible criticar lo que no se conocía, y sin haber estudiado la obra de autores definitivos como Levinas y Marx,

[16]DUSSEL, Enrique. Los últimos cincuenta años de la historia de la Iglesia en América latina. Indo American Press Service - Editores. Bogotá, Colombia. Junio de 1986. Pág. 90.

para de esa manera entablar discusiones con pensadores de origen europeo y norteamericano o estudiar fuentes en diversos idiomas y de gran dimensión. Es decir, sin el acumulado cultural en métodos, teorías e idiomas, Dussel no hubiese podido enfrentar críticamente al pensamiento europeo y helenocéntrico.

1.2. Momentos de irrupción académica.

Partiendo de lo que en sus libros pudo rastrearse, en este aparte se expone cronológicamente el proceso intelectual de Dussel, enfatizando en sus propósitos, escritos y debates. Para ello se ha realizado la identificación de cinco momentos biográficos y académicos para trazar una mirada de su itinerario intelectual. Los momentos son los siguientes:

1. Estudio en los años sesenta del humanismo semita (1964).
2. Estudio de la obra de Fray Bartolomé de las Casas (1967).
3. De la Alteridad de Emanuel Lévinas a la sociedad de Marx (1975 (1969) 1985).
4. Discusión con Karl-Otto Apel (1989).
5. Mandar obedeciendo, irrupción de los Zapatistas (1994).

1.2.1. Estudio en los años sesenta del humanismo semita (1964).

El alma "ha caído" (Fedro 246 C, 248 A-C) en un cuerpo (ejnswmavtwsi", Tim. 41 B ss.) como en una cárcel (sh'ma). El orfismo platónico exigirá la purificación, la catarsis, como único camino hacia la auténtica bienaventuranza, el bien humano perfecto[17].

En el libro *El humanismo helénico*, escrito en 1961, pero publicado en 1975, Dussel identifica en el pensar helénico las siguientes características. Primero, la religión dualista[18], compuesta por los dioses del cielo en el Panteón y los dioses de la tierra en el mundo de los hombres; segundo, el

[17]DUSSEL, Enrique D. El humanismo helénico. Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA. Buenos Aires. 1961 (1975). Pág. 10.
[18] Ibíd. Pág. xviii.

dualismo antropológico, esto es la concepción de la persona como alma en un cuerpo, concibiendo al alma como divina, perfecta e inmortal o eterna, en un cuerpo negativo, plural, vulgar, causa del mal, meramente humano[19]; tercero, el dualismo ético (doctrina del bien común[20]) que basado en la inmortalidad del alma y en la imperfección del cuerpo, concibe el bien como la contemplación, des-corporalización del alma[21], que en el plano del bien común implica alejamiento del mundo, de los otros hombres y de la ciudad; lo que también está relacionado con el monismo trascendente[22] o el paso después de esta Tierra a lo eterno e importante. A propósito de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), autor de una ética[23], Dussel señala:

En fin, es sólo "el filósofo el que se realiza en la suprema perfección" (1179a 29); "el filósofo es el más feliz de todos los hombres" (1179a 31-32). ¿Y la vida política? ¿El bien común de la ciudad? ¿Cómo puede justificarse el servicio a la comunidad si la contemplación es solitaria y se alcanza por la actividad filosófica?[24]

En cuarto lugar se ubica el ahistoricismo, en coherencia con el dualismo antropológico y ético, si la corrupción es responsabilidad del cuerpo y la perfección posibilidad del alma eterna y divina, el tiempo humano no tiene historicidad porque lo importante es lo eterno, cuya manifestación es el ciclo. En este mismo sentido Dussel se refiere a la tragedia griega, como simbología que indica el sometimiento de los héroes y de los humanos a la voluntad de las deidades y del destino, sin participación libre de la historia.

Para Platón las Ideas eran eternas en el mundo noetós, para Aristóteles las especies son eternas en el mundo sensible y concreto. De este modo, la especie humana es eterna, pero la individualidad" del "yo" o del "tú." esabsolutamente corruptible[25].

[19] Ibíd. Pág. 7.
[20] Ibíd. Pág. xvii.
[21] Ibíd. Pág. 10.
[22] Ibíd. Pág. 39.
[23] Ética a Nicómaco.
[24] Ibíd. Pág. 15.
[25] Ibíd. Pág. 27.

Dussel concluye el estudio del humanismo helénico señalando que conciben el bien en lo inmortal e incorporal, alcanzable después de la muerte o por divinización, de ahí la sabiduría y el heroísmo vienen de la mano de la contemplación de lo divino desde la soledad de los sabios con una historia que no ofrece aporte alguno en la vida de cada individuo, cuya existencia particular pierde toda trascendencia. Se trata en términos políticos de una moral aristocrática ahistórica.

Ante el humanismo helénico, Dussel opta por el humanismo semita como fundamento de su pensar. En el año 1964 realiza un estudio de los semitas, que será publicado en 1969. A finales de los años cincuenta viaja por unos meses a Israel, en 1961 regresa para quedarse a trabajar como obrero entre palestinos, judíos y cristianos. Esos meses marcan profundamente su pensamiento y compromiso político.

El hombre debe permanecer en la solidaridad de la comunidad *para servir al pueblo* en la historia, y alcanzar así su salvación en la salvación de su comunidad de la Alianza. No se vislumbra la perfección del "aislado" solo en la *contemplación*, sino el servicio del profeta en el *amor*[26].

Así, después de trabajar el humanismo helénico, comienza el estudio del humanismo semita. Se remite hasta el código Hammurabi[27] y en él encuentra a los sujetos fundamentales de sus reflexiones éticas posteriores: el débil, el huérfano y la viuda[28]. Ante el hecho de que el código estuvo escrito y se hacía leer a la gente, resalta que la escritura rompe con la arbitrariedad de la voluntad coyuntural del poder, agregando que la exposición pública lo hace extensible a todos.

Hammurabi supo imponerse, y en el epílogo de su famoso *Códice* se nos dice: He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar, he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas, no he tolerado la intromisión de los perturbadores [...]

[26] DUSSEL, Enrique D. El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA. Buenos Aires. 1964 (1969). Pág. 120.

[27] Murió en el año 1750 a.C.

[28] En varias de sus clases, conferencias y escritos se refiere a huérfano, viuda, extranjero.

Los he gobernado en paz, los he defendido con mi sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al débil, y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda [...]"[29].

Entre los semitas encuentra una antropología, una concepción de la historia, una ética y un individuo en comunidad profundamente humanista y de gran poder emancipador. Si bien destaca que Israel ha cumplido una "función esencial en la historia del pensamiento universal"[30], también refiere el islam y el cristianismo, incluso, el libro de los muertos de los egipcios.

Es importante resaltar las reflexiones que sobre el monoteísmo, la antropología unitaria, el profetismo y el servicio construye a partir de la profundización en el reconocimiento del pensar semita, porque en adelante los articula conscientemente a su praxis intelectual.

1.2.1.1. Religión monoteísta: los semitas creen en la existencia de un solo Dios, fuera del cosmos y del mundo. Para Dussel este paso es uno de los más importantes de la humanidad, porque desacraliza todo y deja en manos de las personas la Tierra y cuanto hay en ella. Es una religión que nace de un diálogo en el que Dios y Abraham establecen la Alianza. "Hay entonces, en el origen de la experiencia existencial hebrea, un diálogo entre un *tú* (Abraham) y un *YO* (*Yahveh*). Un Tú, porque en las lenguas semitas no existe ni el *Vos*, ni el *Usted*, ni otra manera de dialogar"[31]. Es también una religión que expone a Dios como creador del cosmos, con lo cual se rompe la idea de la eternidad, porque hasta el propio cosmos tiene un comienzo. Entre las obras de Dios, en el mundo semita, el ser humano es la creación mayor y la última de sus obras.

En primer lugar, dicho cosmos no es eterno, sino que posee un principio; en segundo lugar, no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando; en tercer lugar, tanto el mundo como el hombre, siendo criaturas, no poseen por naturaleza (por nacimiento) ninguna con-naturalidad con el Creador[32].

[29] Ibíd. Pág. 11.
[30] Ibíd. Pág. 18.
[31] Ibíd. Pág. 49.
[32] Ibíd. Pág. 83.

Esta religión no es de dioses y de diosas, sino de una comunidad humana. En ella los hombres actúan y van construyendo la realidad, teniendo como guía de sentido la Alianza. Por lo mismo en la narración sagrada no está presente únicamente la deidad, sino los antepasados de la comunidad, seres históricos.

Para el judío: Abraham, Moisés, Samuel, son personajes humanos y no dioses ni elementos míticos. La humanización de los héroes primordiales del pueblo hebreo es el fruto de la absoluta trascendencia y la *sola* divinidad de Yahveh[33].

1.2.1.2. Antropología unitaria: entre los semitas la persona es una sola, no está en un cuerpo, es su cuerpo. Es su sangre, sus sentidos, sus huesos, su ser integro, existe como carnalidad. En diálogo con su teología, la construcción de la dignidad de la persona no debe esperar al más allá, sino que se da en la vida del sujeto, durante la cual acumula obras que le permiten presentarse en el juicio final: ante Osiris para los egipcios o ante Yahvé o Alá, para judíos, islámicos y cristianos.

Siendo el ser humano unitario, y siendo él la causa del bien y el mal, a partir de la metafísica o la intersubjetividad constituyente de la Alianza, *la perfección personal* o individual del semita se debe siempre realizar en *comunidad*. La propia perfección es impensable, para un semita, fuera de la comunidad que lo salva[34].

Cuando la persona muere no se separa de su cuerpo, muere íntegra y espera la resurrección no del cuerpo sino del muerto, es decir, de un ser completo. Por ello el sentido de la vida de una persona se encuentra en la historia, es en las obras de la comunidad y de los individuos dentro de las mismas, que la realidad se juzga. Dicho sentido es el objeto de la labor hermenéutica de los profetas. Los profetas "interpretan los acontecimientos contemporáneos a la luz de la fidelidad más rigurosa; los acontecimientos se transforman en *teofanías* [...] De esta manera, no solamente adquieren un sentido, sino que ellos develan una coherencia íntima […]"[35].

[33]Ibíd. Pág. 93.
[34] Ibíd. Pág. 73.
[35]Ibíd. Pág. 93.

1.2.1.3. Profetismo y servicio: éticamente, de acuerdo a la concepción unitaria de la persona y de un único Dios creador del ser humano, el bien y el mal son creación de la humanidad. Dios no solo crea al ser humano, le da capacidad de decidir si "toma el fruto de la vida". Antes de ello no hay mal o bien, hay cosmos y hay seres humanos, cuando éstos deciden y actúan, nace el bien y el mal, como consecuencia del obrar de la mujer y el hombre. "Siendo operados por el hombre —el bien y el mal— no pueden ya ser "creaturas" (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una *relación* intersubjetiva. El hombre falta, comete una infidelidad *contra* (relación negativa) Yahveh, contra la Alianza, contra otro hombre[36].

Entre los semitas el profeta, como quien denuncia el pecado, es destacado como sujeto fundamental de dicha tradición. En tal perspectiva será retomado por Dussel, como una figura central de su teología y su filosofía. Cuando Dios se dirige a los hombres, se dirige a su pueblo, no a sabios aislados sino a la comunidad misma, dentro de la cual el profeta con oído atento escucha la palabra de Dios y acude.

El diálogo entre Yahveh y los profetas tiene siempre la siguiente estructura: Yahveh *llama* al profeta (vocación: [Éxodo 3,4]); el profeta *responde* libremente ("Héme aquí"); Yahveh muestra al profeta la *significación* del acontecimiento en la fórmula: "Yahveh dijo"; el profeta objeta o calla, en ambos casos muestra haber *comprendido* el contenido de la Palabra explicativa de la historia (*Éxodo* 3,11; *Lucas* 1,34); Yahveh lo *envía* (*Isaias* 61,1 = *shlajanî-apéstalkén*) para salvar o conducir *al pueblo*"[37].

Por ello, para los semitas el más sabio está entre la comunidad como guía del pueblo y la perfección de la persona va de la mano de la perfección de la comunidad. La salvación del individuo, es consecuencia de su vocación de servicio a la comunidad, no como docilidad o aceptación, sino como ejercicio de la libertad que obra en contra de la dominación y del pecado.

[36]Ibíd. Pág. 39.
[37]Ibíd. Pág. 94.

No hay entonces *oposición* entre el bien *genérico* de la ciudad y la perfección *privada* que pretende la divinización por la contemplación; sino que el bien *común* de la comunidad histórica es el fin al cual tiende cada semita para alcanzar su *propia* salvación como "servidor" de la comunidad en la historia; y por ese "servicio", "trabajo", recibe como un don de Yahveh o Allah la resurrección eterna[38].

1.2.1.4. Historicidad: para los semitas, en coherencia con su teología monoteísta y el principio de libertad postulado por ésta, el ser humano se enfrenta a la realidad desde una situación dramática: debe elegir y al hacerlo es responsable de la elección y las consecuencias de la misma. No está condenado o salvado previamente, construye su historia a través del tiempo de su vida, ahí le da sentido auténtico o permite que la nieguen.

En el plano de la intersubjetividad del pueblo de Israel se reproduce, aunque no ya en el nivel de la temporalidad, sino de la historicidad, el hecho de la *creación*. El pueblo ha sido creado por la Alianza, y la historia, con sus acontecimientos (*événement*, *Ereignis*) singulares, se transforma en el fundamento (*Grundlage*) mismo del existir de cada judío, como participante de un destino nuevo y solidario: una Historia Santa[39].

La historicidad es autoconciencia de ser en el tiempo, no de tener tiempo, no de estar en el presente como una realidad cerrada o en un ciclo que eternamente se repite o en un instante que se posterga eternamente: no. La conciencia del tiempo para el semita es un estado de praxis en la cual el tiempo se va haciendo por el mismo ser humano, no solo hacia el futuro, sino hacia pasado para encontrar los significados de cada biografía como vida que hace la historia. "Abraham descubre en el *YO* (*Génesis* 12, 2) el nuevo y único *punto de apoyo* de su existencia histórica. Dejando el apoyo de su país, de su familia, de los dioses y ritos de la Mesopotamia; partiendo al desierto, descubre progresivamente, no ya la *seguridad* de las categorías arquetipales de la eterna repetición, sino que lo imprevisible, lo histórico, no es objeto de terror, muy por el contrario, es el lugar mismo de la realización de la *Promesa*. Abraham en su extrema pobreza es todo-futuro"[40].

[38]Ibíd. Pág. 73.
[39] Ibíd. Pág. 88
[40]Ibíd. Pág. 92.

Según Dussel, el gran aporte de Jesús de Nazaret es teológica y éticamente llevar la Alianza por fuera de la legalidad a la persona como fundamento irrenunciable. Por su parte, a Pablo de Tarso se le considera actor político de primer orden en estos primeros años del cristianismo porque lo que estaba limitado a un pueblo y después a una pequeña secta, Pablo lo presenta a la humanidad[41].

El bien común escatológico es el fin, la clave, el constitutivo del ser mismo de Israel como pueblo, de cada miembro de la Alianza y del mismo universo, que no es sino instrumento del hombre [...] Tanto los judíos como los cristianos y el Islam impondrán su *conciencia histórica* sobre la conciencia antihistórica del indoeuropeo[42].

1.3. Estudio de la obra de Fray Bartolomé de las Casas (1967)[43].

Para Enrique Dussel, Fray Bartolomé de las Casas es una de las figuras más importantes del pensamiento occidental. En los años sesenta durante el estudio de la historia del episcopado en el siglo XVI en América, se encuentra con su figura y con su obra. En adelante acudirá regularmente a su ejemplo y a su pensamiento para el desarrollo de diversos planteamientos. Bartolomé es, entonces, el primer teórico explícito de la doctrina de la liberación de la periferia, en el tiempo mismo que se iniciaba la expansión europea[44].

En mayo del año de 1965[45], tras la revisión detenida de los documentos relacionados con el episcopado en el siglo XVI, Dussel defiende que frente a las lecturas absolutistas que condenan homogéneamente o hacen apología de la actuación católica en el nuevo mundo, debe considerarse una realidad conflictiva de las relaciones con la institucionalidad civil y religiosa tanto del Imperio, como de la

[41] Ibíd. Pág. 102.

[42] Ibíd. Págs. 105, 106.

[43] En adelante: cuando aparece entre paréntesis – (1967) – la fecha en relación a un libro, se refiere al año en que se publica el texto. Cuando aparecen un paréntesis dentro del paréntesis (1969 (1975)), la fecha más lejana se refiere al periodo en que se aborda el estudio en cuestión, mientras la fecha más próxima indica el año de publicación.

[44]Ibíd. Pág. 149.

[45]DUSSEL, Enrique D. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Editorial Estela IEPAL. Barcelona. 1966 (1967). Pág. 219.

Iglesia. Exponiendo que los documentos debelan esfuerzos inmensos de muchos obispos y frailes por defender al indígena, sin negar la complicidad de otros con el genocidio inicial y la opresión posterior. Destaca entre los testimonios a Fray Bartolomé de las Casas, como figura fundacional de la historia de la Iglesia popular en América Latina[46] y de la humanidad, al nivel de Hammurabi y Jesús de Nazaret.

De regreso en Argentina, especialmente en el marco de su trabajo como formador de cristianos y cristianas en América Latina, se publican entre 1969 y 1971 los nueve tomos de su tesis doctoral sobre el Episcopado hispanoamericano como "Institución misionera en defensa del indio (1504 – 1620)"[47], previamente presentada en julio 17 de 1966 en Maguncia, como parte de su proceso de formación doctoral en Historia[48]. El tomo tres, publicado en 1970, sobre lo relacionado con la protectoría de indios, la labor misionera del obispado y los Concilios provinciales y Sínodos diocesanos, precisa que se trató de "un estudio del indio a través y a partir de la conciencia histórica de los obispos en Indias"[49]. Apoyado en el estudio de los papeles de la época, tras la revisión de cartas, informes de visitas, documentos de los sínodos, actas de juntas, reportes judiciales, biografías de los obispos, leyes y demás fuentes sobre la acción del episcopado en el siglo XVI y XVII en América, Dussel concluye que la Iglesia fue la primera institución que defendió a los indígenas en América.

[46]DUSSEL, Enrique D. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992. Mundo Negro – Esquila Misional. Madrid y México. 1967. (Sexta edición mayo de 1992). Pág. 478.

[47]DUSSEL, Enrique D. El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620). Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Cuernavaca, México. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo I (Pág. 259), Tomo II (Pág. 297), Tomo III (Pág. 330), Tomo IV (Pág. 251), Tomo V (Pág. 310), Tomo VI (Pág. 371), Tomo VII (Pág. 237), Tomo VIII (Pág. 280), Tomo IX (Pág. 231).

[48]DUSSEL, Enrique D. El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620). Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Cuernavaca, México. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo I Pág. s.d.

[49]DUSSEL, Enrique D. El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620). Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Cuernavaca, México. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo III, Pág. 7.

En la conferencia *Bartolomé de las Casas*[50] (1474 – 1566), en el quinto centenario de su nacimiento, presentada en Chicago en 1974, obedeciendo a los momentos relacionados con las diferentes facetas asumidas, primero como dominador y después como profeta comprometido con la liberación, establece las siguientes etapas: de conquistador a clérigo encomendero (1502 – 1514), de la conversión profética a la colonización de Cumaná (1514 – 1523), de pacificador de Tuzulutlán (1523 – 1539); de promotor de «leyes nuevas» y obispo de Chiapas (1540 – 1547), de defensor jurídico y teólogo del indio oprimido (1547 – 1558) y de consejero de Felipe II (1558 – 1566).

En relación a las luchas del episcopado por la causa de la justicia[51], ubica el periodo de 1512 a 1525, como época de incertidumbre en la defensa del indio, con el surgimiento de la encomienda y los repartimientos. En cuanto a la actuación de los obispos se encuentran quienes subordinaron y sometieron, quienes tuvieron una posición ambigua, de inseguridad e incertidumbre y quienes asumieron una labor profética. Entre éstos últimos aparece Fray Antonio de Montesinos (1475 – 1540) de la orden Dominica, quien en su homilía del 21 de diciembre de 1511, domingo cuarto del "Adviento del Señor", pronuncia un sermón fundacional, desde el punto de vista de Dussel, puesto que la reflexión de Montesinos convirtió[52] a De las Casas. En este sentido, concluye[53]: "así nacía la Protectoría del Indio no por derecho, sino de hecho".

En *Teología de la liberación*[54], Dussel plantea que en América Latina particularmente, debe considerarse la religiosidad de los pueblos ancestrales, sus teogonías, así como la irrupción de España y Portugal;

[50]DUSSEL, Enrique D. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1978). Pág. 190.

[51] Ibíd. Pág. 26.

[52]DUSSEL, Enrique D. Historia general de la Iglesia en América Latina. CEHILA, Ediciones Sígueme. Salamanca, España. (1982) 1983. Pág. 723.

[53]DUSSEL, Enrique D. El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620). Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Cuernavaca, México. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo I (Pág. 259), Tomo II (Pág. 297), Tomo III (Pág. 330), Tomo IV (Pág. 251), Tomo V (Pág. 310), Tomo VI (Pág. 371), Tomo VII (Pág. 237), Tomo VIII (Pág. 280), Tomo IX (Pág. 231).

[54]DUSSEL, Enrique D. Teología de la liberación un panorama de su desarrollo. Potrerillos Editores. Ciudad de México. Julio de 1995. Pág. 189.

sus antecedentes de acción militar religiosa contra los musulmanes y la dinámica de reforma y contrarreforma al interior de Europa, que lleva a la reproducción de un accionar violento contra los pueblos de los territorios invadidos, legitimando ideológicamente esta nueva guerra como santa. En este contexto argumenta que Montesinos y Las Casas fundaron la primera teología de la liberación en América, cumpliendo un papel profético al que se sumarán muchos otros obispos, sacerdotes y comunidades religiosas.

Años después, en el marco de la conmemoración de los 450 años de conversión de Fray Bartolomé de las Casas[55], Dussel recuerda que en 1511, durante el sermón del tercer domingo de adviento, Antonio de Montesinos pronunció una homilía frente a los europeos cristianos que vivían para entonces en la Isla Española, hoy Haití. Ese hecho que pudo ser intrascendente, fue definitivo para la conversión de quien después pasa a la historia mundial como defensor de indios, teólogo, pensador, escritor: profeta.

"El 15 de agosto de 15l4 Las Casas entrega al gobernador Velázquez sus indios. De inmediato, cumple la labor profética de la predicación; función eclesial que nunca dejará de ejercer hasta su muerte, 42 años después"[56].

El estudio del episcopado incluye a varios obispos protectores de indios entre 1528 y 1544, así como el nombramiento de Las Casas como Procurador y protector universal de indios; los debates entre jerónimos, franciscanos y dominicos sobre la encomienda; el impacto del descubrimiento y conquista del Imperio Azteca; el papel de los obispos protectores de indios en México, América Central, el Caribe, Nueva Granada y Perú. La investigación rebela que pese al compromiso, la derrota fue para el obispado comprometido. "Pero de hecho –y en cada obispado se repitió exactamente esto- por cuestión de la defensa del indio, chocó violentamente la autoridad civil -que defendía, implícitamente, los intereses del encomendero, y por otra, los derechos

[55] DUSSEL, Enrique D. América latina y la conciencia cristiana. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Editorial Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco. Quito Ecuador. 1970. Pág. 104.

[56] Ibíd. Pág. 46.

del Patronato-con los obispos"[57].

La figura de Fray Bartolomé de las Casas llama hondamente la atención de Dussel, porque el religioso refleja una convicción profunda con su causa. Acude a cuantas autoridades era posible, acepta el nombramiento como Procurador Universal de Indios, legalmente con poder ilimitado[58]. Entre 1528 a 1544 es protagonista de la defensa del indio, escribe constantemente a las autoridades eclesiásticas, a juicio de Dussel, con admirable sentido histórico y teológico, describe la situación que viven los indios, dejando en sus obras un testimonio inestimable de los acontecimientos del siglo XVI.

Entre 1544 – 1568 se presenta lo que Dussel denomina la gran ofensiva en defensa del indio. Desde 1530 se forman en España dos sectores, el Indigenista y el Colonialista como partidos en favor de una u otra causa, con el protagonismo de Las Casas, quien logró tener influencia directa en el Rey[59]. El resultado concreto legal fueron las Leyes Nuevas que acaban con el carácter perpetuo de las encomiendas y negaron su previo carácter hereditario.

Promulgadas en 1542, las Leyes Nuevas ya el 4 de junio de 1543 tuvieron que ser atenuadas. Pero todavía no habían llegado a América. Sólo en 1544 se producirá el choque. El 10 de julio de 1544, BARTOLOME DE LAS CASAS, nombrado obispo de Chiapas, parte vía México. Para apoyar a las Leyes Nuevas, LAS CASAS, escribió el libro más discutido de su tiempo: Brevíssima relación de las Indias[60].

Aunque Las Casas vive la derrota de la aplicación de las Leyes Nuevas, no se rinde, propone una evangelización justa en su escrito *Del único modo*, que también es rechazado por autoridades, conquistadores y encomenderos. Parte en 1547 hacia Europa para participar en España del debate con Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573), según Dussel,

[57]DUSSEL, Enrique D. El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620). Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Cuernavaca, México. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo III Pág. 71.

[58] DUSSEL, Enrique D. El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. Centro de Reflexión Teológica. México. 1970 (1979). Pág. 438.

[59] Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico (1500 – 1558).

[60]DUSSEL, Enrique D. El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. Centro de Reflexión Teológica. México. 1967 (1979). Pág. 60.

uno de los más importantes de la modernidad. Presentó el inédito *Argumentum Apologiae*, texto en latín de 550 páginas y 63 capítulos, en el cual denuncia las injusticias contra las gentes del "nuevo mundo". Salió airoso, pero los hechos geopolíticos ahondarían en el fracaso estratégico de sus búsquedas, fortaleciéndose históricamente la burocracia y la encomienda.

Quizás por ello Dussel relaciona tres posturas frente al hecho de la invasión de América[61] en el siglo XVI: uno, la "Modernidad como emancipación" defendida por Ginés de Sepúlveda, humanista español; dos, la "Modernización como utopía" planteada por Gerónimo de Mendieta (1525 – 1604), misionero franciscano; y tres, la "crítica del mito de la Modernidad" desde Europa, encarnada por Bartolomé de las Casas, fraile dominico[62]. Sepúlveda declaró a la víctima culpable y al victimario su salvador; Mendieta declaró la inocencia absoluta del indígena y la oportunidad de construir un reino cristiano ideal fuera del pecado de Europa y desde el accionar paternalista; Las Casas, alcanzando el más alto grado de conciencia, se colocó en el lugar del otro y cuestionó el argumento de Sepúlveda, criticando duramente la irracionalidad de la violencia y la guerra contra la supuesta bestialidad y barbarie indígena y emprendiendo una vida dedicada a la defensa de los derechos de los habitantes originarios de América.

Para Bartolomé se debe intentar "modernizar" al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-Modernidad o a la anti-Modernidad, sino como modernización desde la Alteridad y no desde lo Mismo del "sistema". Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento "trans-sistemático": desde la Alteridad creadora. En la obra Del único modo Bartolomé usa un método crítico, un racionalismo de liberación[63].

Al punto que de Las Casas denunció la acción invasora, criticó a los hombres que se comportaron como "lobos, tigres y leones crueles" contra las gentes de las tierras nuevas. En su obra denuncia el carácter del centro imperial violento y pecador, a la vez que identifica o descubre

[61]Ibíd. Pág. 69.
[62] Ibíd. Pág. 70.
[63]Ibíd. Pág. 79.

la existencia de la exterioridad del indio, del Otro.

Bartolomé de las Casas no fue simplemente un humanista que descubrió en el indio un hombre. Fue un profeta que desentrañó el origen mismo del mundo colonial e imperial europeo, y por adelantado americano-ruso. Bartolomé escribió en estilo simbólico apocalíptico y su historia no es un "objetivo" relato de hechos. Su Apologética histórica, su Historia de las Indias son libros apocalípticos: se trata de interpretar el "sentido" de los acontecimientos, de indicar las injusticias, de vaticinar la cólera de Dios, de anunciar el castigo y pena de las culpas[64].

En este largo tránsito, la Filosofía de la liberación[65], tiene un antecedente esencial en la obra de Bartolomé de las Casas, porque hablando desde América Latina, encaró a los responsables de los crímenes de los invasores y su espíritu de estar-en-la-riqueza[66], proponiendo formas distintas de concebir la relación entre los pueblos y las personas. Dussel, expone que Las Casas, interpretó a Cristo como el mismo Dios que vino a servir, trabajar, redimir y liberar, dando su propia vida por la redención de los oprimidos y contra los dominadores[67]. Cristo que se entrega en su materialidad corporal como carne herida, torturada, cansada, descalza, hambrienta, sedienta y humillada, padeciendo como los oprimidos, los más pequeños, los pobres.

De pronto, entonces, el pobre oprimido y desapropiado es Cristo mismo. Interpretar los hechos históricos desde los pobres, económicamente

[64] Ibíd. Pág. 42.

[65] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 234.

[66] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 234.

[67] En 1977, en el contexto de varias conferencias dictadas en la Universidad de Dubrovnik, Yugoslavia, después de reflexionar sobre las comunidades cristianas del siglo I, pasa al siglo XVI, retomando dos libros de Fray Bartolomé de las Casas, destaca la praxis de Miguel Hidalgo y Costilla, ya que en los siglos XVIII y XIX, tenía su compromiso con la lucha armada contra la metrópoli. En la segunda mitad del siglo XX, el ejemplo de Camilo Torres Restrepo, Fidel Castro, los sacerdotes chilenos, Cristianos para el socialismo, los Teólogos del tercer mundo y el Partido socialista unificado de Cataluña, son ejemplos de momentos proféticos del cristianismo comprometido con la liberación.

desapropiados, espiritualmente humillados, pecaminosamente objetos de opresión, es interpretar la historia desde Cristo, histórico, concreto, coyuntural: Cristo es el pobre; lo que se haga al pobre se hace a Cristo. Interpretar la historia desde los pobres es interpretar la historia desde Cristo[68].

A quinientos años de la llegada de los europeos al Caribe, en octubre de 1992, Dussel dicta en Frankfurt varias conferencias donde devela el origen del "mito de la Modernidad"[69]. Recuerda a Las Casas nuevamente, cita sus textos y denuncia la relación con el Otro como acción política y militar de dominación, ejercicio del ego conquistador militar y violento, que incorporó a millones de seres humanos como cosas o instrumentos, destruyendo en gran medida la cultura simbólica y material de indígenas y africanos. Consolidada la conquista, la colonización como imposición cultural violenta, se concretó como praxis erótica, pedagógica, cultural, política y económica de implantación del ego europeo en las relaciones de pareja, familiares, religiosas, comunitarias y productivas, en concreto como lógicas cotidianas machistas, adultocéntricas, fetichistas, tiránicas, racistas y antropocéntricas.

Dussel[70] afronta una de las principales críticas contra Fray Bartolomé de las Casas, aclarando a favor del fraile la historia de su compromiso radical con las víctimas y ratificando con sello de hierro su profunda confianza en la praxis Lacasiana.

La trata de esclavos será efecto de la invasión del continente americano, del descubrimiento del oro y la plata en Nueva España y Potosí, de la conexión directa con Oriente establecida por los portugueses, porque con ello se da la crisis de todos los reinos de la sabana africana, desencadenando el tráfico de seres humanos para ser comercializados por Portugal, Inglaterra, Francia, Holanda y Dinamarca. Si bien se ha cuestionado a Bartolomé de las Casas en este sentido, Dussel por el contrario considera que se le debe reconocer como autor de la primera

[68]Ibíd. Pág. 26.

[69] DUSSEL, Enrique D. 1492 El encubrimiento del otro. Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. Octubre de 1992 (1994). Pág. 186.

[70] DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Pág. 587.

crítica filosófica contra la legitimidad de la esclavitud moderna. Aunque es cierto que hasta 1543, siendo obispo de Chiapas, llegó a pensar en llevar esclavos para resolver el problema del indio, en 1547 se detuvo en Lisboa a estudiar el problema. Después, logra la libertad del esclavo Pedro y en 1560, realiza la autocrítica en el libro *Historia de las Indias*, donde expone su estudio del problema y articula a su lucha la condena de la injusticia y la tiranía contra los campesinos de Africa occidental y los pueblos originarios de América.

Bartolomé de las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el "máximo de conciencia crítica mundial posible", no sólo desde Europa – como yo mismo pensaba hasta escribir estas páginas –, sino desde las Indias mismas […][71].

Distingue a Bartolomé de las Casas como el primer crítico de la expansión colonial europea, autor del primer anti discurso filosófico de la Modernidad desde fuera de Europa, primero a favor de los indios y desde 1547 también en defensa de las personas africanas esclavizadas. Para Dussel Las Casas se levantó contra la dominación desde la praxis de una conversión que lo llevó a pasar de militar y encomendero a profeta de la lucha decidida a favor de las víctimas. Teniendo en cuenta que sólo la Modernidad europea tuvo colonias, instaurando una asimetría centro periferia que sigue vigente, el tema cobró gran importancia en la metrópoli, tanto por la riqueza que aportó a Europa, como por los debates que todo ello exigía.

Un aspecto de gran importancia dentro de esta historia de la conquista, colonización y evangelización de América, es la persecución a los actores que en su época decidieron confrontar el estado de cosas dado. Teniendo en cuenta que para Dussel la historia se constituye por la conciencia del conflicto en la temporalidad del sujeto, el caso de Fray Bartolomé de las Casas es paradigmático, porque al enfrentar a la sociedad hispánica por sus crímenes contra las gentes de América y Africa, crea la "conciencia colectiva e histórica"[72], no en solitario, sino con otros obispos, quienes hicieron la historia porque al criticar las imposiciones del poder, muchos siendo asesinados, colocaron en cuestión la situación de dominación, fundando la necesidad de la transformación.

[71]Ibíd. Pág. 199.

[72]Ibíd. Pág. 189.

1.4. De la Alteridad de Emanuel Lévinas (1969 (1975)) a la Comunidad de Marx (1985).

En el marco de la construcción de la filosofía de la liberación[73], es importante la relación de autores y procesos que han incidido en su obra, al respecto rememora el impacto del estudio de los archivos en Sevilla, La simbólica del mal de Paul Ricoeur (1913 – 2005), Edmund Husserl (1859 – 1938) en Lovaina, Martin Heidegger (1889 – 1976) y la fenomenología, la lucha en Argentina, el quehacer como profesor universitario, cuando su centro era la enseñanza de Max Scheler (1874 – 1928), Merleau Ponty (1908 – 1961), Ricoeur, Husserl y Heidegger[74], la teoría de la dependencia sobre todo en 1969, las preguntas propias por la posibilidad de una filosofía de la liberación. En fin, todo ello y el estudio de Friedrich Hegel (1770 – 1831) entre 1970 y 1974 y de los posthegelianos Sören Kierkegaard (1813 – 1855), Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), Karl Marx y Friedrich Schelling (1775 – 1854). Sin embargo, pese a la importancia de todo lo enunciado, Dussel precisa:

> […] alguien siempre da el disparo cuando se está preparando, y "me desperté del sueño ontológico" (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad (que un discípulo lo acaba de traducir al castellano […])[75].

Como se expuso en páginas anteriores, durante los años sesenta el pensamiento semita y lascasiano irrumpe en la vida de Dussel, quedándose como piezas primordiales de su obra. A estos descubrimientos se suma la categoría de exterioridad propuesta por Levinas[76]. El encuentro con Levinas[77] es fundamental, pero puntual.

[73]DUSSEL, Enrique D. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1982 (1983). Pág. 335.

[74]Ibíd. Pág. 12.

[75] Ibíd. Pág. 13.

[76] DUSSEL, Enrique D. Método para una filosofía de la liberación Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1974). Pág. 295.

[77]"Levinas nace en Lituania en 1906 (muere el 25 de diciembre de 1995 en París). Recibe en el seno de su familia, desde la primera infancia, un contacto directo con las tradiciones judías y la biblia hebrea. Asiduo lector de los grandes novelistas rusos, a los que retornará frecuentemente en sus

De hecho, recién asumido su aporte, Dussel expone sus vacíos[78], refiriéndose a la modernidad eurocéntrica, aún en la tradición más crítica.

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América Latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972[79].

Pero reconoce que Lévinas propone una categoría esencial: exterioridad. Dussel la toma como central de todo su pensamiento posterior. La conciencia del Otro establece como filosofía primera la ética, no como un acondicionamiento al yo, sino como un escuchar a las víctimas que con su decir desde más allá del mundo, instauran la historia. Concretamente en la conferencia llamada *Emmanuel Levinas*, dada en agosto de 1971 en la "Semana Académica" de la Universidad del Salvador en Buenos Aires, Dussel expresa el impacto de Levinas en su praxis: "Cuando leí por primera vez el libro de Levinas Totalidad e infinito se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido […]"[80].

libros, vive a los once años la revolución comunista. Emigrado a Francia inicia sus estudios superiores en la universidad de Estrasburgo en 1923". En 1930 publica un libro sobre la fenomenología en Husserl, atestigua la confrontación entre Heidegger y Husserl, es obligado a vivir en un campo de concentración a raíz de lo cual escribe un texto sobre la existencia y lo existente, el que publica en 1947. Se diferencia de la filosofía de Heidegger, lo que se ve claramente en un texto sobre el Otro, del año 1948; pero su trabajo principal es Totalidad e infinito del año 1961. Además, publica un texto sobre la libertad en 1963, sobre las lecturas talmúdicas en 1968 DUSSEL, Enrique D., GUILLOT, Daniel E. Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Editorial Bonum. Buenos Aires, Argentina. 1975. Págs.49 – 51.

[78] DUSSEL, Enrique D. Método para una filosofía de la liberación Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1974). Pág. 16.

[79] DUSSEL, Enrique D. Método para una filosofía de la liberación Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1974). Pág. 181.

[80] Ibíd. Pág. 7, 8.

Para Dussel, la superación de la dominación o la totalidad, que pensadores europeos como Levinas no pudieron lograr, sólo es posible desde América Latina, porque desde la exterioridad puede verse aquello que no pudo ver la filosofía europea moderna y postmoderna. Europa declaró como nada a lo no europeo e impuso desde el siglo XVI su totalidad sobre América, África y Asia. Cinco siglos después esa nada es la Otredad que permite superar la repetición de lo mismo, es la que consiente el avanzar de la temporalidad como historicidad, relacionada con el pensar semita, el cristianismo palestinense y paulino.

En el 2001[81], a propósito de la exposición de los momentos de surgimiento de diversos pensamientos críticos en la periferia postcolonial, como los estudios subalternos que "utilizan la epistemología de Michel Foucault (1926 – 1984), de Jacques Lacan (1901 – 1981), sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de "compromiso" político junto a los grupos subalternos"[82], Dussel ubica a la Filosofía de la liberación y su diálogo Sur – Sur y Sur – Norte, como parte de un movimiento mundial emancipador, para el cual la influencia del filósofo francés Levinas fue penetrante.

