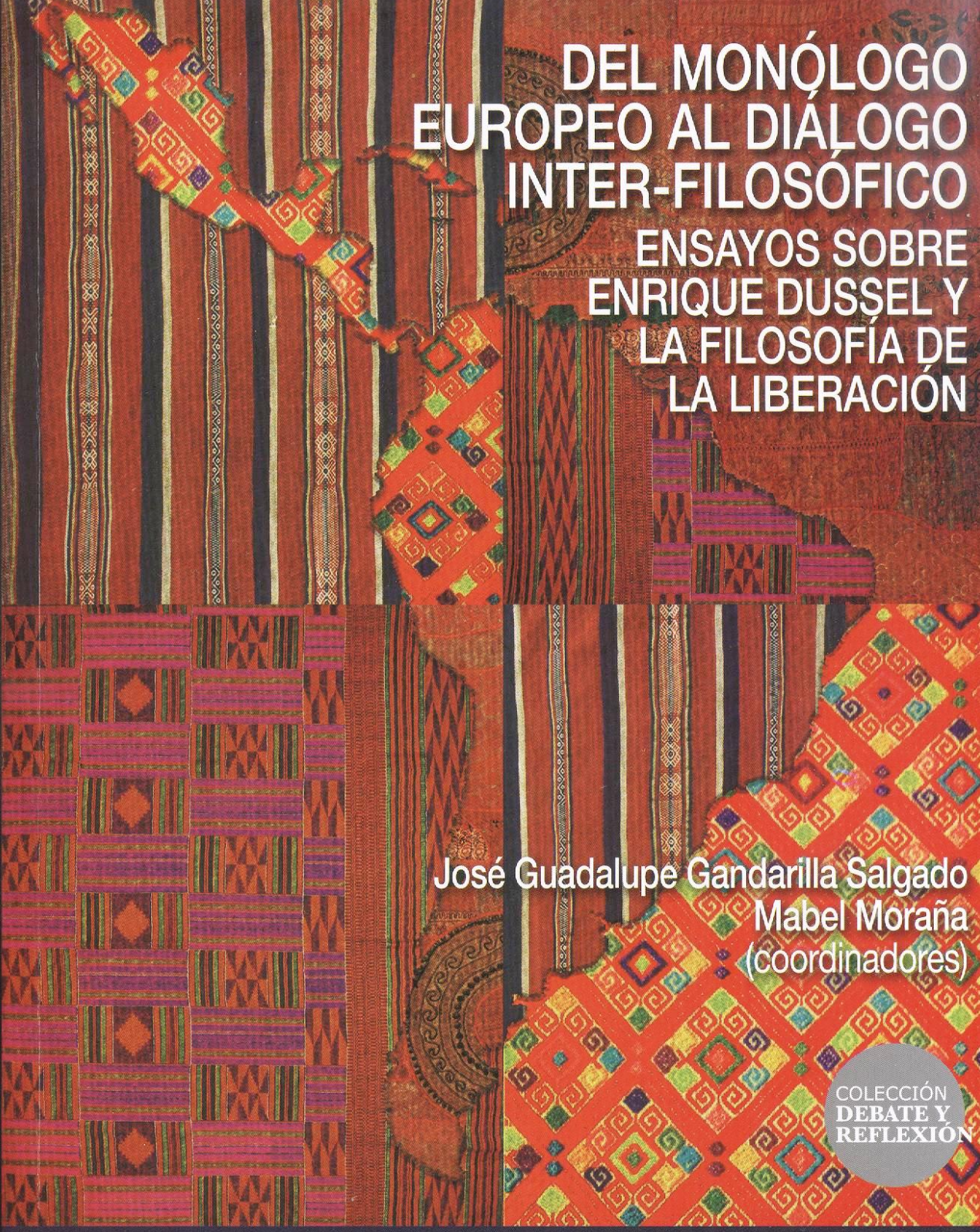


DEL MONÓLOGO EUROPEO AL DIÁLOGO INTER-FILOSÓFICO

ENSAYOS SOBRE ENRIQUE DUSSEL Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

José Guadalupe Gandarilla Salgado
Mabel Moraña
(coordinadores)

COLECCIÓN
DEBATE Y
REFLEXIÓN

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación

Colección Debate y Reflexión

Comité editorial

Maya Victoria Aguiluz Ibargüen
Ana María Cetto Kramis
Carlos Hernández Alcántara
Ricardo Lino Mansilla Corona
Aquiles Negrete Yankelevich
Mauricio Sánchez Menchero
Guadalupe Valencia García
Medley Aimée Vega Montiel
María del Consuelo Yerena Capistrán

Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación

José Guadalupe Gandarilla Salgado
Mabel Moraña
(Coordinadores)

Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
México, 2018

Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico : ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación / José Guadalupe Gandarilla Salgado, Mabel Moraña (coordinadores). Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2018. | Serie: Colección debate y reflexión. 448 páginas.

ISBN 978-607-30-1073-3

Dussel, Enrique. | Teología de la liberación. | Libertad.

LCC B1034.D871.D45 2018 | DDC 199.82—dc23
LIBRUNAM 2017319

Primera edición, 2018

DR. © Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades 4o piso
Circuito escolar, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, CDMX
www.ceiich.unam.mx

ISBN de la colección: 978-607-02-9726-7
ISBN del volumen: 978-607-30-1073-3

Edición: José Guadalupe Gandarilla Salgado, con la colaboración de Gabriela González Ortuño.

Diseño de portada: Amanali María Cornejo Vázquez

Diseño editorial: Ricardo Ojeda Lira

La producción de este libro fue financiada parcialmente por la DGAPA, con cargo al proyecto PAPIIT IN400814: "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la teoría crítica." Responsable: José Guadalupe Gandarilla Salgado.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

Presentación 11
José Guadalupe Gandarilla Salgado

I) Ética y Filosofía

Función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos de Enrique Dussel previos al exilio (1964 – 1975) 25
Adriana María Arpini

La filosofía de la liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual 39
Juan Carlos Scannone s.i.