La Filosofía de la Liberación, al final de los años 60s fue ya una Filosofía postmoderna[83] desde la periferia mundial, como superación de la ontología (la Ueberwindung) inspirada en la miseria latinoamericana y la alteridad levinasiana[84].

Dussel reconoce ese legado de la pregunta por la huella del otro, de esa alteridad exterior del espectro eurocéntrico, pero, así como se logra identificar en su mención a la corriente de pensamiento postcolonial y subalterno, los aportes de Emanuel Levinas, otro fantasma recorría las búsquedas y propósitos del filósofo argentino: Karl Marx.

---

[81] DUSSEL, Enrique D. Hacia una filosofía política crítica. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. Agosto de 2001. Pág. 452.

[82]Ibíd. Pág. 442.

[83] Años después aclarará que la categoría postmoderna no es la adecuada para su pensamiento y que en su lugar propone la de transmoderna.

[84] Ibíd. Págs. 451, 452.

La realidad periférica latinoamericana, como lo sabía muy bien José C. Mariátegui, determina un discurso filosófico distinto; una recepción propia de Marx. Imitar simplemente la reflexión marxista del centro —no sólo la de Europa Occidental o de Estados Unidos, sino aún la de Europa Oriental— es perder la referencia a los hechos histórico-concretos. La "relectura" latinoamericana de Marx es única, distinta, original por su "punto de partida": la miseria real, histórica y creciente de nuestro pueblo. Por definición, debemos saber de nuestra situación antagónica en la historia mundial de fines del siglo XX[85].

Además de valorar e invitar a una relectura latinoamericana de Marx, Enrique Dussel tiene una relación familiar que lo liga al pensador alemán: es el bisnieto de un carpintero que participó de la construcción de la primera casa de un partido socialista en Latinoamérica. En tal sentido Dussel, comenta que su nombre es el mismo del abuelo Enrique, pero que el abuelo fue bautizado así, como homenaje a Marx, así que de cierta manera, le debe a Marx el nombre. En 1988, en la dedicatoria de uno de sus trabajos sobre Marx[86], escribió.

48

A mi bisabuelo Johannes Kaspar Dussel (13.8.1840 - 18.2.1913), emigrado socialista a América Latina en 1870, originario de Schweinfurt, Alemania, quien con sus manos de carpintero fabricó los muebles de la primera "Casa del Pueblo" de nuestro continente en Buenos Aires, sede del entonces partido socialista que se situaba en Avenida de Mayo, y a sus amigos del *Vorwärts*[87].

Pero más allá de la anécdota familiar, la vida y obra de Marx, como praxis, es definitiva en el proceso intelectual de Enrique Dussel. De hecho, dedica alrededor de diez años al estudio directo de sus manuscritos, estudio del cual resultan cuatro libros:

- La producción teórica de Marx una introducción a los Grundrisse de 1985[88].

[85]DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido, un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Pág. 333.

[86] Ibíd. Pág. 380.

[87]Ibíd. Pág. dedicatoria.

[88] DUSSEL, Enrique D. La producción teórica de Marx, una introducción a los Grundrisse. Siglo XXI Editores. Bogotá, Colombia. 1985 (Segunda

- Hacia un Marx desconocido, un comentario a los manuscritos de 1988[89].
- El último Marx y la liberación latinoamericana de 1990[90].
- Las metáforas teológicas de Marx de 1993[91].

Dussel coloca el pensamiento del autor alemán junto al de quienes, desde Asia, África, América Latina y el centro, se pronuncian desde los lugares donde se padece la opresión, la discriminación, la dominación y el desprecio contra la mujer, las clases trabajadoras, las "razas", la niñez y los ancianos. En tal sentido, presenta su lectura de los cuadernos escritos por Marx entre julio de 1857 y diciembre de 1858, como un esfuerzo dirigido a estudiantes y a militantes, como un trabajo interesado en aportar al momento revolucionario latinoamericano que, para la década de los años ochenta, celebraba triunfos en Nicaragua y El Salvador. Al respecto expresa:

Queremos encontrar un Marx real, histórico, titubeante, genial, inventor de categorías; que siempre debió y supo corregirlas a medida que avanzaba su discurso; siempre crítico con la economía capitalista, pero, antes aún, crítico de sí mismo. Nunca instalado. Nunca superficial. Nunca entregando a la prensa algo no pensado acabadamente[92].

En julio de 1988, en *Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos*, Dussel explica que entró en el laboratorio de Marx, tanto en el Museo Británico como en su casa, para ver como de las intuiciones pasó a los conceptos y a partir de éstos a desarrollar categorías, con evolución y cambios en los contenidos y en las denominaciones: nominal, conceptual, categorial; destruyendo conceptos y categorías

edición 1991). Pág. 418.

[89]DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Pág. 380.

90DUSSEL, Enrique D. El último Marx y la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1990. Pág. 462.

[91] DUSSEL, Enrique D. Las metáforas teológicas de Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, España, 1993. Pág. 317.

[92]DUSSEL, Enrique D. Hacia una filosofía política crítica. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. Agosto de 2001. Pág. 21.

de la economía política anterior. Marx escribe en la época sobre la mercancía, su valor y su valor de cambio, la mercancía dinero y su virtud de facilitar la relación social de intercambio o de circulación y, sobre las cuatro acepciones del dinero: medida de valor, patrón de medida de precios, dinero de cuenta y medio de circulación. El libro *El último Marx y la liberación latinoamericana*, texto de 1990, elaborado después de la caída del Muro de Berlín, es un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital, consultados directamente en el Instituto Marxista Leninista (IML) de Berlín (DDR) y en el Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis de Amsterdam. Entre datos biográficos de Marx de orden personal, familiar y militante, se describe los planes de su obra, a juicio de Dussel, incompleta.

Es decir, en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto. Su teoría quedó absolutamente "abierta" a posibles continuaciones de su discurso. Nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente. Fue un pensamiento histórico, y hay que historificarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente. Ésta es nuestra tarea[93].

Dussel señala que Marx pudo publicar solo la primera parte de su obra, aunque trabajó denodadamente por concluirla, a veces lamentando su condición económica y familiar, su salud o maldiciendo el libro y el cálculo; muchas veces inseguro de los borradores terminados, sinceramente preocupado por los vacíos o por el lenguaje demasiado especializado. En ocasiones escribió esperanzado y entusiasta por la conclusión próxima de su obra y la posibilidad de "darle a la burguesía un golpe teórico, del cual no podría recuperarse jamás". Lo logró, dice Dussel, porque aunque siga viva un siglo y medio después, la ilegitimidad moral y ética del capitalismo y la burguesía es innegable, gracias al esfuerzo teórico de un político que se entregó a la praxis militante y teórica hasta el final de su vida.

[93]DUSSEL, Enrique D. El último Marx y la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1990. Pág. 26.

Atendido lo dicho, en el estudio de Dussel sobre Marx, pueden destacarse, entre otros, tres sentidos interrelacionados: uno, los aspectos religiosos; dos, el fetichismo y; tres, el compromiso revolucionario.

1.4.1. Los aspectos religiosos.

Marx es retomado por Dussel en sus análisis económicos, pero también en las referencias de orden religioso. Incluso en 1972[94], antes de empezar el estudio sistemático, se refiere al método de Marx y a su crítica de la religión o del cielo, como vía acertada para la crítica de las manifestaciones concretas del sistema. Marx es reivindicado por Dussel como uno de los críticos[95] más importantes de la pretensión europea de absolutización de su versión de la historia mundial[96], resaltando la fuerza de su crítica contra las monarquías, la burguesía y el imperialismo. En abril de 1977[97], retoma de Marx su crítica filosófica, política y económica de la religión, especialmente lo relacionado con el papel de la religión en la justificación de los intereses políticos establecidos.

Para Dussel, Marx permite ver claramente el proceso de alienación religiosa en el capitalismo a través de la sacralización de la propiedad privada intra e internacional, que negando o caricaturizando sucesos históricos como la acumulación originaria, el colonialismo y el imperialismo se presentaron como realización del bien. Comparándole con los profetas, expone que Marx[98] hizo la crítica de la fetichización

[94]DUSSEL, Enrique D. Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Latinoamérica libros. Buenos Aires. 1972. Pág. 179.

[95]DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175.

[96] Menciona también a Feuerbach y su ateísmo contra la razón moderna, Kierkegaard y su denuncia de las comunidades de su tiempo como cristiandades alejadas del cristianismo, Proudhon y su crítica política, Cohen con su abordaje del profetismo

[97] DUSSEL, Enrique D. Religión. Editorial Edicol, México. 1977. Pág. 278.

98DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 –

y la divinización en el sistema capitalista, evidenciando su carácter de pecado[99]. Aspecto que en América Latina buena parte del marxismo histórico no logró entender, rechazando la mítica y el simbolismo religioso popular desde el reduccionismo de una consigna de Marx, desconociendo el peso conceptual y contextual en el cual fue planteada, dada la profunda formación religiosa del autor de *El Capital*. En tal sentido, en un texto extenso presentado en el año de 1979[100], Dussel denuncia como falsas alternativas las posturas que identifican al cristianismo con la civilización occidental cristiana y al marxismo con el ateísmo totalitario materialista[101].

Como De las Casas, Marx permite denunciar el carácter sacrificial del mito de la modernidad[102]. En *El Capital*, el capitalismo es denominado vampiro, exterminador y esclavizador soterrado, cazador de pieles negras, sistema que chorrea sangre y lodo por todos los poros desde los pies hasta la cabeza, exponiendo el papel que en la historia real han desempeñado la conquista, la opresión, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo, en suma, la violencia[103]. Por ello, para Dussel en el marco de los procesos de la Teología de la liberación, operante en los procesos revolucionarios de centroamericana y el caribe en los setenta y ochenta, no hay contradicción esencial entre el

1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175.

[99] En la conferencia Alienación y liberación de la mujer en la Iglesia, un tema de la erótica teologal, 28 de junio de 1973, en el CIDOC en Cuernavaca, estado de Morelos en México, enfatiza en que la crítica europea es incompleta. Frente a Spinoza, Schelling, Hegel, Nietzsche, Husserl, Kant, Heidegger, Schelling, Kierkegaard, la Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch, Moltmann, Marx, la teología y la filosofía europea, Dussel señala su carácter equívoco e incompleto: equívoco porque es pensar desde la totalidad de la dominación, incompleto porque aún los planteamientos más críticos quedan atrapados en la lógica eurocentrista moderna.

[100] DUSSEL, Enrique D. De Medellín a Puebla una década de sangre. Editorial Edicol, México. 1979. Pág. 615.

[101] Ibíd. Pág. 16.

[102] DUSSEL, Enrique D. 1492 El encubrimiento del otro. Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. Octubre de 1992 (1994). Pág. 186.

[103] Ibíd. Pág. 147.

pensamiento de Marx y el cristianismo. Dice:

La relación de dominación de una persona sobre otra es ya una relación práctica; es dominación y por lo tanto pecado. El pecado inficiona (infecta) desde su base al momento «material» de la producción misma. Por ello la crítica profética contra un modo de producción constituido históricamente funciona como lo anterior, lo que determina el modo de producción futuro. Así es cómo la esperanza, la fe y el amor comunitario cristiano pueden determinar la infraestructura de los sistemas futuros -aun del socialismo, como nos lo permite pensar aún Marx en los Grundrisse, en su famosa introducción-[104].

En el texto *La religión en el joven Marx*, del 12 de octubre de 1982, Dussel explica que Marx no hizo una filosofía de la religión, sino que trató el tema religioso desde un punto de vista crítico[105], porque hasta sus catorce años creció en un entorno familiar confesional, cosechando de ahí suficientes elementos para su posterior crítica religiosa contra la política y la economía capitalista, desde el materialismo contra el idealismo y contra el socialismo feudal utópico cristiano, crítica que el cristianismo de la liberación latinoamericano comparte, con la diferencia estratégica de asumir desde la teología de la liberación el esfuerzo de aportar a la construcción de un proyecto utópico de justicia. En el mismo sentido, en el texto *Las metáforas teológicas de Marx*[106], Dussel estudia sistemáticamente la cuestión religiosa en Marx e indica que el contexto de origen de Marx estuvo fuertemente cargado de lo religioso, particularmente de "Spener (1635 – 1705), el fundador del pietismo alemán, el que expresó claramente: «La realidad de la religión consiste no en palabras, sino en hechos»"[107], y otros, para quienes el cristiano debía luchar contra el sufrimiento del pueblo para vencer el mal, contra

[104] DUSSEL, Enrique D. Ética comunitaria. Colección Cristianismo y Sociedad. Sin dato de editorial y lugar. 1986. Págs. 89 y 100.

[105] A propósito de la reflexión de Marx sobre la religión, Dussel presenta el siguiente silogismo: "1) PMa (premisa mayor): si un cristiano es capitalista; 2) PMe (premisa menor): y si el capital es la «Bestia» del Apocalipsis, el «demonio visible»; 3) Conclusión: dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica". DUSSEL, Enrique D. Las metáforas teológicas de Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, España, 1993. Pág. 14.

[106] DUSSEL, Enrique D. Las metáforas teológicas de Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, España, 1993. Pág. 317.

[107] Ibíd. Pág. 8.

el Dios lejano y abstracto, contra una vida espiritual estéril, resignada, fatalista y justificadora de la dominación de los luteranos[108].

Sumado a lo anterior debe recordarse que el paso de Hegel por el seminario fue significativo, al punto de que él mismo considera su obra el desarrollo de realización de la lógica de Dios, lo que retomado por Marx, pero invirtiendo su lógica, le permitió identificar al capital con Moloch, "dios de los ammonitas, al que le sacrificaban en holocausto principalmente niños"[109], incluido el propio hijo de Marx, cuya muerte interpreta como consecuencia de la miseria producida por el capitalismo. Durante el bachillerato, en Treveris, su ciudad natal y después en Berlín, la influencia del pietismo es importante. En todo caso, Marx se opondrá al Estado luterano y después al Capitalismo. Dussel explica que, siguiendo sistemáticamente lo religioso en la obra Marx, puede identificarse, sino una teología acabada, si una teología metafórica, una prototeología.

En este texto tenemos, de «cuerpo entero», a Marx expresando un discurso religioso «metafórico», o una «metáfora» teológica —como se quiera. Y no es el Marx juvenil, es el Marx tardío, de la segunda redacción de El Capital[110].

Marx se ubica contra el idealismo religioso y contra el materialismo ingenuo o determinismo material. Entre 1846 y 1849, se refiere a la religión como posible fundamento del desviacionismo revolucionario[111], se trata de un momento político, más que teórico. Critica la resignación promovida por el luteranismo y el clientelismo oportunista cristiano de organizaciones antirevolucionarias reformistas; al respecto Dussel señala que no debe olvidarse el aprecio de Marx por el cristianismo primitivo. Entre 1849 y 1856, exiliado en Londres, entre dificultades políticas y familiares, critica el uso populista de la religión, manipulando el comunitarismo y la lucha interreligiosa y señala a la Iglesia como hermana melliza de la oligarquía.

[108] Ibíd. Pág. 6, 7.
[109] Ibíd. Pág. 34.
[110] Ibíd. Pág. 22.
[111] DUSSEL, Enrique D. Las metáforas teológicas de Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, España, 1993. Pág. 53.

Recuerda Dussel que los primeros trabajos de Marx tuvieron un enfoque religioso: «La unidad del creyente con Cristo según Juan 15,1-14», «Reflexiones de un joven al elegir profesión» y más adelante en su tesis doctoral y en «Debates sobre la ley castigando los robos de leña». Ya entre 1942 y 1943 denuncia la cosificación de la persona, atacando la cristiandad luterana. Después cuestiona al Estado confesional, al fetichismo del dinero[112] y a la emergencia de ídolos. Cuestión que va a estar presente hasta el fin de su vida: "Marx ha pasado así de la crítica política del Estado cristiano luterano, a la crítica económica del fetichismo"[113].

Entre 1843 y 1844, periodo presocialista, en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel,* Marx se refiere al tema de la religión criticando la religión de la dominación, la Cristiandad; y en *la Cuestión judía* sigue tratando el Estado cristiano, pero exige la abolición del cristianismo y del judaísmo, y se refiere igualmente a la religión de la dominación, manifestando explícitamente en 1843 el ateísmo. Ese mismo año, ya en París, tras leer a Hegel rompe con su enfoque religioso para orientarse hacia la economía política, realizando la "crítica económica contra la religión práctico – fetichista en favor del proletariado"[114]: el problema del fetichismo está formulado, como la conciencia del sacrificio de la vida del obrero a éste.

1.4.2. El fetichismo.

Un aspecto fundamental de Marx es la postulación de la vida humana como fuente de valor. En 1998, retomando los aportes de Marx en ese sentido, Dussel propone como criterio absoluto de la ética, la preservación de la vida como principio ético material universal y la aplicación del principio material de vida comunitaria. En el marco del debate con Karl-Otto Apel, Charles Taylor (1931 –) y Gianni Vattimo (1936 –)[115], a propósito de una arquitectónica para una ética

[112] Al que denomina Mammón.

[113]Ibíd. Pág. 41.

[114] Ibíd. Pág. 45.

[115]DUSSEL, Enrique D. La ética de la liberación ante el desafío de Apel,

de la liberación, acude a Marx para la definición del principio material universal, así como a su abordaje de la interrelación entre económica y política – política y económica, punto de partida relevante para Dussel en su construcción de una política de la liberación.

Muchos años antes ya había destacado la importancia de Marx para la *Filosofía de la liberación*[116], por su aporte definitivo a la comprensión de la relación entre la explotación económica y los intereses de las fuerzas de la dominación. Denunciando el peligro que la filosofía corre si se convierte en mera ideología encubridora de la injusticia, Dussel explica como Marx va enseñándonos a lo largo de los cuadernos el paso del dinero, ente abstracto, al capital, "totalidad concreta esencial"[117] y en consecuencia a la exterioridad como no capital, al trabajo como fuente creadora del valor y a la capacidad de trabajo como venta del trabajo vivo.

> ¡He allí, en su cuerpo desnudo y pobre, al obrero -como la prostituta- ofreciendo su capacidad pura de trabajo ante el cuerpo frío, muerto, sin sensibilidad, del capitalista, cuyo rostro sólo se manifiesta como dinero, como mercancía, como máquina [...] como valor! La carne viva del obrero (como herida no cicatrizada) ante el cuchillo que le "curtirá el pellejo" -como escribió Marx en El capital[118].

En los cuadernos Dussel rastrea el estudio que Marx hace de autores como James Steuart (1712 – 1780), los Fisiócratas, Adam Smith (1723 – 1790), John Stuart Mill (1806 – 1873), Jean-Baptiste Say (1767 – 1832), François Quesnay (1694 – 1774), Johann Karl Rodbertus (1805 – 1875), Thomas Malthus (1766 – 1834) y otros de menor renombre, a partir de ello relaciona aspectos de discusión con los mismos o con propuestas de Marx de cambios en la conceptualización y/o

Taylor y Vattimo. Universidad Autónoma del Estado de México. México. 1998. Pág. 239.

[116] DUSSEL, Enrique D. Método para una filosofía de la liberación Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1974). Pág. 295.

[117] DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Pág. 55.

[118] Ibíd. Pág. 68.

categorización sobre la contradicción entre trabajo pasado u objetivo y trabajo vivo o subjetivo, denunciando la fetichización o mistificación del primero y la cosificación del ser humano. En este punto Dussel[119] resalta que para Marx lo fundamental es el trabajador y por ello su énfasis está en la realidad, desde ella determina la idea y no al contrario, por ejemplo, la estética como resultado del ocio es una cuestión burguesa porque el proletariado no puede hacer su historia en el ocio, ni sus obras en el ocio, las hace mientras busca respuestas a las necesidades vitales en el marco de las condiciones de explotación propias del proceso capitalista de producción, distribución, intercambio y consumo. En este sentido, aborda la cuestión de la tecnología, exponiendo además que la relación entre la acumulación originaria y el desarrollo técnico, tecnológico y científico del centro es un imprescindible de los procesos auténticos de lucha por la liberación.

Todo proceso de liberación es un movimiento de construcción de la utopía; utopía histórica, concreta. La tecnología toca íntimamente este proceso, porque, en el presente, la dominación tecnológica deja a un pueblo oprimido en los países periféricos sin el goce del consumo honesto. Pero es más, Marx liga íntimamente la tecnología o las fuerzas productivas con el tema del Reino de la Libertad, la inmediatez absoluta, la utopía que mide toda utopía y juzga la eticidad de la vida[120].

De ahí que en el estudio sistemático que Dussel realizó de la obra de Marx, en su primer libro[121], destaca la importancia del trabajo humano como fuente de valor y de riqueza. Sobre esto, señala:

Esta obra, entonces, es una introducción al planteo de la cuestión del plusvalor en la biografía intelectual de Marx. Si el que se inicia comprende adecuadamente el concepto (y la categoría) de plusvalor, entenderá al mismo tiempo el fundamento de donde Marx saca la totalidad de sus posteriores descubrimientos, que en realidad son corolarios[122].

---

[119]DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (1984). Pág. 242.

[120] Ibíd. Pág. 177.

[121] DUSSEL, Enrique D. La producción teórica de Marx una introducción a los Grundrisse. Siglo XXI Editores. Bogotá, Colombia. 1985 (Segunda edición 1991). Pág. 418.

[122] bíd. Pág. 12.

Refiriéndose al estudio del núcleo duro de la obra de Marx, las cuatro redacciones de *El Capital* (1857 – 1882), Dussel rastrea la categoría del fetichismo identificando la crítica religiosa de Marx al capital. Sobre El fetichismo en la primera redacción de *El Capital* (desde 1857), de acuerdo al análisis de Dussel, Marx parte de la exterioridad a diferencia de la tradición marxista[123], incluidos Georg Lukács (1885 – 1971) y Herbert Marcuse (1898 – 1975), quienes parten de la totalidad. Detallando el proceso de construcción de las categorías, la cuestión del fetichismo aparece como dinero, Moloch o sed de enriquecimiento burgués, nuevo dios del puritanismo inglés y del protestantismo holandés que exige sacrificios y renuncia.

En la segunda redacción de *El Capital* (1861 – 1863), aparece el fetichismo de la mercancía y del dinero; según Dussel, es el momento en que Marx toma conciencia explícita de la cuestión del fetichismo, cuando para referirse al capitalismo lo denomina religión vulgar, tratando específicamente la renta, la ganancia y el salario, retomando la denominación de Moloch para el capital, que reclama para sí el mundo entero como víctima que le debe ser sacrificada. En la tercera redacción de *El capital* (1863 – 1865), el fetichismo aparece como incorporación del trabajo vivo al capital, de la mano de la alienación del mismo trabajador que llega a considerarse a sí mismo capital. En la última redacción de El Capital (1866 – 1882), el fetichismo aparece como precio de la fuerza de trabajo. Para Dussel, en esta versión definitiva de *El Capital*, más que la "crítica a la religión fetichista desarrolla una verdadera teología metafórica"[124], utilizando la expresión objeto endemoniado para referirse a la mercancía, criticando a la vez el ateísmo dogmático. Recogiendo, Dussel recuerda que el autor de El Capital también denominó al capital

[123] También se detiene en cinco interpretaciones de la obra de Marx: Gyorgy Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961), Herbert Marcuse (1898-1979), Louis Althusser (1918-) y Jürgen Habermas (1929-). Su análisis, lo recoge llamando la atención sobre la especificidad de la mirada Latinoamericana al marxismo y a la historia. DUSSEL, Enrique D. El último Marx y la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1990. Pág. 462.

[124]DUSSEL, Enrique D. El último Marx y la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1990. Pág. 85.

Mammón, Becerro de Oro, Vampiro y Moloch. Pero aclara:
Para Marx, el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Hay entonces gran distancia de esta posición política de Marx, con la posición dogmática (que el mismo Marx rechaza, hasta por su nombre: «el ateísmo como dogma») del marxismo posterior, que deformó la clara decisión de la I Internacional al respecto[125].

En la tercera crítica al carácter fetichista del capital, se destaca el genio de Marx en el análisis de las relaciones: trabajo vivo – trabajo objetivado, valor relativo – valor equivalente, mercancía – dinero, capital industrial – capital comercial. Dussel considera que la categoría de absolutización es la ruptura de la relación y, por lo tanto, fetichismo, que en general en Marx tiene tres lugares: "fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital"[126]. Dicho fetichismo se refiere al capital pero también a sus determinaciones, esto es, mercancía, trabajo asalariado, medio de producción, producto, es decir, producción, circulación, plusvalor, ganancia y; a sus funciones: capital industrial, comercial y capital que rinde interés[127], del trabajo vivo ante el capital, del trabajo comunitario ante el social. Sintetiza: "La autoafirmación fetichista de la totalidad supone la negación, la aniquilación de la exterioridad, de lo-otro o del-otro que el capital[128].

1.4.3. El compromiso revolucionario.

En el estudio de Marx, Dussel procura constantemente establecer puentes con la filosofía de la liberación, explícitamente en procura de aportar un marxismo propiamente latinoamericano. Así propone la necesidad de pensar un marxismo de corte sandinista para Nicaragua o farabundista para El Salvador, en suma, histórico según el momento de la liberación Latinoamericana. Considera la crítica desde la exterioridad del trabajo vivo, concepto que al desarrollarse lleva al de capital y de éstos a las demás categorías, hasta constituir un sistema

[125] Ibíd. Pág. 88.
[126] Ibíd. Pág. 95.
[127] Ibíd.
[128] Ibíd. Pág. 96.

de análisis sin contradicciones, coherente que permita ver histórica y políticamente la realidad. Al respecto la ciencia en Marx contiene cinco momentos, según explica Dussel: la crítica a la matriz de la economía política, el desarrollo del concepto de trabajo vivo, la construcción de las categorías, la relación ética entre trabajo vivo y modo económico imperante y, la conciencia o praxis revolucionaria[129].

A propósito de la relación de la obra de Marx y América Latina[130], Dussel identifica como momento importante para la periferia, la reflexión sobre Rusia, Polonia e Irlanda, al mismo tiempo advierte sobre la llegada de Marx como científico y como político, expresando que en su abordaje debe primar una actitud de guardia que impida reincidir en errores y peligros como el eurocentrismo iluminista, el marxismo estalinista o los dogmatismos. Frente a los riesgos, sin idealizar a Marx y sin negar su inmenso aporte teórico y político, Dussel propone una periodización para la realización de la historia del socialismo en América Latina, desarrollando aspectos generales de cada uno, en cuanto a protagonistas, instrumentos de comunicación, formas organizativas, tesis, influencias, pensadores como Antonio Gramsci (1891 – 1937), José Carlos Mariátegui (1894 – 1930), Vladímir Ilich Uliánov "Lennin" (1870 – 1924), Marx, Ernesto "Che" Guevara (1928 – 1967), Orlando Núñez Soto (s.d.) y Omar Cabezas Lacayo (1950 –), revoluciones como la cubana y la sandinista, procesos como el chileno y categorías como revolución social, revolución política, revolución cultural, Iglesia de los pobres y bloque social o popular.

La historia del movimiento socialista en América Latina podría dividirse, opinamos, en cuatro grandes épocas. La primera, desde mediados del siglo XIX hasta 1919, con la organización de los partidos ligados a la III Internacional. La segunda, desde esa fecha, hasta 1935 aproximadamente, cuando el marxismo revolucionario dejará el lugar a lo que pudiéramos llamar el "frentismo", con todas sus consecuencias teóricas y políticas. La tercera,

[129] DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Pág. 286.

[130] DUSSEL, Enrique D. El último Marx y la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1990. Pág. 462.

desde ese momento hasta la Revolución cubana (1959). La cuarta época, aún presente, liderada por el movimiento iniciado por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (1979)[131].

Teniendo en cuenta lo expuesto por Marx[132], Dussel plantea que la metafísica exigida por la praxis revolucionaria puede ser pensada desde el trabajador explotado por el capital, la mujer dominada por el machismo y el hijo domesticado por la cultura; destaca que la filosofía de la liberación parte de la proximidad a alguien como un acercarse a su discurso metafísico, filosófico, histórico y político, como praxis revolucionaria. En *Hacía una filosofía política crítica*[133], publicado en el 2001, abordando la pregunta de Rosa Luxemburgo (1871 – 1919): ¿qué distingue a los revolucionarios?, plantea que Marx junto a otros es protagonista de la acción política crítica, tanto en la teoría abstracta, como en la acción militante, en este sentido, sobre el programa científico de Marx, Dussel propone tres criterios para desarrollar el análisis de la obra, partiendo de la pregunta ¿la cientificidad se opone a la criticidad?: no-ciencia y ciencia; ciencia de la naturaleza y ciencia humana – social; ciencia humana - social funcional y ciencia humana - social crítica[134].

Entre no-ciencia y ciencia la consideración de que la ciencia responde a cuestiones complejas, empíricas e históricas ha resuelto el dilema. Entre ciencia de la naturaleza y ciencia humana – social la realidad ha contribuido paulatinamente a la superación del dualismo. Sin embargo, el tercer criterio: ciencia humana - social funcional y ciencia humana - social crítica, exige un posicionamiento político crítico, exponiendo el abandono del carácter crítico de las ciencias y su plegamiento funcional, convirtiéndose en instrumentos ideológicos justificantes del dogma; reivindica la obra de Marx como una construcción en contra de la ideologización de la ciencia, dado que estableció como principio de

[131] DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Pág. 275.

[132] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 234.

[133]DUSSEL, Enrique D. Hacia una filosofía política crítica. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. Agosto de 2001. Pág. 452.

[134]DUSSEL, Enrique D. Hacia una filosofía política crítica. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. Agosto de 2001. Pág. 280.

análisis su descubrimiento de que la subjetividad del trabajador es la fuente creadora de todo valor. "Se trata de explicar la realización del capital como des-realización del trabajador"[135], por ello consagró su vida a la ciencia crítica porque no pudo darle la espalda al sufrimiento de la humanidad, como Marx mismo escribió el 30 de abril de 1867.

Dussel se identifica con Marx, asumiendo la ética no como una cuestión discursiva, sino como un problema práctico, dialéctico, empírico e histórico, que ubica al científico crítico en contra de la ciencia funcional a los marcos del sistema burgués, que le da la espalda a la realidad de los cuerpos sufrientes de las víctimas, presentando como verdad científica lo que es meramente ideología justificante de la norma de la dominación vigente.

Siguiendo el orden de los cuadernos de Marx, en referencia al proceso de liberación de América Latina, aparece la contradicción capital – trabajo. En tal conflicto, la exterioridad como anterioridad histórica o previa a la constitución de todo sistema, abstracta y esencial es el trabajo vivo: individuo, clase o nación pobre en el sistema capitalista. Para Dussel, Marx permite el estudio de esta contradicción con las categorías de totalidad, mediación, subsunción del trabajo o alienación, subsunción formal y alienación material o real del trabajador, demostrando la explotación de la persona, la dominación de clase y el saqueo de las naciones. Frente a ello, para la cuestión de la utopía y la liberación, acude a categorías como el carácter social del mundo de las mercancías, la vida comunitaria y el Reino de la libertad, refiriendo la necesidad de rechazar la cosificación de la persona como ente, recuperando su condición de personas humanas, destruyendo las explicaciones ideologizadas, evidenciando las determinaciones concretas que explican el estado de cosas dado y rescatando la fuerza del trabajo como fundamento del proyecto o praxis de liberación e, incluso, proponiendo como fin último la liberación de la humanidad del trabajo, gracias a la tecnología en función de liberar el tiempo en función de la vida[136].

[135] Ibíd. Pág. 297.

[136] Ibíd. Págs. 361 – 369.

Liberación que para Dussel se piensa en las luchas de América Latina, por ejemplo, la cuestión de la teoría de Marx y su relación con la Teoría de la dependencia, planteamiento de gran importancia para Latinoamérica. Dussel propone nueve tesis de trabajo en torno al capital central, el capital periférico, el colonialismo, la acumulación originaria, el mercado regional o nacional, el proceso de producción central y periférico, la relación material mediada por la tecnología, la intensificación de la sobreexplotación absoluta y el aumento o la disminución de los salarios. Además de la relación capital central, capital periférico y acumulación primitiva, discute la cuestión del capital desarrollado y el capital subdesarrollado, y los procesos productivos y de circulación en el centro y la periferia[137], además de la cuestión popular[138].

Todo un entramado teórico riguroso y complejo por medio del cual el intelectual, como militante de los procesos revolucionarios, asume su compromiso desde la ciencia que se ocupa de la liberación de las víctimas. En el caso de la ciencia histórica, historiando la realidad para romper la pretensión de absolutización o naturalización del status quo capitalista, que tanto en el caso de Marx como de la Filosofía de la liberación constituye lo auténtico del quehacer científico, tiene como labor ética evidenciar el encubrimiento ideológico de la injusticia, teniendo como principio irrenunciable de toda ciencia crítica la defensa de la dignidad del ser humano y de sus obras, como objetivación de trabajo vivo.

Dussel aborda las cuatro redacciones de El Capital, elaborando síntesis, confrontando las posturas teóricas de diversos autores desde Aristóteles hasta un comentario breve sobre Rawls, exponiendo en detalle la dinámica histórica de la obra de Marx, reflexionando sobre los contextos de los momentos vitales, teóricos y políticos, tendiendo los puentes con la realidad de América Latina y su lucha revolucionaria y por la liberación, entre otros asuntos.

---

[137] Ibíd. Pág. 394.

[138] Ibíd. Págs. 412, 413.

1.5. Discusión con los teóricos del lenguaje (1989).

En 1989, Enrique Dussel comienza un debate con Karl Otto Apel, en torno a los postulados de la filosofía de la liberación y las teorías del lenguaje. El debate va a incluir en lo sucesivo a Charles Taylor, Gianni Vattimo[139], Jürgen Habermas (1929 –), Paul Ricoeur y Richard Rorty[140]. Para Dussel se trata del fin de la gestación de la Filosofía de la Liberación y el comienzo del debate público, necesario para identificar sus vacíos y consolidar su arquitectura, además de ser una oportunidad importante para su extensión más allá del suelo Latinoamericano, en el marco del posicionamiento de Estados Unidos como superpotencia. Ante ello reflexiona y plantea

Sí, la filosofía de la liberación es un lenguaje particular y un metalenguaje (un "juego de lenguaje") de los "lenguajes de liberación". La filosofía de la liberación femenina, la filosofía de la liberación económico política de los pobres (como personas, grupos, clases, masas populares o naciones periféricas), la filosofía de la liberación cultural de la juventud y los pueblos (de los sistemas educativos y la media hegemónica) y hasta la filosofía de la liberación religiosa y antifetichista, o antirracista, son niveles concretos de la filosofía de la liberación[141].

[139] La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, es un trabajo respaldado por la Universidad Autónoma del Estado de México, publicada en el 1998. Está compuesto por ensayos elaborados en varios momentos; el primero en 1995, Arquitectónica de la ética de la liberación, el segundo Ética de liberación presentado en Brasil, el tercero Problemas norte sur fue expuesto en 1993 en Moscú, el cuarto ante la visita de Taylor a México, el quinto en septiembre de 1993 para un diálogo con Gianni Vattimo en México, el sexto es de Karl Otto Appel, el séptimo La liberación de la ética ante la ética el discurso es la respuesta de Dussel a Appel. DUSSEL, Enrique D. La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Universidad Autónoma del Estado de México. México. 1998. Pág. 239.

[140] Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, es un texto presentado por la Universidad de Guadalajara contiene varias conferencias, todas dentro del debate que la Filosofía de la liberación inició con Apel, Ricoeaur y Rorty. Contiene textos de Dussel y las respuestas de los filósofos mencionados que datan desde el año 1989 hasta 1992. DUSSEL, Enrique D. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. Mayo de 1993. Pág. 208.

[141] DUSSEL, Enrique D. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. Mayo de 1993.

La posición ética se mantiene para una discusión en el horizonte mundial donde están presentes los oprimidos, explotados y dominados, las naciones periféricas, la hegemonía del pensamiento neoliberal, las víctimas del nuevo orden mundial inaugurado con la agresión imperial a Irak. Igualmente se abre para considerar los planteamientos de la pragmática de Austin en el horizonte de la Totalidad de Levinas, la razón hegemónica cínica que no critica Rorty, la afirmación de la importancia comunicativa, estratégica y liberadora de la razón que defienden Habermas y Apel. Es la posición de la filosofía de la liberación en debate con las filosofías críticas del centro. Para Dussel, este es un momento de la historia de la razón de gran importancia, dada la riqueza teórica como comunicación en Habermas, comunidad en Apel, tolerancia en Rorty, simbólica de los oprimidos en Ricoeur e incluso compromiso orgánico con Gramsci, sin olvidar que solo el sujeto histórico es protagonista de su liberación como pueblo, mujer, juventud, nación.

En este contexto, reivindica el valor del diálogo con Apel[142], sobre todo por su crítica sustantiva de la filosofía analítica del lenguaje y su confrontación con la epistemología reductivista, la filosofía del lenguaje, los planteamientos de la posición precomunivativa de los pragmáticos y el pensamiento postmoderno. Se identifica con algunos de sus planteamientos, pues también comparte la crítica a los postmodernos y las críticas a la filosofía del centro, pero marca las diferencias. Para distanciarse de la posición de la filosofía postmoderna, reconoce el pensar heideggeriano y de la Escuela de Frankfurt, destacando la influencia inspirada por Levinas en la construcción de una praxis filosófica adecuada que, sin renunciar a la crítica de la razón dominadora, asume la importancia de "la "razón" emancipadora de quien argumenta desde un discurso libre de eurocentrismo, machismo, adultocentrismo, etnocentrismo y fetichismo[143], en perspectiva de contribuir a evitar en el futuro la continuidad de todo fratricidio, filicidio, uxoricidio y ecocidio.

Por ello, el problema de la comunicación ideal, Dussel lo aborda

Págs. 9, 10.

[142] "La razón del Otro. La "interpelación" como acto-de-habla".

[143] Ibíd. Pág. 33.

desde el lugar que ha venido asumiendo desde finales de los años sesenta: las víctimas de la periferia. Se ubica desde Latinoamérica, comunidad periférica donde la exclusión también se expresa como incomunicación, de tal manera que contrario a lo pensado en el centro, la comunidad de comunicación no es un punto de partida, sino de llegada por la vía de la lucha contra la dominación, que además de la pobreza y la miseria, cuando no la represión, también impone el silencio con la información sorda y unilateral de la comunidad de comunicación hegemónica. A partir de ello cuestiona el planteamiento de la comunidad de comunicación ideal o comunicación libre de dominación de Habermas, llevando la discusión del planteamiento a la existencia de otra razón, la razón del Otro.

También se plantea la cuestión de la toma de conciencia de quien estando en el sistema descubre científicamente la contradicción del acuerdo vigente, que al asumir la denuncia radical de este saber sufrirá generalmente, si es coherente, la persecución. Para Dussel, el extrañamiento del científico es legítimo como primer momento de dignificación de la persona, pero es legítimo si es el primer momento de una ruptura paradigmática que le lleve a prestar atención real a los aspectos negativos de la dominación racial, erótica, social, cultural, económica, Norte-Sur, centro – periferia y ecológica, comprometiéndose profética o militantemente con la superación de las injusticias descubiertas.

Por ello, la comprensión del lenguaje y de la comunidad de comunicación, no puede atenderse como asunto meramente teórico de la palabra, sino que debe comprenderse como momento posterior de la económica o comunidad de producción y consumo, porque si la exclusión domina la vida cotidiana, sólo quien tiene dominio de la producción y acceso al consumo puede comunicarse. A las víctimas de todas las pobrezas y miserias materiales les está negada la voz y aunque digan, la posibilidad real de ser escuchados es ínfima y nula cuando la razón dominadora es cínica.

Apel, sin embargo, no acepta estos argumentos de Dussel, plantea[144] que la crisis de Europa del este es determinante para la

[144] Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur, algunos temas de discusión entre la "ética del discurso" y la "filosofía de la liberación".

superación del marxismo, señala que Dussel tiene una confusión en relación con la utopía marxista y critica y su pretensión de proponer como trascendental la comunidad de vida. Insiste en que la comunidad de argumentación es a priori, afirmando que el estándar de vida del norte no es ni conveniente ni posible en el Sur. Por su parte Dussel, crítica la postura de Apel, evidenciando que el nazismo alemán no es irracionalismo sino la cara irracional de la modernidad, contradicción ad intra del eurocentrismo racista que fue precedida por el genocidio contra los pueblos de América y Africa, contradicción ad extra ejecutada por el racismo y etnocentrismo europeo contra millones de seres humanos fuera de Europa. Por ello, Dussel aclara que la discusión no es por un discurso filosófico o por la ciencia del centro, sino por la persona y la vida.

Un primer aspecto del debate refiere el origen del mito de la modernidad, citando a Immanuel Kant (1724 – 1804) y el uso que de éste hace Hegel, dejando por fuera de la Historia mundial a América, África y Asia. Contra ello, Dussel se identifica con Bartolomé de las Casas, quien expuso el carácter irracional de considerar a otros seres humanos como inferiores, apoyando en ello la violencia sacrificial. Partiendo igualmente de Fray Bartolomé de las Casas y contra la postura postmoderna, defiende la potencialidad emancipatoria de la razón.

El segundo aspecto del debate es la cuestión de la totalidad y la exterioridad con Levinas, pero sobre todo con Marx, aclarando que la trascendentalidad de la exterioridad se debe entender como metacategoría transontológica que permite negar la negación y afirmar al Otro. Un tercer aspecto del debate es la categoría de comunidad de vida que Dussel propone ante la de comunidad de comunicación de Apel, para ello se apoya especialmente en Marx, argumentando a favor de carácter trascendental de la comunidad de productores ideal, no sólo de la comunidad argumentativa de la que habla Apel. Dussel resume diciendo que solo un sujeto vivo puede argumentar.

Además de la interlocución con Apel, se da el debate con Ricoeur. Siguiendo el proceso mismo de Ricoeur[145], Dussel ubica tres

[145] Ricoeaur, Hermenéutica y liberación.

momentos en éste: el de la filosofía reflexiva, el de la fenomenología y el de la hermenéutica. Antes de referirse directamente al disenso en cuestión, presenta una síntesis completa de su recorrido intelectual en Argentina, España, Israel y Francia, incluida su participación en los cursos de Ricoeur, de cuya obra afirma la pertinencia para comprender la hermenéutica de la cultura, pero no para abordar el enfrentamiento entre culturas.

Dussel comenta el proceso de constitución de la Filosofía de la liberación contando con la influencia de Levinas, Marcuse y la Escuela de Frankfurt; también rescata el estudio realizado sobre Hegel entre 1970 y 1974 y el conocimiento de la importancia de Schelling y la coincidencia con Levinas, Jean-Paul Sartre (1905 – 1980), Xabier Zubiri (1898 – 1983) y Marx en la crítica de Hegel, incluso reconoce que el mismo cayó en el error de los planteamientos culturalistas, calificándolos de ingenuos porque desconocían las asimetrías reales entre los sujetos. Por ello reafirma la importancia de abordar el problema desde categorías como totalidad, desde el método analéctico y desde la identificación de los horizontes concretos de relación erótica, pedagógica, política, económica y arqueológica.

A propósito del debate con los teóricos del centro, rememora el periodo inicial de surgimiento y sistematización escrita de la Filosofía de la liberación. Recuerda que en México fue necesario revisar la propia obra, resaltando que si bien la persecución de que fueron víctimas él y otros integrantes es evidencia del impacto histórico y político, también acepta autocríticamente que entre los militantes fundadores hubo quien se articuló a los movimientos de derecha, incluso de corte nacionalista extremo, además de quienes cayeron en el populismo ingenuo y quienes solo decidieron callar. Ese proceso de autocrítica personal y del movimiento, implicó la tarea de trabajar seriamente sobre el tema del populismo y clarificar las categorías de pueblo y nación, acercándose desde fines de los años setenta a Marx, partiendo de la consideración de tres hechos: la miseria del pueblo latinoamericano, la necesidad de hacer la crítica al capitalismo y la exigencia para la Filosofía de la liberación de construir una económica, una política y posteriormente, una pragmática.

Es en este plano que disiente de Ricoeur, Habermas y Apel, porque sus teorías llegan sólo hasta la interpretación hermenéutica del texto de la comunidad de comunicación, ignorando el origen del texto y los intereses que representa. Por el contrario, Dussel defiende enérgicamente que la comunidad de comunicación no es suficiente, si no hay garantía de una comunidad de vida donde la existencia material, además de la cultural, esté garantizada. Por ello argumenta que es imprescindible abordar complementariamente la hermenéutica o pragmática con la económica, es decir, una comunidad de comunicación como desarrollo de una comunidad de vida[146]. Profundizando en ello dentro del sistema capitalista a partir de los planteamientos de Marx, acude al texto donde se expone la contradicción entre trabajo y capital, contra los supuestos de John Rawls (1921 – 2002).

Tal contradicción es una relación entre el trabajo vivo, negado en su humanidad y, el poseedor del capital, quien vive o goza plenamente de los derechos humanos. El trabajador o trabajadora como mera posibilidad se presenta ante el capitalista, quien lo recibe con un texto denominado contrato, ante el cual la víctima no tiene posibilidad argumentativa alguna, más que la aceptación de los términos que legalizan la imposición dentro del discurso hegemónico vigente, la enajenación de la riqueza que su vida genera, al precio de la alienación de su ser como persona, a cambio de la figura también legal del salario. Más desesperante puede llegar a ser, en términos humanitarios, la situación de quienes están totalmente por fuera de la relación productiva y discursiva dominante, como descartables que ni siquiera pueden aspirar a aceptar las deplorables condiciones del discurso capitalista. Para Dussel, esto es válido tanto si analiza la relación entre individuos como entre naciones.

Partiendo de lo anterior y en contra de los intentos europeos y norteamericanos de sepultar el pensamiento de Marx reduciéndolo al estalinismo y a los marxismos dogmáticos, Dussel convoca a la defensa de su teoría porque, a su juicio, fue el único pensador que construyó paso a paso una económica que corrió el velo que ocultaba

[146] Ibíd. Pág. 150.

ideológicamente la dominación y explotación capitalista. Por ello la Filosofía de la liberación, reconociendo la integralidad de la obra de Marx, toma como criterio ético absoluto el texto pronunciado por Jesús de Nazaret: ¡Tuve hambre y me diste de comer!, como un decir de las víctimas, que al ser escuchado por intelectuales orgánicos como Marx, inaugura la historia de la lucha contra la dominación, postulando una hermenéutica y económica contra la dominación.

Finalmente, en la discusión con Richard Rorty (1931 – 2007)[147], en el marco de un diálogo respetuoso con quien Dussel considera un pensador liberal ético y progresista, se distancia de éste explicando que los puntos de partida son totalmente distintos. Rorty desarrolla una lucha interuniversitaria ante un discurso filosófico, concretamente desde 1965, ante el giro lingüístico de los analíticos, metafísicos y universalistas. Se propone tolerante ante la diferencia, lo que para Dussel es insuficiente ante la necesidad de solidaridad que el dolor de las víctimas reclama, por esto expone que la Filosofía de la liberación debe partir de la presencia práctica concreta, como a priori del lenguaje. Dussel critica a Rorty por escéptico e irracional, que al pretender una filosofía meramente edificante y desesperanzada, es realmente ilusa ante las pretensiones del cínico, a quien nada importa, porque considera parte de su obrar la victimización.

Frente a la actitud del cínico que, por ejemplo, se expresa latente en el hecho de la invasión de Irak, la actitud realmente auténtica debe templarse desde el compromiso subversivo como realización de la revolución y la construcción de realidades donde la liberación dignifique solidariamente al ser humano y garantice la vida en la Tierra, condiciones dentro de las cuales es posible su palabra, no como grito al vacío, sino como un diálogo simétrico y concreto.

1.6. Mandar obedeciendo, irrupción de los Zapatistas (1994).

El grito zapatista perturba las seguridades de la dominación y conmueve la desesperanza de la izquierda mundial. Dos años después de los cinco siglos del choque con Europa, desde el territorio donde

[147] Una "conversación" con Richard Rorty... Desde el sufrimiento del Otro.

estuvo Fray Bartolomé de las Casas, un grupo insurgente maya se levanta en contra de la globalización, rompiendo con el concepto tradicional de política, de revolución y de lucha guerrillera. Dussel[148], al escuchar el principio político de los zapatistas encuentra una ruptura profunda con las tradiciones políticas. Mientras hasta ese año de 1994, se había expresado el poder político como mandar, los insurgentes de la tierra de Zapata, postulan que el poder es obediencia. Atendiendo al principio ético de prestar oído atento al grito de las víctimas, dado su conocimiento de la historia mundial, comprende que un hecho absolutamente novedoso se presentó en Chiapas. A partir de ello y contando con las reflexiones de Rigoberta Menchu (1959 –), retoma su investigación sobre la ética, que posteriormente cederá el paso a la construcción de la política de la liberación.

Si además se tiene en cuenta que desde los años sesenta la praxis de Dussel como historiador, teólogo y filósofo, en fin, intelectual, está en búsqueda de la liberación de las víctimas del mundo, el decir del zapatismo cumple el mismo papel telúrico que Hammurabi, Jesús de Nazaret, Las Casas, Levinas y Marx. Agregando a su comprensión de lo teológico, lo ético, lo económico y lo pragmático, una categoría política que desde las víctimas del sur de México, redefine la política mundial: la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos.

La irrupción zapatista se presenta seis (6) años después de la derrota electoral del Sandinismo y de la caída del muro de Berlín, después del derrumbe de la URSS y quinientos dos años (502) después de la invasión de América, por lo que el peso concreto y simbólico es de trascendencia histórica. Ante el discurso que enarbola el fin de la historia, un grupo de mujeres y hombres rechaza la toma del poder y propone la emergencia desde la larga noche de una lucha en la cual se articula la categoría de clase con la de etnia, agregando al campo cultural el aspecto racial, histórico, político y religioso. El obispo, Don Samuel Ruiz García (1924 – 2011), ve convertirse a sus catequistas en comandantes zapatistas. La izquierda debe desaprender la idea unívoca

[148] DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Pág. 587.

nación – Estado y pueblo – identidad ante este nuevo capítulo de la filosofía política mundial. Los más pobres y los más distintos, desde abajo y desde afuera: es lucha de clase, lucha inter – étnica, lucha entre razas, lucha entre culturas, lucha entre religiones, lucha entre saberes. Una revolución dentro de la revolución, más aún, una liberación como superación de las opresiones de afuera y de adentro. Es la destrucción de la vanguardia, es la encarnación de la dignidad "de la vida" como fundamento de todos los valores.

Once años más tarde, en el año 2005, los zapatistas reafirman su lucha contra el capitalismo neoliberal transnacional globalizado y por la construcción del nivel institucional material de techo, tierra, trabajo, alimento, salud, educación, información cultura, independencia, democracia, justicia, libertad y paz[149].

La Política de la Liberación tiene a esta pluralidad social y política – siempre en formación desde abajo – como referente principal: el pueblo latinoamericano en movilización histórica que nos exige como intelectuales cumplir con el deber de producir una teoría orgánica desde dentro de ese proceso de liberación en marcha[150].

Desde el sur de México un pueblo grita. Dussel recuerda que todo parte de un grito: en una sociedad racista una cultura-otra se levanta en armas y arte contra la dominación, asintiendo que la revolución la hacen los pueblos; desde la frontera sur del Imperio un grupo de comunidades sencillas declaran que no les interesa el poder opresor, no lo quieren ni para tomárselo. Para Dussel resuena la radical praxis de la liberación; lo conmemora, no porque lo haya olvidado, sino porque recordar es la forma auténtica de existir, recordar y recrear desde la memoria, la vida que somos e inventamos.

Somos praxis comunitaria, es decir, en relación. Nadie puede hacerse solo, maravillosamente el bebé humano, necesita de las manos que le reciban, simbolizando a esa inmensa familia que lo acoge. No es

[149] DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Pág. 504.
[150] Ibíd. Pág. 505.

deseable la imposible soledad, porque siempre estamos en el marco de ser con otros y otras: la pareja, el hijo y/o hija, el hermano y la hermana, la Tierra, el cosmos y Dios-Diosa, en esas dinámicas complejas de tiempo y espacio vamos viviendo la vida, como única oportunidad de construir nuestra historia. Oportunidad, porque puede suceder que no lleguemos a ser protagonistas de nuestra libertad, porque la dominación niegue práctica y simbólicamente nuestra humanidad.

A modo de síntesis, a partir de la lectura del conjunto de la obra de Enrique Dussel, se han identificado seis momentos:

1. Estudio en los años sesenta del humanismo semita (1964), asumiendo de éstos pueblos las categorías de corporalidad unitaria, libertad y responsabilidad; ley y posición dramática, intersubjetividad, universalismo, monoteísmo y servicio, junto a la temporalidad y el historicismo.

2. Estudio de la obra de Fray Bartolomé de las Casas (1967) y la reinterpretación del origen y concepto de la modernidad, proponiendo como categorías de trabajo las de choque de civilizaciones, cristiandad y cristianismo; prehistoria, protohistoria e historia; núcleos culturales autónomos y zonas de contacto, secularización, dominación – liberación y, pueblo.

3. Estudio de Emanuel Lévinas (1975 (1969)) y el descubrimiento del otro, asumiendo las categorías metafísicas de la alteridad y ontología de la totalidad.

4. Estudio de Karl Marx (1985) para la crítica de la economía y la asunción de las categorías de trabajo vivo - trabajo muerto, subsunción - fetichismo - absolutización - ateísmo, dinero, trabajo social - trabajo comunitario - cooperación, ideología - economía vulgar, plusvalor - plustrabajo, capital originario o acumulación primitiva, desarrollo - subdesarrollo - dependencia, contradicción capital - trabajo, producción - intercambio – circulación - reproducción, transferencia de vida y más-vida, capital central - capital periférico, centro - periferia, mercancía.

5. Discusión con Karl-Otto Apel (1989) y otros teóricos del lenguaje y el estudio de la teoría del lenguaje para revisar la propia teoría, proponer la categoría de comunidad de vida y asumir categorías como comunidad de comunicación, acto de habla, razón del otro, escéptico, cínico - razón cínica, pragmática - económica, solidaridad.

6. Irrupción del zapatismo (1994) como momento "telúrico" en términos políticos, en un momento crucial de la discusión histórica y de la filosofía política. El grito de un pueblo milenario con las armas en la mano y con una manera nueva de concebir los procesos, anuncia que su poder se funda en la obediencia a la comunidad.

En este marco las relaciones pueden ser auténticas o alienantes. Dussel las denomina horizontes: erótica, pedagógica, política, económica, pragmática y arqueológica. Si el machismo se torna la forma del amor, la erótica será sadismo; si el etnocentrismo y el magistrocentrismo se propone como el único modo de enseñar, la pedagógica será alienante; si el Estado se torna corrupto y auto afirmativo, la política será represora; si el lenguaje se torna monólogo, la comunicación será sofisma; si la religiosidad se fetichiza, la fe será dogmática. Ninguna relación inauténtica respeta la condición de humanidad de las personas, poniendo en peligro la vida en general. Al respecto, el capítulo dos busca presentar los horizontes de relación, como marcos de comprensión de la realidad, desde la praxis propuesta por Enrique Dussel.

Teniendo en cuenta los momentos teóricos vitales expuestos en el capítulo 1, en el capítulo 2 se comparte el análisis de lo que significa para Enrique Dussel la erótica, la pedagógica, la política, la económica, la pragmática y la arqueológica, como relaciones entre la pareja, con el hijo e hija y/o estudiante, con el hermano y hermana, con la naturaleza, con el texto y con lo sagrado.

2. EL DES CUBRIMIENTO HISTÓRICO

"Ese amor no es solamente un amor en general, sino que es un amor de justicia, porque es un amor al otro como otro; es decir, un amarlo a él por lo que él tiene de "otro" o sea, amarlo en cuanto no es yo mismo, en cuanto que tiene sus derechos, en cuanto me provoca (me llama desde adelante, pero me llama interpelándome y diciéndome: "yo tengo derechos que no son los tuyos; has justicia conmigo")"[151]

El capítulo anterior se esbozó una ubicación histórico-biográfica de Enrique Dussel, en la idea de ubicar al autor en sus momentos intelectuales. El presente capitulo pondrá énfasis en aquellos horizontes que, a juicio de esta investigación, le permitieron ir construyendo su propuesta de pensamiento. Lo interesante de estos "orígenes" es la relación entre su biografía y sus búsquedas académicas, en tanto Dussel no desliga la producción de conocimiento y su lugar en el mundo; quizás él encarne ese sujeto del que hablara Orlando Fals Borda (1925 – 2008): "un sujeto sentipensante", por lo mismo, ahora el énfasis se vuelca sobre aquellos "mojones", que le han servido al autor para configurar u ordenar su matriz de pensamiento.

Dussel construye un conjunto de horizontes – categorías – que constituyen las columnas vertebrales de su pensamiento. Dussel propone la denominación de horizontes para identificar el estudio de la realidad de los seres humanos en su individualidad y en sus comunidades de menor y mayor escala, con ello se refiere inicialmente a los espacios de aproximación o alejamiento entre los seres humanos, así el primer espacio de encuentro es la casa como espacio íntimo de la pareja, al cual corresponde el horizonte erótico; en segundo lugar estaría la casa habitada por la vida resultante de la pareja: hijo e hija, también a la escuela donde las personas en su niñez y juventud no están fuera de la casa aún, ni dentro de ella totalmente, en cierto sentido la escuela como un espacio frontera para la educación; en tercer lugar está la calle o la plaza pública donde la protección de la casa no está, ni la preparación de la escuela permanece, sino que ya es el espacio de encuentro con el hijo – hija de otra pareja y el que viene de otras escuelas, ahí el

[151]DUSSEL, Enrique, Caminos de liberación latinoamericana, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, Argentina, 1972, Págs. 13, 14.

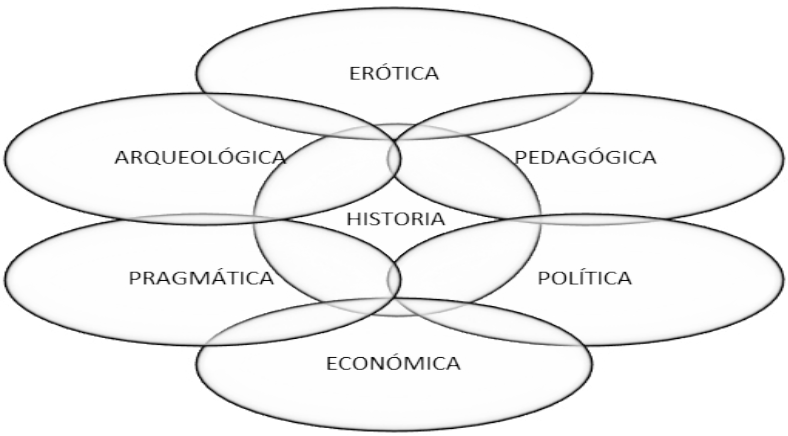
encuentro, plantea Dussel, es con el hermano y hermana, donde el amor ya no es filial, ni entre docente y dicente, sino un amor generoso por una persona desconocida, al mismo le llama horizonte político; en cuarto lugar, Dussel habla de la relación mediada no por personas sino por los productos culturales de los seres humanos, resultantes de la acción sobre la naturaleza, única fuente de recursos a través del trabajo humano, ese horizonte es el económico; en quinto lugar, Dussel acepta la necesidad de considerar el lenguaje como mediación imprescindible entre las personas, es el horizonte de la pragmática porque se trata de la comunidad de vida (lo material) y la comunidad de comunicación (el texto, la palabra) y; en sexto lugar, la arqueológica, como esa relación de la persona, las comunidades y los pueblos con lo sagrado como el ser distinto de lo humano y por lo mismo referente de alteridad absoluta en términos éticos. En esa medida al referirse a las búsquedas de comprensión de lo humano propone como horizontes la erótica, la pedagógica, la política, la económica, la pragmática[152] y la arqueológica. Incluso podríamos decir que hay un séptimo horizonte: histórica, aunque este es considerado fundamento de las demás, en tanto, Dussel parte del estudio de la historia para comprender lo inauténtico y auténtico. Así, siempre que Dussel realiza un estudio, primero se remite a "los orígenes" con el propósito de des-cubrir la dominación existente y plantear la liberación, como se ilustra en el gráfica 2.

Atendiendo a ello, se desarrollan en este capítulo los aspectos fundamentales de cada una de las categorías mayores, señalando la importancia de la historia, objeto de trabajo de la presente indagación. Vamos a seguir los horizontes que Dussel propone, partiendo del horizonte más íntimo, es decir, exponiendo en primer lugar la erótica y cerrando con la arqueológica; aclarando que la pragmática no es denominada horizonte por Dussel, pese a ello, se incluye porque desde esta investigación se considera que pertenece a esas categorías mayores que su pensamiento asume, de tal manera que abordadas, las articula en adelante en sus escritos, clases y conferencias[153].

[152] Explícitamente Dussel no habla de la pragmática como horizonte, pero atendiendo a los fines de esta investigación y de acuerdo al análisis emergente durante la misma, se le incluye como tal.

[153] En los textos correspondientes al estudio de la ética, tanto a su construcción como ética de la liberación, como de deconstrucción de las éticas de la dominación, Dussel habla de horizontes, aunque ya en el nuevo

Gráfica No. 2
Horizontes de las relaciones en el pensamiento de Enrique Dussel



Elaboración propia.

2.1. Erótica.

Específicamente sobre la historia de la erótica, Dussel hace un recuento del carácter patriarcal de las cosmovisiones de la mayoría de las culturas y de las filosofías helénicas, medievales y modernas. Patriarcalismo que se extiende a los sistemas políticos, económicos y eróticos, prostituyendo a la mujer del pueblo y exigiendo pureza o virginidad a la mujer aristócrata. Esta opresión funda varios mitos sobre el ser de la mujer: objeto sexual, cuidadora de su belleza, ama de casa, educadora exclusiva. Se trata de un proceso que se imparte en los juegos infantiles y en los derroteros culturales definidos para cada edad de la mujer, para que a través del mismo juego se vaya habituando a las mujeres a cumplir aquello que la erótica de la dominación tiene definido para ellas.

milenio éstos no aparecen, lo que puede explicarse por dos razones. Uno, en el nuevo siglo se dedicó a uno de ellos, la política; dos, para estudiar dentro de la política los distintos aspectos de la realidad asume la categoría de campos de P. Bourdieu.

En 1977, bajo el título *Filosofía ética latinoamericana, de la erótica a la pedagógica de la liberación*[154], tras una visión general de lo ético, aborda la erótica y la pedagógica, refiriendo las relaciones varón-mujer y de la pareja con el hijo y/o hija. Para comprender la Erótica Latinoamericana las obras de arte son consultadas por el autor, estudiando la simbólica erótica que permita desentrañar del pasado la relación hombre – mujer. Dussel afirma que el ego conquiro y el ego cogito, es un ego masculino opresor e incluso sádico, que arrasa toda la cosmovisión femenina ancestral de América, donde existía una teogonía de la mujer y de la Tierra Diosa, como lugares esenciales.

Sin desconocer la existencia de sociedades de cazadores y guerreros masculinos, con lógicas de dominación contra la mujer entre los pueblos precolombinos, Dussel hace énfasis en una marcada diferencia entre los niveles de opresión prehispánicos y los que sufre la mujer desde 1492. En este sentido, el contexto cultural de los pueblos ancestrales fue absolutamente alterado con la llegada del varón blanco europeo de la cristiandad latina, quién no solo violentó la erótica ancestral, sino también la erótica tradicional hispánica, sometiendo a la mujer indígena a la violación, el amancebamiento, la servidumbre, la cosificación y, a la mujer hispánica, a lo doméstico y a la maternidad. Para ambas, operó la negación de una erótica del amor y la imposición de una erótica brutal.

Comentando la visión desde lo masculino de Sigmund Freud (1856 – 1939), con la visión desde lo femenino de Marie Langer (1910 – 1987), cuestiona duramente el análisis machista del primero acudiendo a los argumentos de varias pensadoras y pensadores como Ruth Mack Brunswick (1897 – 1946), Helene Deutsch (1884 – 1982), Maryse Choisy (1903 – 1979), además de Karen Horney (1885 – 1952), Melanie Klein (1882 – 1960) y Ernst Jones (1879 – 1958). Expone las debilidades del pensamiento de Freud sobre la condición secundaria de la mujer y del carácter pasivo de su sexualidad.

[154] DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 - 1974 (1977). Págs. 277.

Si es verdad que Freud descubre que más allá del "yo pienso" (descripción educativamente racionalista del hombre) hay un "yo deseo" (Ich wünsche), no es menos cierto que ese "yo" es de un varón primera y sustantivamente[155].

Considera que la crítica feminista no logra desestabilizar el fundamento del pensamiento freudiano, cuyo valor a destacar y preservar radica en su descubrimiento del valor de lo erótico o mundo del deseo[156]. Por lo tanto, cree necesario realizar una crítica radical de la teoría psicoanalítica que estableció la centralidad de lo erótico en el ego fálico, la libido paterna y en el inconsciente, sin tener en cuenta los condicionamientos de éste. Dussel también considera como tarea importante de la lucha por la liberación en lo erótico, la destrucción de los conceptos de belleza culturalmente imperantes en el sistema actual.

Como contradicción, aparece en los primeros análisis de Dussel la crítica a las relaciones homosexuales y a lo que llama feminismo extremo, por considerarles una nueva totalización desde lo femenino, pero repitiendo el fundamento del machismo. Su polémica con el feminismo radica en creer que éste propone el reforzamiento del individualismo y la desaparición de la pareja; por eso, la liberación de la mujer según su juicio no debía tomar la vía del feminismo sino la de la liberación del varón, del hijo y del hermano, comenzando por un replanteamiento del amor desde la apertura de la pareja. También va a plantear en otras líneas una interpretación polémica del homosexualismo[157]. Este debate y fallo ético teórico será superado en los años noventa, fortaleciendo su propuesta de comprensión del horizonte erótico.

[155] DUSSEL, Enrique D. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (Cuarta edición 1990). Pág. 49.

[156] DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Pág. 61.

[157] Considerará en sus textos de los años setenta y ochenta que las relaciones "naturales" son las de mujer y hombre, de cuya unión puede nacer el hijo o la hija. Calificando como antinaturales las relaciones entre personas del mismo sexo. Esto lo reevaluará en los años noventa, aceptará el error y pedirá disculpas por ello.

Contra el feminismo no hay necesidad de eliminar al varón, ni tampoco usurpar su lugar, ni llegar a seres indiferenciados. La liberación de la mujer supone que ésta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas. Una función es ser la mujer de la pareja. Otra es ser la procreadora de su hijo. Otra es ser la educadora. Otra ser una hermana entre los hermanos de la sociedad política. Y si cada una de estas funciones no se saben discernir, se cometen errores tremendos[158].

Ante la erótica de la dominación, Dussel propone una erótica de la liberación que construya una relación piel a piel en la justicia.
Desde un punto de vista erótico, ¿qué son los sistemas políticos, la justicia social, la liberación del pobre, sino maneras adecuadas de edificar la casa, tener alimento y poder sin frío a la intemperie desvestirse en el hogar para vivir el calor del amor sexual humano? Sin embargo, y como veremos, si lo erótico mediatizara lo pedagógico o político para prolongar en la injusticia el deseo sexual, no sólo depravaría lo erótico sino que cumpliría la injusticia pedagógica y política[159].

Para Dussel existen al menos dos eróticas opresoras en América Latina: la oligárquica – burguesa que depende del colonialismo europeo histórico y norteamericano actual, y, la popular que depende del machismo colonial hispánico, las costumbres prehispánicas y los vicios patriarcales que han surgido bajo la dominación de cinco siglos. Contra el amancebamiento, la fornicación, la prostitución, la mutua cosificación, la violación, el sadismo, es necesaria otra erótica. La tercera erótica debe ser la propiamente Latinoamericana de la liberación, donde la mujer sea respetada integralmente como ser humano tanto en el horizonte de lo erótico con un amor liberador y de plenitud para la pareja y no de una de las personas únicamente, así como en los otros horizontes de praxis, haciendo posible el respeto por la dignidad de mujeres y hombres en su condición de distintos y en su carácter de partes constituyentes esenciales de lo real comunitario.

[158]DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1971 (1972 – 1974 (1977). Pág. 28.

[159]DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Pág. 85.

La erótica también es abordada en *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*[160] de 1971, cuya primera edición es de 1980 y la cuarta de 1990, reflexión inicial llevada a cabo en el marco de la II Exposición mundial de fotografía sobre La Mujer, el 2 de septiembre de 1971. Es un discurso filosófico sobre la especie histórica, no sólo sobre la mujer, aunque con acento especial en ella. Parte del comentario crítico a los escritos patriarcales de filósofos como Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), luego acude a la expresión de Marcuse, el hombre unidimensional y comenta la absolutización milenaria del varón en la sociedad patriarcal. Así mismo menciona que en el pensamiento griego de Platón (427 a.C. – 347 a.C.) y en el moderno de René Descartes (1596 – 1650), la mujer es considerada menor de edad y amante respectivamente. Otro texto bastante chocante de José Ortega y Gasset (1883 – 1995)[161] ubica a la mujer dependiente del hombre, de ser vista por éste, es decir, ubicando el ser de la mujer en función de cuanto el hombre desee y necesite ver en ella.

La mujer en América Latina, la india, la criolla y la mestiza, es objeto, es madre y educadora de los hijos, es ama de casa y es, por mediación del varón. La alienación es reforzada por la mujer misma cuando niega la dominación y plantea como dominio su ámbito de actuación limitada, cuando considera virtudes lo que es ideología que la niega y transmite como educadora, el machismo al hijo y a la hija. Las

[160] DUSSEL, Enrique D. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1971 (Cuarta edición 1990). Págs. 166.

[161] Por su parte Ortega y Gasset exclama en El hombre y la gente que "en el mismo instante en que vemos una mujer, nos parece tener delante un ser cuya humanidad íntima se caracteriza, en contraste con la nuestra, varonil, y la de otros varones, por ser esencialmente confusa [...] Porque, en efecto, esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos y que vamos a llamar mujer, se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil [...] En la presencia de la mujer presentimos los varones inmediatamente a una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad es de un rango vital algo inferior al nuestro [...] Con todas las modulaciones y reservas que la casuística nos haría ver, puede afirmarse que el destino de la mujer es ser vista del hombre". DUSSEL, Enrique D. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (Cuarta edición 1990). Pág. 116.

causas de la opresión de la mujer son también las causas de la opresión del varón, la de una sociedad fundada en la fuerza y en la violencia, sin pretender con ello que la pregunta por el ser de la mujer pueda responderse únicamente desde un hombre.

Dussel reflexiona sobre la metafísica de la femineidad, la totalidad opresora contra la mujer griega, moderna y la mujer latinoamericana. También estudia el ser de la mujer oprimida, los factores determinantes de la opresión, el feminismo, la liberación, la metafísica de la femineidad, las exigencias de una erótica latinoamericana desde la erótica simbólica, los límites de la interpretación dialéctica de la erótica, la metafísica del erotismo, la economía erótica y la eticidad del proyecto erótico. En *Para una erótica latinoamericana*[162], del año 1977, reeditada en mayo de 2007, bajo el título *Erótica Latinoamericana*, Dussel escribe desde Méjico:

Este ensayo fue escrito en 1972. Han pasado más de 30 años, pero creo que sigue teniendo sentido. Habría que completarla en una visión de género más compleja, tal como se trata de nuestros días. La dejo, sin embargo, como está, ya que es como un documento histórico del comienzo de la reflexión filosófica sobre la mujer en nuestro continente cultural. Algunas deficiencias deberían atribuirse al estado de la reflexión en ese momento[163].

En general, puede señalarse que el estudio sobre la erótica permite sostener que los comportamientos patriarcales y machistas iniciales, tanto en las sociedades antiguas, como en la naciente América Latina, se transmitieron a través de los siglos, manteniendo, aún en el siglo XX, a la mujer en condiciones de gravísima opresión, tanto por parte del sistema dominante como por los varones de todas las clases sociales, incluido el varón niño que es educado en una pedagógica de sometimiento a su hermana y a las demás mujeres de su misma edad en la escuela y en los espacios más allá del hogar. En síntesis, la dominación de la mujer se da en los horizontes erótico, pedagógico,

[162]DUSSEL, Enrique D. Para una erótica latinoamericana. Fundación Imprenta, Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas, Venezuela. 1972 (Mayo de 2007). Pág. 142.

[163]DUSSEL, Enrique D. Para una erótica latinoamericana. Fundación Imprenta, Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas, Venezuela. 1972 (Mayo de 2007). Pág. 12.

político y arqueológico: mujer objeto, mujer analfabeta, mujer dentro de la casa, mujer causa del pecado; mujer sin derecho a la pasión y el goce erótico, sin derecho al conocimiento y el arte, sin derecho al poder y la riqueza, sin diosas y sin participación en las decisiones de la Iglesia.

Finalmente, la cuestión de una erótica de la liberación que supere los vicios de la erótica de la dominación, que no caiga en los problemas de un feminismo fetichista y permita el encuentro cara a cara de la pareja, como entrega gratuita por el otro, acto de fe en el amor, confianza en la entrega también gratuita del otro, es compromiso ineludible de una nueva historia, como desveladora de los mitos que se han establecido sobre los roles, la inteligencia, el cuerpo, los derechos naturales, las posibilidades, las limitaciones y las virtudes de la mujer, debelándonos y descubriendo la condición de la mujer como ser humano libre, con las limitaciones y posibilidades propias de su humanidad.

2.2. Pedagógica.

En 1977, bajo el título *Filosofía ética latinoamericana, de la erótica a la pedagógica de la liberación*[164], en relación a la Pedagógica Latinoamericana; contrastando la fuerza del movimiento de Córdoba y la masacre de Tlatelolco[165], explica la diferencia con la pedagogía y se plantea cómo pensar la relación padre-madre-hijo, maestro-estudiante, profesional-sujeto común, política-ciudadano. Relación de convergencia de la erótica con la política. Dussel considera la filosofía como una pedagógica, esto es, se trata de su praxis misma como intelectual de la liberación. "La pedagógica, erótica y política, debe partir de muy lejos para descubrir su destino y su historia"[166].

[164] DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Págs. 277.

[165]Se refiere a los movimientos estudiantiles que se presentaron en Argentina y México, el primero con un nivel de fuerza significativo y con un valioso respaldo del sindicalismo y la ciudad, el segundo, criminalmente masacrado por la dominación y negado con la más extrema de las formas de represión: la muerte física.

[166]DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977).

En la historia debe rastrear como en América Latina se constituyó al hijo e hija, desde la negación del mestizo, el nuevo hijo de América, sometiéndolo a la condición de bastardo o de huérfano, condición de nada, víctima del impune asesinato en las plazas donde los jóvenes hijos del pueblo y la cultura son masacrados. Ahí, la historia debe mostrar la negación opresora de los hijos e hijas de América Latina que son tratados como bastardos vergonzantes por parte del Estado colonial, imperial y neocolonial, bien sean individuos, comunidades o culturas populares.

En un primer momento, además de la destrucción de la vida humana a niveles de genocidio, la adopción de otro idioma fue en gran parte la muerte de las formas de enseñanza ancestrales y la desaparición irreparable de muchos aspectos de la cultura, la dominación ideológica se dio justificando el carácter sublime de la evangelización y la civilización, sembrando las bases del colonialismo intelectual que siglos después se reafirma recalcando nuevas metrópolis y renegando de lo propio. Denuncia Dussel que:

> En general en las historias de la pedagogía no se indica con la importancia que se debiera lo mismo que en las historias de la cultura latinoamericana, el fenómeno de la aculturación que los misioneros producen en la conciencia amerindiana[167].

La construcción de una cultura auténtica reclama afirmar la cultura latinoamericana como madre por siglos olvidada, negada, avergonzada. Es el rescate del fundamento de la pedagógica de la cultura madre y del hijo huérfano y bastardo que ya no siente vergüenza, sino que se enorgullece de ser hijo e hija de una madre-cultura-viuda, violada y cosificada. La cultura inauténtica se fundó para América Latina en la pedagógica de la cristiandad latino – germana feudal, rural y en la pedagógica de la razón moderna ilustrada burguesa urbana. Implicó a lo largo de medio milenio la acción pedagógica sobre un huérfano, tabula

Pág. 125.

[167]DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Pág. 128.

rasa, es decir, un hijo de nadie que nada sabe y por lo tanto queda bajo la autoridad vertical del maestro, sea este individuo o Estado, mirada que impide superar la acción educativa opresora.

En ese sentido, la educación ha sido acción ideológica en la escuela, en los medios de comunicación, en los diversos escenarios de acción profesional y en los espacios donde se presenta una relación educativa. En una caracterización de los rasgos negativos de la cultura imperante la señala como imperial, ilustrada, de masas, gerencial, colonizada, dependiente, cientificista, desarrollista, autoritaria, nacionalista divisionista, disciplinar aislacionista, consumista, ahistórica, domesticadora, demagógica, castigadora y bancaria[168].

El padre-Estado-maestro es el ego, el punto de apoyo, el "desde donde" se despliega el círculo del mundo pedagógico, ideológico, de dominación gerontocrático sobre el niño, la juventud, el pueblo. El educando, huérfano, memoria de experiencias conducidas hábilmente por el preceptor que debe ser obedecido, que tiene todos los deberes y derechos de enseñar (así como el Estado del contrato social tiene todos los derechos y deberes de gobernar), el educando es el objeto o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi[169].

Ante la pedagógica de la dominación, la pedagógica de la liberación partirá del hijo-hija, el niño-niña, la juventud, el pueblo y se plantará contra el ego magistral de la civilización europea, imperial, absolutizadora y burguesa dependiente e imitativa, cuya "virtud" consiste en traducir muy bien la cultura europea presentándola y defendiéndola como la necesaria para Latinoamérica, sin un juicio crítico de las realidades propias y del peligro de trasladar lo válido para otros contextos, al propio. Tanto docentes como estudiantes tienen una historia en la pedagógica auténtica de la liberación: su madre es la india viuda violentada, la criolla dominada, la cultura latinoamericana despreciada; su padre el indio asesinado, el español invasor y el criollo

[168]DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Págs. 277.