El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Enrique Dussel 57
Pablo Guadarrama González

El Hegel de Coyoacán 79
Linda Martín Alcoff

¿Invertir la ética en lo normativo? De la filosofía-teología de la liberación a la descolonización permanente 99
Oscar Guardiola-Rivera

II) Economía y Marxismo

La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica de Apel al marxismo 123
Franz Hinkelammert

Enrique Dussel y la economía como ciencia social crítica ····· 169
Ricardo J. Gomez

Marxismo y filosofía de la liberación ····· 193
Antonino Infranca

De la filosofía de la liberación a la economía de la liberación:
ética para el antropoceno ····· 211
Eduardo Mendieta

III) Modernidad y Descolonización

1492. Contribuciones de Enrique Dussel al
re-descubrimiento de América ····· 225
Mabel Moraña

Latinoamericanismo, descolonización y transmodernidad ····· 235
José Gandarilla

La gigantomaquia sobre Europa: Enrique Dussel
y las interpelaciones del monólogo europeo sobre la modernidad ····· 261
Hans Schelkshorn

La filosofía de la liberación y sus avatares
descoloniales en clave de africanía ····· 283
Agustin Laó-Montes

Intervenciones filosóficas en el proyecto incompleto
de la descolonización ····· 313
Nelson Maldonado-Torres

IV) Política, Estado y Sujeto

El sujeto más allá de la modernidad:
Franz Hinkelammert y Enrique Dussel ····· 345
Yamandú Acosta

Para uma crítica jurídica latinoamericana: sus fundamentos
éticos en el pensamiento de la liberación de Enrique Dussel ····· 365
Antonio Carlos Wolkmer y Lucas Machado Fagundes

Sobre la teoría de la disolución del Estado ····· 387
Bruno Bosteels

Interculturalidad, transmodernidad y (des)humanidad(es).
Una carta a Enrique Dussel desde Abya Yala/América del Sur ····· 405
Catherine Walsh

Epílogo

Enrique Dussel ····· 421

Colaboran en este volumen ····· 441

Presentación

José Guadalupe Gandarilla Salgado

El trabajo filosófico que Enrique Dussel nos ofrece en su más reciente etapa de pensamiento no solo asume el desafío de alcanzar una composición sistemática sino que atiende a la exigencia de que cada uno de los tópicos del conjunto se eslabonen de tal modo que se aprecie su plena articulación y un fino ensamble en el que el pensamiento se moviliza en la intención transformativa de nuestra realidad. Sus aportes se encuadran, es cierto, en la exigencia por recuperar metódicamente el todo (por ello es que el trabajo filosófico con los conceptos se ensaya rebasando los parámetros de disciplinas, los recortes morfológicos de temas, y las adjudicaciones limitativas de paradigmas y teorías) pero encara epistémicamente esa pretensión desde una cierta zona, desde una cierta posición, que es ya la del intento por trascender las ataduras de esa totalidad, por rastrear y andar los horizontes otros de posibilidades utópicas que pueden estarse construyendo ante nuestros ojos, pero que de otra manera no seremos capaces de percibirlas y darles un sitio en la reflexión, de integrarles en la laboriosidad crítica. Por eso es que su aventura intelectual pareciera, en ocasiones, instalarse en ciertos puntos de fuga que más adelante serán profundizados o atendidos, en algo parecido a una vocación por la exhaustividad.

Las categorías que ha venido finamente tallando, como el orfebre, atraviesan caleidoscópicamente los diversos campos de la praxis humana, la que es vislumbrada desde una determinada plataforma argumentativa, sea la ética, la política, la económica, la estética, la pedagógica, la histórica, y sus recíprocas vinculaciones. Desprende de esa necesidad de atravesar analíticamente dichos campos, sirviéndose de conceptos y categorías que han mostrado su utilidad y prestancia en la dimensión temática que les produjo, una inusitada sinergia en que, si bien no es inagotable el contenido crítico, sí se intenta dirigirlo hacia sitios remotos, inexplorados o insuficientemente recorridos, tanto como sea permitido al ser afrontados desde el, innegociable, lugar epistemológico de enunciación y producción de conocimiento: "El *locus enuntiationis* del que hablamos hoy, como el giro descolonizador epistemológico que tiene un componente ético esencial,

surge desde una opción ética por las víctimas, por el Sur, por el antiguo mundo colonial que todavía no termina de liberarse" (Dussel, 2016: 129).

El *modus operandi* con que profundiza en los temas, avanzando en la consideración de otras capas o niveles de realidad no plenamente des-encubiertos en incursiones anteriores, propias o ajenas, es también expresión de un modo de trabajo dialógico-crítico: "enfrento a autores relevantes para incorporar sus aportes... y para mostrar cómo se puede transitar por su pensamiento, pero «trayendo agua al molino» de nuestro argumento central" (Dussel, 1998: 16). Dussel ha subrayado, por lo demás, que lo contrario sería cultivar "un pensamiento que va ... como saltando eclécticamente de un tema a otro y hasta con contradicciones inexplicables" (en García, 2003: 9). No estamos, pues, ante la construcción de un pensamiento autorreferente, de un enredo *per se* que autoalimenta, que tiene por cautivos a los filósofos y a sus disertaciones. De hecho nuestro autor ha recalcado como «limitación metodológica» a toda "exploración «intra-filosófica» a la que le falta una historia, una economía, una política" (en García, 2003: 67).

No es el suyo un caso de esos, por el contrario, su discurso filosófico parece que va trepando peldaños, y cuando uno siente que ya ha pisado con firmeza un escalón, en realidad está ya en un trayecto, como tomando impulso por conquistar otra cima. Cada una de esas *etapas de llegada y apertura* son la revelación del «horizonte hermenéutico» alcanzado, esa especie de huella de una influencia que para nadie es desconocida, y que Dussel mismo ha hecho explícita, la del pensamiento de Paul Ricoeur, ubicable en sus tempranos estudios sobre la cultura y en sus trabajos alrededor de la pregunta sobre el lugar de Latinoamérica en la cultura universal. Esas facetas se revelan como marcas de los rumbos ya transitados, en ellas se traslucen horizontes de comprensión a los que se les ha extraído el mayor jugo posible cual nutrimento a la formulación principal de ideas que no permanecen estáticas sino que, inquietamente, vuelven a interrogar una realidad que cambia a cada instante. En tanto estaciones de tránsito (de la teología, a la ética, la economía o la estética; de la dialéctica a la analéctica; de la neurobiología a la lingüística; o de la filosofía política al pensamiento mesiánico) han delineado, en el transcurso de medio siglo, una sólida trayectoria de investigación, impartición de cátedra y conformación de una cierta escuela de pensamiento. La cimentación categorial que deriva de tal hontanar no refleja sino la explotación al máximo de cada una de esas fases de apropiación teórica, de construcción de una posición propia desde el diálogo y la crítica de la producción filosófica (del centro o de la periferia), de ahí la garantía de un previsible

ofrecimiento de futuros hallazgos, y hasta la detección en la obra temprana, casi con un tono profético, de ciertos planteos al modo de «presagios» que tiempo después lograron desatar sus potencialidades. Antaño y ahora sigue al amparo de una toma de postura, que esgrime como imperativo crítico anti-sistémico: "Nuestra intención ultima es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma" (en García, 2003: 92).

Robert Musil llegó a afirmar en algún sitio que "a las ciudades como a las personas se les conoce en el andar", y de Dussel hay que decir que es un genuino caminante (él mismo ha destacado que ya en su temprana juventud, y con la ventaja del medio geográfico en el que le toca crecer, se asume como "andinista experto" (Dussel, 2006: 60)). No solo un incansable "lector" del mundo sino alguien que en su peregrinar por la ciudadela del pensamiento, la ha ocupado como el tribuno que se pronuncia "en la plaza". Filósofo viajero y militante, no parece hallar sosiego. Si a su itinerario solo le faltaba, como a los grandes maestros, la posibilidad de marcar una cierta línea de política académica integral, gestionando en pleno una organización de educación superior, tuvo ocasión «de ejercer ese servicio» con su designación como Rector interino (marzo de 2013 a mayo de 2014) de una entidad universitaria (la Universidad Autónoma de la Ciudad de México) que atravesaba una aguda fase de conflicto. Remontar esa etapa, lo ha dicho, en su círculo cercano, requirió no solo de escuchar, consultar y reconocer posiciones encontradas sino de aplicar sus propios pensamientos y categorías para ejercer la dimensión política del actuar. Era a ras de tierra, en el convencimiento y el acompañamiento, que los planteamientos (en otro lado, teóricos) demostraban o no su factibilidad o eficacia.

Estamos ante un discurso que se reactualiza o reedifica en cada tranco, según lo exija la realidad histórica, verdadero parangón ante el que se miden las "«rupturas» filosóficas desde una «continuidad»" (en García, 2003: 11) que viene manifestando ese proyecto existencial del filósofo argentino-mexicano. Fue así en sus períodos más tempranos de producción, en la Mendoza de los años sesenta y setenta, y lo es al día de hoy, en su caminar por la Ciudad de México y su continuo recorrido por las diversas esquinas del mundo. Nuestro filósofo, en sus inicios, "habiendo leído con cuidado la obra de Hegel y de Heidegger" (en García, 2003: 11) operará algo más que un "pasaje de Heidegger hacia Lévinas" (en García, 2003: 12), dicho quiebre es la confirmación de estar parado ya en otro horizonte hermenéutico de comprensión, esto es, la verificación de un desplazamiento de la reflexión; su resultado, una filosofía que de asentarse en las

honduras de la ontología pasa a incorporar la preocupación por la exterioridad; una vez dado ese traslado ya estaba abierto su propio camino. Esta andanza irá dando forma también a su producción madura, nuestro autor experimentará otra vez esa especie de salto, "de crecimiento del discurso que de insatisfactorio con respecto a la experiencia sustantiva del actor, del filósofo, comenzaba nuevamente a ser satisfactorio" (en García, 2003: 12). Esa incomodidad reaparecerá: "la lectura creativa de Marx desde Lévinas, será igualmente un lanzar a Lévinas más allá de sus propias posibilidades" (en García, 2003: 12). El descubrimiento de la clave hermenéutico crítica de la negatividad material, desde una minuciosa lectura del filósofo de Tréveris, le dota a *la temática del no-ser* de un alcance argumentativo que, al desbordar los marcos metodológicos de la totalidad, le permite distanciarse del "marxismo occidental" y la Teoría Crítica, y hasta de ciertos autores que están en los bordes de esos planteamientos; pero más importante aún, logrará situar en dignidad de su sentido filosófico el ámbito trans-ontológico, en que el señalamiento, *la visibilización del no-ser de la víctima bajo la totalidad vigente* resquebraja la robustez del discurso ontológico e integra las filosofías de la existencia, y las disidencias fenomenológicas (no cabe sino subrayar que "el abismo del no ser" ya fue develado, en su importancia, en la «fenomenología del cuerpo colonizado» que el Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*, nos ofreció en la medianía del siglo XX y que, dicho sea de paso, todavía está pendiente en ser clarificada su impronta sobre el relanzamiento de la filosofía latinoamericana de fines de los años sesenta a mediados de los setenta). Ahora mismo, e integrando a otros interlocutores, Dussel se encuentra comprometido en un movimiento semejante, las reflexiones metodológicas sobre el tema de la analogía, del que ya había ofrecido iniciales pinceladas, desde los tempranos setentas (Dussel, 1973), cuando entrecruza la cuestión de la revelación del rostro del Otro, con la pregunta por el rumbo certero de una filosofía latinoamericana (desatando, en un nuevo punto de mira y con una pluralidad de efectos, las intuiciones del viejo Schelling y su temprana apropiación de la fenomenología levinasiana); aquellos alegatos no son sino el suelo propicio para la actual relectura, la que nos entrega cotidianamente, en su seminario de los miércoles, sobre la dialéctica de la modernidad y la apuesta anadialéctica por un más allá posible de esta época, esto es, por la potencial construcción de un nuevo paradigma social y cognitivo, la transmodernidad.