[169] Ibíd. Pág. 140.

humillado. A pesar de ello, plantea el autor, Latinoamérica, en todo caso, va tejiendo una cultura de la resistencia potencialmente liberadora.

El niño, el Otro, debe ser un anti-Émile, "el hijo de Malinche", sí; el origen no desprestigia sino el modo de asumirlo. Hijos de madre amerindiana. Asidos a su carne, mamando de sus senos entramos en la historia, en la continuidad-discontinua de la tradición. No somos huérfanos. ¡Simplemente reconozcamos nuestros humildes y reales orígenes! Amando a nuestra madre reconozcamos a nuestro padre, por muy falocrático y despótico que haya sido. O mejor, a nuestra abuela y abuelo[170].

Una pedagógica anti-individualista que concibe al hijo como ser social por excelencia, desde la concepción, el nacimiento, la crianza, su emancipación y su vejez; necesidad de protección y a la vez impulso de transcendencia en libertad, expresando y haciendo su historia en la casa, la escuela, el trabajo, la nueva casa propia donde llegará el nuevo hijo o hija. Hijo-hija de mujer y hombre, Pueblo de Cultura y Estado que han sido liberados y liberadas para hacer la historia siendo ellos y ellas historia misma. Trascendencia liberadora sin pretensión de éxito en la escuela, el trabajo y el sexo porque en ello se excluye a las mayorías y niega la alteridad, en el sentido de que el éxito es propio de las búsquedas de la dominación, pretensión de tener éxito sobre la pareja, los pares o los compañeros que implica reafirmarse como dominador. Por el contrario, en las relaciones más allá del afán egoísta debe primar la liberación y la solidaridad.

La pedagógica no debe sin embargo reducirse a la relación escuela-alumno o a las instituciones comúnmente llamadas pedagógicas. Para nosotros en todo este capítulo la pedagógica abarca todos los servicios (en su sentido socio-político y económico) institucionales, que son esencialmente de tres tipos: educación, salud y bienestar […][171].

La pedagogía de la liberación involucra una actitud colaboradora, convergente, movilizadora, organizativa y creadora opuesta a la actitud conquistadora, divisionista, desmovilizadora, manipuladora

[170] Ibíd. Pág. 150.
[171] Ibíd.

y de invasión cultural[172]. La pedagógica de la liberación involucra la revolución cultural con un nuevo sistema educativo, la disposición para el servicio, la capacidad de escucha mutua, el amor gratuito, el amor de justicia, la docencia profética, la discencia crítica, la palabra provocante e interpelante, el compromiso concreto, el compromiso militante, la veracidad como verdad liberadora, la valentía ante la represión, la devoción sagrada por los discípulos, la exigencia y la disciplina, como acciones propias de la praxis de quien lucha contra las lógicas de la dominación. Dussel, entonces, ligará la pedagógica al conjunto de saberes, como una categoría de praxis amplia.

Se devuelve al pueblo no sólo el uso y aprendizaje pasivo de la cultura; se devuelve al pueblo la creación y construcción de su propia cultura, pero lo que es más: se le devuelve el control de su propia historia[173].

Dussel, recordando el mundo prehispánico, cita las palabras de De Las Casas sobre la destrucción de los pueblos originarios por parte del nuevo dios del estar en la riqueza. La imposición externa e interna del nordatlántico establece una relación de dominación y dependencia en distintos campos, desde la acumulación originaria de los metales preciosos que financió parte del origen del capitalismo, hasta el desarrollismo del siglo XX. La relación de dependencia se mantiene en lo cultural dada la relación de la cultura imperial con la cultura colonial, aniquilando la cultura popular. La superación de tal dependencia debe emerger del pueblo como categoría fundante de la exterioridad que trascienda la dominación cultural científica, religiosa y oligárquica[174].

En síntesis, la pedagógica como acción educativa puede tomar la perspectiva de la liberación o la dominación. Para Dussel, la historia de la pedagógica debe ayudar a descubrir los mitos culturales impuestos que ubican nuestros conocimientos, culturas y sujetos como atrasadas, ignorantes y brutas. Para desestructurar dichas versiones alienantes de la educación intra y extra escolar, la historia debe mostrar el carácter provincial de los saberes impuestos, su ineficacia histórica en el cumplimiento de las promesas culturales hechas y el error de buscar

[172] Ibíd. Pág. 193.
[173] Ibíd. Pág. 196.
[174] Ibíd. Pág. 225.

lo propio afuera, en este sentido, también debe encontrar los marcos constitutivos nuestros, que especialmente en América Latina implica conocer la construcción cultural que desde 1492 se está erigiendo desde tres matrices: la europea, la africana y la americana, debiendo además, considerarse el cristianismo originario, por el peso de ello en la cultura popular del continente. Para Dussel, en ello la historia de la pedagogía no debe explorarse solo en el campo del saber académico y culto, sino en la cultura popular, en los pueblos y sus diversas formas de pensar la ciencia, la técnica, la tecnología y los horizontes de relación.

2.3. Política.

Como política se entiende la relación persona – persona, hermano – hermano, idealmente relaciones de igualdad, fraternidad – sororidad y solidaridad[175]. Como las promesas de la modernidad no se cumplieron, dice Dussel, la situación vigente es de injusticia histórica[176]. Para Dussel la pregunta inicial políticamente hablando es ¿quiénes están en la exterioridad del sistema?, identificando en lo posible el bloque social de la dominación y el bloque social de los oprimidos en lucha[177]. Concluyendo que:

[...] América Latina, el mundo árabe, el África negra, el sudeste asiático, la India y la China, vinieron a ser las seis grandes regiones del mundo que, no respetadas como otras, fueron incluidas en la totalidad. Es decir, hubo fratricidio; alienación o esclavización del Otro dentro de una totalidad mundial dominada por el "centro"[178].

La política, entonces, es la relación que tiene una estructuración institucional resultado de la formación social histórica y del Estado[179]. En

[175]DUSSEL, Enrique D. Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana. Editorial Extemporeos. México. 1974 (1977). Pág. 64.

176DUSSEL, Enrique, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, Universidad de Guadalajara, México, 1993, Pág. 19.

[177]Ibíd. Pág. 20.

[178]DUSSEL, Enrique, Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana, Colección Latinoamérica, Págs. 64, 66.

[179]DUSSEL, Enrique, Filosofía de la liberación, Editorial Nueva América (4ª edición corregida), Bogotá, 1996 (1ª Edición EDICOL, México, 1977), Págs. 88, 89.

la política el proyecto de liberación y de opresión están en confrontación, en relación de combate contra la racionalidad de la dominación desde la racionalidad de la revolución.

Hay dos políticas: la política del sistema capitalista, cuya racionalidad es mantener la dominación; la anti política o política escatológica cuya "nueva" racionalidad es el saber formular prácticamente, realizar el camino y la construcción del orden nuevo en la justicia[180].

Probablemente, según Dussel, entre 1502 y 1504 se cierra el pasaje de la Edad Media a la Edad Moderna y Europa deja de ser la región sitiada por el mundo musulmán, para constituirse en universalidad encubridora[181]. Por primera vez, dice, aparece este ego moderno que se reafirma sobre otras culturas dominándolas para que dejen de ser otras y se conviertan en extensiones subordinadas y dependientes[182]. Cuando se pronuncia el "yo conquisto", el homo homini lupus y la voluntad de poder, queda unificada la estructura político - económica de dominación internacional[183]. La colonización fue económica y política en sentido fuerte, asimilando a América Latina como periferia, siendo la colonia la modernización que estableció la civilización en la metrópoli y el dominio en América de la vida cotidiana de indígenas y africanos. Se trata del dominio sobre la base de la superioridad del hombre blanco cristiano europeo.

La legalidad del sistema vigente opresor se convierte en referencia moral, mientras la praxis del pueblo movilizado queda por fuera de la ley como crimen. Por ello para el sistema la acción del Otro que lucha por su liberación viola las leyes establecidas en su marco ontológico. Para Dussel, el fundamento de la respuesta a la dominación desde los dominados debe romper la amenaza de repetición cíclica de los crímenes[184].

[180] Ibíd. Pág. 63.

181 DUSSEL, Enrique, 1492 El encubrimiento del otro, hacia el origen del mito de la modernidad, Plural Editores, La Paz, Bolivia, 1994, Págs. 33, 34.

[182] Ibíd. Págs. 35, 36.

[183]DUSSEL, Enrique, La historia de la Iglesia en América latina, medio milenio de coloniaje y liberación (1492 - 1992), Mundo Negro Esquila Misional, 6ª edición (1ª edición 1967), España, 1992, Pág. 23.

[184]DUSSEL, Enrique, Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo

Es al Otro y su proyecto de ser al que se ama en el deseo que hemos denominado amor-de-justicia, amor gratuito más allá de la amistad y la fraternidad, más allá de la comunidad establecida de la totalidad […] El amor al otro como otro […] permite en el silencio escuchar la interpelación, el llamado de justicia histórico del Otro[185].

En esta lucha, el amor[186] es el motor, origen y movimiento de la historia, fundamento de la lucha por la paz y de la guerra que lucha por la justicia[187]. Los sujetos históricos surgen del encuentro[188] como opción fundada en un amor-de-justicia en la cual el sujeto se involucra en una nueva forma de relación fundante de la liberación[189]. Las personas, todas y cada una, están siempre de algún modo fuera del sistema, porque ningún sistema puede dominarlas absolutamente[190], por ello el sistema no tiene siempre el mismo discurso de persecución frente al otro, está pendiente de su actuación y de acuerdo al nivel de peligro rediseña su dominación. Cuando la historia favorece al oprimido y éste avanza en su quehacer por la liberación, el sistema construye al enemigo, convierte su rostro humano en invisible y le coloca la máscara que justificará sus crímenes represivos. Cuando el otro no es fuerte,

II, Siglo XXI Editores, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1973, Págs. 69,70.

[185]DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo II, Pág. 71.

[186]En muchos de sus libros Dussel va a retomar el amor como fundamento de la praxis. Se refiere al amor cristiano como servicio, ejemplificado en Jesús, De las Casas, Camilo Torres, pero también se refiere al amor revolucionario, particularmente desde lo planteado por el Che Guevara en cuanto al amor por la humanidad que debe mover la acción de la acción revolucionaria.

[187]DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo II, Pág. 114.

188Ibíd. Págs. 120, 121.

[189] DUSSEL, Enrique D. América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Ediciones Fernando García Cambeiro. Buenos Aires, Argentina. Tomo I a II. 1973 – 1974. Pág. 114.

[190]DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 64.

cuando la dominación es casi total y el poder avanza tranquilamente, el rostro del otro es afeado, desgastado, usado para que no pueda decir nada a quienes lo ven[191].

La dominación es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena. La represión cuando el oprimido tiende a liberarse de la presión que sufre. La represión puede ser individual o psicológica, pero siempre es presión social. La represión es la cara descubierta de la dominación […] La guerra es la realización última de la praxis de dominación; es la dominación en estado puro[192].

El sistema erosiona el ethos del dominado, destruye el carácter que le impulsa a subvertir el estado de cosas dado, vacía sus actitudes y las aliena con virtudes que justifican para la misma víctima los intereses del victimario, así el dominado comienza a construirse como quieren construirlo, se torna pasivo, resignado y obediente[193]. En la dinámica histórica liberación – dominación, Dussel identifica dos actores opuestos: las elites opresoras y los movimientos de liberación. Las elites opresoras se componen por sectores económicos, políticos y culturales[194]. En el marco de la relación política hermano – hermano existen varios escenarios de dominación: centro – periferia, ciudad capital – provincias, clase oligárquica – clases trabajadores, burocracia – masas[195]. En estas contradicciones se encuentra la historia, en la lucha entre la negación de la historia postergando la continuidad del estado de cosas dado en el cual las élites dominadoras tienen el privilegio, como expresa Dussel, congelando el tiempo o repitiendo el pasado o; por el contrario en la acción de quienes al irrumpir para negar la continuidad del pasado en el presente y el futuro, hacen efectivamente avanzar la historia con su búsqueda de la liberación.

[191] Ibíd. Pág.71.
[192] Ibíd. Pág. 72.
[193]Ibíd. Pág. 73.
[194] DUSSEL, Enrique D. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992. Mundo Negro – Esquila Misional. Madrid y México. 1967. (Sexta edición mayo de 1992). Pág. 354.
[195] Ibíd. p. 24.

El triunfo de la revolución es la destrucción de la exterioridad del otro y la totalidad del sistema, la "irrupción de la exterioridad geopolítica es la revolución de la liberación nacional"[196], sin garantías de quietud y tranquilidad porque la contrarrevolución es una posibilidad siempre latente en el desarrollo de los acontecimientos, una lucha constante por la política auténtica contra la fuerza imperial y las alianzas nacionales que lo defienden.

La relación del derecho a una ley no es constitutiva, ya que la ley no es sino una norma que obliga positivamente una mediación necesaria para el proyecto. Si no hay ley la obligatoriedad de la mediación es moral; si hay ley es legal; pero la obligación no le viene por la ley sino por la exigitividad fundada en el proyecto —es *ser* de la acción o su fundamento último—[197].

El acto liberador sólo es ilegal ante la moral vigente, por lo cual persigue a las personas que deciden emprender la construcción de las organizaciones necesarias y la fuerza requerida para la resistencia contra el dominador, su actuación es contra la ley y por ello la cárcel, la tortura, el asesinato, los veredictos y los sermones injustos son sufrimientos que enfrentan los liberadores, esos héroes y heroínas de la historia que actúan contra el orden vigente injusto. Frente al proyecto utópico futuro de justicia, el quehacer del militante de la liberación es legal. La conciencia ética fortalece al héroe y lo mantiene en su compromiso e incluso le permite reafirmar la humanidad de su victimario, considerándolo humano, pese a sus injusticias, pese a las cuales no lo cosifica[198]. Lo único absoluto para la ética en la filosofía de la liberación es el compromiso con la liberación del sufrimiento a los oprimidos, no la búsqueda de oprimir a los antiguos opresores. Son las injusticias las que configuran el papel histórico de la persona ética que lucha contra la opresión. Para el militante el Otro es fin no medio, no pierde nunca el respeto para la otra persona. Respeto y liberación son principios absolutos[199].

[196]DUSSEL, Enrique, Filosofía ética latinoamericana IV, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, 1965 – 1975 (1979), Pág. 64.
[197] DUSSEL, Enrique D. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1982 (1983). Pág. 148.
[198] DUSSEL, Enrique D. Historia de la filosofía y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1994. Pág. 119.
[199] Ibíd. Págs. 121, 122.

La ética de la liberación, dialécticamente, está en tensión con la moral y la utopía, no puede ser reformista porque el cambio parcial cabe dentro del sistema y éste es dominador, no puede ser de otra manera, así promueva cambios para mejorar. Es necesario que el oprimido no haga caso del reformismo como fin, ni crea que es imposible hablar de la utopía, porque el que sufre debe hablar de su sufrimiento y de su proyecto futuro[200]. No hay proyectos perfectos resultantes de modelos y situaciones ideales, ni hay mundos de la vida indefectibles.

La liberación parte de la exterioridad del Otro y es un descubrimiento como compromiso con la interpelación del Otro. La ética de la liberación cuenta con el bloque social de los oprimidos y excluidos del capitalismo periférico como su sujeto histórico y con la razón ética originaria desde un proyecto de liberación en permanente recreación.

Para Dussel, la historia debe ayudar a comprender a los militantes políticos, a los partidos y a los proyectos revolucionarios y de liberación los orígenes de las actuales formas de dominación política, de control del Estado, la construcción de las leyes y la red institucional y burocrática imperante. La histórica se remonta hasta los orígenes del poder político imperante, en América Latina hasta el momento del nacimiento de la modernidad durante el choque con Europa, cuando los dos rostros emergen simultáneamente: dominado y dominador.

Las estructuras organizativas, las instituciones y el poder de los indígenas y de los africanos, más adelante de los orientales y de los mismos europeos pobres, se destruyeron. En su lugar se impusieron instituciones europeas monárquicas y posteriormente burguesas, legitimándolas como absolutas. El poder central se ocupó de extender su poder de dominación, acudiendo a las élites coloniales para perpetuarlas como las estructuras naturales de gestión de lo público, lo fiscal, la participación y la explotación de los recursos.

[200] Ibíd. Págs. 122, 123.

En ese mismo proceso se fue estableciendo como legítima una estructura internacional y nacional de dominación que en la distribución alienante del poder, incluso entre los mismos revolucionarios, reprodujo el mundo institucional y legal del centro. Además de evidenciar el carácter histórico del poder, la historia debe mostrar la capacidad de transformación de los sujetos liberadores organizados, evidenciar ante los ojos alienados de los sujetos políticamente oprimidos que su condición no es natural y que los derechos se conquistan[201] a través de la historia.

2.4. Económica.

En *Filosofía de la producción*[202] (1984), elaborada en 1976, 1977 y 1979, Enrique Dussel reflexiona sobre los procesos de producción de bienes. Rememorando que para los griegos el trabajo manual era despreciado, plantea hacer una filosofía sobre el trabajo teniendo en cuenta lo tecnológico, las fuerzas productivas, la división del trabajo y su proceso. Partiendo de una reflexión sobre el cosmos, la Tierra, la formación de la vida en éste, la evolución y el largo tiempo de formación del humano, hasta el desarrollo de su capacidad de relación con la naturaleza y con otro ser humano, revisa el tema de la producción estética y técnica en Kant, Hegel y Heidegger, reconociendo que desde finales del siglo XV se presentan cambios de peso en lo mercantil y lo industrial en Europa. La acumulación capitalista se da a la par del posicionamiento del individualismo, la explotación de la naturaleza, el triunfo de las revoluciones burguesas en Estados Unidos y Francia, y la elaboración de la filosofía europea moderna.

El nuevo hombre da al trabajo un valor tal como nunca en la historia se había dado. El trabajo es la causa de la riqueza. La riqueza es un momento del producto, del artefacto, de lo que ha sido hecho por el trabajo. El hombre se

[201] DUSSEL, Enrique D. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1982 (1983). Pág. 37, 126, 147-148, 150-151, 154.

[202] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (1984). Pág. 242.

autoproduce produciendo productos. Muy pronto el producto se transforma en sólo mercancía, con lo cual la estética tradicional se escinde[203].

En este contexto histórico, Kant abordará en su crítica del juicio el problema de lo estético, considerándolo como un proceso subjetivo, sólo el genio puede producir la obra; Fichte, Schelling, Hegel abordan también la cuestión de la poiética, manteniendo una lectura burguesa e incluso imperialista de la producción de un producto y de su estética. Otros también lo harán. Dussel se ocupa de Heidegger porque lo considera el más representativo de la filosofía occidental en este sentido. Éste, como filósofo alemán con su pensar se inscribe en la lucha que esta nación capitalista está dando contra las otras potencias capitalistas preexistentes, su postura es crítica del subjetivismo kantiano porque argumenta que el instrumento nunca se da sólo y nunca independiente del hombre, sin embargo, también desprecia aquello que es trabajo manual y la naturaleza, reafirmando el carácter de explotable de ésta.

Marx es tratado de forma independiente por Dussel. "El genio de Marx se expresa en la articulación de lo práctico (ético-político) y lo poiético (lo tecnológico) en su vinculación nodal (lo económico)"[204]. Para Marx lo fundamental es el trabajador y por ello su énfasis está en la realidad, desde ella se determina la idea y no al contrario, por lo tanto, la estética como resultado del ocio es una cuestión burguesa, porque el proletariado no puede hacer su historia en el ocio, ni sus obras en el ocio, las hace mientras busca respuestas a las necesidades que le permiten vivir dadas ciertas condiciones de producción, distribución, intercambio y consumo.

Para la filosofía de la liberación, la *poiética*, relación hombre – naturaleza, debe considerarse en el marco de lo histórico, que concretamente en América Latina se caracteriza por no ser autocentrada, autónoma e innovadora[205], a la vez que destruye la *poiética* artesanal, popular e histórica, porque tiene un capitalismo dependiente que mira al centro como modelo ideal a imitar en todos los ámbitos, incluyendo el científico.

[203] Ibíd. Pág. 52.
[204] Ibíd. Pág. 71.
[205] Ibíd. Pág. 98.

Lo que aquí más nos interesa es retomar la histórica que veníamos desarrollando, y mostrar cómo América Latina entra en la historia mundial de la poiética y cómo queda definida en esa totalidad concreta, para después señalar a la "teoría de la dependencia" como la pretensión de formular un marco teórico, frecuentemente abstracto, para explicar el horizonte desde el cual la poiética latinoamericana es comprensible. Nace así la conciencia de una poiética o tecnología dependiente y periférica y la exigencia de la liberación -cuestiones prácticas, políticas y económicas[206].

Para Dussel, Marx aborda la cuestión de la relación persona-naturaleza-persona con rigor científico, llegando a constituirse en un componente importante de su teoría, descubriendo su esencialidad para el capital como medio de producción y como medio de valorización indirecta. Desde una mirada detallada a la reflexión de Marx sobre la tecnología, los momentos teóricos, las influencias de diversos autores y los aportes al conocimiento de nuevas categorías, señala que "el instrumento, la técnica, la tecnología tiene por ello historia, como el proceso en el tiempo de acumulación de pericia (subjetivamente) y de instrumentos (estructuras de máquinas y otras mediaciones objetivas, externas, materiales)"[207].

Específicamente, en lo que a América Latina y a la filosofía de la liberación claramente importa, como continente bajo el dominio político y económico imperial capitalista y como filosofía para el apoyo a la lucha emancipatorio respectivamente, Dussel recoge de Marx su consideración sobre el impacto de la acumulación originaria en la formación industrial. En contraste, resalta que la liberación de la periferia exige contra la apropiación de la tecnología del centro, la creación histórica de tecnología propia.

Todo proceso de liberación es un movimiento de construcción de la utopía; utopía histórica, concreta. La tecnología toca íntimamente este proceso, porque, en el presente, la dominación tecnológica deja a un pueblo oprimido en los países periféricos sin el goce del consumo honesto. Pero es más, Marx liga íntimamente la tecnología o las fuerzas productivas con el tema del Reino de la Libertad, la inmediatez absoluta, la utopía que mide toda

[206] Ibíd. Págs. 94, 95.
[207] Ibíd. Pág. 152.

utopía y juzga la eticidad de la vida[208].

Planteando la diferencia entre el lugar y papel de la ciencia y la tecnología en países centrales, socialistas y de capitalismo dependiente, cuestiona para los primeros los retos actuales frente al agotamiento de los recursos, la crisis ambiental y las exigencias de una economía global; para los segundos, las respuestas tecnológicas de una economía revolucionaria y popular, como la de Cuba; y para los terceros, los impactos que una tecnología imitativa y descontextualizada trae para los pueblos del sur neocolonizado. Es la discusión sobre la rentabilidad capitalista y las necesidades humanas básicas, considerando la tecnología como eje del debate, advierte sobre caer en la tramposa cuestión de la concesión en perjuicio de los históricos derechos al trabajo, vivienda, alimento, salud, educación, paz.

La tarea es transformar el conjunto tecnológico de modo tal que cada hombre pueda a través de su trabajo asegurarse una vida digna compatible con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas existentes en su propio contexto […] Nuestra convicción sobre los requerimientos de tal viabilidad se extiende más allá de la mera consideración de los recursos físicos y tecnológicos. En ella incluimos también las condiciones sociales y políticas capaces de asegurar esta viabilidad tendiente a satisfacer los derechos y exigencias fundamentales de la dignidad humana[209].

La económica piensa la relación entre hombres mediada por productos, incluye la producción, el intercambio, la distribución y el consumo[210]. Desde el siglo XVI la económica tomó la forma del capitalismo, sistema económico vigente a nivel global que hoy mantiene la relación de dominación establecida hace más de cinco siglos y que se concreta en el robo de la plusvalía capital – trabajo y centro – periferia.

Toda la realidad económica se cumple en un sistema concreto; sea microeconómico (como el ámbito de la economía erótica o la empresa

[208] Ibíd. Pág. 177.

[209] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1979 (1984). Págs. 237, 238.

[210] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1975 (1984). Pág. 167.

industrial), macroeconómico nacional, regional o mundial. En realidad los sistemas menores no son sino subsistemas del sistema económico mundial, hoy ya real y vigente por la gestión imperialista de los capitales y las dimensiones planetarias de los conglomerados trasnacionales; el sistema hegemónico es el del modo de producción capitalista actual, central, que Wallerstein describe históricamente[211].

Acudiendo a Marx, se denuncia el carácter sacrificial del mito de la modernidad, quien en *El Capital*, como ya se indicó, denunció la violencia criminal del capitalismo[212]. Trayendo de Marx su descubrimiento de la vida humana como fuente de toda riqueza, Dussel propone la vida como criterio y principio ético material universal de la mano de la aplicación del principio material de vida comunitaria. Insiste en que la superación de la dominación no vendrá por vía del desarrollismo porque el capitalismo dependiente, el independiente y el populismo no son soluciones sino reafirmación de la explotación. La liberación exige la superación de la dependencia y la revolución económica completa[213], porque sin económica toda revolución política es ilusión.

2.5. Pragmática.

Tanto la "pragmática" o "hermenéutica", como la "económica", en sentido crítico limitadas a la ciencia sin compromiso, pueden estudiarse analógicamente porque en ambas, tanto en la relación lector-texto como en la relación productor-producto, se puede dar alienación o liberación. No se trata sólo de partir del sufrimiento o de su tipología y sus causas, sino de tomada la opción jugarse junto al oprimido en la praxis de liberación erótica de la mujer, pedagógica del hijo y del pueblo, económica de los pobres y naciones del sur, es asumir un programa comunicativo, estratégico y táctico, porque el acto de habla o grito no marca el fin de la filosofía, sino su comienzo[214].

---

[211] Ibíd. Pág. 170.

[212] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1992 (1984). Pág. 147.

[213] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (1984). Pág. 179.

[214] DUSSEL, Enrique D. Apel Ricoeur Rorty y la filosofía de la liberación.

En este sentido, la hermenéutica es para Dussel fundamental para el quehacer científico de la historia. Como ciencia que establece las reglas necesarias para la interpretación de las fuentes en tres niveles: el lenguaje de la vida cotidiana, el de las cosmovisiones (horizonte ontológico) y la expresión justificada y filosófica de la existencia cotidiana. Pero plantea el autor que si bien ello es fundamental es insuficiente.

En el marco del dialogo con la obra de Apel, Dussel ubica la Filosofía de la Liberación en el horizonte de una filosofía trascendental del lenguaje, tomando la categoría de acto de habla desde el decir del oprimido que irrumpe clamando justicia, exigiendo juzgar los actos como justos o injustos y la condena de la moral vigente que considera justas las dominaciones que la perpetúan. La interpelación inicial puede ser ininteligible al principio y tornarse comprensible en la praxis de liberación y no en la mera conversación que propone Rorty. Por ello la verdad y la veracidad del decir del otro no puede considerarse dentro de la moral vigente, sino por el hecho de escuchar al otro y creer en su sinceridad. Además, para Dussel la rectitud tampoco cabe en la normatividad vigente porque la buena intención no basta, pues dado su enclaustramiento en la totalidad de la dominación, es de cierta forma complicidad, quizá sin mala intención, pero complicidad. La rectitud radical auténtica es en la lucha por la liberación y será en la institucionalidad futura.

Para Dussel, Rorty da un paso hacia el frente con su propuesta de justicia desde la autorrealización de la autonomía de lo privado y de la justicia de lo público, sin embargo, limitada a la comunidad del lenguaje norteamericana y desde la acción romántica de la etnografía y la novelística, no de la filosofía, es un paso limitado porque al cuestionar totalmente la razón deja a quienes luchan por la liberación sin un arma fundamental, porque confunde razón dominadora con razón histórica, en tanto cree que se debe renunciar a la razón porque la razón que está cuestionando como dominadora la concibe como la razón en sí, incapaz de comprender que no hay una sola razón y que en todo caso

Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. Mayo de 1993. Pág. 180.

el carácter dominador de la razón moderna occidental no significa que se haya fundado culturalmente como dominadora y que por lo tanto históricamente se pueda derrotar con una razón emancipadora también resultante de los procesos históricos.

Además, la mayor diferencia de Dussel con Rorty se presenta cuando el norteamericano cuestiona el significado de toda gran narración, entre ellas al marxismo, negando la pertinencia de categorías que permiten juzgar críticamente al sistema capitalista; lamentando a la vez que Rorty no ataca con la misma radicalidad del lenguaje el discurso hegemónico neoliberal y conservador. Es importante la pregunta de Rorty: ¿sufre usted?, pero es insuficiente, porque tras la respuesta de la víctima, por lo menos una conversación seria y honesta, exige dos preguntas más: ¿por qué sufres? y ¿cómo puedo ayudarte?, preguntas que la Filosofía de la liberación asume responder acogiendo la teoría de Marx, que permite identificar las estructuras personales, privadas, sociales, históricas, públicas que causan el sufrimiento, actualmente, a la mayoría de la humanidad.

A diferencia de Apel que toma como oponente al escéptico, la Filosofía de la liberación se enfrenta con el cínico y su razón estratégica o cínica, siempre sustentada en la guerra. Mientras Apel demuestra que al entrar en la discusión el escéptico acepta las reglas de la argumentación, negándose a sí mismo porque está imposibilitado de retirarse o negarse, por el contrario al cínico con el cual se enfrenta la Filosofía de la liberación, no le importa el Otro porque lo considera mera cosa, mediación para el logro de sus fines. Ante el cínico la ética del discurso nada puede argumentar, pues a tal razón estratégica solo le importa la afirmación de su poder totalizador. La Filosofía de la liberación se enfrenta al cínico desde la praxis desafiante de su poder, fundamentando la acción heroica de quienes se levantan contra la legalidad vigente, de la cual incluso el escéptico es cómplice porque su crítica está "cómodamente" subordinada al ámbito del poder dominante del cínico.

Dussel plantea que la pragmática incluye la semiótica y la económica, dentro de la económica está la poiética-tecnológica, que

son mediaciones de la política, la pedagógica, la erótica. La fuerza ilocucionaria y la intención de justicia viene del acto comunicativo, pero no exclusivamente de éste, también es esencial el acto de trabajo[215].

El *pobre* es el «excluido» de la comunidad de comunicación y de la comunidad de productores / consumidores. El *pobre* no puede *trabajar*; si trabaja, lo explotan; no puede por ello consumir. El *pobre* no puede *hablar;* si habla, no lo escuchan; su interpelación no tiene ante sí ninguna conciencia ética que la acoja. La «pragmática» sin «económica» es vacía; la «económica» sin «pragmática» es ciega[216].

La comunidad de comunicación no es un a priori, aunque sea propio de lo humano la capacidad de comunicación, pero la comunicación no es un asunto biológico, es cultural y por lo mismo adscrita a las lógicas de la posibilidad real de hablar y de ser escuchado. Es lo que Dussel cree importante descubrir históricamente: que la palabra ha sido también negada, como la sexualidad, la cultura, la participación y los bienes vitales, también la palabra hablada y escrita ha sido privilegio históricamente consolidado por la dominación. Ilusa es la consideración de que poder hablar significa automáticamente derecho a la comunicación, en esto la historia tiene tres tareas: uno, demostrar la negación histórica de la palabra de las personas y comunidades excluidas; dos, evidenciar el vaciamiento de palabras ajenas para ser dichas por las bocas de las víctimas como si fueran propias y; tres, ayudar a encontrar la comunidad de vida – comunidad de comunicación que garantizando la vida permite a la par la palabra liberadora y liberada.

[215] DUSSEL, Enrique D. Las metáforas teológicas de Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, España, 1993. Págs. 310, 311.
[216] Ibíd. Pág. 312.

2.6. Arqueológica.

En *Filosofía ética latinoamericana V*, *Arqueológica latinoamericana* (1980 (1971 –1979))[217], Dussel expone:

Nuestra "ironía" ante los teísmos y ateísmos contradictorios será la reacción crítica ante "lo cómico" del pensar que se cree crítico porque simplemente niega lo tradicional vigente, del materialismo que se afirma ateo pero sacraliza el burocratismo, del teísmo que se pretende creacionista y fetichiza el sistema capitalista[218].

Para Dussel, la muerte o el enfrentar la muerte como hecho, lleva al ser humano a preguntarse por el origen y por la vida, por el comienzo y el fin de la historia. Apunta que entre los pueblos originarios de América lo sagrado estaba presente en todo, entre los ríos, montañas, valles y grandes mares, en el cielo y en el suelo, lo "sagrado normaba la totalidad de la vida, a tal punto que lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a lo profano o monstruoso ("fuera del orden") era igualmente sacralizado"[219]. Sobre ese mundo irrumpe la cristiandad hispánica que Las Casas denunció. Los oprimidos, pese a la derrota que finalmente permitió el avance del imperialismo europeo, continúan de forma permanente buscando una verdadera religión, mientras la religión inauténtica o cultura imperial británica, francesa y estadounidense, tal como la hispánica en su momento, inmola seres humanos ante los dioses fetiches.

La religión se convierte así en un discurso ideológico para el encubrimiento, la resignación y la obediencia, es decir, en instrumento del sistema de dominación, cuya expresión actual más extremista ha tomado en América Latina la forma de la política hemisférica de seguridad nacional y enemigo interno, bajo la doctrina geopolítica de la CIA. Señala Dussel.

---

[217]DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Pág. 175.

[218] Ibíd. Pág. 20

[219]Ibíd. Pág. 25.

Nuestra tesis es entonces, la siguiente: el ego europeo, y posteriormente de todo el "centro", constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del "orden" divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación[220].

Tras comentar el pensar sobre la religión desde los denominados presocráticos, los clásicos y los modernos, enfatizando los equívocos en los cuales cayeron al pretender un análisis exclusivamente lógico racional del fenómeno religioso, aclara a la par que no debe darse un acercamiento únicamente desde la fe. Presenta como error mayúsculo la pretensión de Hegel de enseñar como universal una religión regional, absolutizándola y con ello fetichizándola, convirtiendo la historia de las religiones en un instrumento ideológico, más que en un pensar riguroso y, a la religión, en fundamento alienante del sacrificio de la vida humana. Dussel denuncia que:

América Latina, mientras tanto, no entra en ninguna de las historias: ni en la de los Estados (aunque tuvo dos Imperios históricos), ni en la del arte, la religión o la filosofía (aunque en los tres niveles tuvo insignes manifestaciones). La división ideológica de la historia (del "oriente hacia el occidente" y sólo en el continente euroasiático) permite consagrar a Europa como la portadora de Dios en la historia del mundo[221].

En la crítica a esta consagración de Europa juegan un papel importante filósofos europeos como los posthegelianos que denuncian a las comunidades de su tiempo como cristiandades alejadas del cristianismo, los anarquistas que hacen la crítica política, hasta quien declara la muerte de dios o quien añora su presencia profética. Sin embargo, la crítica más fuerte será la de Marx, contra las monarquías, la burguesía y el imperialismo; para Dussel, a partir de esto, la religión auténtica se puede pensar desde América Latina. Para ello parte de Fray Bartolomé de las Casas.

[220] Ibíd. Pág. 33.
[221] Ibíd. Pág. 41.

Nuestro intento aquí, entonces, no es probar teóricamente la ex-sistencia de Dios; no creemos que sea el camino filosófico del problema en América Latina hoy. Nuestra intención es un mostrar cuál es el camino real (y por ello histórico: erótico, pedagógico y político, este último principalmente) para acceder al Otro anterior a toda anterioridad. El "ante" el cual Bartolomé asume la re-sponsabilidad de la elección de jugarse "por"[222].

En este jugarse está el profeta como ateo del sistema y como presencia histórica de lo sagrado. Con oídos atentos al grito del oprimido y plena disposición de denunciar a los dominadores. "Se da así una tripolaridad: el yo-rehén y ob-sesivo; el por el Otro, el pobre; el ante el Otro Infinito. El yo-rehén se enfrenta ex-puesta-mente frente al dominador: como testigo del pobre y el Infinito; como liberador del oprimido"[223]. A partir de esto se evidencia como problema importante la alienación de los oprimidos y el tema de la muerte de Dios como un falso problema. Dussel declara que la filosofía latinoamericana debe ser atea del dios moderno desde Descartes hasta Hegel y Heidegger, a la vez que desde la praxis liberadora y revolucionaria anuncia una filosofía comprometida.

De allí que el que se compromete prácticamente en la liberación de la mujer, el hijo y el hermano, liberación erótica, pedagógica y política, sólo él puede ahora aceptar adecuadamente el discurso que a continuación proponemos[224].

Desde la categoría de economía arqueológica trata el tema del culto como perfecto o como pecado y desde la eticidad del proyecto arqueológico, la cuestión del antifetichismo como conciencia del carácter histórico, es decir, de lo finito, perfectible, mejorable de todo sistema. Antifetichismo contra la pretensión de perfección ahistórica del machismo, el patriarcado, la hegemonía ideológica, el imperialismo, el capitalismo y lo religioso. Antifetichismo comprometido históricamente con la comunidad utópica sin renuncia a la lejanía crítica. Proyecto utópico de liberación que trabaja por la construcción histórica de un

[222] Ibíd. Pág. 56.
[223] Ibíd.
[224] Ibíd. Pág. 60.

sistema de justicia desde el servicio al oprimido, expresión máxima del culto al Absoluto Otro, a quien se ofrece el producto del trabajo en el marco de una relación persona – persona en el culto, tal como se ofrece el amor en el beso de la erótica, el saber en la clase de la pedagógica y la justicia en la asamblea de la política.

El Absoluto es "pan de vida" y principio de la revolución histórica cuando exige como su culto el servicio al oprimido; ya que el pan material (porque materia de trabajo) es la mediación para saciar el hambre del hambriento cuando ha sido sacada del circuito de consumo del sistema y ofrecido en la gratuidad del acto liberador al que se encuentra "fuera"[225].

Desde la memoria del ateísmo de los profetas y de Marx[226], enfatiza en la lucha contra la idolatría, desde el desarrollo de la reflexión y crítica a partir de categorías como no divinizar, no matar, no robar, es decir, respeto, amor, justicia. Nombrando el mito caínico[227] a manera de síntesis de la injusticia de los sistemas de dominación y opresión, al igual que la negación de la dominación a aceptar toda crítica a la falsedad de su derecho divino de oprimir a la mujer, al niño, al anciano, al débil. Advierte, también, de la dimensión del compromiso profético ante el sistema que en determinado momento buscará negar al profeta matándolo, encarcelándolo, exiliándolo.

El ateísmo de la idolatría es el primer momento, el momento negativo del movimiento dialéctico de los profetas. El segundo momento, el afirmativo, es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o la totalidad es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro. El que se totaliza es ateo del Dios alterativo, adorador fetichista del dios producto del hombre: idólatra[228].

[225] Ibíd. Pág. 79.

[226] DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1971 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175.

[227] Mito de Caín y Abel, en el cual Caín asesina a su hermano.

[228] DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1971 (1973,

Dussel expone que Marx llegó a hacer la crítica de la fetichización y la divinización en el sistema capitalista, como los profetas, logró proponer la fe en el Otro Absoluto, como mediación histórica necesaria para la liberación. No como mera decisión político pragmática, sino como decisión ética y teológica de compromiso con la justicia, con las víctimas. A la vez, Dussel cuestiona con énfasis que en América Latina buena parte del marxismo no logró entender la mítica y el simbolismo religioso popular, reduciendo el tratamiento de Marx de lo religioso a una mera consigna, por demás mal interpretada y sin contexto, cayendo en lo ortodoxo y en lo dogmático, tan peligroso como lo que pretendía criticar.

Dussel reconoce que Feuerbach y Marx en su obra crítica pusieron en cuestión el dios hegeliano sacralizante del yo europeo, imperial y capitalista, pero lamenta que incluso Marx realizará una crítica incompleta, recordando que desde América Latina, Bartolomé de Las Casas hizo una crítica integral a la cristiandad.

Es necesario entonces, no sólo por beneficios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no sólo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina en una América Latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico significa un momento efectivamente liberador[229].

Recogiendo, en Dussel, la concepción de lo sagrado no tiene el carácter de dogma, sino que se asume desde lo escatología en el sentido de manifestación histórica de lo sagrado. Teniendo en cuenta que asume la religión desde la perspectiva semita, lo sagrado si bien no se reduce a un asunto racional ni mucho menos demostrable por los métodos de la ciencia, sí se considera una fe gratuita que ve a Dios en las manifestaciones temporales de la Alianza y ve al pecado no en acciones espiritualizadas, sino en la construcción real histórica de la justicia para con la viuda, el huérfano, el extranjero y los más sencillos.

1979, 1980). Tomo V Pág. 133.

[229] Ibíd. Pág. 140.

2.7. De la dominación a la liberación.

La erótica alienante de la ideología machista determinante cosifica a la mujer negándola en su dignidad de persona. Reduce el coito a acto individual de masturbación al que nada importa la justicia ni en lo sexual, ni en lo político, económico y cultural. Es el poder del ego fálico.

En el mundo latinoamericano dos realidades de la mujer van a estar relacionadas en su contradicción. La mujer blanca de la oligarquía y la burocracia, se ciñe a un mandato moral conservador, mientras la mujer indígena, afro y mestiza es sometida por el sadismo y la opresión del hombre blanco. No hay relación ética porque al ser negada la mujer, el hombre como una cara de la eroticidad ética, también desaparece. Solo una cara, la del varón, se totaliza y de ahí surgen las perversiones, enfermedades y pecados eróticos. La mujer, Otro negado, es cosificada, alienada, instrumentalizada.

Para Dussel, el guerrero conquistador, el oligarca y el burócrata dominan a la mujer blanca y profanan a las mujeres de los otros grupos étnicos. La cultura europea a través del varón blanco se auto constituyó como opresor. El nuevo mundo se constituye como un mundo erótico condicionado en lo histórico, lo "racial", lo cultural y lo social, en ese mundo se va a realizar la erótica latinoamericana como de dominación ética en contra de lo sagrado que puede ser el cara a cara, beso a beso, sexo a sexo de la pareja humana. La dominación negará a la unión carnal su esencia, belleza, afectividad, inteligencia y éxtasis. Impedirá la constitución de una pareja, un mundo, un hogar. La casa no será prolongación del cuerpo de la mujer, la fecundidad varonil y el mundo del hijo y/o hija.

Si tenemos en cuenta que la relación con la madre es fundante: nos formamos, alimentamos y protegemos en el útero y en el abrazo. La madre no es una cosa de la que se recibe alimento, sino una relación cara-a-cara. En el recibir el alimento del seno materno se crea la historia, la cultura, la erótica, la política y la arqueológica. Cuando la

proximidad se rompe y la lejanía se hace presente emerge la pedagógica para enseñarnos a enfrentar el abandono y construir la proximidad.

Del nacimiento biológico al nacimiento en la cultura por medio de la enseñanza, se le entrega en pocos años de educación al niño y a la niña, un proceso de creación de la historia humana que a la especie le costó millones de años de trabajo, quienes serán libres desde su capacidad de innovación, aprendizaje y distinción. La nueva vida recreará existencialmente en su mundo lo que le es dado. Será un aprendizaje histórico nunca espontáneo, comunitario nunca solitario, práctico cotidiano nunca meramente abstracto.

La pedagógica como proceso educativo es el involucramiento del niño con la cultura de su pueblo y con la naturaleza. Es una relación donde se enseña un camino que el hijo e hija como nueva historia debe recorrer y en el cual el maestro comprende la otredad del discípulo. Acontece en la historia, desde la relación con el padre y la madre hasta la relación con el hijo o la hija. Es cara a cara entre maestros y discípulos, profesionales de la salud y pacientes, filósofos y no filósofos, funcionarios y ciudadanos. Es el recibir del otro y el descubrir por sí mismo. Es erótica y política. La educación en una sociedad, en términos de la pedagógica, es la tradición como un mantener a través de las generaciones el legado cultural, sin caer en la repetición pasiva, la imitación y la rememoranza.

La pedagógica puede ser de dominación y en tal sentido operará proyectos pedagógicos de dominación fundamentados en la violencia, la conquista y la represión del Otro. Se tratará de que el aprendiz asimile lo que el preceptor le indica. En el proyecto pedagógico de la dominación la niñez y la juventud no tienen lugar como lo nuevo distinto que se va a expresar con sus propias formas de edificar el mundo, serán simplemente adultos incompletos.

En este proceso pedagógico de dominación se reprime en consecuencia la creatividad y la rebeldía, pues se consideran actitudes infantiles y de inmadurez que obstaculizan la formación tanto mental

como corporal de la sociedad adulta perfecta, capaz de controlar sus instintos o apetencias físicas, como sus búsquedas intelectuales y espirituales por fuera de las normas o reglas que están formalmente aceptadas por la sociedad adulta dominante. Históricamente para esta sociedad el estado de niñez y juventud como inmadurez, debilidad e insuficiencia ha sido asignado no solo a quienes biológicamente ocupan estos estadios, sino también a quienes políticamente son subordinados, como la mujer y los pueblos ancestrales.

Frente a la pedagógica de la dominación se levanta la pedagógica de la liberación. El preceptor padre-madre, maestro-maestra, Estado asume que la niñez y la juventud son un mundo distinto, con su propia historia, inteligencia, bondad, belleza. Se trata de Estados revolucionarios para los cuales la fuente pedagógica es el pueblo, baluarte del sistema futuro en construcción. Es una pedagógica escatológica que se realiza en la historia de liberación y salvación con la cultura popular como base de la emancipación. En el marco de la crítica a la ideología encubridora emerge la cuestión de la liberación, que para Dussel desde lo filosófico político, no puede estar desarticulada de la liberación de las clases oprimidas.

La construcción del derecho es histórica y en esa construcción se da una permanente confrontación entre la ley – derecho vigente –, la legalidad, y, el derecho del oprimido – ilegalidad –. La ilegalidad del derecho de la resistencia es confrontada por la legalidad del derecho en el sistema capitalista, donde son universales los derechos a ser libre, tener ingresos y poder elegir, que ocultan una realidad sistémica contraria, pues tales derechos corresponden al hombre burgués y a los centros del sistema mundo, pero son imposibles para los países, regiones y personas de la periferia.

La vida humana como principio de todo derecho supera la condición finita de cualquier otro fundamento, porque la vida es la "posibilidad de todo otro derecho". La defensa de la vida implica la lucha por la liberación, donde también habrá necesidad de emprender una lucha de liberación nueva contra los nuevos dioses fetiches.

En Dussel la cuestión del ateísmo debe comprenderse a partir de sus trabajos sobre Marx. El capitalista fetichiza a la persona e ideológicamente logra que el trabajador también fetichice a su persona. En ese proceso el capital se vuelve absoluto. Para Marx el carácter social del trabajo es opuesto al carácter comunitario del trabajo. El fetiche está en el capital como totalidad y en sus determinaciones. Marx siempre se refiere a la fetichización como crítica ontológica completa del capital. La totalización elimina a quiénes la niegan, los reprime aniquilando la exterioridad de lo distinto al capital.

La totalización en Marx no es cuestión abstracta, se trata del trabajo vivo y el capital en concreto. La absolutización oculta la relación con el trabajador creador y con el trabajador comprador porque el capital atribuye a las cosas el valor. La mercancía, producto de la acción humana, se presenta como poseedora de valor en sí misma.

Además de la mercancía y el dinero, también el trabajo se fetichiza. La fetichización del trabajo se da para el capitalista y para el obrero. Cuando el capital se presenta como valor en sí mismo y no como trabajo objetivado o acumulado o robado; por su parte el trabajador identifica su trabajo con el salario, su trabajo creador de valor es considerado por el mismo como mercancía que es pagada por el salario. Esto se resume diciendo que la mercancía, el dinero, el trabajo asalariado, los medios de producción como la maquinaria y la tierra son fetichizados, es decir, como son designados como origen del valor o de la riqueza, negando el carácter fundante del valor que posee únicamente el trabajo vivo.

Esta cuestión Dussel la aborda también desde lo bíblico. La categoría de pobre de origen cristiano es un paso importante en su edificio teórico. Considera necesario distinguir que la pobreza es una relación social. Es en la relación ética donde se da el pecado. Retoma textos bíblicos en torno al pan y la vida; el pan es producto de quien lo trabaja, que puede convertirse en su alimento, sin embargo, también puede ser negado llevando a la posible muerte del pobre.

Plantea tres tipos de relaciones: práctica es la relación persona – persona; la relación productiva es persona – producto; la relación práctico-productiva es económica. Cuando se roba el pan se da una relación económica cuya consecuencia es la muerte como fruto de un pecado que consiste en el dominio del prójimo robándole el fruto de su trabajo, condenándole al hambre.

En el contexto cristiano de gran peso en América Latina, este pecado lleva a Dussel a analizar la eucaristía. La estudia a la luz de la producción y distribución del pan. El pan producto es el mismo pan ofrecido en el altar, como portador de la vida objetivada del trabajador, sangre para usar una figura de Marx. Cuando el pan se ofrenda a Dios como pan de vida no puede haber sido robado, el pan debe haber saciado el hambre negando la necesidad y la injusticia. Pero si el pan ofrendado es un pan de muerte, expropiado a un trabajador que continúa con hambre, estamos ante un acto idolátrico.

Idolatría frente a la cual destaca la figura del profeta: filósofo, revolucionario, intelectual y creyente. En el proceso histórico las relaciones entre ricos y pobres van a ser cuestionadas por quien con su cuerpo se juega la vida por los oprimidos. Ese profeta muchas veces ofrece también su vida, así su corporalidad es ofrendada históricamente para la redención del pobre. El profeta – el historiador – tiene la palabra, pero la palabra no está dada para todos y todas, es negada a las mayorías que aunque tengan boca y hablen, no por ello tienen derecho real a la escucha y a la comunicación.

Para Dussel ello tiene raíces en el eurocentrismo que lleva a desconocer los logros de la modernidad como fruto de la dialéctica centro periferia. La periferia constituyó también la modernidad como modernizado y como civilizado, fundando un mito. Mito de la Modernidad que ha situado a los victimarios en la inocencia y a las víctimas en la culpa. Los filósofos europeos no vieron la aniquilación de las culturas no europeas como un crimen.

Ese silencio cínico de la historia de la opresión debe denunciarse, quizá a gritos. Allí siempre la historia será instrumento fundamental

teniendo en cuenta los horizontes de la erótica, la pedagógica, la política, la económica, la pragmática y la arqueológica, siempre pensando la relación entre las personas, las personas y la naturaleza y las personas y lo sagrado.

La mujer víctima de uxoricidio, el hijo e hija de filicidio, el hermano de fratricidio, la naturaleza de ecocidio, las culturas de genocidio, incluso Dios mismo víctima de la tortura y el asesinato reclaman por la memoria de la verdad, exigen justicia. Frente a las distintas lógicas de la dominación emerge la constitución de procesos de resistencia y lucha subversiva que permitan establecer nuevos horizontes desde el amor-de-justicia. Aten cada proceso de dominación, emergen desde la persona, la comunidad y el pueblo, como sujetos históricos, alternativas para alcanzar la segunda emancipación en América Latina.

Finalmente, a manera de síntesis: el ser humano establece seis relaciones fundamentales: primera, con la pareja o erótica, la relación más próxima e íntima, la cual para el caso de América Latina ha estado marcada por el ego del conquistador eurocéntrico, patriarcal y machista; segunda, con los hijos e hijas, así como con el y la estudiante, es la pedagógica, relación que está en el lugar de la casa aún y de la escuela como territorio de paso, que para América Latina ha transitado por la destrucción genocida de la familia y la cultura y la imposición adultocéntrica y colonial; tercera, con el hermano y la hermana, ya fuera de la casa y la escuela como lugares de acogida, en el espacio público donde el amor no es por quien me da amor, sino por quién siendo alguien desconocido debe ser mi responsabilidad, se trata de la política; cuarta, con la otra persona, pero mediada por la naturaleza y sobre todo por los bienes que tomando la naturaleza, por medio del trabajo humano, se transforma y recrea, es la económica que en América Latina ha estado atravesada por el saqueo, el imperialismo y la explotación; quinta, la relación con el decir del otro, su palabra hablada y escrita, su decir en todo sentido y la posibilidad misma de ese decir, relación pragmática que en América Latina ha estado negada a las mayorías y sobre todo a quiénes teniendo texto, encuentran cerradas todas las

vías de escucha, salvo que irrumpan como grito en la historia; por último, sexta, la relación con lo sagrado, la arqueológica, en el caso de América Latina con una diferenciación profunda entre lo que ha sido la cristiandad y el cristianismo, lo segundo como fundamento de una concepción histórica de la presencia encarnada del Dios de la historia y de un pueblo cuya fe no es dogmática, sino escatológica.

Seis relaciones que se estudian como negación de la alteridad o como reafirmación de ella, en tanto hay resistencia, revolución y lucha por la liberación, siempre que pueda constituirse el sujeto histórico capaz de romper el tiempo muerto de la dominación y ser consciencia histórica subversiva.

Pero la conciencia no es espontánea, incluso puede parecer imposible en contextos donde la totalidad está constantemente trabajando por la perpetuación de sus privilegios. El sentido auténtico de la historia, obedece en buena medida al trabajo que los y las intelectuales en articulación a las organizaciones y movimientos sociales puedan aportar.

Para Dussel, romper las explicaciones legitimantes de la historia dominante exige a la historia como ciencia auténtica, desestructurar las historias alienantes rompiendo los marcos espaciales, temporales e incluso metodológicos, que impiden correr el velo que encubre la historia. Dussel, plantea que América Latina y el pueblo Latinoamericano deben alcanzar la conciencia de su lugar en la historia universal, tarea que se propone desarrollar desde los años sesenta y a la cual el siguiente capítulo brinda un acercamiento. Historia, como ciencia que exige, más allá de la novedad del método y las herramientas, la claridad ética de un quehacer intelectual situado en el proceso de las víctimas de la dominación, una praxis comprometida con las gentes como fin absoluto de todo pensar – actuar y no como un esfuerzo académico que se pierde en la falacia del conocimiento como fin en sí.

Ahora bien, para Dussel hacer y comprender la historia implica descubrir lo oculto, lo que ha sido puesto en el olvido por el velo de las historias eurocéntricas y de la dominación, ejercicio para el cual

son fundamentales los horizontes, como procesos de larga duración que permiten ir hasta las matrices culturales que posibilitaron el ocultamiento. Siguiendo la trayectoria de trabajo intelectual de Dussel, la mirada de largo plazo surge del trabajo de investigación mismo, remitiéndole en términos eróticos y pedagógicos por lo menos hasta el siglo XVI, en términos políticos y económicos igualmente y, en términos arqueológicos, hasta la formación de las primeras civilizaciones.

Dussel viaja por los milenios y los continentes en busca de las dinámicas ancestrales y actuales, de la tradición y la novedad, que permitan entender a los sujetos en particular, como individuos o comunidades, pero sobre todo que permitan sacar a América Latina del lugar de encubrimiento histórico en el cual intelectuales foráneos y propios la han sumergido.

No se trata de negar la importancia de las historias locales, de las pequeñas historias o microhistorias, ni de desconocer las fracturas espaciales y temporales o rechazar la incidencia de lo particular y específico en el conjunto, de lo regional y lo universal.

Para Dussel todo ello es importante, siempre y cuando no se les considere de manera aislada, ni temporal ni espacialmente, porque desde su mirada el amor de pareja, la construcción de la familia y la escuela, la edificación de la comunidad y las instituciones, la configuración del Estado y la economía, la práctica de lo sagrado y la comunicación, no son procesos espontáneos y arbitrarios, sino que responden a lógicas centenarias sino milenarias de lucha entre la búsqueda y profundización de la liberación contra la perpetuación de la dominación y el retroceso hacia condiciones de mayor opresión.

En suma, no podemos vernos históricamente si no vemos la historia de la humanidad y de la Tierra, a la vez no comprenderemos la historia universal sin América Latina, como nos proponemos expresar en el siguiente capítulo.

3. CONCEPTO DE HISTORIA: A MODO DE PUERTA ABIERTA.

El descubrimiento de la miseria de mi pueblo, percibido desde mi niñez en el campo casi desértico, me llevó a Europa e Israel. Descubría, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), que América Latina está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la historia mundial, descubrir su ser oculto[230].

En el capítulo primero se presentaron los momentos significativos de la formación de Enrique Dussel: el estudio del humanismo semita; la obra de fray Bartolomé de las Casas; de Emanuel Levinas; de Karl Marx, la teoría del lenguaje y el movimiento zapatista. En el capítulo dos presentamos los horizontes – categorías – mayores en torno a los cuales Dussel desarrolla su obra: erótica, pedagógica, política, económica, pragmática y arqueológica. Es importante advertir que en los distintos momentos de su praxis intelectual, el estudio de la historia es transversal, y, en ella, la lectura de los procesos históricos. Además, es esencial subrayar sus estudios de las civilizaciones antiguas, la Iglesia y el episcopado, junto a la militancia en la teología y la filosofía de la liberación, como parte de sus influencias y razones intelectuales. Pero un aspecto central ha sido su preocupación por la historia. Lo anterior se puede comprobar en el rastreo de las temáticas específicas abordadas entre el año 1961 y el 2015, relacionadas de una u otra manera con la historia (ver anexo 5).

La investigación de la historia obedece a una preocupación mayor, guía de las investigaciones de Dussel: el lugar de América Latina en la Historia Universal. Lo que está relacionado directamente con el discurso eurocéntrico de la modernidad, que al excluir a España y Portugal, excluye a América Latina.

Frente a tal exclusión, el trabajo de Enrique Dussel en términos

[230]DUSSEL, Enrique D. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. Mayo de 1993. Pág. 34

de los estudios históricos se enfoca en encontrar el lugar de América Latina en la historia universal, rompiendo con los muros temporales y espaciales que han permitido la negación, y de esa manera desestructurar los discursos sobre la modernidad que desconocen a América Latina y al sur, proponiendo una marco espacial y temporal distinto, amarrado a una teoría no eurocéntrica. Su apuesta conceptual será, entonces, intentar construir un "relato" o "perspectiva" de la historia que cuente otra versión y que tenga como *locus* de enunciación: América Latina. En tal sentido, el presente capitulo expone la reflexión de Enrique Dussel sobre América Latina en la historia universal, el nuevo marco temporal que propone para romper el eurocentrismo temporal, el nuevo marco espacial que descentre la geografía del centro europeo y el método de hacer historia como ciencia histórica para la liberación.

3.1. América Latina por fuera de la historia.

En diciembre de 1966[231], desde la universidad Resistencia, al norte de Argentina, citando a Leopoldo Zea Aguilar (1912 – 2004) se pregunta por qué América Latina no ha tenido lugar en las historias elaboradas hasta el momento.

(En) […] los esquemas más importantes de Historia Universal, en nuestro tiempo de crisis. En todos ellos ─con variantes─ hemos observado que, de hecho, se ha dejado a América Latina "fuera de la historia"[232].

Así, Dussel se interroga por qué América Latina ha permanecido fuera de la Historia Universal, y se contesta planteando que quizá haya sido porque efectivamente está fuera o ha sido porque ocupa un lugar tan insignificante, que apenas tiene sentido mencionarla. Pero luego responde con la denuncia del eurocentrismo e invita a trabajar por superar la indiferencia, ignorancia y hostilidad propia de la alienación europeísta, como tarea crítica que rompa la pretendida inexistencia de la cultura latinoamericana.

[231] DUSSEL, Enrique D. Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Resistencia. El Chaco Argentina. 1966 (1996). Pág. 249.
[232] Ibíd. Pág. 78.

En sus correrías por Quito, Medellín y Buenos Aires[233], en el marco de varias conferencias sobre la interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano, recordando nuevamente a Leopoldo Zea, recalca que en "las grandes visiones expuestas de la historia de la cultura universal, nos enfrentaremos al hecho de que no se ha dado un lugar adecuado a América Latina"[234], lo cual ha traído consigo el sometimiento a una "historicidad inauténtica"[235].

Entre 1972 y 1977[236], cuestionándose sobre las consecuencias de la exclusión de América Latina de las historias universales, como de la historia de la Iglesia latinoamericana, aclara que sólo Darcy Ribeiro (1922 – 1997) intentó una historia en la que nuestro continente tiene un «lugar»[237].

En las aulas de clase de la Universidad Nacional de Cuyo donde fue docente de la cátedra de analéctica[238] y desde el otro lado del Atlántico en Salamanca, Dussel expone su empeño por aportar a la pregunta sobre un método para "desentrañar la totalidad y alteridad históricas" de América Latina, sobre todo para que la juventud cuente con luces en el momento histórico en qué estaba tomando decisiones ideológicas fundamentales. Consciente del surgimiento de un pensar revolucionario latinoamericano, procura con su trabajo sumarse a dicho proceso con una filosofía de la liberación que complete junto a la sociología de Fals Borda, la Teoría de la dependencia y a la Teología de la liberación, la lectura desde el lugar novedoso del pensamiento propio. Una filosofía consciente de que la "verdadera revolución ontológica fue

[233]DUSSEL, Enrique D. Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Latinoamérica libros. Buenos Aires. 1972. Pág. 179.

[234] Ibíd. Pág. 19.

[235] Ibíd. Pág. 16.

[236]DUSSEL, Enrique D. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1978). Pág. 190.

[237] Ibíd. Pág. 93.

[238]DUSSEL, Enrique D. Método para una filosofía de la liberación Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1974). Pág. 295.

cumplida siglos antes por el modo de existir del judeocristiano"[239] y no por el pensar griego tan fuertemente posicionado en las facultades de filosofía del continente. Se trata de un debate profundo con la filosofía europea, que quizá tiene en Hegel, su representante más eurocéntrico. Por esto, la fuerza de las palabras críticas de Dussel.

Hegel, que parte de Dios antes de la creación, es el intento de pensar desde Dios. Pero es bien posible que sólo Dios piense desde él, y al hombre no le toque sino pensar desde el hombre. Lo contrario a la modestia es la desmesura, y quizá el sistema hegeliano como totalidad totalizada sea la desmesura intelectual moderna, donde la subjetividad absoluta lo ha abarcado todo dentro de sí[240].

Desmesura para la cual, América Latina y el resto del mundo más allá de los pirineos es nada. Dussel[241], expone una respuesta metodológica que evidenciando la contradicción del sistema hegeliano y de quienes han propuesto sistemas absolutos y excluyentes, permita evidenciar su condición etnocéntrica y provincial[242].

Presenta como error mayúsculo la pretensión de Hegel de postular como universal una religión, una razón y una historia regional, absolutizándola y con ello fetichizándola, convirtiéndolas en instrumentos ideológicos, más que en un pensar riguroso[243].

En el caminar de varias décadas, Dussel ha trabajado por la construcción de una nueva historia mundial[244], que si bien sigue siendo considerando un proceso indicativo[245], en él resalta las características de una nueva propuesta histórica donde no haya culturas dejadas fuera. Se

[239] Ibíd. Pág. 33.
[240] Ibíd. Pág. 113.
[241] DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175
[242] Ibíd. Pág. 33.
[243] Ibíd. Pág. 41.
[244] DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Pág. 587.
[245] Ibíd.

propone ser una historia para desestructurar los marcos impuestos por el helenocentrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo, el secularismo, el colonialismo teórico y mental, superando los marcos teóricos que excluyen a América del origen de la modernidad y de la historia.

Una historia como contrarrelato que parte del decir (Levinas) de la corporalidad sufriente. Desde los oprimidos y oprimidas, excluidos y excluidas, condenados y condenadas de la Tierra y de la historia[246].

Es una historia que busca brindar un macrorrelato que, a juicio de Dussel, las víctimas piden en América Latina, África, Asia, Europa y Estados Unidos, capaz de cumplir con la exigente tarea de deconstrucción del relato moderno y descubrimiento de un contrarrelato que comienza por una reconstrucción histórica mundial con sentido crítico.

3.2. Un nuevo marco temporal.

La división arbitraria del tiempo histórico es una decisión metodológica necesaria ante la imposibilidad de abarcar completamente el acontecer y por la obligación de establecer marcos de referencia que permitan los ejercicios analíticos, que los haga inteligibles. Pero dichas temporalizaciones obedecen a la par a posturas políticas de dominación o de liberación. En la historia dominante hasta los años sesenta, en particular la eurocéntrica y la imitativa de la eurocéntrica, en general se periodizó en función de los dominadores.

Dussel[247] explica que la mitificación de la temporalidad desde los grupos de ciencia disciplinares ha establecido ideológicamente límites correspondientes a los intereses políticos del status quo, reduciendo lo acontecido al marco del siglo XVI o XX, desconociendo la dimensión universal que se remonta a miles de años y que por su amplio margen temporal permite una reubicación crítica de la historia de América Latina.

[246] Ibíd. Pág. 13.

[247] DUSSEL, Enrique D. América latina y la conciencia cristiana. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Editorial Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco. Quito Ecuador. 1970. Pág. 104.

En este sentido, a propósito de los resultados de su trabajo sobre la inserción del pensamiento semita en Occidente[248], como parte de la búsqueda de la constitución del cristianismo histórico y su posterior encuentro con la cultura griega, Dussel expone que dos maneras de entender el tiempo se enfrentaron en Occidente, constituyendo en prejuicio del cristianismo de base, un modelo de cristiandad que llegará hasta la península Ibérica, trasladando en el siglo XVI a América Latina, como parte del proceso dentro de la dominación, una lectura helenocéntrica del tiempo.

Ante ello, Dussel se coloca en la tarea de definir un análisis histórico temporal que agriete irremediablemente el uso que le ha dado al tiempo histórico la dominación, sugiriendo una mirada temporal nueva que trascienda las rejas de tiempo que limitan encontrar, en el largo camino de la historia humana, el lugar de América Latina. Una mirada que rescate del olvido la interpretación del tiempo de los pueblos semitas, tan importante para Latinoamérica por el peso del cristianismo.

Dussel, en coherencia con ese esfuerzo político intelectual[249], apunta que la historia no pretende sólo informar, sino que debe aclarar una constitución[250], lo que implica destrucción de las historias existentes y la búsqueda de lo olvidado, desatando la hermenéutica trasmitida, reapropiándose de la memoria, transformando lo que ha sido ocultado en visible y apartándose de la tradición conservadora, en fin, descubriendo la gestación histórica y disolviendo las capas encubridoras. De esta manera, el "hombre es lo fundamentalmente histórico. No es que el hombre sea histórico porque esté en la historia. El hombre es histórico, porque la historicidad no es sino un modo de vivir la temporalidad inherente a la esencia del hombre"[251].

[248]DUSSEL, Enrique D. El dualismo en la antropología de la cristiandad Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América. Editorial Guadalupe. Buenos Aires, Argentina. 1968 (1974). Pág. 295.

[249]DUSSEL, Enrique D. Para una de-strucción de la historia de la ética. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza, Argentina. 1969 (1972). Pág. 168.

[250] Ibíd. Pág. 5.

[251] Ibíd. Pág. 7.

Contra las interpretaciones vulgares y encubridoras, la historicidad auténtica pasa de la apariencia y la obviedad de lo dado a la meditación y la crítica contra la corriente, recurriendo en el pasado a las fuentes creadoras del presente y el futuro, a la par, cuidándose de no presentar como universalmente válido, lo que es propio de un mundo histórico particular. Para ello Dussel retoma la noción de tiempo semita, revisa la vida de Abraham y de Jesús de Nazaret, las implicaciones de la Alianza, como manifestaciones de una conciencia antropológica de la temporalidad y de un obrar en el tiempo como historicidad desde el ejercicio de la libertad humana responsable, del mal o del bien, de la mentira o la verdad, de la justicia o la injusticia[252].

Desde la interpretación de Dussel, el cristianismo es una antropología porque en el punto de partida de la historia está el ser humano, mientras el helenismo es una teología porque coloca a los dioses como definidores del destino y convierte el mundo en su morada. Propone[253] acercarse a la Historia Universal considerando tres momentos: la prehistoria como estudio de las culturas indo europeas, las del lejano oriente y las originarias de América o altas cultura de base; la protohistoria como estudio de Europa occidental y; la historia como estudio de América Latina a partir de octubre de 1492[254]. En relación al problema del sentido de la existencia histórica de América Latina en la Historia Universal, considera a las culturas indoeuropeas y semitas como la protohistoria Latinoamericana[255], teniendo en cuenta para la interpretación, tres niveles: primer nivel: paleolítico que desemboca en el neolítico; segundo nivel: invasiones del norte en el continente euroasiático; tercer nivel: invasiones semitas. Dice el autor que:

[252]Los relatos míticos de Caín y Abel, de la torre de Babel y de Noé (desde el cap. IV al XI del Génesis), indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una liberación final en la historia futura. Ibíd. Págs. 49, 50.

[253]DUSSEL, Enrique D. Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Resistencia. El Chaco Argentina. 1966 (1996). Pág. 249.

[254]Ibíd. Pág. 82.

[255]DUSSEL, Enrique D. Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia argentina. Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina. 1968. Pág. 129.

Nuestra historia cultural […] podría resumirse así: una prehistoria de tipo amerindiano; una protohistoria que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución por un choque entre estas dos culturas, de Latinoamérica[256].

Vale retomar un planteamiento expuesto en 1969, cuando en el proceso de investigación de la ética[257] y en la perspectiva de gestar desde Latinoamérica una teoría que permita superar la dominación, en un momento histórico en que los movimientos de la liberación lo necesitan a la par que ofrecen a la filosofía de la liberación una oportunidad, Dussel manifiesta que esta nueva teoría debe tener en cuenta que:
La metafísica del sujeto se (concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la "voluntad de poder" fue la culminación de la modernidad[258].

Por lo tanto, el problema de la liberación latinoamericana[259], exige entender la temporalidad integralmente, no únicamente como un transcurrir del tiempo que nos condenaría a los presupuestos del pasado, sino como comprensión del pasado, el presente y el futuro como procesos dinámicos que se constituyen existencialmente en la praxis de la persona y de los pueblos, que por lo mismo permiten renegar de la historia inauténtica y re – descubrir el ser histórico que solo es y está en la historicidad.

Existencialmente es desde el mundo como poder-ser ad-viniente histórico-universal desde donde comprendemos lo que nos hace frente, pasando dialécticamente de horizonte en horizonte hasta captar a la cosa concreta[260].

En el transcurrir del tiempo, el ser humano desde el primer hombre y el primer clan hasta las generaciones actuales y futuras, "puede" ontológicamente cometer el mal como acción de su libertad

[256] Ibíd. Pág. 33.
[257] DUSSEL, Enrique D. Para una de-strucción de la historia de la ética. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza, Argentina. 1969 (1972). Pág. 168.
[258] Ibíd. Págs. 122, 123.
[259] DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175.
[260] Ibíd. Tomo I. Pág. 61.

o puede ser responsable del bien[261]. El bien ético como justicia posible en el ejercicio existencial del profeta como un momento de irrupción del Otro, seguido de la liberación que necesariamente debe enfrentar a la alienación y superar la importante pero insuficiente denuncia. En la liberación se realiza la historia y en la alienación desaparece la historicidad para ser ocupada por la fetichización de lo dado, perpetuando la tranquilidad de los dominadores. Para evitar la pérdida de la libertad, esto es, del tiempo como esencia humana, la persona asume el compromiso, con sus peligros y riesgos, saliendo de la pureza de quien tiene las "manos limpias"[262], enfrentando la construcción de su historia en la real concreción de la relación entre varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano[263], persona-naturaleza-persona.

Dussel resalta que en América Latina se está dando desde finales de los años sesenta un proceso de concientización del cristianismo[264] que a partir del retorno a las raíces históricas se configura como un fenómeno profético desde lo social, económico, cultural, étnico, religioso y pastoral. Por ello, frente a los mutuas exclusiones de la teología y de la ciencia o de los conflictos entre ciencias, en el marco de los 450 años de conversión de Fray Bartolomé de las Casas en 1964, denuncia el peligro de la excesiva especialización disciplinar y la imposibilidad de comprender al ser humano desde una sola ciencia, convoca a no perderse en el estudio desarticulado de lo nacional, ni en el aislamiento del método particular, propone un trabajo de interciencia y colectivo por un nuevo humanismo latinoamericano que sea capaz de remontarse hasta el siglo XVI o más atrás si es necesario, en la búsqueda de nuestra historia.

Esto significa destruir los particularismos que impiden una comprensión real de los fenómenos. Para ello es necesario evadirse de los marcos provinciales,

[261] Ibíd. Tomo II. Pág. 32.
[262] Ibíd. Tomo I. Pág. 85.
[263] Ibíd. Tomo I. Pág. 128.
[264] DUSSEL, Enrique D. América latina y la conciencia cristiana. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Editorial Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco. Quito Ecuador. 1970. Pág. 104.

y aún nacionales de la historia, para situar los acontecimientos dentro de los marcos de la Historia Universal[265].

Límites particulares reduccionistas que no son exclusivos de ninguna ideología o movimiento, porque incluso coinciden en ello, movimientos que en otros aspectos son antagónicos. Cuestionando tanto las reducciones que establecen los revolucionarios que parten del siglo XX, como las de los emancipadores que arrancan del XIX, o de los hispanistas que se remontan al siglo XVI y las de los indigenistas que solo ven como válido lo anterior a la invasión europea, todos mitificando, exaltando y absolutizando figuras específicas. Contra estos modelos de hacer la historia científica, Dussel propone reconocernos como parte de la historia universal, estudiando desde el origen de la especie hasta la confluencia en una civilización universal. Se adentra en la prehistoria latinoamericana cuando éramos étnica, cultural y religiosamente el extremo oriente del oriente; continúa con el estudio de los pueblos presemitas de África y Asia, la protohistoria, desde hace unos cinco mil años, para llegar hasta la constitución de la historia de América Latina. Explica que en el primer momento se puede fundar el marco de relación posterior a nivel de las instituciones sociales y éticas, "en un primer momento se da toda la historia posterior"[266].

En el trabajo de comprender la historia de nuestro continente latinoamericano[267], diserta sobre las grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina, ratifica la importancia de comenzar por el origen, lo que le lleva a proponer tres etapas de la historia universal: el neolítico (prehistoria nuestra), las invasiones euroasiáticas y las invasiones semitas, el dualismo antropológico y moral, el ahistoricismo, la totalidad panontista de los indoeuropeos y su diferencia radical con la antropología unitaria, la bipolaridad intersubjetiva, el ethos de la libertad y de la liberación, la perfección desde el compromiso y la conciencia histórica de los pueblos semitas, como marco de comprensión que

[265] Ibíd. Pág. 19.

[266] Ibíd. Pág. 73.

[267] DUSSEL, Enrique D. Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Latinoamérica libros. Buenos Aires. 1972. Pág. 179.

trasciende los cerrados límites de la historia sagrada o pagana inauténtica.

Expone[268] que el enfrentarse al pasado puede darse desde una actitud ingenua o desde una actitud crítica, la primera busca en el pasado el sentido de los acontecimientos del presente; la segunda busca recrear las condiciones que hicieron posible dicho acontecimiento en el mundo en que fue, teniendo en cuenta "los aspectos múltiples y los condicionamientos de todo tipo"[269]. Al respecto[270], aborda la cuestión de la historicidad, como la temporalidad humana autoconsciente, que solo se funda en hechos reales y concretos, afirmando en ello la tesis de que la historia solo existe mientras seamos conscientes de ella, en otras palabras, de que no hay tiempo histórico sin sujeto consciente del mismo.

En ese orden, partiendo de la definición de comprensión se centra en el ser histórico como conciencia de la temporalidad, que sin embargo no es asible en su totalidad porque el tiempo físico y los hechos factibles son ininteligibles para la finitud humana, requiriendo de abstracciones que permitan el abordaje de la historicidad. Por ello, entrando en cuestiones de método, acepta la necesidad de la división artificial en la ciencia histórica: eras, épocas y etapas[271]. Además, subraya que la historia cumple un papel central en la consolidación de los sistemas hegemónicos, como sucedió con la formación de la conciencia nacional en los Estados modernos, que establecieron periodizaciones legitimantes del ejercicio de poder dominante, cayendo con ello en el mito, negando en consecuencia el carácter científico crítico de la historia. Para salvaguardar el estudio de la historia de este peligro, Dussel[272]

[268]DUSSEL, Enrique D. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1978). Pág. 190.

[269] Ibíd. Pág. 30.

[270]DUSSEL, Enrique D. América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Ediciones Fernando García Cambeiro. Buenos Aires, Argentina. Tomo I a II. 1973 – 1974. Pág. 230.

[271] No en el sentido de postular una historia provincial como universal, sino en procura de incluir, so pena del error humano, a las diferentes culturas humanas.

[272]DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América.

propone que en todo proceso histórico de liberación se juzguen estratégicamente cuatro momentos estructurales: primero, el tiempo de la liberación que parte de la opresión; segundo, la organización del nuevo modo de producción y Estado; tercero, la época clásica de estabilización y lento ascenso; cuarto, el esplendor y la decadencia. Dussel reafirma que la actitud de observación crítica permanente del historiador o historiadora, deberá considerar éstos cuatro momentos, como instrumento para enfrentar el mito historicista en el cual, incluso los procesos revolucionarios tienden a caer. Por ello, la liberación se entiende como un quehacer constante en la historia, nunca terminado por más favorable que sea determinada coyuntura. Esto significa que:

Una responsabilidad abrumadora, más agobiante que las cárceles y las torturas pasadas o siempre posibles, moviliza al liberador para procrear la historia hacia su término más justo, más humano[273].

Continuando con aspectos metodológicos relacionados con lo temporal en el marco de su trabajo en CEHILA[274], detalla algunos conceptos ahí asumidos para el análisis.