Más que configurar un palimpsesto el autor nos proporciona coordenadas de un mapa que crece pero en el que se van ofreciendo indicaciones para un seguro transitar por tal espacio productor de conocimiento transformador (que él ha llamado, junto a otros y desde sus inicios, "filosofía de la liberación"). Esos

registros cartográficos ofrecen la posibilidad de moverse con soltura en los diversos campos de la praxis social y en los niveles de realidad (material, formal, o de su factibilidad estratégica) que en cada ocasión se ven comprometidos. No se trata de un sistema cerrado de pensamiento con marcos limitados o rígidos, sino de una perspectiva que ha de crecer operando ajustes sobre el terreno, y si aparecen escollos, la realidad suele ser necia, no han de resultar insalvables, y ello por el modo en que encara nuestro filósofo la cuestión del *discurso* y sus *determinaciones*, del texto y su contexto. En cuanto a este segundo elemento (el rigor de *nuestra circunstancia*) no puede dejar de atender al problema de *la historia* ("¡Esta cuestión histórica no es anecdótica o informativa, tiene un sentido filosófico *stricto sensu*!" (Dussel, 1998: 55)) ni al de *la geopolítica* ("la cronología tiene su geopolítica" (Dussel, 1998: 51); importancia decisiva cobra "reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra situada en el «centro» o la «periferia»" (Dussel, 1998:66)). Lejos de prescindir de estos planos, legando un pensamiento abstracto, alejado o separado de la realidad, *ambas dimensiones* (historia y geopolítica) o, en su conjunción, en tanto espacio/tiempo del discurso, comparecen en su trabajo como *configuraciones que precipitan consecuencias para el sujeto como para el objeto*, y establecen *el lugar enunciativo* (mundial y des-colonizador) que *hace estallar el sesgo eurocentrista y su pretensión de universalidad*:

> una Filosofía *de la «Liberación»* (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma «filosofía»* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido) ... En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial» (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*) (Dussel, 1998: 66).

> El «eurocentrismo» consiste exactamente en constituir como universalidad abstracta humana en general momentos de la particularidad europea, la primera particularidad *de hecho* mundial (es decir, la primera universalidad humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *moderno*-europeas fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta) (Dussel, 1998: 67 – 68).

La segunda obra sobre la ética, su *obra maestra* como se le califica en varias de las colaboraciones aquí incluidas, de la que extrajimos las precedentes afirmaciones de nuestro autor, escrita a dos décadas de distancia respecto a su expresión primigenia (los cinco tomos de su *Filosofía ética latinoamericana*), puesta en consideración

de su estilo de trabajo y del horizonte que propicia un pensamiento que pone en claro el lugar enunciativo desde el que se halla situado, significa un relanzamiento de los contenidos de su obra (ya no lleva por título "para una ética...", sino es ya una ética, que desde ahí abre futuros desarrollos), al ampliar sus alcances (ya no aspira a una liberación latinoamericana solamente, sino que se inscribe en un proyecto que es mundial, planetario) al profundizar el cuestionamiento (si antes se partía de la positividad de la exterioridad ahora tiene más cabida lo negativo y material) y al pluralizar al sujeto de enjuiciamiento ("el otro" que interpela no se restringe a la figura del pobre, es ya el grito de una multívoca noción de víctima) de un mundo que se mueve entre tensiones, las que arrastra produciendo polaridades (por ejemplo, la que el subtítulo de la obra subraya, entre los integrados, la globalización de los poderosos, y los excluidos, que a su forma expresan una universalización de "las masas victimadas"). Estas novedosas dimensiones en el trato del tema configuran también exigencias de forma y estilo narrativo, nuevos contenidos filosóficos que encuentran su correlato en el "método de exposición", en el modo mismo en que, como diría Hegel, se recupera la época a través del pensamiento. Cada una de dichas dimensiones de la práctica social es movilizada y analizada desde el punto arquimédico, epistémico y metodológico, que desde hace más de cuatro décadas fue enunciado en ese panegírico de combate, expuesto al modo de sentencias, que es su *Filosofía de la liberación*:

> Contra la ontología clásica del centro... se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una «filosofía bárbara» (Dussel, 1996: 26).