Por épocas entendemos los momentos más importantes de la historia que, fundamentalmente, quedan definidas en referencia a la estructura de la totalidad práctico-productiva que la determina (tanto a la sociedad global como a la Iglesia) […] Los períodos en cambio son momentos internos de las épocas, cuya caracterización depende más bien del conjunto de acontecimientos dentro de un mismo tipo de totalidad práctica productiva, pero modelizada de manera definida […] Las fases son momentos internos en los períodos donde se dan, dentro del mismo período o modelo, cambios en el bloque histórico no determinantes sino secundarios, o coyunturas de significación tal que indican que es necesario mostrar alguna diferencia[275].

Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 234.

[273] Ibíd. Pág. 99.

[274] DUSSEL, Enrique D. Historia general de la Iglesia en América Latina. CEHILA, Ediciones Sígueme. Salamanca, España. (1982) 1983. Pág. 723.

[275]Ibíd. Págs. 83 – 85.

Así lo confirma en su estudio de Marx[276], donde insiste en la exigencia metodológica de orden más abstracto que implica historificar la realidad, como ruptura con la pretensión de absolutización o naturalización del status quo capitalista, tanto en el caso de Marx como en el de la Filosofía de la liberación, lo científico como un quehacer o labor ética tiene la tarea de evidenciar el encubrimiento ideológico de una situación injusta, en tanto el único absoluto para quien hace ciencia crítica, es la persona humana, su dignidad y su dignificación por la revolución y la liberación.

Abordando el tema de la globalización[277] y las víctimas de la exclusión insiste en la mirada comprometida del científico, que en el marco de romper con la división temporal del eurocentrismo debe remontarse en el tiempo para superar la absolutización temporal alienante. Propone para el análisis cuatro estadios: Estadio I: Mesopotamia-Egipto; Estadio II. Las culturas del caballo y el hierro; Estadio III. De Bizancio a Bagdad; Estadio IV. "El World-System": Europa como centro".

Así mismo, en el marco de su preocupación por construir una historia de la política de la liberación[278] afirma que la historia debe ser una historia que brinde un macrorrelato para las luchas de las víctimas, deconstruyendo el relato moderno y fundando uno nuevo desde los vencidos. Como contrarrelato que comienza por una reconstrucción histórica mundial con sentido crítico hace cuatro millones de años, con la historia humana misma, su evolución biológica y su transformación social.

En contra del helenocentrismo, Dussel afirma el origen semita del pensamiento griego y romano. Ubica a China y Egipto como fuentes de la ciencia, la técnica, la ideología y la organización política

[276]DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Pág. 380.

[277]DUSSEL, Enrique D. Hacia una filosofía política crítica. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. Agosto de 2001. Pág. 452

[278]DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Pág. 587.

de la comunidad humana. Dice que tres mil años antes de Cristo, las dinastías egipcias comenzaron el largo camino histórico del que se desprendieron el helenismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Como un ejemplo contundente de este trasegar milenario, comparte que El Libro de los Muertos contiene el relato que los cristianos denominan juicio final: ante Osiris el muerto responde por el pan que dio al hambriento, el agua que compartió al sediento, el vestido que brindó al desnudo y la barca que facilitó al náufrago. Como en Egipto, en la India y en China se constituyeron también otras civilizaciones urbanas; lo mismo aconteció en América hace cinco mil años, cuando se establecieron las primeras comunidades agrícolas que cuarenta siglos después estaban consolidándose como grandes culturas: Inca, Azteca, Maya. De esta manera, la mirada de largo plazo, rompe con el tiempo histórico eurocéntrico.

Complementariamente, la comprensión crítica de los tiempos históricos, a juicio de Dussel, debe tener en cuenta, la rebelión de dos pequeños grupos humanos: los judíos y la secta cristiana, que como víctimas del Imperio Romano, por su concepción particular del tiempo, llevaron a cabo el descubrimiento de la intersubjetividad crítica desde la Alteridad. El judaísmo y sobre todo el pensamiento de Jesús de Nazaret, son fundamentales para el pensamiento de Dussel, porque ante la pretensión de eternidad de las instituciones imperiales y judías, se plantea la pregunta: ¿quién es mi prójimo? Esta cuestión quizá trivializada por las narraciones de la cristiandad, es fundacional desde el punto de vista de una historia crítica, porque cuando Jesús de Nazaret evidencia la injusticia de las instituciones establecidas representadas por el sacerdote y el levita, reivindica a la vez a quien sin preocuparse por el tiempo de la ley, se concentra en atender la vida, esto es, el tiempo de la víctima. Un Samaritano, regularmente despreciado por la sociedad en que se da la narración, abandona el camino y dedica su tiempo para curar las heridas y atender con responsabilidad a quien nada tiene para ofrecerle, porque todo le ha sido robado.

Jesús subvirtió el orden y el tiempo, aunque fue asesinado al igual que Sócrates ante sus discípulos, a diferencia del filósofo griego que toma el veneno "feliz" de liberarse del cuerpo y tranquilo por el cumplimiento de la ley, Jesús suda sangre por el temor, el dolor y la tortura ante la inminencia de su muerte. Jesús no traiciona a la persona, aunque ello le implique rebelarse contra la ley. Desde esa lógica profética de quien no se vende pese a la posibilidad de tener el mundo a los pies, Dussel propone que la periodización histórica parta de las víctimas, como un nuevo sentido de reconstrucción de la historia, construyendo un contra relato crítico como visión de conjunto, que aborde los temas que no han sido estudiados o han sido conscientemente descartados porque son propios de los tiempos de los olvidados por la historia oficial.

3.3. Un nuevo marco espacial.

La exclusión de América Latina es también una exclusión espacial, por ello la superación de la dominación implica la destrucción de la interpretación geográfica alienante y la construcción de una geografía distinta donde ningún pueblo quede territorialmente sometido a construcciones alienantes de su humanidad.

Dussel[279] denuncia los valores de la dominación que postulan como camino a la perfección la muerte del otro, negando no solo la presencia del cuerpo del otro, sino suplantándolo y apoderándose de lo que legítimamente le pertenecía. Al imponerse sobre el territorio de los otros, la dominación como reivindicación totalitaria considera un honor el acto de matar al que se opone, aniquilando la pluralidad e imponiendo la repetición de la forma de los dominantes como lo verdadero[280]. En contra de esta postura de la tiranía emerge la propuesta de defender la dignidad de cada rostro en el cara-a-cara como

[279]DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175.

[280] Ibíd. Tomo II. Pág. 22.

epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo[281], como una acción estratégica de resistencia ante la absolutización. Dussel[282] señala que en la revolución teológica judeocristiana la demitificación del universo fundó una relación de soberanía humana sobre el territorio, porque en esta y otras tradiciones mitológicas, la Tierra y lo que en ella hay, es dado al cuidado y aprovechamiento de lo humano.

Sentando este principio, pasa a la reflexión sobre el lugar de la geografía en la historia de América Latina, cuyas dimensiones territoriales inconmensurables continúan presentándose vacías de memoria, porque a los hombres y mujeres de América Latina, los espacios les comunican muy poco o nada, desconociéndolos como parte de su ser latinoamericano. Esto es para Dussel un vacío de la construcción histórica, porque mientras los espacios no estén articulados a la historia, porque ignoramos u olvidamos lo que pasó en ellos, corremos el riesgo de aceptar explicaciones animistas ahistóricas o peor aún, permitir el uso ideológico de la memoria del territorio con la vinculación de los mismos a las versiones que idealizan las acciones de las clases opresoras o dominantes. Por ello lo espacial[283] es cuestión que se debe abordar al estudiar la relación alienante entre totalidad y exterioridad, porque los dominadores tienen un lugar concreto[284] desde el cual ejercen la dominación, no como algo estático, sino en permanente desplazamiento[285].

Contra la Totalidad, la exterioridad implica otredad que por su condición de exclusión, si bien enfrenta durísimas condiciones de pobreza y miseria, es a la vez libre en tanto no sea funcional y no pueda ser condicionado por el sistema, de ser así, la alteridad se convierte potencialmente en matriz de una nueva historia. No se trata de una

[281]Ibíd. Tomo II. Pág. 162.

[282]DUSSEL, Enrique D. América latina y la conciencia cristiana. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Editorial Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco. Quito Ecuador. 1970. Pág. 104.

[283]DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 234.

[284]Ibíd. Pág. 31.

[285] Ibíd. Pág. 43.

exterioridad absoluta sino de trascendentalidad interna como otro donde incluso la liberación del dominador es propósito de la nueva historia, lo cual no implica ilusas esperanzas de superación amigable de la injusticia. Al respecto resumiendo, dice:

La periferia geopolítica mundial, la mujer y el hijo son propiedad del centro, del varón y el adulto. Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena[286].

Romper con la geopolítica de la dominación[287] implica reinterpretar los espacios geopolíticos. Dussel presenta un esquema expuesto en buena parte de su obra, como relectura del proceso de poblamiento de la Tierra, en el cual consigna una mirada territorial anti eurocéntrica.

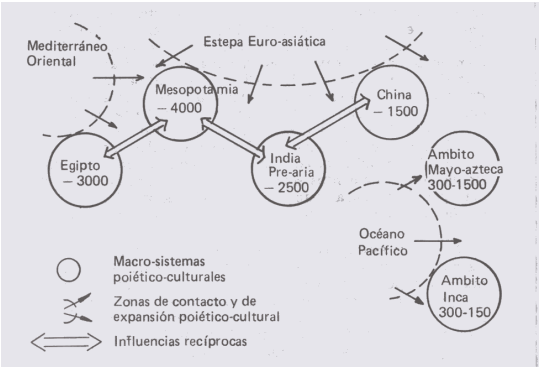
En primer lugar da cuenta de la existencia de grandes culturas en Mesopotamia hace 6000 mil años, en Egipto hace 5000 años, en India hace 4500 años, en China hace 3500 años, en Centroamérica y Suramérica hace 1700 años. Exponiendo el carácter de grandes culturas, la supuesta condición de única de la gran cultura europea queda desmentida.

En segundo lugar identifica tres zonas de contacto, el Mediterráneo oriental, la estepa Euroasiática y el Pacífico. Espacialización en la que América no está al occidente de Europa, sino al oriente de China y en donde el centro del sistema mundo no es el Atlántico sino el Pacífico, con lo cual el peso global del Mediterráneo se redefine. Obviamente, varios mitos sobre la importancia geopolítica de varios lugares del mundo mediterráneo y europeo adquieren la real dimensión que tienen para su área de influencia, pero no para toda la humanidad.

[286]Ibíd. Pág. 60.

[287]DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (1984). Pág. 242.

Gráfica No. 3
Esquema de Macrosistemas y Zonas de Contacto



Dussel, 1976, Pág. 32: Esquema 1.2.3.1[288]

A propósito de una nueva Histórica Latinoamericana, partiendo de esta comprensión de la ocupación de la Tierra se identifican[289] tres escenarios donde se desarrolló la pre y proto historia de América Latina: el Mediterráneo, la estepa Euroasiática y el Pacífico, como zonas de contacto entre los grandes centros de cultura, enfatizando en la importancia de las invasiones de los indoeuropeos y la expansión de los semitas, hasta ser parte de la historia mundial en el siglo XX, desde un proceso que se torna conscientemente global desde el Siglo XVI, cuando la geopolítica se transforma, con América como la primera periferia planetaria.

Geográficamente América Latina[290] es el otro del mundo conocido en términos físicos y políticos, para la dominación e incluso para las utopías que en la misma Europa se escriben entre los siglos XVI y XVIII y, para la crítica utópico social burguesa europea en el XIX.

[288]Ibíd. Pág. 32.

[289]DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Pág. 277.

[290]DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175.

Desde el "espacio" político el lugar, territorio o ámbito geográfico no es una pura extensión física ni siquiera existencial (teniendo un "sentido"). El "espacio" político es una multitud de tensiones que luchan por el control, el poder, la dominación de un cierto ámbito bajo el Imperio de una voluntad orgánica. Cuando un estado autónomo estructura una Totalidad espacial con libertad real, dicho mundo es geopolíticamente "centro". Todos los "espacios" que penden y se definen por ese centro son periféricos e incluidos por su "frontera"[291].

El otro es el sujeto histórico y es histórico porque no es parte del centro imperial ni del centro dependiente. No es objetividad ni productualidad, sino carnalidad, presencialidad revolucionaria ante el enemigo, rostro de la realidad histórica periférica enfrentando el rostro del sistema, buscando la superación del deseo de estar en la riqueza, la codicia económica, ya denunciada por de Las Casas y los obispos latinoamericanos.

La transformación histórica, el proceso progresivo de la historia sería inexplicable en su novedad sin ese momento metafísico de la realidad de la exterioridad como trascendentalidad interna. Si la ontología fuera toda la realidad sólo cabría el eterno retorno de lo mismo. Porque la historia es novedad se hace necesaria la exterioridad de los modos de producción o la ontología dominante del momento histórico dado[292].

Abordar el proceso de reconfiguración espacial planetaria[293] bajo el cual América Latina perdió su soberanía, exige ver el cambio geopolítico del Mediterráneo al Atlántico y el uso de la fuerza de parte de la cristiandad, que por medio de la invasión, la conquista y la colonia, dominó todo un continente y consolidó sobre las bases del genocidio biológico y cultural, la explotación económico productiva. Por su puesto, esto no es un proceso únicamente de uso de la fuerza, sino de legitimación ideológica. Dussel expresa en Frankfurt[294] que después

[291] Ibíd. Tomo IV. Pág. 65.
[292] Ibíd. Tomo IV. Pág. 78.
[293] DUSSEL, Enrique D. Historia general de la Iglesia en América Latina. CEHILA, Ediciones Sígueme. Salamanca, España. (1982) 1983. Pág. 723.
[294] DUSSEL, Enrique D. 1492 El encubrimiento del otro. Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. Octubre de 1992 (1994). Pág. 186.

de la guerra de Francisco Pizarro (1478 – 1541), el discurso moderno, por ejemplo con Descartes, ubica espacialmente la razón en Europa, clasificando a los demás como no pensantes, salvajes o bárbaros. Ese planteamiento de la modernidad se mantiene en los siglos siguientes, llega por ejemplo a Hegel, quien considera a España, Portugal, América y África por fuera de la historia mundial, aceptando la presencia de Asia, pero en estado infantil.

La dominación territorial pasó en este sentido por la "invención", el "descubrimiento", la "conquista" y la "colonización". Lo primero fue decir que América era una parte de Asia, lo segundo suponerla novedad desconociendo que ya otros pueblos la ocupaban, lo tercero apoderarse militarmente de ella y lo cuarto explotarla económicamente. En suma, negando que el territorio era otro a Europa y que estaba habitado por otras comunidades, no europeas, con derecho legítimo a él.

Hablar de encuentro de dos mundos es un eufemismo que los mestizos y criollos descendientes de los conquistadores e invasores pretenden imponer. Dussel propone la categoría de encubrimiento contra la idea del descubrimiento, apuntando que sólo podría pensarse el encuentro de dos mundos para referirse a lo sucedido en la cultura popular, pero, jamás en la lógica de la conquista.

En 1998[295], a propósito de la historia mundial de las eticidades, retoma la propuesta de cuatro estadios de la historia de la humanidad, como altas culturas de un sistema interregional no helenocéntrico[296]:

- Estadio I: Egipcio-mesopotámico, sin centro, desde el IV milenio a.C.
- Estadio II: Indoeuropeo desde xx siglos a.C., cuyo centro fue la región persa y el mundo helenístico desde el siglo IV a.C.
- Estadio III: Asiático-afro-mediterráneo, desde el siglo IV d.C., con centro en la región Persa, el Turam-Tarin y luego el mundo musulmán.
- Estadio IV: «Sistema-mundo», desde 1492 con centro en Europa Occidental y después Estados Unidos y Japón y la URSS entre 1945 y 1989.

[295] DUSSEL, Enrique D. Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Editorial Trotta. 1993 – 1997 (1998). Pág. 661.
[296] Ibíd. Pág. 21.

Dussel cuestiona los aspectos aún eurocéntricos de la hipótesis sobre el sistema mundo, planteando que el papel protagónico de China llegó hasta el siglo XVIII[297] y no hasta el siglo XV[298] como lo refiere la hipótesis del World-System. Explica que China no abortó su empresa naviera ante la expansión portuguesa, española, holandesa, inglesa y francesa. Fue una decisión interna bajo la responsabilidad Ming la de abandonar el dominio de los océanos, aunque entre 1369 y 1431 habían cartografiado el Atlántico sur y norte, el Pacífico oriental sur y norte, el África y el océano Indico hasta Australia.

Según esta explicación, Europa nunca tuvo ningún tipo de superioridad como propone el pensamiento europeo, sencillamente el muro otomano islámico la lleva a emprender un lento desarrollo, alcanzando sólo en el siglo XVIII el centro del sistema mundo, que hasta entonces ocupó China en lo económico, político y cultural, aunque sin pretensiones de dominio marítimo.

Europa no es desde siempre el centro de la historia mundial como decía Hegel, ni debe a los profetas de Israel su superioridad ético política como afirma Weber, más bien gracias al vacío en el mercado dejado por China debido a sus crisis internas, Europa que se venía preparando desde finales del siglo XV y ya industrializada con la incorporación de la máquina al proceso productivo, se constituye sobre el resto del mundo como centro desde el siglo XVIII.

Unido a esto, citando a Quijano, se ubica el nacimiento de la colonialidad del poder en el siglo XVI, con Amerindia como la primera víctima de la globalización conquistadora y racista, soportada en el mito de la superioridad europea. En este sentido la pregunta por la civilización universal[299] como espacio de culturas particulares lleva a la cuestión de la inclusión asimétrica de las víctimas en el sistema mundo, al respecto Dussel cree que deben considerarse la inclusión simétrica y asimétrica, como indica la siguiente tabla.

---

[297] Ibíd. Pág. 403.

[298] DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Pág. 587.

[299] DUSSEL, Enrique D. Hacia una filosofía política crítica. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. Agosto de 2001. Pág. 452.

Tabla No. 1
Criterios para analizar y criticar la Exclusión

Características de la inclusión asimétrica	Crítica a la inclusión asimétrica
a. La irracionalidad de la violencia como origen. **b.** La explotación económica como estructura. **c.** La dominación política metropolitana. **d.** La Hegemonía cultural del Sistema-Mundo. **e.** La paradoja de la "exclusión" en la globalización.	**a.** Necesidad de la "crítica" a partir de la comunidad simétrica y antihegemónica de las víctimas. **b.** Desde las exigencias éticas de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad y desde reivindicar. **c.** Importancia filosófica del diálogo discursivo "Norte-Sur" y "Sur-Sur".

Elaboración propia.

La primera Modernidad temprana es para Dussel la Cristiandad hispano americana de 1492 a 1630, tiempo durante el cual Europa todavía es periférica a China, Indostán y al mundo islámico otomano, constituyendo a través del Imperio mundo de España y Portugal el posterior sistema mundo capitalista. El proyecto español funda desde el Atlántico la Modernidad afirmando el rostro europeo occidental y negando el rostro del indígena americano y de los campesinos africanos. Imposibilitada por la derrota en 1453 en Constantinopla, la ocupación de los Balcanes y el sitio a Viena, sólo logra romper el cerco por el techo del mundo en Rusia y en la península Ibérica con el triunfo católico sobre los musulmanes en Granada en enero de 1492 y con la llegada a América en octubre del mismo año.

La exclusión de lo no-europeo como criterio civilizador dio a Europa, que ya ejercía la dominación militar, económica y política, una dominación cultural e ideológica. Lo no-europeo terminó por desaparecer de toda consideración práctica y teórica[300].

A partir de ello, la conciencia posterior de la cuarta península pone en crisis todas las concepciones previas, con diferentes niveles de impacto: confuciana, vedanta, budista, musulmana, cristiana. Contra la

[300] Ibíd. Pág. 153.

tradición, para Dussel, el despertar moderno de Europa no comienza en oriente sino en España y Portugal en el occidente, agregando que antes de los giros lingüístico y pragmático, estuvo el giro descolonizador para una nueva historia de la filosofía según lo dejan ver los análisis de textos marginados por la filosofía política moderna. En esta perspectiva el siglo XVI fue un siglo puente entre el mundo antiguo europeo y el nuevo, 150 años después de la llegada a América.

El "yo conquisto" antecedió al "yo pienso" y en el origen mismo de la Modernidad está la conquista del Caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavización del africano y del afroamericano. Europa se abrió al planeta, proceso en el cual debido a razones de tipo biológico, estratégico y cultural los indígenas fueron vencidos, con ello vino la dominación política y económica despiadada hasta el presente, con una postura de superioridad que no le fue posible antes frente al mundo árabe, indostánico y chino. El otro y su territorio fueron encubiertos, interpretados, inventados por el europeo, mientras los pueblos otros fueron atacados, desarmados, dominados y diezmados.

Para legitimar la dominación, Ginés de Sepúlveda, a juicio de Dussel, fundador de la filosofía política moderna, usó la razón para justificar la racionalidad de la guerra, la dominación y el robo contra millones. Filosofía global o planetaria de dominación que negó y niega la humanidad del otro y afirma la propia como fundamento del derecho de eliminar la enfermedad, el peligro, lo irracional, el pecado, consumando la destrucción de las gentes de las otras tierras y la ocupación de la Tierra inventada como espacio vacío. Ante esto, la historia que desde la investigación crítica se realice, en el marco de las luchas por la liberación de las víctimas del sistema global dominador, debe tener claro que:

El propósito del tratamiento de la historia es situar adecuadamente el lugar de enunciación de la Política de la Liberación dentro de la historia mundial: Hermann Cohen lo señaló expresando que "el método crítico consiste en colocarse en el espacio político de los pobres, las víctimas, y desde allí llevar a cabo la crítica de las patologías del Estado"[301].

[301] Ibíd. Pág. 552.

3.4. Un método de hacer historia: la ciencia histórica para la liberación.

Como se indicó en el capítulo I, Dussel[302] en términos del conjunto de saberes con los cuales va edificando su matriz conceptual, acudió a Hammurabi, Jesús de Nazaret y Bartolomé de las Casas porque considera que sus planteamientos corresponden a sujetos que en la historia, optaron por las víctimas. Expone los horizontes como realidades desde las cuales las personas se relacionan en la comunidad. Se trata de lo que antropológicamente define como cara-a-cara o persona-a-persona, proximidad imprescindible del relacionamiento ético humano en el tiempo y el espacio; no en general, sino desde la opción preferencial por las víctimas de la dominación: nación, clase, persona, género, generación.

La posición hermano-hermano (varón, oprimido, débil) es el nivel político; la posición varón-mujer (casa, esposa, viuda) es el nivel erótico; la posición padres-hijos (huérfano, niño) es el nivel pedagógico[303].

Frente a la realidad de los hechos de la dominación, Dussel instala otra de sus categorías fundamentales para la comprensión de la historia: liberación. Entendida como comprensión y denuncia de la situación de dominación y como praxis para su superación[304]. En contra de las historias que no veían a las víctimas, por contemplar los hechos desde la perspectiva europea heleno-cristiana, la historia de la salvación es para Dussel el lugar donde se sucede y donde se puede comprender la historia[305]. A esta lectura agrega un aspecto propio de la concepción semita, nuevamente contra la helénica: la corporalidad. Las posiciones cara-a-cara y persona-a-persona son relaciones posibles dada la condición corporal humana como cuerpo físico real que espera, ama, obra y transforma el cosmos[306].

---

[302] DUSSEL, Enrique D. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992. Mundo Negro – Esquila Misional. Madrid y México. 1967. (Sexta edición mayo de 1992). Pág. 478.

[303] Ibíd. Pág. 22.

[304] Ibíd. Pág. 34.

[305] Ibíd. Pág. 44.

[306] Ibíd. Págs. 50, 51.

La historia que Dussel propone como ciencia de la historia, tiene explícitos intereses políticos. Sirviéndose del apoyo de diversas disciplinas, respetando la secuencia cronológica de los acontecimientos, identificando la estructura social e institucional, y los sujetos y movimientos objeto de análisis, siempre que todas estas mediaciones aporten de la mejor manera a la causa de la liberación. Desde Maguncia, en julio 17 de 1966[307], expresa que la tarea de mirar el ayer en el hoy, convierte al estudio de la historia en maestra vida y al historiador y al teólogo en intelectual orgánico, que sabiendo comprender la constitución de los fundamentos de América Latina puede aportar al esclarecimiento del camino que debe emprender el cristiano en la construcción de la Nueva Humanidad, a su juicio, en dolores de parto.

En coherencia con ello, partiendo[308] de De las Casas y Levinas, crítica al pensar latinoamericano eurocéntrico, por ignorar la realidad del continente y por trasladar la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora a Latinoamérica, encubriendo la propia.

El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo esta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofístico, inauténtico y culpable de solidarización con el statu quo, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre[309].

Para Dussel, la investigación de la historia va mucho más allá de la construcción de un discurso, implica la liberación misma del lenguaje y de la posibilidad de que las víctimas puedan decir su discurso[310], de permitir que la persona "vulgar", "no pensada" sea sujeto protagónico

[307]DUSSEL, Enrique D. El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620). Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Cuernavaca, México. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo I (Pág. 259), Tomo II (Pág. 297), Tomo III (Pág. 330), Tomo IV (Pág. 251), Tomo V (Pág. 310), Tomo VI (Pág. 371), Tomo VII (Pág. 237), Tomo VIII (Pág. 280), Tomo IX (Pág. 231).

[308] DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V Pág. 175.

[309] Ibíd. Tomo I. Pág. 12.

[310]Ibíd. Tomo I. Pág. 14.

del pensar[311]. Levinas tan lúcido en su análisis, no advirtió que el descubrimiento de la Alteridad era apenas el comienzo de la historia, hacia el fin último de la liberación de la persona[312], como proceso de lucha histórica que se gesta desde las relaciones varón-mujer (la erótica), pareja-hijos (la pedagógica), hermano-hermano (la política) y Totalidad-Infinito (la teológica). Por lo tanto, el historiador e historiadora como profeta o filósofo tiene la responsabilidad de hacerse escuchar no para ser martirizado, sino para que la historia se transforme.

El profeta no sólo oye la palabra nueva, sino que se compromete en la historia a fin de que el Otro haga escuchar a todos la palabra justa[313].

Al abordar la moralidad de la "praxis" Dussel se remite al que considera un momento fundante de la historia universal, el pasaje del orden helenístico romano al nuevo orden europeo medieval, en el cual los dioses de los panteones fueron reemplazados por la fetichización de la riqueza o bienes materiales y donde se legalizó la injusticia e ilegalizó la justicia: leyes que se fomentan como naturales cuando son históricas, es decir, reversibles, rebasables y temporales.

Injusticia y maldad que radica no únicamente en la comisión del crimen contra el pobre, sino, en la pérdida total de la conciencia de dicho pecado; es ausencia de culpa, de consideración de castigo alguno, por el contrario, es afirmación totalizante de la praxis equívoca como valor, virtud, inteligencia y bendición. Es el establecimiento como ideal aquello que torna a la mujer como objeto, al hijo como imitación del adulto, al hermano como esclavo. Maldad extrema en cuanto justifica la violencia que preserva la totalidad en contra de la acción del oprimido en rebelión.

El choque de las dos violencias: una moralmente injusta, la dominadora, y la otra moralmente justa, la defensiva del que se libera, es la guerra. La guerra es el inevitable fruto del pecado, de la dominación, pero no es el origen, el padre de todo, sino que la guerra es un mal y trae consigo la acrecentada

[311] Ibíd. Tomo I. Pág. 38.
[312] Ibíd. Tomo I. Pág. 49.
[313] Ibíd. Tomo II. Pág. 79.

inmoralidad del dominador[314].

Ante lo cual la Alteridad afirma la historia porque es la única garantía contra el peligro de fijar una Totalidad como la última. Para el quehacer no basta el método europeo, que si bien en sus pensadores críticos tiene aspectos valiosos a destacar, es insuficiente porque no puede ver fuera de la totalidad.

La conclusión completa es la siguiente: la praxis moralmente buena es ilegal del Todo pasado vigente y fiel al Todo futuro esperado en la justicia y que se abre desde el Otro[315].

En 1973[316], en correlación con el método analéctico explica que este parte del otro, no como un individuo aislado, sino en relación erótica, económica, política y sagrada, desde una opción histórica de servicio comprometido con la liberación. Resume esquemáticamente:

1. el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento, 2. demuestra científicamente los entes como posibilidades existenciales, 3. entre los entes hay uno que es irreductible a una deducción o demostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético, 4. la negatividad primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito, 5. el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido […] como "servicio" en la justicia[317].

En 1975[318] exponía que una vez determinada la hipótesis de trabajo se despliega el momento esencial del método filosófico. En primer lugar, se piensa el tema en la totalidad. En segundo lugar, se lo sitúa como mediación. En tercer lugar se pone en cuestión desde la exterioridad. En cuarto lugar, negativamente, se juzga o no como

[314] Ibíd. Tomo II. Pág. 80.
[315] Ibíd. Tomo II. Pág. 73.
[316] DUSSEL, Enrique D. América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Ediciones Fernando García Cambeiro. Buenos Aires, Argentina. Tomo I a II. 1973 – 1974. Pág. 230.
[317] Ibíd. Págs. 114, 115.
[318] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 234.

alienación. Por último, se describen las condiciones reales de posibilidad de liberación de lo pensado. La conclusión es el claro discernimiento de un tema o hecho real (o abstracto) en toda su estructura y contexto[319].

Al plantear la ruta metodológica y los fundamentos expresa[320] que se debe acudir a la ontología de la vida cotidiana y a la fenomenología, destacando la importancia de la temporalidad, el estar en el mundo y el ser con otros, para el estudio de la persona, para que la vida humana sea historia. En noviembre de 1971[321], puntualizaba que la búsqueda se enfrenta al sistema de la cristiandad moderna y a la voluntad imperial del eterno retorno[322]. Ante la pregunta[323] por el lugar de América Latina en la historia universal, llega a la par a la cuestión del papel del historiador, como quién "hace el «pasaje» desde la historia que acontece a la expresión científica de esa historia"[324].

Contra la ingenua pretensión de las explicaciones históricas objetivas, insiste en que el "horizonte de comprensión fundamental es el horizonte cotidiano del historiador"[325], donde lo objetivo no es más que "objetivar prejuicios tenidos por eternos, naturales, verdaderos"[326], por ello, la ciencia histórica superando este error, trabaja con los acontecimientos, definidos como hechos pasados que tuvieron un sentido en un mundo que ya no es, pero que tiene en el presente un peso que quien estudia la historia debe saber esclarecer, para el caso nuestro, desde el horizonte de comprensión que es América Latina. Afirma que:

El método no se alcanza por el estudio realizado en una facultad o departamento de historia, sino en el manejo constante y seguro del acceso a

319 Ibíd. Págs. 205, 206.

320 DUSSEL, Enrique D. El catolicismo popular en Argentina Cuaderno 4 Antropológico. Editorial Bonum, Buenos Aires. 1969. Pág. 242.

321DUSSEL, Enrique D. Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Latinoamérica libros. Buenos Aires. 1972. Pág. 179.

322Ibíd. Medellín, 25 de marzo de 1972, Pág. 8.

323 DUSSEL, Enrique D. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1978). Pág. 190.

324 Ibíd. Pág. 92.

325 Ibíd.

326 Ibíd.

la autenticidad del documento[327].

El problema de lo falible propio de la ciencia histórica como acción humana lleva a dos cuestiones importantes: primero, la imposibilidad científica de una objetividad pura, lo que se resuelve aclarando que la objetividad siempre es situada; segundo, entendiendo que es imposible una no-subjetividad, lo cual se resuelve retomando de Ricoeur el concepto de subjetividad transcendental, como saber que se hace una interpretación, si bien científica, desde un punto de vista, entre otros, y con una opción.

Al respecto es pertinente el llamado[328] a la que denomina generación silenciosa y callada. En primer lugar clasifica este silencio en varios tipos: el silencio del ausente y desinteresado; el silencio del incapaz, del impotente, del vacío; el silencio del sediento y atento, henchido de humanidad; el silencio del callado e impaciente; el silencio del orgulloso; el silencio del auténtico sabio. Después plantea:

Nuestra generación, creemos, permanece silenciosa y callada, porque se entrelazan ambiguamente dos "silencios": el del "desierto" -sabiéndose todavía incompleto, por ello en "espera" y aún en "esperanza"-, y el de aquellos que ya tienen algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método, de instrumentos de expresión. ¡A esa generación le pedimos que guarde el silencio cuando escuche, pero que no permanezca callada cuando deba comenzar a expresarse![329]

Identifica el conflicto entre el quehacer intelectual y la obligación de estar constantemente en la acción, lo que propone superar valorando la tarea que les ha sido encomendada a los intelectuales, esto es, construir obras comprometidas con los acontecimientos históricos.

Para ello "Latinoamérica" debe dolernos, debe desesperanzarnos, debe tornarse problemática, debe ser el objeto mismo de nuestra reflexión.

---

[327]Ibíd. Pág. 99.

328 DUSSEL, Enrique D. América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Ediciones Fernando García Cambeiro. Buenos Aires, Argentina. Tomo I a II. 1973 – 1974. Pág. 230.

[329]Ibíd. Pág. 16.

El pensador debe saber mostrar al político que el pueblo latinoamericano tiene ciertas características propias, que exigen soluciones propias[330].

Un quehacer intelectual que exige ciertas condiciones de coherencia con la pobreza del profeta como "exterioridad a la totalidad"[331], aclarando que no es una pobreza como miseria antihumana, sino como vivir honestamente pero en contra de la riqueza que implicaría la complicidad con el Imperio, pobreza que es consecuencia de la ruptura histórica con lo confortable al enfrentar la explotación y reafirmar la dignidad inalienable propia y de la persona del otro, como acción socialmente solidaria con la Alteridad. De manera mucho más radical expone la categoría de subversión[332].

En realidad la palabra "revolución" es equívoca. Revolvere significa "volver para atrás". No creo que ningún revolucionario la acepte. Más bien lo que se quiere es subvertere. Subvertere es poner arriba lo que estaba oculto debajo. Lo que estaba oculto hay que manifestarlo. Mucho más que ser revolucionario hay que ser "subversivo", como los profetas[333].

Esta perspectiva de la subversión, está relacionada directamente con la situación de las víctimas[334], pero con pretensión de justicia como superación de toda dominación. Por esto, interpela a las organizaciones revolucionarias y a sus integrantes, cuando crítica la tendencia a plantear el futuro por la vía de la muerte del dominador o de su sometimiento, sucediendo la dominación anterior con la dictadura de los nuevos dominadores.

Para Dussel el camino es la superación de la existencia de la dominación, no desde la muerte de quien está en la dominación, sino

[330] Ibíd. Pág. 21.
[331] Ibíd. Pág. 144.
[332] DUSSEL, Enrique D. Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Latinoamérica libros. Buenos Aires. 1972. Pág. 179.
[333] Ibíd. Pág. 144.
[334] DUSSEL, Enrique D., GUILLOT, Daniel E. Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Editorial Bonum. Buenos Aires, Argentina. 1975. Pág. 124.

desde su conversión[335]. Precisa[336] que cuando se habla de praxis, ligada a la subversión, se incluye la relación entre personas y la de la humanidad con la naturaleza, que la acción liberadora que se dirige al otro como hermano, mujer, varón e hijo, es simultáneamente trabajo, porque no es posible la liberación "sin economía y tecnología humanizada"[337]. En seguida escribe una crítica fortísima contra las élites que desconocen los derechos de sus pueblos.

En sus máscaras se retrata el rostro del centro. Esta élite ignora su cultura nacional; desprecia igualmente su raza; aparenta ser blanco; habla en inglés o francés; se viste, come y habita como en el centro. Desechos de la historia[338].

Ahí llama la atención y se refiere al científico de la historia que busca estudiar la realidad, y aduce que este, debe entender antes del estudio del signo y la comunicación, el decir como irrupción de la proximidad y la justicia[339]. De esta manera sugiere la protosemiótica como decirse a sí mismo, la existencia de un alguien como proximidad fundamental para que surja el sistema de signos, a la vez necesario cuando la proximidad espacial no es posible. Por ello, la comunicación no debe ser totalizada y los significados deben ser construidos históricamente por las gentes, no impuestos como lo han hecho por décadas las élites, una inauténtica tautología en la que realmente no hay decodificación semántica, sintáctica y fonética porque existen conflictos lingüísticos, sociales, políticos y eróticos[340] que niegan la comprensión e imponen los sentidos de la dominación.

Es decir, es necesario no sólo no ocultar sino partir de la disimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero, lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos. El tema es la misma praxis de liberación; la opción por dicha

[335] Ibíd. Pág. 144.
[336] DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Pág. 234.
[337] Ibíd. Pág. 60.
[338] Ibíd. Pág. 114.
[339] Ibíd.
[340] Ibíd. Pág. 146.

praxis es el comienzo de un protodiscurso filosófico. La política introduce a la ética, y ésta a la filosofía[341].

En otras palabras:

Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominados, del anciano descartado por la sociedad de consumo, con responsabilidad infinita y ante el Infinito, eso es filosofía de la liberación. La filosofía de la liberación debería ser la expresión del máximo de conciencia crítica posible[342].

Cuando al abordar la cuestión de un modelo general del proceso de diseño[343], además de las relaciones entre "varón-mujer (erótica), padres-hijos (pedagógica), hermano-hermano (política), totalidad-infinito (arqueológica)"[344], menciona las relaciones con lo físico inorgánico y con lo orgánico viviente[345].

Recuerda[346] que el filósofo debe conocer qué es su totalidad, pero, en primer término, debe prepararse en el silencio para descubrir el verdadero significado de las "sonoras" palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente.

¡Hay que abrir mucho los ojos! Hay que tener categorías que nos permitan mantenernos con claridad en medio del torrente, en el cual hay que estar "metido" para que nos arrastre, pero, al mismo tiempo, no podemos dejarnos simplemente llevar a cualquier lado. En esto, entonces, la filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el pueblo de los pobres[347].

---

[341] Ibíd. Pág. 200.
[342] Ibíd. Pág. 207.
[343]DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (1984). Pág. 242.
[344]Ibíd. Pág. 190.
[345]DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Pág. 277.
[346]DUSSEL, Enrique D. Introducción a la filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (Quinta edición 1995). Pág. 308.
[347] Ibíd. Pág. 225.

La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para negarlas cuando son dominadoras o inauténticas, para poder quedar en el silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad, que para América Latina requiere prestar atenta escucha a las víctimas de la opresión, incluso con la inminente posibilidad de ser perseguido, lo cual en caso de llegar a darse, se incorporará como parte de las cuestiones a pensar[348]. Esta praxis[349] para la cual:

La filosofía de la liberación sería el momento de la historia del pensamiento latinoamericano en que el texto responde a un contexto revolucionario, actual o posible, revolución continental que Bolívar soñó pero que sólo en el futuro será posible. El pensador que se hace cargo de dicha liberación continental histórica podrá dar cuenta de la realidad presente, así como el pensamiento político de comienzo del siglo XIX dio cuenta de la emancipación nacional neocolonial[350].