Ese sello calibanesco que, como el esclavo, habla la lengua del colonizador cuando pelea por liberarse, pero ya en el acto de esa rebelión transita el camino, siempre difícil, de lo anti-colonial, y ha, entonces, resemantizado el código lingüístico que subyace en "lo que es", para esgrimirlo como expresiones en las que habla la lucha, que ofrece significados que ya anuncian lo que "no es", o lo que todavía "no ha llegado a ser". En medio de esas batallas, por las ideas, y como idea de batalla, la "filosofía de la liberación" reactualiza sus búsquedas a través de renovadas nociones de sentido, de incisivas lecturas de las problemáticas que nos ofrece la complejidad del mundo actual, y que día a día, tozudo, parece acrecentar el desborde propio con que la realidad interpela a las teorías. De ahí que la reflexión crítica que nuestro autor predica discute no únicamente

lo producido desde la razón crítica del centro y de la periferia (cuando no ésta, instalada en el "sucursalero" propósito de ser meritoria lectora de aquél, consigue con ello consumir sus energías en la "pura imitación o repetición en la periferia de la filosofía vigente en el centro" (Dussel, 1996: 22), o más grave aún, augura su desaparición del mapa, pues si esas tentativas "geopolíticamente no son, filosóficamente tampoco" (Dussel, 1996: 24)) también se ha ocupado nuestro autor, de manera especial, en subsumir el discurso libertario de los próceres de la etapa colonial y de los tiempos de la pos-colonia, pues detecta que sus manifiestos y proclamas "incluyen implícitamente una filosofía, pero que no es filosofía en sentido estricto" (Dussel, 1996: 25). Ahí pretende Dussel ubicar su aporte; de tal modo la "liberación" de la nación latinoamericana, como intención temprana del discurso, compagina la maduración que la lucha de los pueblos de la Patria Grande han evocado, bajo el curso de los siglos (al menos desde el XVI, que con Guamán Poma de Ayala y en la defensa de los indios por Bartolomé de las Casas, anuncian el «contra-discurso filosófico de la modernidad»), en honra a la experiencia adquirida de luchas por la autodeterminación y también de los tropiezos sufridos; esa ruta de avances y retrocesos acontece en el marco del sistema-mundo capitalista (de la correlación de fuerza entre sus centros de poder y los espacios periferizados), y según sus facetas de despliegue: colonial, imperialista, desarrollista dependiente, globalización neoliberal planetaria, etcétera.

Ese engarce del descontento y la furia de las victimas con los contenidos del discurso, ya en los años noventa del siglo pasado, en el marco de los debates con el recientemente fallecido Karl-Otto Apel y su "ética del discurso", demostró a éste que la cuestión de liberarse no compete ni a una expresión del sujeto (racional, moderno) ni a una zona del mundo (Europa) sino que compromete una dimensión de sentido universal en que se ven conmovidos el espacio que se ha ocupado en la historia del mundo y el tipo de interpelación que propicia ese *locus*. La producción que aledaña o ínsita a esta propuesta filosófica se promueve, como queda bien demostrado en varias de las colaboraciones que aquí se incluyen, hoy toca ámbitos que la orientan hacia nuevos derroteros, sean los de una fragua más integral o medular de la liberación (cuyo rastreo antropológico no se estanque en los moldes del viejo humanismo, sino hurgue en la intríngulis actual de la condición humana, sumando aportes de los enfoques de género, las luchas feministas, los planteos de la performatividad y de la corporalidad); en el reclamo ético por una "filosofía de la liberación de la naturaleza"; o en la sospecha de que una "filosofía política de las ciencias" haya sido tocada ya por la impronta dusseliana. También abundan recientes planteamientos que abonan a nuevos ejercicios de

reflexión a propósito de la cuestión de la dependencia, pero que también jalonan la vieja preocupación por el populismo hacia una reflexión sustentada de lo popular, en dos de los ámbitos en que este se explaya: en la política (como bloque histórico de lo nacional-popular) y en la estética (por el inacabable empuje de la cultura popular). Mención especial merecen los cruces que desde ciertas categorías de la filosofía de la liberación se hacen para colocar o redimensionar temas en su agenda, tal es el caso con el Caribe en tanto emplazamiento de la modernidad, desde su inicio; en tanto frontera histórica ante la expansión imperial y clave fundante del discurso anti colonial; espacio de estéticas en que cuerpo y entorno son uno mismo, en los ritmos y las oralidades y, por último, como reservorio de memorias y prácticas de la africanía y sus diásporas.

Ahora bien, esa exigencia expositiva más amplia y profunda para la "filosofía de la liberación", en tanto un rebasamiento de sus marcos iniciales y una propensión mayor a operar el ejercicio deconstructivo de los problemas actuales, conlleva el reclamo también de contar con un marco categorial específico, y se lo ha edificado de manera paulatina y cuidadosa. Tal eslabonamiento de un todo sistemático se da, no solo entre las partes que lo integran sino que adquiere la tonalidad, agudeza y medida de sus proposiciones, justamente, porque efectúa el cruce obligado en la caótica y dramática situación que atraviesa nuestro tiempo histórico, y que viene dada por la tenaz persistencia de una condición, ya de larga duración (rondando ya el medio siglo): la de una crisis que multiplica los escenarios que absorbe y ocupa, profundiza en sus contradicciones y acumula escombros a su paso.

La realidad expuesta a crisis, como el desierto para Nietszche, crece, por ello las exigencias de integración de planos en que prevalece la indignación hacia lo que lacera condiciones de lo humano no puede sino proyectarse hacia otras dimensiones, antes no claramente identificadas. La condición fáctica de nuestra historia coloca retos desde los cuales se trazan sendas para una liberación del filosofar, en tanto éste amplía sus registros, su archivo de investigación y la fertilización cruzada de temas, escuelas y aportes. Ahora bien, el señalamiento de la condición de crisis en la que el sistema-mundo moderno/colonial se abate exige para su comprensión una perspectiva que combine el enfoque de muy largo plazo para resaltar el vaciamiento civilizatorio al que la época moderna está llegando, de modo tal que este emplazamiento de los problemas no sucumba en planteos abstractos o deshistorizados sino, como se sugiere en varios de los trabajos aquí reunidos, incorpore la pregunta por el "más allá" de nuestra época y la recupere en su sentido ecológico (que demanda planteamientos para el

"antropoceno"), toda vez que se ha verificado el nivel de destrucción de la era del "capitaloceno", que en su faceta más reciente agudiza tendencias entrópicas bajo su mordaz estructura social de acumulación y el uso del marco normativo y estatal; tal orden social como es sabido se ha denominado neoliberalismo y se ha pretendido erigir en "la nueva razón del mundo" (en su sentido hegeliano y foucaultiano del término), pero acá se aborda pormenorizadamente, con ayuda de ciertos postulados de la ética y la filosofía de la liberación, su marco ético y epistemológico constitutivo que si no es discutido deja poco margen a la proposición de alternativas, y es justo en ese desbordamiento de su nervadura fundamental, en ese señalamiento de y desde los márgenes que adquiere sentido la propuesta dusseliana por una filosofía política crítica de la liberación; sus alcances y límites son revelados en varios de los trabajos de este volumen.

Ese tipo de engranaje conceptual ("arquitectónica categorial", como prefiere decirle nuestro autor) es el que se alcanza a distinguir en la obra que inaugura el relanzamiento de su trabajo filosófico, y lo hace desde los renglones de apertura: "Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema-mundo» que comenzó a gestarse hace 5000 años... Es un problema de vida o muerte" (Dussel, 1998: 11). Al día de hoy resulta claro que los estallidos de la crisis suelen ser cada vez más estruendosos, se precipitan en periodos más cerrados y sus secuelas pueden ser ubicables en procesos insospechados. El trabajo del filósofo, en correspondencia, mide ahí sus empeños y no es otra su materia de reflexión. El espesor mismo de dicha proposición inicial que recoge en toda su densidad la problemática del contexto, será la que ha de remitir a un reclamo de sentido en cada uno de los campos de la práctica social y humana, y la que ha de ser configurada como exigencia de forma en la escritura filosófica, sea en la ética o en la política (sus más ambiciosas expresiones, hasta ahora, expuestas en una arquitectónica con ambición de *sistema*), o en un despliegue incluso aún más condensado cuando se ha de remitir a la explicitación de sus principios (expuestos al modo de un conjunto de *postulados*), que comparecen en su obra al modo de un remate argumental más que del establecimiento de *a priori* trascendentales, expresiones sintéticas (tales imperativos categóricos) de lo ganado por cierta minuciosidad inevitable, sobre todo cuando se trata de incidir sobre ciertos parámetros ya normalizados del saber, a los que se pretende operar cambios de fondo, darles vuelta o canalizarlos hacia otras sendas del pensar (disidentes, novedosas, originales), como ha sido el caso en la variante de forma que han asumido las proposiciones de su política (con un listado de veinte *tesis*), la económica (dieciséis tesis) y la ética (catorce tesis).

Fue en este ámbito, el de la ética, en donde dicha condición de quiebre, o decisional, que nutre a la noción etimológica de crisis, se pone en perspectiva de su más remota expresión histórica, y que comparece al modo de escenario movilizador de una tendencia que paulatinamente ha desplegado variadas facetas de sus múltiples contradicciones, y es en el centro de tal agitación, cual ojo de tormenta, que se juega la posibilidad de dotar a nuestra historia con otro sentido:

> Se trata del punto de partida de un «paradigma ético-crítico»: los esclavos (víctimas dominadas, excluidos), por un proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica, cultural en una «tierra prometida»; tienden hacia una utopía futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio-mesopotámico (Dussel, 1998: 28).

En lo que nos dice este hecho como referente histórico remoto (y en cuanto texto, en la posibilitación de una lectura y relectura política de sus motivos), se jugaría la posibilidad de actualizar sus alcances como enjuiciamiento o interpelación al sistema, de ahí la intención por subrayar que "en otros momentos históricos del mismo sistema interregional posterior, instaurará un tipo de *racionalidad liberadora* específica en la historia planetaria" (Dussel, 1998: 28), y será de esta imagen u espectro movilizador de la que Dussel intentará asir una lógica de sentido la que, en cada uno de los campos sociales, intentará "formalizar filosóficamente" (Dussel, 1998: 28).

A una obra filosófica con tales propósitos y de tal magnitud es natural que se la encare, reivindique, cultive o discuta desde muy diversas perspectivas, las que aquí presentamos las hemos por ello ordenado en cuatro ámbitos que parecieran describir ciertos cuerpos temáticos que nuestro autor ha vivido como nudos que se atan en una inmensa red que es la de un itinerario que no cesa en la tarea por clarificar su pensamiento y por brindar especificidad y rigurosidad a su propuesta filosófica. En esa malla, por supuesto, no se trata de que el interlocutor quede atrapado sino que la ate a sus propios puntales, o que la sumerja en su propia intención por captar los contenidos nutricios de ese mar arrebatado que, en ocasiones, es la filosofía.

La presente obra es el resultado que combina, por un lado, la presentación preliminar de una serie de estos trabajos expuestos (a fines de 2014) en el Seminario Internacional "Filosofía y liberación. Historia y prospectiva. Homenaje a Enrique Dussel hacia su ochenta aniversario",[1] celebrado en las instalaciones

[1] El programa completo puede ser consultado en: http://enriquedussel.com/agenda_es.html

de la Unidad de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, los que por supuesto fueron reelaborados hasta alcanzar su forma actual y, por otro lado, textos que nos fueron remitidos por sus autores, que no habiendo podido acompañarnos en aquel evento atendieron nuestra invitación y le dan realce al volumen. Hemos incluido también, con la autorización respectiva, un importante escrito de Franz Hinkelammert quien por razones de salud tampoco pudo acompañarnos en aquella ocasión, pues su trabajo aquí encuentra un acomodo inmejorable al hilvanar de modo fino hilos argumentativos que atraviesan varios de los otros ensayos.