Comprendiendo la relación causal entre historia y acontecer histórico con el discurso, resalta que el relato histórico no es explicativo sino fundador. Que entre las culturas antiguas era mitopoiético e inicialmente teogónico, paradójicamente, deshistorizante, fetichizante, que ante ello surgió un relato historificante y liberador, ejemplificado en el relato de la liberación de esclavos semitas en Egipto.

Pero el relato antifetichista está determinado por la praxis. La praxis de liberación, la ortopraxia que funda la "rectitud" del discurso, se enfrenta al poder fetichizado del Estado y las clases dominantes. Debe comenzar por destituir de su pretendida eternidad, divinidad, al poder dominante para hacer posible la praxis destructora de un tal orden. La praxis de liberación, determina un relato más objetivo, no ya mítico, sino ahora histórico, humano, donde las clases oprimidas en proceso emancipatorio emergen como sujeto histórico, como protagonista determinado por las estructuras sociales (eran esclavos por su situación en las relaciones productivas, prácticas, ideológicas

[348]Ibíd. Págs. 239, 240.

[349] DUSSEL, Enrique D. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1982 (1983). Pág. 335.

[350] Ibíd. Pág. 302.

y no otra cosa), pero no absolutamente determinados[351].

De esta manera debate con el discurso científico de la historia y enfatiza en la importancia ineludible de la subjetividad como constituyente, al igual que el interés y la praxis. No es propio del quehacer de la ciencia histórica una objetividad abstracta porque al hacerlo se separa la objetividad de la verdad. Por ello el método dialéctico es parte del método de la historia como "reproducción espiritual e intelectual de la realidad"[352], en tanto incluye validez y verdad, objetividad concreta.

En conclusión, una historia desde abajo, desde los oprimidos, desde la praxis de liberación de nuestros pueblos tiene mayor objetividad que la realizada, en igual precisión de los usos de la lógica dialéctica de explicación, por los intelectuales orgánicos del sistema, los "nuevos mandarines" de los que nos habla Chomsky[353].

Dussel[354] recuerda que en el actual estado de cosas no cabe la neutralidad, ni la objetividad cual si fueran posibles y deseables. Al respecto retoma el pensar de Marx, porque permite comprender con rigor la exterioridad del sistema, en el no capital, las trabajadoras y trabajadores son la fuente creadora del valor que sin embargo, no pueden más que vender a precios irrisorios. En el mismo sentido, el agente histórico como actor de los movimientos sociales debe saber que:

La conciencia crítica del sujeto concreto y de los movimientos sociales críticos han transformado a la historia en sus momentos cruciales y creativos. El desencanto esteticista postmoderno no debe hacernos olvidar la potencia de la esperanza y la posibilidad siempre en acción de la fuerza transformadora de los actores colectivos históricos[355].

[351] Ibíd. Pág. 310.
[352] Ibíd. Pág. 332.
[353] Ibíd. Pág. 326.
[354] DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Pág. 380.
[355] Ibíd. Pág. 341.

Ante la discusión postmodernidad o modernidad, se pregunta y propone:

¿Quién podría hacer cambiar el rumbo de la historia? ¿Quién podría imaginar una sociedad futura transmoderna, postcapitalista, igualitaria? […] Ante el "desencanto" escéptico de muchos será necesario escuchar la voz de los oprimidos, como la de los indios mayas de Chiapas, nos sugieren que la vida no se rinde tan fácilmente ante la muerte[356].

En 20 tesis de política 2006[357], tesis 15, la praxis de liberación de los movimientos sociales y políticos, expresa:

Todo sujeto al transformarse en actor, más cuando es un movimiento o pueblo en acción, es el motor, la fuerza, el poder que *hace historia*[358].

Y en la tesis 17, sobre la transformación de las instituciones políticas y la discusión entre reforma, transformación y revolución:

Creer que la revolución es posible antes de tiempo es tan ingenuo como no advertir, cuando comienza el proceso revolucionario, su empírica posibilidad. La historia madura con un ritmo objetivo que no entra necesariamente en las biografías personales por más voluntariamente que se lo desee[359].

Ante la realidad de la dominación, los tiempos de la revolución y la ardua tarea de la liberación[360], Dussel propone la transmodernidad como superación de la modernidad y también de su crítica interna, el postmodernismo: no hay cultura moderna universal, se debe arrancar desde los valores tradicionales ninguneados, como un tiempo largo de resistencia – maduración – acumulación de fuerzas.

La afirmación y el desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una

[356] Ibíd. Pág. 433.

[357] DUSSEL, Enrique D. 20 tesis de política. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe y Siglo XXI Editores. Mayo de 2006. Pág. 171.

[358] Ibíd. Pág. 111.

359 Ibíd. Pág. 129.

360DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la cultura y liberación. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México. 2006. Pág. 329.

unidad indiferenciada y vacía, sino a un pluriverso (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, latinoamericana, etc.) multicultural en diálogo crítico intercultural[361].

Por lo mismo[362], presenta su historia como una historia inicial por incompleta, por hipotética e indicativa en despliegue, propedéutica porque es proyecto y destructora de la historia inauténtica y propia de los pueblos porque parte de su pensamiento y sus acciones. Se propone como una historia desestructurante de los marcos impuestos por el helenocentrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo, el secularismo, el colonialismo teórico y mental, capaz de superar la exclusión de América del origen de la modernidad y de romper la periodización impuesta por la filosofía política de Hegel: antigua, medieval y moderna.

Una historia como contrarrelato que parte del decir (Levinas) de la corporalidad sufriente. Desde los oprimidos y oprimidas, excluidos y excluidas, condenados y condenadas de la Tierra y de la historia[363].

Finalmente, refiriéndose a la abrumadora responsabilidad del historiador e historiadora de aportar realmente a la lucha, habla del tiempo necesario para el método.

Como los temas son infinitos y el tiempo corto, es necesario saber perder tiempo para elegir los temas fundamentales de la época que nos toca vivir. Es necesario saber perder tiempo para comprometerse con las luchas de los pueblos periféricos y las clases oprimidas. Es necesario saber perder tiempo en escuchar la voz de dicho pueblo: de sus propuestas, interpelaciones, instituciones, poetas, acontecimientos [...] Es necesario saber perder tiempo, del corto tiempo de la vida, en descartar los temas secundarios, los de moda, superficiales, innecesarios, los que nada tengan que ver con la liberación de los oprimidos[364].

En conclusión, la praxis intelectual de Enrique Dussel, no puede entenderse separando al filósofo, del teólogo y a éstos del historiador.

361 Ibíd. Pág. 59.
362DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Pág. 587.
363Ibíd. Pág. 13.
364 Ibíd. Págs. 203, 204.

Dussel asume desde los años sesenta que la acción política es parte integrante y constituyente de la persona del científico. De hecho, expresa claramente que su obligación como intelectual latinoamericano está en construir una teoría que ayude a los líderes de los movimientos populares y de liberación, así como a los movimientos y partidos políticos insurrectos a tomar las decisiones correctas durante la lucha. Si bien, como se ha expuesto, considera la objetividad, esta no se entiende como distanciamiento o diferenciación de la ciencia y la filosofía de la política. Por el contrario, para Dussel, la filosofía primera es la ética y ella consiste en trabajar por relaciones de justicia en los horizontes erótico, pedagógico, político, económico.

A partir de los años noventa, agrega el tema del lenguaje como el derecho a la palabra y ser escuchados, en lo cual la ciencia histórica tiene una responsabilidad mayor: la pragmática. Unidos a estos cinco horizontes, desde sus primeras obras, considera la Arqueológica o relación con lo sagrado, desde el principio de fe del cristianismo, para el cual la presencia de Dios se da en la historia como escatología de la justicia u obrar humano en ejercicio de la libertad. Además, debe recordarse que el interés intelectual de Dussel tiene un propósito de enunciación concreto, hallar el lugar de América Latina en la historia Universal, para ello como se esbozó, rompe los marcos temporales y espaciales, proponiendo una metodología, donde la investigación debe ser llevada a cabo a favor de las víctimas, por un historiador o historiadora que como intelectualidad orgánica, para usar la categoría gramsciana, sin afanes de martirio ofrende su vida, de llegar a ser necesario, por la vida.

Para los intereses emancipatorios de las víctimas y de América Latina, la fuerza de la propuesta de Dussel en el estudio de la historia, no radica necesariamente en el conflicto con las metodologías y herramientas que otras corrientes históricas han construido y a las cuales acude. Dussel está libre de prejuicios metodológicos, tanto que en un mismo texto puede acudir a la historia de un sujeto particular en un tiempo y territorio preciso, como de una civilización en marco temporal

y espacial de grandes dimensiones. No es un asunto de metodologías y de herramientas de trabajo, sino de principios ético – políticos. Para Dussel las víctimas son el centro y desde ellas se juzga la historia, no como un proceso accidental o predeterminado, sino como una lucha histórica en que dominados y dominadores están en permanente confrontación.

Toda metodología y todo método para hacer ciencia histórica debe estar relacionado con la conciencia histórica porque no hay ciencia histórica sin compromiso ético político con la liberación de las víctimas, lo que hoy incluye a la humanidad, pero también a la naturaleza y al planeta: nuestra Tierra.

4. EPÍLOGO: DUSSEL DESDE DUSSEL, NOTAS SOBRE SU BIOGRAFÍA.

Hace veintidós años, en 1961 en Nazaret de Galilea, cuando trabajaba en el Shikum árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de América Latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro al imperio Inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: «¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio el pobre?». Con vergüenza comprendí que toda la historia aprendida era una inversión anticristiana, y, le escribí una carta a un amigo historiador: «¡Algún día deberíamos escribir una historia al revés, desde los pobres, desde los oprimidos!»[365].

Entrando a su novena década, Enrique Domingo Dussel Ambrosini es un reconocido filósofo latinoamericano. No es un pensador en abstracto, sino un viajero incansable y militante crítico de izquierda, teólogo de la liberación y estudioso riguroso y sistemático de la historia, el arte, la ética y la política de América Latina y del Sur.

Su vida como intelectual está atravesada por el compromiso constante con las víctimas del sistema capitalista y de los modelos productivistas; praxis de lucha por la liberación que él mismo establece como condición esencial del método, de aquel que él defiende y llama analéctico.

En su autobiografía y en comentarios específicos en textos y conferencias, destaca el impacto de la propia historia familiar, laboral y política en su construcción como intelectual. De la etapa de la niñez resalta las características rurales del pueblo donde vivió los primeros años, el contacto con la tierra y con familias humildes de la región, así como las características de un clima de calor intenso en verano y frío extremo en invierno.

---

[365]DUSSEL, Enrique, Historia general de la Iglesia en América latina, CEHILA, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1983. Pág. 12.

El vivir en un mundo campesino en contacto con la tierra y trabajadores agrarios, según señala, sentó las bases de su aprecio por el pueblo y el respeto por la sabiduría del pobre. La conciencia temprana de hechos históricos, como la declaración de la primera guerra mundial en el seno de una familia de migrantes alemanes, le permite desde la distancia de los años, reconocer la ambigüedad de su situación frente a tales circunstancias.

La decisión de la empresa británica donde laboraba su padre de despedirlo, confirma el impacto de la geopolítica en su cotidianidad familiar. El desempleo del padre es, paradójicamente la oportunidad, para viajar a la capital a especializarse; aunque Dussel lo evalúa como su primer exilio.

Buenos Aires era una ciudad metrópoli. Allí confluía en ese momento la cultura del mundo. Durante tres años vivió una ruptura radical con el entorno de tierra, viñedos y casas humildes. El fin de la especialización del doctor Dussel, su padre, le lleva a un nuevo viaje hacia la ciudad de Mendoza, un ambiente intermedio, entre la cultura campesina y la cultura porteña, una provincia conservadora.

La condición de descendiente de migrantes, la fortaleza afectiva y académica de la familia, la solidez comunitaria aunada al aprecio y amor de la comunidad por su papá y su mamá, reafirman los años de una infancia y juventud feliz, propicia para el fortalecimiento físico, intelectual y organizativo (ver gráfica número 4).

Gráfica No. 4
Nacimiento, Niñez y Adolescencia

1. Nieto de migrantes europeos que llegaron a mediados del siglo XIX (1870) desde Alemania e Italia. Línea paterna, lutherana y socialista, abuelo militante de la I Internacional. Línea materna, familia católica, dedicados al comercio.

2. Padre, estudiante parte del movimiento de Córdoba en 1918 y médico comprometido con la salud del pueblo.

Madre, artista y destacada lider de la comunidad en la construcción de los espacios comunes.

3. Nace en 1934, Enrique Domingo Dussel Ambrosini, en la Paz, un pueblo de 5000 habitantes. Poblado de descendientes de migrantes y de los pueblos originarios. Con un profundo acento rural y un clima de veranos e inviernos inclementes, además de la geografía de desierto.

4. Primeros años de crecimiento en un entorno rural, donde la comunidad tenía una profundo respeto y aprecio por el padre y por la madre.

5. Tras la declaración de la primera guerra mundial por el origen alemán, el padre es expulsado de la compañía británica donde trabajaba como médico, lo que les lleva a Buenos Aires, vivendo en ello un cambio profundo por la dinámica cotidiana de la ciudad.

6. Regresan a la provincia, pero no al pequeño pueblo, sino a Mendoza, ciudad intermedia donde se reafirma el liderazgo del padre y la madre como marcas profundas en la personalidad, dado el reconocimiento afectuoso de parte de la comunidad.

7. En Mendoza, va a la escuela o al colegio durante la mañana y en la tarde desde los 7 años comienza su formación en arte. A los 13 ingresa a la universidad para profundizar su educación en artes e historia del arte, con un impacto destacado de un maestro de historia egipcia.

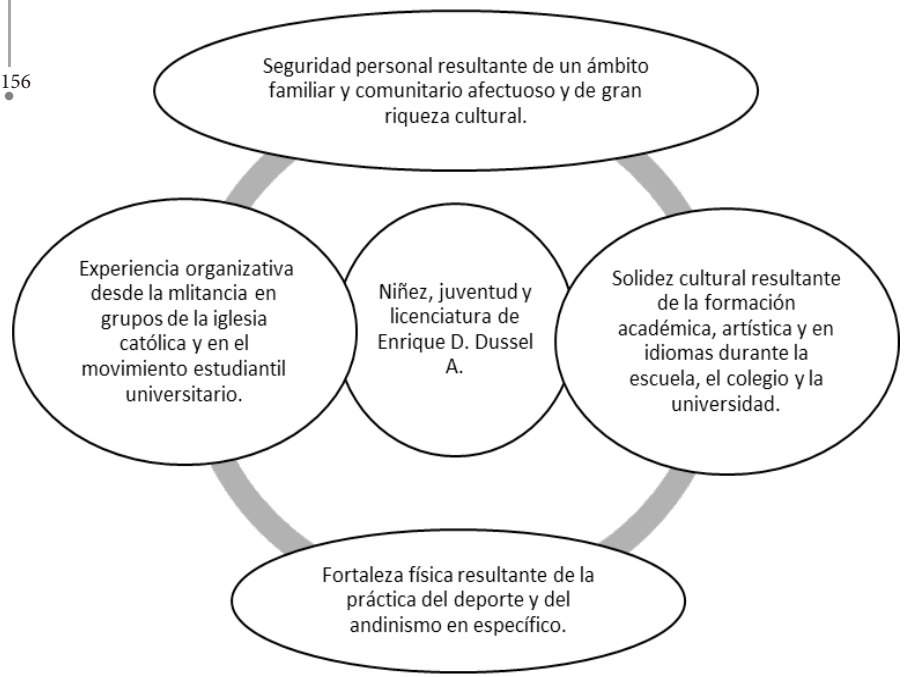
8. Mendoza es también el periodo de la primera militancia en los Grupos de Acción Católica. Entre los 8 y los 15 años se va formando como lider y como andinista. Saberes que serán definitivos en el periodo de consolidación de su identidad en Europa y Medio Oriente.

Elaboración propia. Fuente: Caminante no hay camino, biografía intelectual de Enrique Dussel. Película de Sergio García-Agundis. 16 de diciembre de 2014. Tomado de: https://www.youtube.com/watch?v=4O1l-Iuk-CE; Imágenes de la filosofía latinoamericana hoy, Entrevista con Enrique Dussel, MACACO PRODUCCIONES Dirección Alfredo Castro Ortigoza, 2007. Tomado de https://vimeo.com/42175281.

El ingreso a la universidad, primero para el estudio complementario de arte e historia del arte y, posteriormente para la

formación profesional, como licenciado en filosofía, es el cierre de la primera etapa de vida de Enrique Dussel en Argentina, quien antes de partir a Europa cuenta con una formación sólida en arte, idiomas, filosofía clásica y también de carácter deportivo, especialmente en lo relacionado con el ascenso a los Andes o andinismo, como prefiere llamarlo. También destaca de su niñez y juventud la militancia en grupos cristianos y universitarios, que le brindaron las inteligencias necesarias (ver gráfica número 5) para enfrentar el mundo que, tras la graduación, decide recorrer.

Gráfica No. 5
Sólida formación afectiva, académica y política



Elaboración propia.

La conclusión de la primera etapa se clausura con el viaje que recién concluido el pregrado emprende hacia Europa. Parafraseándolo, en ese momento es un joven argentino católico licenciado en filosofía eurocéntrica. El viaje va a convertirse a partir de entonces en una de las herramientas más importantes de aprendizaje y desaprendizaje. Los arribos del barco a diferentes puertos en Brasil y finalmente en España, le permiten al joven filósofo un primer sacudimiento a propósito del desconocimiento de su propia realidad civilizatoria. Llega a la España de Francisco Franco (1892 – 1975), culturalmente conservadora y políticamente autoritaria y represora. Instalado como estudiante en España, consolidó en el Colegio de Guadalupe su formación en filosofía y afianzó su postura democrática, en tal sentido su trabajo doctoral es una tesis sobre la democracia en la España bajo dominio franquista.

Comenzó su proceso como filósofo en el año 1952 en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Argentina, donde años después dictó siete cursos sobre la ética, retomando las obras de los distintos pensadores y abordándolos en los idiomas de origen: griego, latín, francés, alemán; aunque como estudiante reaccionó desde el pensamiento democrático ante el pensamiento fascista de sus maestros[366]. Entre los años 1957 y 1959 realizó su doctorado en Madrid, tratando el bien común, retomando desde la filosofía presocrática hasta la contemporánea e ingresando al ámbito de la filosofía política con la lectura de Jacques Maritain (1882 – 1973)[367].

En el año 1957 concluye su doctorado y emprende uno de los viajes más importantes de su vida intelectual y política, recorre Europa sabiendo admirar la arquitectura y demás aspectos del mundo europeo, gracias a su temprana formación en artes. Llega en medio de la guerra a Beirut y a Israel, para quedarse dos años. Junto a judíos, palestinos y cristianos trabajando como obrero, aprendiendo hebreo y reconociendo el territorio donde estuvo el fundador del cristianismo y las primeras comunidades cristianas. A partir de la experiencia en Israel, el tema

[366]DUSSEL, Enrique, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, Universidad de Guadalajara, México, 1993.
[367] Ibíd.

será Latinoamérica y el sur del mundo, más tarde también el sur del centro del sistema mundo. La búsqueda de América Latina en la historia mundial le lleva al emprendimiento de una vida de investigación entre documentos y comunidades de todo el continente y el planeta.

En el año 1959 partió hacia Nazaret, participando junto a hebreos y árabes palestinos de una experiencia de trabajo en el campo. Viajó a la Sorbona en Francia, donde meditó profundamente la obra *La Simbólica del Mal de Paul Ricoeur*, fundamento del proyecto filosófico latinoamericano que luego emprendió. Siguió los cursos de Ricoeur y emprendió, en términos metodológicos, la vía larga.

Regresa a Europa para continuar con su formación académica. En Francia durante cuatro años realiza el doctorado en historia, trabajando simultáneamente como bibliotecario. Entre Alemania y Francia cursa la licenciatura en teología con una beca en el Instituto de Historia Europea de Maguncia. Con la certeza de la importancia del pensamiento griego y semita en la cultura occidental, emprende la escritura de sus primeras dos investigaciones y con ellas una larga lista de trabajos. La tesis del doctorado en la Sorbonne versa sobre la defensa del indio en el siglo XVI por parte de los obispos en América Latina, para ello se sumerge en los archivos de Sevilla, recorriendo y reconociendo por medio de la lectura de la correspondencia de los obispos de la colonia española, la complejidad del mundo latinoamericano.

Oficio de hacer historia que no es un problema únicamente metodológico, sino, político, porque como el mismo Dussel señala, el "instrumental categorial es importante, pero aún más importantes son las opciones prácticas que se asumen"[368]. Hace historia como fundamento necesario de la filosofía y como reconstrucción del pensamiento latinoamericano, con especial acento en la "historia de los acontecimientos populares reales"[369] del pasado articulados al proceso de movilización política concreta, al "proceso popular real, histórico, activo"[370].

[368]DUSSEL, Enrique, Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá. 1983. Pág. 12.

[369] Ibíd. Pág. 13.

[370] Ibíd. Pág. 15.

Con estudiantes latinoamericanos de toda Europa organiza en 1964 las Semanas Latinoamericanas. En 1965 desde Münster escribió un libro, el tercero, sobre la historia latinoamericana, editado en 1967, cuando se cumplían diez años de estadía en Europa o por fuera de América Latina.

En 1967, concluidos sus estudios doctorales, comienza su proceso como docente en Latinoamérica, conservando cierto eurocentrismo en su filosofía. Llega a la Universidad Nacional de Resistencia, en el Chaco, Argentina, donde dicta los cursos de ética, al mismo tiempo es invitado por el Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM como profesor del Instituto Pastoral en Quito, proceso en el que va a estar por muchos años. El trabajo en la universidad le permite escribir sistemáticamente su primera gran reflexión sobre la ética, el trabajo con la Iglesia católica le lleva a recorrer América Latina desde el sur de los Estados Unidos hasta Chile. Como educador de los religiosos, religiosas, laicos y laicas es partícipe de la fundación y desarrollo de la Teología de la liberación.

En el año 1968 de regreso en Argentina, es aceptado como profesor en la Universidad de Cuyo, desempeña dicho cargo hasta el año 1975, cuando se ve obligado a exiliarse dada la inminencia de su desaparición o asesinato. El joven profesor de 32 años se enfrenta al cuerpo profesoral conservador de su facultad, destaca que poco ayudaron sus dos doctorados y sus dos licenciaturas, su dominio del alemán, francés, italiano, griego, hebreo y español. Ingresa a dictar ética en las escuelas de periodismo y antropología, aunque su deseo era estar en la facultad de filosofía, propósito logrado más por razones casuales que por reconocimiento de sus pares.

Como profesor universitario inicialmente se ocupa únicamente de dictar la clase, pero pronto los estudiantes le interpelan y le exigen, junto a otros pares, tomar una posición más clara en términos concretos y no sólo teóricos, ante la realidad de la Argentina. Como formador de cristianos críticos y en muchos casos militantes de izquierda, toma contacto con la realidad Latinoamericana y los movimientos revolucionarios que se están desencadenando en todo el continente.

La contradicción se resuelve por la vía de la radicalización del quehacer docente, teológico y filosófico.

El juicio de sus estudiantes y pares, el intercambio cotidiano con diversas comunidades latinoamericanas, el estudio teórico riguroso y el conocimiento de la obra de Orlando Fals Borda y Paulo Freire (1921 – 1997) van a apuntalar el desarrollo de la Filosofía de la liberación, como pensar propio y radical de la filosofía de América Latina, por primera vez en la historia de la filosofía mundial.

Destaca la fuerza histórica de lo semita, reivindica desde un primer momento la existencia de familias culturales ubicadas en Asia, Europa, África y América, como una forma de romper con el etnocentrismo universal que ha emplazado la civilización en Europa[371]. Así mismo, a través del conocimiento de la cultura semita y su entorno histórico, rompe con la tradición dominante sobre el origen del conocimiento en Grecia, pero más aún, con el dualismo de la cultura y la cristiandad occidental, fundamentada en la cristiandad romana y el pensamiento que fractura cuerpo y alma, materia y espíritu, sagrado y profano.

La identificación de la "carnalidad" en el semitismo es considerada una categoría fundacional porque contra las ideas de la transmigración del alma, del intelecto agente, el semita "no admitirá, por último, la aniquilación de la individualidad después de la muerte"[372], por el contrario, la moral de Israel es antifatalista y antitrágica, en otras palabras, "histórica"[373].

[371]DUSSEL, Enrique, El humanismo semita, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969,
[372]Ibíd. Pág. 28.
[373]Ibíd. Pág. 34.

Tabla No. 2
Fases de los primeros momentos de la Filosofía de la Liberación

No.	Año	Descripción
1	1969 – (1972) 1973	Etapa de su constitución o periodo preparatorio: paso de una posición defensiva a una posición ofensiva.
2	1969 – 1976	Ciclo crítico más potente en América del Sur (periodo de constitución 1973 – 1974): organizar aparatos hegemónicos filosóficos articulados al movimiento popular triunfante.
	1973 – 1976	Etapa de maduración (consciencia de las amenazas 1974): imposibilidad de alcanzar una clara hegemonía.
3	1976 – 1983	Etapa de persecución, debate y confrontaciones: atentado, exilio (1975), golpe militar del general Videla.
4	1983 – 1989	Fin de la gestación de la Filosofía de la liberación.
5	1989 – (...)	Comienzo del debate público.

Elaboración propia. Fuente: Dussel: 1982, Pág. 105; Dussel: 1993, Págs. 9, 10, 13.

En América Latina el Cordobazo, la Revolución cubana, los movimientos guerrilleros, el Che Guevara, Camilo Torres Restrepo (1929 – 1966), la Teoría de la dependencia, el Concilio Vaticano II (1962 – 1965), la II Conferencia Episcopal en Medellín (1968) tuvieron un impacto profundo en el proceso de renovación[374]. A nivel nacional se vivía un periodo de apertura democrática, fortalecida por el triunfo de Allende y un conjunto de movimientos libertarios en toda América Latina, aunque ya se veían las amenazas de la Seguridad nacional que luego se vendría como tormenta en Brasil, Uruguay, Bolivia, Chile y Argentina[375].

Regresa a una América Latina conmocionada políticamente, pero la publicación de la Sociología de la liberación por Fals Borda, la pregunta de Augusto Salazar Bondy (1925 – 1974) sobre si ¿existe una filosofía en América Latina? y el encuentro con Lévinas, cuya mirada fue pertinente para la filosofía de la liberación porque le permitió

[374] DUSSEL, Enrique, Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994.
[375] Ibíd. Pág. 67.

descubrir la dominación de la subjetividad europea sobre la subjetividad americana, del centro sobre la periferia, de la élite sobre la masa, de la burguesía nacional sobre la clase obrera y el pueblo, de la mujer sobre el varón, de la cultura imperial y elitista sobre la cultura popular, del fetichismo sobre la fe. Dussel clasifica lo expuesto en planos: mundial, nacional, erótico, pedagógico, religioso[376].

La búsqueda es radical, no es mera ansiedad intelectual, es política, ética, carnal. Más allá de reafirmar el yo como valioso, como persona, está quién ni siquiera sabe que es persona, bien porque nació esclavo, bien porque en su pobreza nunca reivindicó su dignidad. En la filosofía de la liberación la raíz de toda filosofía está en el grito de esa persona que no sabe siquiera que es persona. Dicha persona esclava, obrera, mujer dominada, niñez sometida grita, pero no palabras, sino ruidos que dan cuenta de un clamor por el sufrimiento padecido, por eso dicho grito es un doloroso alarido, un llanto, una súplica. Sólo quien tiene disposición para prestar su oído escucha y se dispone a asumir responsabilidades y actuar éticamente[377].

A nivel de la Iglesia el movimiento de Sacerdotes del tercer mundo desde 1968 rompía con la tradición de alianza con la burguesía y el ejército, generando una fractura ideológica coyuntural de trascendencia histórica. Fue la reafirmación del potencial revolucionario de la religiosidad popular en Argentina que posibilitó una posición crítica ante el regreso de Perón[378]. La filosofía de la liberación en este contexto integrada por un grupo de jóvenes de la pequeña burguesía empobrecida opta libremente por las clases oprimidas, contra las burocracias entregadas a los militares o inmóviles ante el retorno de Juan Domingo Perón (1895 – 1974). Entre 1971 y 1973 la filosofía de la liberación no fue ideología partidaria, fue estratégicamente crítica del espontaneísmo, elitismo y etapismo por la supuesta necesidad de la revolución burguesa antes de la revolución socialista[379].

---

[376] DUSSEL, Enrique, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, Universidad de Guadalajara, México. 1993.

[377] Ibíd.

[378] DUSSEL, Enrique, Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994. Pág. 68.

[379] Ibíd. Págs. 68-70.

En un contexto complejo, contradictorio, la juventud apoyaba a Héctor Campora (1909 – 1980), la mayoría del pueblo se oponía a los militares. Había deformaciones, sin embargo, no obstaculizaron la lucha antimilitar y antioligárquica. El equívoco estuvo en la cuestión política del retorno del peronismo tras 18 años de persecución entre 1955 y 1973. Campora fue breve y con ello la presencia de la filosofía de la liberación en las universidades nacionales con reuniones, cátedras, congresos, publicaciones, revistas y demás, a través de la juventud peronista por la patria socialista[380].

Como docente estaba en rebelión junto a los sectores populares, por su parte los sectores populares estaban con los docentes cuando éstos se enfrentaban a las filosofías "neokantiana, heideggeriana, hegeliana de derecha, tomista ortodoxa, de lógica y filosofía del lenguaje sin conciencia política"[381] que con su pretendida universalidad solo ocultaban la dominación ideológica. La lucha desde el departamento de filosofía y el movimiento popular organizado tuvo consecuencias.

En la praxis el pensar fue otra parte de la dinámica por la asunción de pueblo como categoría central. La "categoría "pueblo" cobró centralidad mayor a través de las discusiones que acompañaron los años del andar dusseliano. La realidad exigió nuevas categorías, cuando la categoría "clase" no explicaba suficientemente lo que acontecía[382], la de pueblo emergió del debate riguroso.

No se trataba solamente de dialéctica sino de analéctica del movimiento dialéctico, esto es, afirmación de un nuevo orden, además de crítica del antiguo. Como un pensar consecuente con el compromiso de liberación que al plantear utopías lo hiciera con la responsabilidad de no esbozar fantasías irrealizables, ni reformas dentro del sistema de dominación, sino proyectos que desde los oprimidos puedan concretarse por medio de la lucha revolucionaria.

---

[380] Ibíd. Págs. 71-74.

[381] DUSSEL, Enrique, Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá. 1983. Pág. 109.

[382] Ibíd. Pág. 15.

Como parte del movimiento de la teología de la liberación, desde ella misma va a promover conscientemente la escritura de la historia de la Iglesia de América Latina, emprendimiento científico y teológico de carácter emancipador[383]. Es la historia desde la ciencia y la fe cristiana, es la fe y la ciencia desde la historia. En ambos sentidos un aspecto esencial es la relación del hombre con la tierra, hoy diríamos, de la humanidad con el planeta Tierra; así, la historia debe abordar al cazador prehistórico y al capitalista industrial, porque uno y otro están en el marco de la misma relación, la de la persona con la naturaleza a través del tiempo y en el espacio planetario[384].

Al enfrentar en su persona y en su hogar la persecución, reafirma que su objetividad académica viene de su involucramiento concreto en la historia, no de un academicismo positivista distanciado de todo posicionamiento. El 12 de octubre de 1973 explotó una bomba en su domicilio, destruyendo entre otros espacios del hogar, su biblioteca. Los cargos de los que fue acusado fueron: envenenar las mentes de los jóvenes con extrañas doctrinas[385].

El atentado en su casa, hecho violento contra su praxis, reafirma el acierto de su militancia y el compromiso con una filosofía responsable con la historia. El pensar no es abstracto es "praxis política"[386]. Se trata de hacer filosofía subordinando la academia a la realidad del pueblo oprimido. Filosofía e historia en tanto quehacer intelectual que se articulan a la lucha liberadora[387], conociendo y viviendo, muchas veces directamente, la represión y el sufrimiento.

---

[383] DUSSEL, Enrique, Historia general de la Iglesia en América latina, CEHILA, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1983.

[384]Ibíd.

385 DUSSEL, Enrique D. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992. Mundo Negro – Esquila Misional. Madrid y México. 1967. (Sexta edición mayo de 1992). Pág. 428.

[386]DUSSEL, Enrique, Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá, 1983. Pág. 16.

[387] Ibíd.

El 31 de marzo de 1975 perdió su trabajo como profesor de la Universidad de Cuyo y fue incluido en las listas de personas que serían eliminadas por la AAA[388]. Entre el desempleo, la persecución paramilitar, el contacto con la familia y con amigos y amigos más allá de la frontera, se prepara para la nueva patria: América Latina. México lo acoge, como a tantas personas perseguidas por las dictaduras, donde escribe de memoria Filosofía de la liberación[389], bautizando con ello, esta nueva época de la vida.

En el exilio de su pequeña patria, considera que su condición de provinciano en Argentina le había permitido ver mejor lo que el pensador de la capital no puede comprender, pero a la vez reconoce que el contacto con otros países de nuestra América fue fundamental[390] para el desarrollo de un pensamiento de la liberación con mirada continental y mundial. Antes del exilio, los acontecimientos de la patria chica, Argentina, fueron primordiales para la filosofía de la liberación: se crecimiento, retroceso, derrota y exilio[391].

Llega a México para trabajar como profesor de estética, aunque antes de establecerse estudia durante un mes inglés en San Antonio, Texas, con las colonias de migrantes latinoamericanos en los Estados Unidos. Laboralmente se vincula a la Universidad Metropolitana que estaba fundándose en 1975, entró a la facultad de diseño, donde estuvo por siete años hasta que fue aceptado en la facultad de filosofía. Durante estos años continúa trabajando intensamente en el desarrollo de la Filosofía de la liberación, en aspectos específicos como la erótica, la pedagógica, la religión y la histórica.

En México el estudio disciplinado y profundo de Marx le permite reconocer categorías fundamentales, la importancia del

[388]Alianza Anticomunista Argentina.

[389]DUSSEL, Enrique D. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. Mayo de 1993. Pág. 144.

[390]DUSSEL, Enrique, Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá. 1983. Pág. 18.

[391] Ibíd.

trabajo, el origen de la materia, la utilidad de los bienes[392]. En Marx lo relacionado con la descripción esencial de la producción distingue dos planos: el nivel de la descripción esencial de la producción y el de la descripción de la producción en relación al "consumo, la distribución y el intercambio"[393]. Reafirma que primero está el sujeto histórico como trabajo y después "la naturaleza como *materia*"[394]. La producción determina materialmente las demás determinaciones, como el consumo tendencial, la distribución y el intercambio[395].

En México se hizo necesario seguir desarrollando la filosofía de la liberación. Políticamente era fundamental aclarar la posición de la filosofía de la liberación en torno a las categorías pueblo y nación ante el fascismo, el marxismo abstracto y el pensamiento analítico anglosajón. En esta búsqueda comienza el estudio completo de la obra de Carlos Marx, alejándose a la par de la hermenéutica y dedicándose a releer íntegramente su obra[396].

Expresa sin ambages que al estudiar a Marx descubrió que no había otros estudios serios, íntegros y creadores en el momento, que éstos habían sido abandonados por filósofos europeos y norteamericanos. Además, encuentra que en Berlín y en Moscú las obras de Marx se editaban muy lentamente. Marx era tan incómodo para el capitalismo como para el estalinismo. La intención, en coherencia con el planteamiento de la filosofía de la liberación, era construir una sólida teoría económica por medio de la reflexión sobre la tecnológica, replantear el concepto de dependencia para exponer claramente las causas de la diferencia entre el norte y el sur[397].

[392]DUSSEL, Enrique, Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá. 1983. Pág. 227.
[393]DUSSEL, Enrique, La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse, Siglos XXI Editores, México. 1985. Págs. 34,35.
[394]Ibíd. Págs. 36,37.
[395]DUSSEL, Enrique, La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse, Siglos XXI Editores, México.1985. Pág. 46.
[396]DUSSEL, Enrique, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, Universidad de Guadalajara, México. 1993.
[397] Ibíd.

El contexto de intensa discusión del marxismo y con éste de la economía, le llevan a considerar los vacíos propios en la comprensión de lo económico, por lo que decide estudiar directa y minuciosamente la obra de Marx, labor de 10 años que emprende en 1982. El estudio del pensamiento de Marx y el enfoque metodológico que para ello empleó le permiten participar con una postura propia en el debate mejicano y latinoamericano, tanto en el plano de lo académico, como teológico y político.

A finales de 1989 conoce, por recomendación de un amigo, la obra de Karl Otto Apel, abriendo posteriormente un debate profundo entre la Teoría de la acción comunicativa y la Filosofía de la liberación, discusión a la que van a sumarse directa e indirectamente Habermas, Ricoeur, Rorty y Vattimo. Así como el estudio de Marx le permite a Dussel hablar con seguridad sobre la economía, por la discusión con los filósofos europeos y norteamericanos va a conocer y manejar el tema del lenguaje.

Con la fortaleza de su trabajo de más de cuatro décadas, llega a finales del milenio con un amplio conocimiento de la Iglesia católica latinoamericana, la ética, el pensamiento semita y helénico, la filosofía latinoamericana, la obra de Marx y la teoría del lenguaje. En el año de 1998 irrumpe en el escenario teórico mundial con su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, texto a partir del cual concentra su trabajo en la política. La ética es el paso previo a su preocupación central por la política. En el año 2001 presenta el texto Hacia una filosofía política crítica, después *20 tesis de política*, *Materiales para una política de la liberación,* y tras ello, las primeras dos partes de la trilogía *Política de la liberación*. En año 2007 presenta Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I, en el año 2009, Política de la liberación, arquitectónica Volumen II, quedando pendiente de la tercera parte: Política de la liberación, crítica Volumen III.

En el año 2014 presenta el texto 16 tesis de política, en el año 2016 publica el texto Filosofía de la cultura y transmodernidad, probablemente como antesala de una de sus búsquedas intelectuales:

la estética. En el año 2015 publica Filosofías del sur, descolonización y transmodernidad. Continuando con su participación en la discusión sobre el conocimiento, los saberes, la coyuntura política, económica y cultural mundial, el lugar de Latinoamérica en la historia y el papel del intelectual.

Tabla No. 3
Formación y vinculación académica de Enrique Dussel

Periodo	Etapa de formación
1934 - 1939	Niñez en La Paz, Mendoza
1940 - 1943	Primaria en Buenos Aires
1943 - 1946	Primaria en Mendoza
1947 - 1952	Secundaria en Mendoza
1953 - 1957	Licenciatura en Mendoza
1957 - 1959	Doctorado en Madrid
1959 - 1961	Inmersión en Israel
1961 - 1965	Licenciatura en Francia y Alemania
1965 - 1967	Doctorado en Francia y Alemania
1966 - 1968	Profesor en el Chaco
1967 - 1973	Profesor en Quito
1968 - 1975	Profesor en Mendoza
1975 - 1985	Profesor en México ITES
1975 - 2016	Profesor México UAM
1976 - 2016	Profesor México UNAM

Elaboración propia. Fuente: http://enriquedussel.com/cv_es.html, consultas realizadas en el primer trimestre de 201

Son muchos los textos por continuar revisando, hoy en formatos diversos como la prosa, el audio y lo audiovisual. Pero, más allá de su obra como fin, en el horizonte lo fundamental es hacer justicia a la viuda, al huérfano y al extranjero, a las víctimas, dentro de las cuales hoy está también la Madre naturaleza. Compromiso que ha ido haciendo a lo largo de la vida.