La selección que en este libro se ofrece tiene otro mérito, y es que la filosofía de la liberación es examinada tanto por colegas con los que Dussel ha debatido desde los inicios de aquel movimiento de impulso a una praxis filosófica original, como por otros que son ubicables como sus discípulos y alumnos que han recibido su magisterio, como por otros que, desplegando sus proposiciones para temas semejantes se ven interpelados por las categorías filosóficas que Dussel está promoviendo. En suma, cada uno de estos ensayos proyecta el pensamiento de Dussel hacia derroteros que abren un debate con lo más granado del pensamiento social y filosófico que se está produciendo en el mundo entero, ello queda demostrado por la procedencia muy variada que en esta obra se ha congregado. Sin embargo, en tanto obra ofrecida para el impulso del pensamiento crítico, tocará a los lectores dar su última palabra sobre lo relevante que resulte este esfuerzo colectivo no solo para poner en consideración el trabajo filosófico de uno de nuestros grandes maestros sino para contribuir a la autorreflexión y al esfuerzo colectivo por construir una *praxis* de liberación, hoy tan necesaria como hace medio siglo.

Bibliografía

Dussel, Enrique, "El método analéctico y la filosofía de la liberación latinoamericana" en Ardiles, Osvaldo, et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, Colección Enfoques Latinoamericanos 2.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1996 [1977].

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Editorial Trotta/UAM-Iztapalapa/UNAM, 1998.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la cultura y liberación*, México: UACM, 2006.

Dussel, Enrique, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid: Editorial Trotta, 2016.

García Ruíz, Pedro Enrique, Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel, México: Dríada, 2003.

I. Ética y Filosofía

Función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos de Enrique Dussel previos al exilio (1964–1975)

Adriana María Arpini

Enrique Dussel (La Paz, Mendoza, Argentina, 1934) completó sus estudios de grado en Filosofía en 1957, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Su tesis de licenciatura trató acerca de *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*. Siguió sus estudios filosóficos en la Universidad Complutense de Madrid y en 1959 presentó una tesis en la que profundiza sus estudios sobre el tema, con la que obtuvo el grado de Doctor en Filosofía. Tras un breve lapso de dos años (1959-1961), durante los cuales vivió en Nazaret, trabajando como carpintero, regresó a los estudios, esta vez de Teología e Historia, en La Sorbona. La experiencia en el Oriente Medio fue determinante para orientar sus futuras reflexiones.[1] En 1965 obtuvo un título en estudios de la Religión en el Instituto Católico de París. Al mismo tiempo, entre 1964 y 1966, realizó estudios en el Archivo de Indias de Sevilla. En el cruce entre teología e historia, se inscribe su interés por la historia de la Iglesia en el periodo de la conquista y colonización de América, ámbito en que desarrolla una tesis sobre *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa de los indios (1504-1620)*, por la que obtuvo el Doctorado en Historia en La Sorbona París en 1967.

Durante estos años, Dussel se percibe a sí mismo como parte de una generación de argentinos que durante su infancia habían escuchado acerca de "los terribles acontecimientos de una lejana segunda guerra mundial" y que como

[1] Podría considerarse que la experiencia de Nazaret constituye el telón de fondo de su trilogía sobre el humanismo: *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires, EUDEBA, 1969), *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires, Guadalupe, 1974), *El humanismo helénico* (Buenos Aires, EUDEBA, 1975). Asimismo está presente en sus interpretaciones históricas, v. gr. "Iberoamérica en la historia universal" (en: *Revista de Occidente*, nº 25, Madrid, 1965, p. 85-95), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Madrid, Nueva utopía, 1992), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Bogotá, Nueva América, 1994), entre otras.

adolescentes vivieron "los hechos de los años 1955"[2], acontecimientos frente a los cuales "nuestra generación –dice– permanece silenciosa y callada". (Dussel, 1973a: 13-14). Él mismo reconoce diferentes tipos de silencios: el de los que permanecen ausentes y desinteresados, el silencio impotente de quienes no tienen qué comunicar, el silencio del desierto, sediento y atento, henchido de humanidad y fecundo, de quien conociéndose inacabado permanece atento a la voz que le indique el camino; también está el silencio impaciente, de quien tiene algo que decir y no sabe cómo hacerlo, y el silencio orgulloso de quien espera escribir un día una obra genial, diferente al silencio del sabio que prefiere no decir más porque ya ha dicho lo suficiente. En relación con estas cualificaciones, considera que su generación

> 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 (*Id.*: 16).

Podemos, por nuestra parte, agregar otros tipos de silencio. Junto a los referidos por Dussel, está el silencio de los que no escuchan, no saben escuchar o no quieren hacerlo. También está el silencio forzado al que condena la represión de las libertades en condiciones de dictaduras o regímenes totalitarios. En estos casos la palabra queda exiliada de la vida pública, ya se trate del exilio exterior o del exilio interior. Ocurre, en estos casos, que el silencio es decidor para quien sabe escuchar. Dussel sufrió en persona la represión que pretendió silenciarlo y eligió el camino del exilio exterior para no enmudecer.

Nos interesa detenernos en algunos escritos de Enrique Dussel previos a su exilio, en los que plantea el modo en que entiende la función de su propia generación intelectual, el objeto y sentido de una reflexión filosófica auténtica en el contexto del surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación.

---

[2] Se refiere a la Revolución Libertadora, nombre con que se autodenominó la dictadura cívico-militar que, mediante el golpe militar del 16 de setiembre de 1955 derrocó al presidente constitucional Juan Domingo Perón. Sus principales protagonistas fueron el general de división Eduardo Leonardi y el teniente general Pedro Eugenio Aramburu. Contaron con el apoyo de miembros de las Fuerzas Armadas, la burguesía agraria y la industrial, gran parte de los sectores medios, los partidos políticos de la oposición y la iglesia católica. Durante este período se clausuró el Congreso, se depuso a los integrantes de la Corte Suprema, se derogó la Constitución de 1949 y se repuso la de 1853, con las reformas de 1860, 1866 y 1898. La frustrada Convención Constituyente de 1957 alcanzó a incorporar el artículo 14 bis referido a los derechos del trabajador, los gremios y la seguridad social.