En el nuevo milenio, la Filosofía de la liberación es un movimiento que disputa su lugar a nivel mundial y Enrique Dussel un intelectual reconocido. Hoy su pensamiento es parte activa del debate, ineludible bien sea para cuestionarlo o para destacarlo, como se refleja en las tesis relacionadas en la tabla

Tabla No. 4
Trabajos académicos sobre Enrique Dussel

Año	Lic.	Mg.	Doc.	País
1978	2			México
1979			2	Brasil, España
1980		1		Colombia
1981			1	Argentina
1982		1		Ecuador
1983	1			Filipinas
1984			2	Estados Unidos
1985	2	1	1	Canadá, Ecuador, Bolivia, USA
1986	1	2		Brasil, Alemania
1987		1	1	Brasil, Suiza
1988		2		Brasil
1989	1		2	Italia, Austria, Alemania
1990	2			Alemania, Italia
1991				
1992			1	USA
1993			2	Italia, España
1994	1		2	México, Alemania
1995			1	Alemania
1996			2	México, USA
1997	1			Italia
2000	1	1		Cuba, Argentina
2001	3		1	España, Brasil, Argentina, Italia
2002	1		1	USA, España
2003	1			Italia
2004	1			México
2005	2			Paraguay
2006				
2007	1			Argentina
2010	1			Colombia
2012	1		1	España, Argentina
2013		2		Colombia
2014	1	2		Colombia
2015			1	España

Elaboración propia. Fuente: enriquedussel.com/txt/08.pdf; enriquedussel.com/tesis_trabajos.html, consultas realizadas en el primer trimestre de 2016.

Finalmente, en este aparte sobre Dussel desde Dussel mismo, los elementos de la clase que dictó al día siguiente del atentado con bomba que sufrió en su casa. Con el peso de los acontecimientos violentos en la voz, pronunció su clase en la cátedra de ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Argentina,

el sábado 4 de octubre de 1973, en la mañana que siguió al atentado[398]. En su clase o en su conferencia Enrique Dussel enumera párrafo a párrafo los siguientes aspectos de su quehacer como pensador de la liberación:

- Parte de la *Apología de Sócrates* (siglo IV a. C.), texto recogido de la derrumbada biblioteca. El comentario de tal libro tiene la fuerza de ese día como que pocas veces se da en la vida de un intelectual comprometido, tanto por lo vivido como por el contenido del texto en relación al presente.

- Los medios de comunicación, el panfleto que dejaron los autores del crimen y las llamadas de pares que lo habían señalado reafirman el carácter de su crimen: "[...] envenenar la mente de los jóvenes". Dice, "pueden ver el papel, medio quemado por el artefacto ustedes"[399].

- La acusación explicita que el crimen ha consistido en enseñar el marxismo, cayendo en ello en un error porque lo enseñado es pensamiento propio, no un Marx que hasta ese momento no había sido estudiado por Dussel. Dice que sus verdugos, confunden crítica al sistema con marxismo y con ello reducen la crítica a una única teoría política, además evidencian que no conocen ni el marxismo, ni la obra del acusado, bien porque no la han leído o porque al intentar leerla no la comprendieron[400].

- Específica que terminó filosofía a los 23 años, que partió al doctorado en Europa gracias a una beca, que diez años después retornó. Que de España buscó los orígenes, que éstos los halló en Israel y no en Grecia, que trabajó como pescador en los lugares que el Jesús histórico vivió, que de allí resultó su libro, el *Humanismo semita*, donde descubre al pobre, al otro, al oprimido. Destaca la paradoja de encontrar en el origen de la cultura occidental propia el pensamiento crítico de los profetas de Israel, que reivindican los autores del atentado, obviamente usurpadores del cristianismo

[398] DUSSEL, Enrique, Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá. 1994.
[399] Ibíd. Págs. 97-99.
[400] Ibíd. Pág. 100.

porque lo han tergiversado y reducido a la cristiandad occidental de la dominación[401].

- Reconoce que debió enfrentar los egos de la academia, enseñar en contra de lo tradicionalmente enseñado en la facultad, que su crítica se fundamentó en el fundamento semita de la civilización occidental y cristiana, instrumentalizada por los intelectuales de la academia de derecha para sus fines políticos de dominación[402].

- Se enorgullece de ser docente, de mantenerse como docente pese a otras lucrativas posibilidades, aunque ello impidió que ganara el concurso como docente en propiedad por la oposición explicita de sus críticos. Rememora la pregunta por el sentido político de ser maestro y responde con lo sucedido la noche anterior, como reafirmación del peligro para el sistema de quien piensa y tiene con su pensar alguna importancia o influencia[403].

- Lo acusan de marxista y con ello de ateo. Reconoce ser ateo, pero no un ateísmo de Dios, de Jesús y del cristianismo, sino un ateísmo de los dioses idolátricos del sistema, de los fetiches que la dominación presenta como absolutos, con los riesgos evidentes y estridentes de ello[404].

- No es asunto menor lo sucedido, no es únicamente teoría y asunto de teorización por ello reconoce la necesidad de pensar sobre la muerte y sobre la vida[405].

- El soporte del pensar, del actuar, en una palabra de la praxis, pese al miedo, pese a las amenazas y a los hechos, es la conciencia y la realidad que la sustenta: "en este día, cuando a uno le pesa tanto lo que acontece, cuando uno ve su hogar, su casa, convertida en un campo de batalla, destruida; cuando esta mañana desde la

[401]Ibíd. Págs. 101,102.
[402]DUSSEL, Enrique, Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994. Pág. 102.
[403] Ibíd. Págs. 102,103.
[404]Ibíd. Pág. 104.
[405] Ibíd. Pág. 106.

estancia o living podía ver las personas que pasaban por la calle a través del boquete de la pared, por donde además divisaba mis libros esparcidos en medio de la vereda y hasta la calle; cuando uno contempla ese paisaje, nace la cólera, pero, de inmediato, surgió en mi mente otra expresión: *perdónalos porque no saben lo que hacen*"[406].

- Reafirma la función crítico política de la filosofía. No una filosofía académica alejada del pueblo. Sino una filosofía académica pero junto al pueblo, entre el riesgo y los avatares de la historia.

- Recuerda que Sócrates decidió, pese a la oportunidad de ir en contra de sus principios y salvar la vida, mantenerse en ellos. Dussel reivindica su condición de Latinoamericano, anunciando con ello la posibilidad del exilio que luego se concretará en México, pero, se compromete a no abandonar la lucha y de mantenerse en ella, aunque sabe en carne propia lo que puede pasar. Los que acusan ya han tomado partido. Los que ordenaron la bomba se benefician del sistema y no van a ceder en su actuar. Tampoco la víctima, en este caso el intelectual, el filósofo de la liberación puede ceder.

Su experiencia es su punto de referencia, su convertirse en filósofo, sus opciones metodológicas, sus decisiones y acciones políticas han estado marcadas por sus vivencias en el sentido empírico y académico, destaca el estudio teórico, pero no se limita a él. Resalta el valor inigualable de la vivencia concreta de la historia y de la geografía, así como la trascendentalidad histórica de un texto, en otras palabras, la conciencia del tiempo y del lugar, del pensamiento y la praxis. Por ello al exponer sus vacíos y su crecimiento como pensador de la liberación, su capacidad de escuchar los cuestionamientos y entender su profundidad, convoca la acción por la superación de los vacíos personales, pero también los de Latinoamérica[407].

[406]Ibíd. Pág. 105.

[407]DUSSEL, Enrique, Historia general de la Iglesia en América latina, CEHILA, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1983.

5. BIBLIOGRAFÍA

APEL, Karl-Otto. Teoría de la verdad y ética del discurso. Editorial Paidós. Barcelona. 1991. Págs. 184.

BENATAR, Raquel, ilustrado por MACRAE, Jock. Rigoberta Menchú, libertad sin ira. Renaissance House. 2004. Beverly Hills. Págs. 1 – 32.

BERNARD, Jolibert. Sigmund Freud (1856 – 1939). Perspectivas: revista trimestral de educación comparada, vol. XXIII, No. 3-4. París. 1993. Págs. 485–499.

BONMARO, Pablo. Entrevista a Orlando Núñez Soto, publicada en Todo América Latina bajo el titular: "Pensamos que el poder eran las armas, pero no hay mayor poder que la conciencia organizada". Tomado de: http://www.todoamerica.info/node/85, recuperada el 10 de octubre de 2016.

BORISONIK, Hernán. Debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos. Revista de Economía Institucional, vol. 15, No. 28. Primer semestre 2013. Págs. 183 – 203.

CABEZAS, Omar. La montaña es algo más que una inmensa estepa verde. Editorial Nueva Nicaragua. Premio Casa de las Américas (1982). Págs. 120.

CATAÑO, Gonzalo. Orlando Fals Borda, sociólogo del compromiso. Revista de Economía Institucional, vol. 10, No. 19, segundo semestre. 2008. Págs. 79 – 98.

CORETH, Emerich; SCHÖNDORF, Harald. Immanuel Kant en la Filosofía de los siglos XVII y XVIII. Págs. 3, 4. Págs. 49.

1. DUSSEL, Enrique D. El humanismo helénico. Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA. Buenos Aires. 1961 (1975). Págs. 142.

2. DUSSEL, Enrique D. El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. Editorial Universitaria de

Buenos Aires EUDEBA. Buenos Aires. 1964 (1969). Págs. 177.

3. DUSSEL, Enrique D. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Editorial Estela IEPAL. Barcelona. 1966 (1967). Págs. 219.

4. DUSSEL, Enrique D. Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Resistencia. El Chaco Argentina. 1966 (1996). Págs. 249.

5. DUSSEL, Enrique D. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992. Mundo Negro – Esquila Misional. Madrid y México. 1967. (Sexta edición mayo de 1992). Págs. 478.

6. DUSSEL, Enrique D. El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504 – 1620). Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Cuernavaca, México. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo I (Págs. 259), Tomo II (Págs. 297), Tomo III (Págs. 330), Tomo IV (Págs. 251), Tomo V (Págs. 310), Tomo VI (Págs. 371), Tomo VII (Págs. 237), Tomo VIII (Págs. 280), Tomo IX (Págs. 231).

7. DUSSEL, Enrique D. El dualismo en la antropología de la cristiandad Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América. Editorial Guadalupe. Buenos Aires, Argentina. 1968 (1974). Págs. 295.

8. DUSSEL, Enrique D. Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia argentina. Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina. 1968. Págs. 129.

9. DUSSEL, Enrique D. Para una de-strucción de la historia de la ética. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza, Argentina. 1969 (1972). Págs. 168.

10. DUSSEL, Enrique D. Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V. Págs. 175.

11. DUSSEL, Enrique D. El catolicismo popular en Argentina Cuaderno 4 Antropológico. Editorial Bonum, Buenos Aires. 1969. Págs. 242.

12. DUSSEL, Enrique D. América Latina y la conciencia cristiana. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Editorial Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco. Quito Ecuador. 1970. Págs. 104.

13. DUSSEL, Enrique D., ESANDI, María Mercedes. El catolicismo popular en Argentina Cuaderno 5 Histórico. Editorial Bonum, Buenos Aires. 1970. Págs. 233.

14. DUSSEL, Enrique D. El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. Centro de Reflexión Teológica. México. 1970 (1979). Págs. 438.

15. DUSSEL, Enrique D. Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Latinoamérica libros. Buenos Aires. 1972. Págs. 179.

16. DUSSEL, Enrique D. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1978). Págs. 190.

17. DUSSEL, Enrique D. Método para una filosofía de la liberación Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1972 (1974). Págs. 295.

18. DUSSEL, Enrique D. América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Ediciones Fernando García Cambeiro. Buenos Aires, Argentina. Tomo I a II. 1973 – 1974. Págs. 230.

19. DUSSEL, Enrique D., GUILLOT, Daniel E. Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Editorial Bonum. Buenos Aires, Argentina. 1975. Págs. 124.

20. DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1976 (Cuarta edición corregida 1996). Págs. 234.

21. DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la producción. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (1984). Págs. 242.

22. DUSSEL, Enrique D. Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Editorial Edicol, México. 1972 – 1974 (1977). Págs. 277.

23. DUSSEL, Enrique D. Introducción a la filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (Quinta edición 1995). Págs. 308.

24. DUSSEL, Enrique D. Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana. Editorial Extemporeos. México. 1974 (1977). Págs. 149.

25. DUSSEL, Enrique D. La pedagógica latinoamericana. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1977 (1980). Págs. 178.

26. DUSSEL, Enrique D. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1971 – 1977 (Cuarta edición 1990). Págs. 166.

27. DUSSEL, Enrique D. Para una erótica latinoamericana. Fundación Imprenta, Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas, Venezuela. 1972 (mayo de 2007). Págs. 142.

28. DUSSEL, Enrique D. Religión. Editorial Edicol, México. 1977. Págs. 278.

29. DUSSEL, Enrique D. De Medellín a Puebla una década de sangre. Editorial Edicol, México. 1979. Págs. 615.

30. DUSSEL, Enrique D. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1971, (Cuarta edición 1980). Págs. 166.

31. DUSSEL, Enrique D. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1982 (1983). Págs. 335.

32. DUSSEL, Enrique D. Historia general de la Iglesia en América Latina. CEHILA, Ediciones Sígueme. Salamanca, España. (1982) 1983. Págs. 723.

33. DUSSEL, Enrique D. La producción teórica de Marx una introducción

a los Grundrisse. Siglo XXI Editores. Bogotá, Colombia. 1985 (Segunda edición 1991). Págs. 418.

34. DUSSEL, Enrique D. Ética comunitaria. Colección Cristianismo y Sociedad. Sin dato de editorial y lugar. 1986. Págs. 285.

35. DUSSEL, Enrique D. Los últimos cincuenta años de la historia de la Iglesia en América Latina. Indo American Press Service - Editores. Bogotá, Colombia. Junio de 1986. Págs. 90.

36. DUSSEL, Enrique D. Teología de la liberación un panorama de su desarrollo. Potrerillos Editores. Ciudad de México. Julio de 1995. Págs. 189.

37. DUSSEL, Enrique D. Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. Enero de 1988. Págs. 380.

38. DUSSEL, Enrique D. El último Marx y la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1990. Págs. 462.

39. DUSSEL, Enrique D. 1492 El encubrimiento del otro. Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. Octubre de 1992 (1994). Págs. 186.

40. DUSSEL, Enrique D. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. Mayo de 1993. Págs. 208.

41. DUSSEL, Enrique D. Las metáforas teológicas de Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, España, 1993. Págs. 317.

42. DUSSEL, Enrique D. Historia de la filosofía y filosofía de la liberación. Editorial Nueva América. Bogotá, Colombia. 1994. Págs. 320.

43. DUSSEL, Enrique D. Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Editorial Trotta. 1993 – 1997 (1998). Págs. 661.

44. DUSSEL, Enrique D. La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Universidad Autónoma del Estado de México. México. 1998. Págs. 239.

45. DUSSEL, Enrique D. Hacia una filosofía política crítica. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. Agosto de 2001. Págs. 452.

46. DUSSEL, Enrique D. 20 tesis de política. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe y Siglo XXI Editores. Mayo de 2006. Págs. 171.

47. DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la cultura y liberación. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México. 2006. Págs. 329.

48. DUSSEL, Enrique D. Materiales para una política de la liberación. Universidad Autónoma de Nuevo León y Plaza y Valdés Editores. Madrid, España. 2007. Págs. 374.

49. DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I. Editorial Trotta. Madrid, España. 2007. Págs. 587.

50. DUSSEL, Enrique D. Política de la liberación, arquitectónica Volumen II. Editorial Trotta. Madrid, España. 2009. Págs. 542.

51. DUSSEL, Enrique D. Carta a los indignados. La Jornada Ediciones. México. 2011. Págs. 238.

52. DUSSEL, Enrique D. Hacia los orígenes meditaciones semitas. Kanankil Editorial. México. 2012. Págs. 290 aprox.

53. DUSSEL, Enrique D. Pablo de Tarso en la filosofía actual. Editorial San Pablo. 2012. Págs. 194 aprox.

54. DUSSEL, Enrique D. 16 tesis de economía política. Siglo XXI Editores. México. 2014. Págs. 417 aprox.

55. DUSSEL, Enrique D. Filosofía de la cultura y transmodernidad.

Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México. 2015. Págs. 332 aprox.

56. DUSSEL, Enrique D. Filosofías del sur descolonización y transmodernidad. Akal Interpares Ediciones. México. 2015. Págs. 355.

ESCARTIN GONGÁLEZ, Eduardo. John Stuart Mill en Historia del Pensamiento Económico. Págs. 256 – 274.

FAZIO, Carlos. Don Samuel, el caminante en Documento del Ocote Encendido, No. 73. Citado en Don Samuel Ruíz: profeta de los derechos de los pobres, por Comités Oscar Romero, Zaragoza, España. Don Samuel el caminante. Págs. 32.

FLORES M., José Humberto. El pensamiento de José Carlos Mariátegui. Págs. 51.

GALEANO, María Eumelia. Estrategias de investigación social cualitativa, el giro en la mirada. La Carreta Editores. Medellín. 2004. Págs. 239.

HEIDEGGER, Martín. ¿Qué significa pensar? Editorial Trotta. Madrid. 2005. Págs. 233.

IDUARTE, Andrés. Una vida en trayectoria impecable: Lenin, esbozo de interpretación. Págs. 360 – 373.

KOHAN, Néstor. Rosa Luxemburgo, la flor más roja del socialismo. Pág. 3,4, 20. Págs. 21.

MARTINEZ CASTILLA, Santiago. Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América. Pensamiento y cultura. Volumen 9, no. 1. 2006. Págs. 111 – 136.

MARTÍNEZ, José Luis. Gerónimo de Mendieta (Capítulo de la obra Historiografía mexicana del siglo XVI.). Págs. 131 – 195.

MELLO DE MALTA, María. James Steuart: as questões heterodoxas de um

economista político conservador. Nova Economia Belo Horizonte setembro-dezembro de 2009. Págs. 509 – 535.

MILLER, James. La pasión de Michel Foucault (traducción de Oscar Luis Molina S.). Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1995. Págs. 644.

MORA CONTRERAS, Jesús. La escuela fisiocrática. Economía, XVIII, 8. Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. 1993. Págs. 97 – 109.

MONASTA, Atilio. Antonio Gramsci (1891 – 1937). Perspectivas: revista trimestral de educación comparada, UNESCO, vol. XXIII, No. 3-4. París. 1993. Págs. 633-649.

MURILLO, Ildefonso. La persona humana y la realidad en Xavier Zubiri. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid. 1992. Págs. 85.

LOZANO DÍAZ, Vicente. Husserl y la historia. Mar Oceana No. 27. Págs. 105 – 131.

NIÑO, María Victoria. Melanie Klein, su vida y su obra. PSICOANÁLISIS XXII. 2010. Págs. 51 – 58.

LUKACS, Georg. Historia y conciencia de clase. Editorial Ciencias sociales. Instituto del Libro. La Habana, Cuba. 1970. Págs. 332.

PÉREZ BARAHONA, Sergio. Comunidad y nación, el problema de la identidad en Charles Taylor. Redur, No. 2. 2004. Págs. 65 – 77.

PFEFFERKORN, Roland. ADAM SMITH, un liberalismo bien temperado (traducción de Gilberto Loaiza Cano). Sociedad y economía. No. 14. Universidad del Valle. Colombia. 2008. Págs. 227 – 238.

PICADO SOTELA, Sonia. Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad. Pág. 302, 303. Págs. 301 – 322.

POGGE, Thomas. John Rawls: una biografía. Revista Co-herencia Vol. 7, No

12 Enero - Junio 2010. Medellín, Colombia. Págs. 13-42.

POMPEI, Eduardo. Las corrientes del pensamiento económico. UBA XXI Economía. Págs. 10.

ROUDINESCO, Elisabeth. Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Fondo de Cultura Económica. 1993 (Colombia 2000). Págs. 815.

SIGUAN, Miguel. La vida y la obra de Herbert Marcuse. Convivium. 1968. No. 27. Págs. 89 – 101.

SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio. Richard Rorty, la filosofía analítica, el neopragmatismo y el materialismo filosófico. Eikasia, revista de Filosofía, año III, 14. Noviembre 2007. Págs. 61 – 68.

VALLEJO ORELLANA, Reyes. Helene Deutsch, pionera en el acercamiento a la pisco(pato)logía de la mujer. Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría, vol. XXII, No. 83. 2002. Págs. 93-107.

VALLEJO ORELLANA, Reyes. Karen Horney, una pionera de la ruptura con el modelo freudiano para explicar la psicología femenina y el desarrollo humano sano y neurótico. Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación. Facultad de Psicología. C/ Camilo José Cela, s/n. 41018 Sevilla. Págs. 11.

VEGAS, José María. Introducción al pensamiento de Max Scheller. Instituto Emmanuel Mounier. Madrid. 1992. Págs. 71.

WEINBERG, Liliana. Leopoldo Zea y América Latina. Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, nº 21/22. Años 2004 – 2005. Págs. 21 a 32.

6. ANEXOS

Anexo 1

Tabla No. 5
Preguntas metodológicas generales

No.	Pregunta	Acción implementada
1.	¿Cómo usar el material documental?	Como fuente primaria.
2.	¿Cómo seleccionarlo?	No hay muestra, sino trabajo censal, esto es la totalidad de los libros en español, publicados por Enrique Dussel.
3.	¿Cómo analizarlo?	Endógenamente, entendiendo ello, como la emergencia durante la lectura de los libros, de la teoría propuesta por Enrique Dussel.
4.	¿Cómo conocer la autenticidad de los documentos?	Los libros de Enrique Dussel están publicados en físico o impresos, en formato virtual escaneados de los originales en físico, conservando la paginación, tanto en la página web oficial, como en un DVD (base de datos), de distribución gratuita. De allí en términos de la autenticidad se acudió a la página web, a las bibliotecas y librerías de la ciudad y a la base de datos digital en DVD.
5.	¿Cómo acceder a los archivos privados?	En este caso, los archivos que pudieron ser privados en el sentido de obedecer a la escritura del autor y en el sentido de pertenecer a las diferentes casas editoriales, han sido dispuestos de manera gratuita para el público interesado. En ese sentido y para los efectos de esta investigación, se accedió a una copia del DVD con la obra de Enrique Dussel, gracias a la gestión que el profesor de la Facultad de Economía de la Universidad del Valle, Doctor Harvy Vivas, realizó en México, durante una visita a dicho país, en el marco de una de las reuniones de CLACSO. También se descargaron las copias en extensión pdf disponibles en la página web oficial de Enrique Dussel, finalmente, algunos textos se solicitaron en la biblioteca de la Universidad del Valle o se compraron en la Feria del libro del Pacífico y en las librerías de la ciudad.
6.	¿Qué momentos pueden concebirse en el proceso investigativo documental?	Si bien se va a profundizar en este particular, cuatro fueron los momentos de trabajo con la obra de Enrique Dussel: a. Lectura desprevenida de artículos y libros y, escucha de conferencias y clases cargadas en la Web. b. Lectura detenida de treinta y tres (33) libros escritos entre los años sesenta y los años noventa; con toma de apuntes de cada libro. c. Lectura detenida de cincuenta y seis libros (56), incluida la relectura de los treinta y tres (33) iniciales; con reseña de cada libro. d. Análisis de los apuntes de la primera lectura y de las reseñas de la segunda lectura, obteniendo un documento de 392 páginas a partir de los apuntes y de 291 páginas a partir de las reseñas. e. Proceso de escritura a partir de los documentos relacionados en el punto anterior.
7.	¿Cómo triangular fuentes y datos?	El estudio de la Obra de Enrique Dussel en la presente investigación, fue endógeno. Esto por razones de tiempo, en la medida que las responsabilidades de diverso orden del investigador solo le permitieron concentrarse en la lectura de los libros del autor; por otra parte, porque el propósito de este primer momento del proceso de acercamiento a la obra, es entender la obra desde el mismo autor, no desde sus críticos externos, labor que se llevará a cabo posteriormente.

Fuente: Galeano, María Eumelia. 2004. Pág. 116. Elaboración propia.

Anexo 2

La siguiente tabla "Libros de Enrique Dussel estudiados: primera y segunda lectura", relaciona los libros de la primera y segunda lectura, indicando la primera lectura (A) y la segunda lectura (B), aclarando que la tabla no da cuenta de reimpresiones, segundas u otras ediciones que aunque se leyeron se menciona únicamente la primera edición del libro.

Tabla No. 6
Libros de Enrique Dussel estudiados: rimera y segunda lectura

No.	Año		Título del libro	A	B
	Escritura[408]	Publicación			
1.	1961	1975	El humanismo helénico.		
2.	1964	1969	El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas.		
3.	1965	1967	Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina.		
4.	1966	1996	Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal.		
5.	1967		Historia de la Iglesia en América Latina.		
6.	1967	1969, 1970, 1971.	El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504 – 1620). Tomos I a IX.		
7.	1968	1974	El dualismo en la antropología de la cristiandad, desde los orígenes hasta antes de la conquista de América.		
8.	1968	1968	Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia argentina.		
9.	1969	1972	Para una de-strucción de la historia de la ética.		
10.	1969 1975	1973, 1979, 1980.	Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana.		
11.	1969	1969	El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 4 Antropológico.		
12.	1970	1970	América Latina y la conciencia cristiana.		
13.	1970	1970	El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 5 Histórico.		
14.	1970	1970	El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres.		
15.	1972	1972	Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano.		
16.	1972	1972	Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana.		
17.	1972	1972	Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana.		
18.	1973 a 1974	1973, 1974.	América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Tomo I a II.		
19.	1975	1975	Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas.		
20.	1976	1977	Filosofía de la liberación.		
21.	1977	1977	Filosofía de la producción.		
22.	1977	1977	Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación.		
23.	1977	1977	Introducción a la filosofía de la liberación.		

[408]Año en el que se infiere estuvo lista la versión para imprenta..

24.	1977	1977	Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana.
25.	1977	1977	La pedagógica latinoamericana.
26.	1977	1977	Liberación de la mujer y erótica latinoamericana.
27.	1977	1977	Para una erótica latinoamericana.
28.	1977	1977	Religión.
29.	1979	1979	De Medellín a Puebla una década de sangre.
30.	1980	1980	Liberación de la mujer y erótica latinoamericana.
31.	1983	1983	Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.
32.	1983	1983	Historia general de la Iglesia en América Latina.
33.	1983	1983	La producción teórica de Marx una introducción a los Grundrisse.
34.	1986	1986	Ética comunitaria.
35.	1986	1986	Los últimos cincuenta años de la historia de la Iglesia en América Latina.
36.	1986	1986	Teología de la liberación un panorama de su desarrollo.
37.	1988	1988	Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos.
38.	1990	1990	El último Marx y la liberación latinoamericana.
39.	1992	1992	1492 El encubrimiento del otro.
40.	1993	1993	Apel Ricoeur Rorty y la filosofía de la liberación.
41.	1993	1993	Las metáforas teológicas de Marx.
42.	1994	1994	Historia de la filosofía y filosofía de la liberación.
43.	1998	1998	Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.
44.	1998	1998	La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo.
45.	2001	2001	Hacia una filosofía política crítica.
46.	2006	2006	20 tesis de política.
47.	2006	2006	Filosofía de la cultura y liberación.
48.	2007	2007	Materiales para una política de la liberación.
49.	2007	2007	Política de la liberación, historia mundial y crítica Volumen I.
50.	2009	2009	Política de la liberación, arquitectónica Volumen II.
51.	2011	2011	Carta a los indignados.
52.	2012	2012	Hacia los orígenes, meditaciones semitas.
53.	2012	2012	Pablo de Tarso en la filosofía actual.
54.	2014	2014	16 tesis de economía política.
55.	2006	2015	Filosofía de la cultura y transmodernidad.
56.	2015	2015	Filosofías del sur descolonización y transmodernidad.

Elaboración propia. Fuente: los libros del autor.

Anexo 3

Sobre el archivo, recogiendo la síntesis esquemática[409] sobre la investigación documental de María Eumelia Galeano, se relaciona en la siguiente tabla, el proceso desarrollado:

Tabla No. 7
Proceso metodológico

Momento	Descripción teórica	Experiencia
Diseño	Construcción del objeto investigativo.	Se pasó del interés por fundamentar teóricamente la investigación sobre la historia de los derechos humanos en Colombia, a concentrarse en el estudio de la obra de Enrique Dussel.
	Establecimiento del estado del arte.	No se realizó, aunque se rastreó juiciosamente, los comentarios de Enrique Dussel, sobre el propio trabajo.
	Estrategias de búsqueda de la información.	Formatos y fuentes virtuales. Formatos análogos.
	Estrategias de clasificación de la información.	Libros para la primera lectura: años sesenta a noventa. Libros para la segunda lectura: años sesenta a lo corrido de la segunda década del siglo XXI.
	Estrategias de registro de la información.	Toma manuscrita de apuntes. Reseñas analíticas. Análisis global de la obra en orden cronológico.
Gestión e implementación.	Rastreo, inventario y muestreo de documentos existentes y disponibles.	Se trabajó con la obra completa de libros publicados en español, un total de cincuenta y seis libros (56), el primero de 1961, el último de 2015.
	Clasificación	
	Temas	Humanismo semita y el humanismo helénico; los horizontes erótico, pedagógico, político, económico, pragmático, arqueológico; alteridad; comunidad; lenguaje; fetichismo; América Latina, tiempo, espacio, liberación.
	Periodos	Años sesenta: humanismo semita – profetismo. Finales de los sesenta, años setenta y ochenta: alteridad – comunidad. Finales de los ochenta e inicios de los años noventa: comunidad de vida – comunidad de comunicación – ética de la liberación. Nuevo siglo: la política de la liberación.
	Personajes	Semitas, Fray Bartolomé de las Casas, Emmanuel Levinas, Karl Marx, Karl-Otto Apel, Zapatistas.
	Selección de acuerdo a su pertinencia en relación con el objetivo de investigación.	Rastreo de concepto de historia, consciencia histórica y de la metodología de la ciencia histórica. La etapa de niñez y juventud en argentina.
	Contextualización socio histórica	El periodo de formación doctoral en Europa, la experiencia obrera en Israel, el viaje por Europa y, el viaje por América a través del archivo en Sevilla. La docencia en filosofía en Argentina y en teología e historia de la Iglesia en América Latina y Brasil. El exilio en México y el viaje a Estados Unidos, África y Asia. Las revoluciones centroamericanas. La caída del muro de Berlín, la crisis del socialismo real y la emergencia de Estados Unidos como superpotencia desde el ataque a Irak. El zapatismo y la primavera política Latinoamericana. El movimiento de los indignados y la primavera árabe. El zapatismo y la primavera política Latinoamericana. El movimiento de los indignados y la primavera árabe.

[409]Galeano, María Eumelia. Estrategias de investigación social cualitativa, el giro en la mirada. La Carreta Editores. Medellín. 2004. Pág. 119.

	Análisis, valoración e interpretación.	Momentos de la praxis intelectual de Enrique Dussel. Des – cubrimiento histórico en la obra de Enrique Dussel. Concepto de historia en la Obra de Enrique Dussel. Epílogo: a modo de biografía.
	Lectura cruzada y comparativa de los documentos sobre elementos de hallazgo identificados.	Proceso acumulativo de un edificio teórico, salvo las correcciones en torno a la cuestión del feminismo y el homosexualismo, así como el ajuste sobre el tiempo del periodo europeo como centro del sistema mundo y el papel de China.
	Establecimiento de categorías de análisis.	Religión monoteísta, antropología unitaria, profetismo y servicio, historicidad, alteridad, comunidad, fetichismo, compromiso revolucionario, liberación, erótica, pedagógica, política, económica, pragmática, arqueológica, dominación – liberación, historia universal, tiempo, espacio.
	Elaboración de memos analíticos, construcción de esquemas, cuadros, flujogramas. Identificación de patrones de información y casos atípicos.	Tablas de libros por tiempo de escritura y de publicación, temas relacionados con la historia abordados a lo largo de la obra, criterios para analizar y criticar la exclusión, fases de la filosofía de la liberación, formación académica de Enrique Dussel, trabajos académicos sobre Enrique Dussel. Gráficos sobre la etapa de niñez y adolescencia, la formación afectiva, académica y política, la producción académica, los horizontes de relaciones. Los resúmenes de los primeros treinta y tres (33) libros, las reseñas de los cincuenta y seis (56) libros. Los diversos documentos en borrador.
	Triangulación y confrontación con otras fuentes y técnicas.	Es un estudio endógeno por razones de tiempo, recursos y por el interés de conocer a profundidad la obra, antes de emprender la crítica, bien en el doctorado o en el proceso de estudio autónomo y praxis.
Comunicación de resultados.	Elaboración de informe.	Versión final, siempre imperfecta, de la tesis. Insumos valiosos para escritos de divulgación.
	Socialización.	En la experiencia docente y una vez aprobada la tesis, sometimiento al debate crítico en pro de profundizar la lectura e iniciar la crítica.

Fuente: Galeano, María Eumelia. 2004. Pág. 116. Adaptación propia.

Anexo 4

Tabla No. 8
Relación de algunos temas de historia abordados por Dussel

Año	Temática
1961	Problema del ahistoricismo.
1964	Bosquejo cultural e histórico de los pueblos semitas, historicidad de la existencia humana, el origen y proceso de la historia propiamente dicha, la estructura de la realización de la historia y la tensión escatológica como soporte de la historicidad judía, junto a la significación histórica del universalismo de los poemas míticos, el polo individual histórico del siervo, el polo colectivo histórico del siervo y el servicio en la teología de la historia.
1965	Elementos teológicos de la estructura de la Iglesia que permiten una reflexión histórica, las grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina durante el período colonial y la cronología de algunos actos históricos de la Iglesia latinoamericana.
1966	Punto de partida de Iberoamérica en la Historia Universal, la interpretación de la historia universal y el lugar que ocupa en ella Latinoamérica, la pre-historia Latinoamericana en la historia universal, Amerindia en la historia universal, la proto-historia Latinoamericana, la significación del Judeo-cristianismo para la cultura latinoamericana y la historia mundial de las eticidades.
1967	Grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina durante el período colonial y las grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina políticamente neocolonial.
1968	Relación entre la cultura latinoamericana y la historia de la Iglesia, las culturas indo europeas y semitas, es decir, la proto historia latinoamericana, los tres niveles interpretativos de la historia universal, el ahistoricismo, la conciencia histórica, la historia como parte constitutiva de la teología, la exclusión de América de la historia y el sentido y momentos de la historia de la Iglesia en América Latina.
1970	El lugar de América Latina en el Historia Universal.
1972	La teología, la historia de la liberación y pastoral, las grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina, la interpretación histórico-teológica del continente Latinoamericano y el problema de la historia, el colonialismo y la liberación.
1973	Iberoamérica en la historia universal y la historia de la fe cristiana y el cambio social en América Latina.
1974	La prehistoria y protohistoria eclesial, la historia de la erótica en el sistema, la liberación histórica y escatológica.
1975	La relación entre filosofía e historia.
1977	La histórica poiética, el lugar del cuaderno tecnológico - histórico en la totalidad de la obra de Marx, la histórica Latinoamericana como historia a interpretar y la histórica.
1979	Periodización de la historia de la Iglesia en América Latina y Juan Pablo II, Puebla y la Historia de la Iglesia en América Latina.
1983	Pregunta si ¿puede legitimarse "una" ética ante la pluralidad histórica de las morales?, el desarrollo de un proceso histórico, las hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano, la relación entre historia y praxis, el proceso para una historia latinoamericana de la Iglesia, la prehistoria religiosa latinoamericana, la protohistoria de la Iglesia latinoamericana.
1985	El punto de partida histórico y el esencial de la historia.
1986	La historia de medio siglo de la Iglesia Latinoamericana, la historia de la teología y la historia de la teología en América Latina.
1988	Las lecturas crítico-históricas desde Petty.
1993	Los antecedentes históricos del discurso actual.
1994	Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982).
1996	Punto de partida: Iberoamérica en la Historia Universal, la interpretación de la historia universal y el lugar que ocupa en ella Latinoamérica, la pre-historia Latinoamericana en la historia universal, la proto-historia Latinoamericana y la significación del judeo-cristianismo para la cultura Latinoamericana.
1998	Historia mundial de las eticidades y el proyecto de reconstrucción histórica de la modernidad.
2006	Iberoamérica en la historia universal y los tres niveles interpretativos de la historia universal.
2007	El proyecto de una Filosofía de la Historia Latinoamericana, temas relevantes para una historia de la política en América Latina y el sentido de la reconstrucción histórica.
2009	«Bloque histórico en el poder» como estructura socio-política estratégica.
2012	Significación histórica del universalismo de los poemas míticos y la nueva edad en la historia de la filosofía.
2014	Introducción histórico – sistemática y el cuaderno tecnológico histórico de Marx.
2015	Iberoamérica en la historia universal, los tres niveles interpretativos de la historia universal y una nueva edad mundial de la historia de la filosofía.

Elaboración propia.

La obra de Enrique aporta una sistematización que lleva a resaltar los campos concretos de relaciones que tejen la vida de todo ser humano y que además se tejen entre sí reeditando matrices comunes. Enrique los llama "horizontes" y constituyen los grandes campos de su análisis crítico: las relaciones de pareja u horizonte erótico; las relaciones educador – educando u horizonte pedagógico; las relaciones interpersonales u horizonte político; las relaciones mediadas por el dinero u horizonte económico; las relaciones mediadas por el lenguaje u horizonte pragmático o hermenéutico y las relaciones mediadas por el Otro trascendente u horizonte arqueológico o religioso. Esos tejidos de relaciones le permiten hacer recorridos históricos que revelan la evolución y contradicciones en cada horizonte pero al mismo tiempo le permiten profundizar en las dinámicas y las contradicciones comunes y resaltar los rasgos, en cada horizonte, de las tendencias de dominación y de liberación.

Javier Giraldo Moreno s.j.

***

Este texto presenta cuatro apartes: capítulo I: Momentos de la praxis intelectual de la obra de Enrique Dussel, se concentra en los momentos de irrupción de la realidad en su quehacer; capítulo II: El des cubrimiento histórico, se concentra en los mojones que ha construido para ordenar su pensamiento; capítulo III: Concepto de historia, da cuenta del rastreo de la historia en el archivo documental estudiado, a modo de conclusiones que indican la puerta abierta en el estudio de la historia en perspectiva de liberación, a propósito de la posición de Enrique Dussel. Finalmente, El Epílogo, como notas sobre su biografía, a partir de los planteamientos que el mismo fue dejando en sus libros, entrevistas y testimonios.

Fundación Guagua

GALERÍA DE LA MEMORIA

TIBERIO FERNÁNDEZ MAFLA