En el mismo artículo que comentamos antes, Dussel se dirige a los de su propia generación para pedirles la razón de su silencio, de su aparente ausencia del teatro de la historia, y para exhortarlos: "¡A esa generación le pedimos –dice– que guarde silencio cuando escuche, pero que no permanezca callada cuando deba comenzar a expresarse!" (*Id.*: 16).

En otro artículo del mismo año retoma el problema del trabajo intelectual (Dussel, 1973b: 18 – 23), en esta ocasión para señalar la conveniencia de que la función de la reflexión, no obstante su carácter práctico, se autonomice de la acción política: "si el trabajador intelectual, el pensador –sea literato, filósofo o historiador– debe continuamente empuñar la espada de la acción, es muy difícil que, de hecho, pueda construir el edificio científico que exige una metafísica para la acción" (*Id.*: 18). El trabajador intelectual, siempre amenazado, de un lado, por el deseo de la acción concreta, de otro lado, por la tendencia al aislacionismo, realiza auténticamente su trabajo cuando produce obras comprometidas con los acontecimientos. En el caso del intelectual latinoamericano, la tarea es doblemente ardua, pues debe asumir como propia una tradición que se origina mucho antes de la gesta independentista, discernir los elementos originales que surgen del mestizaje, guardar la cientificidad de sus hallazgos, a fin de cimentar la acción de quienes operan prácticamente en la historia, ya que "toda acción política necesita un humanismo, una antropología, una filosofía social que funde, que basamente su construcción prudencial" (*Id.*: 20). En el contexto de esta reflexión Dussel esboza un programa de investigación filosófica, que irá completando en sucesivas intervenciones:

> En América Latina debemos saber descubrir la estructura de nuestra conciencia (...) como naciones, como grupo de naciones, como realidad sociocultural. Debemos llegar a analizar el origen, la evolución, la crisis de nuestra conciencia colectiva –que incluye sin destruir a toda conciencia individual–. Esta tarea no puede ser el objeto del trabajo aislado de algún pensador, sino que es necesario muchos equipos, investigadores, institutos, a fin de alcanzar una noción clara de lo que somos, como cultura, de lo que somos en el mundo, del puesto que ocupamos en la Historia universal, de lo que debemos ser en un próximo futuro por la convergencia inevitable y mundial en la que nos encontramos embarcados. (...) El trabajador intelectual latinoamericano (...) debe ocuparse principalmente de Latinoamérica a fin de realizar una obra de valor universal. (...) El pensador debe saber mostrar al político que el pueblo latinoamericano tiene ciertas características propias, que exigen soluciones propias (*Id.*: 20-21).

En estos textos de juventud, el problema del trabajo intelectual es planteado en términos de "conciencia". La función del intelectual consiste, por una parte, en descubrir la estructura de la conciencia colectiva, que contiene a la individual, por otra parte, la dimensión propiamente práctica de ese trabajo reside en "mostrar al político" lo característico de esa conciencia a fin de que proceda en consecuencia. De esta manera la función del intelectual queda colocada a medio camino entre, por un lado, la figura gramsciana del intelectual orgánico que busca hacer conscientes los intereses, en este caso del pueblo –no de la clase o sector social (en esto se diferencia Dussel de Gramsci)–; y por otra lado, la del intelectual "de libre flotación" que surge de la sociología alemana del conocimiento, que pretende alcanzar una visión del completo curso de la historia a fin de orientar la acción del político.[3] Dado que esta tarea requiere el esfuerzo de muchos, Dussel esboza un programa de acción intelectual, que involucra a equipos, investigadores, institutos, dedicados a la tarea de elucidar el lugar de América Latina en la historia universal y de mostrar al político su especificidad. El intelectual es, entonces, un mediador entre el *pueblo*, cuya estructura de conciencia desentraña, y el *político* que decide la acción.

¿En qué consiste la función crítica del intelectual intermediario del político? Ella radica, en todo caso, en atender a "lo que somos", es decir, en ocuparse de América Latina, su lugar en la historia universal, sus posibilidades. Ahora bien,

[3] Según Gramsci, el intelectual orgánico expresa el sentir y las experiencias que las masas no pueden articular por sí mismas. Establece con estas una relación semejante a la que se da entre educadores y educandos a fin de crear condiciones para una nueva hegemonía y transformación de la sociedad. Se trata de hacer consciente el interés objetivo de la propia clase en relación con las otras dentro de la sociedad, a partir de las actividades prácticas de la vida material –nunca desde fuera de ella–, y volver en un movimiento dialéctico sobre la sociedad, transformándola. Cf. A., Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Trad. de Raúl Sciarreta. Buenos Aires, Nueva Visión, 1984. Por otra parte, en su "Ensayo sobre el pensamiento conservador" Mannheim utiliza el concepto de *social freischwebwnden Intellektuellen* (intelectuales que flotan libremente), tomado de Alfred Weber, para referirse a los individuos capaces de pensar independientemente porque carecen de lazos que los vinculen a un grupo o clase social. En *Ideología y utopía* Mannheim ubica al intelectual al margen de la lucha de clases, de modo que, desde su libertad, es capaz de lograr una visión amplia del curso total de la historia, trascendiendo los puntos de vista particulares para conseguir una síntesis dinámica de cada época determinada. Cf. K., Mannheim, "El pensamiento conservador", en: *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963; *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 2a edición, 1966. Cf. También González García, José M., "Reflexionhes sobre «El pensamiento conservador» de Karl Mannheim", en: *REIS*, 62/93, pp 61-81; y M., Yuchak,"Lo intelectual y los intelectuales. Acerca del concepto de intelectual en Gramsci", recuperado en http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/lo-intelectual-y-los-intelectuales-acerca-del-concepto-de-intel (13/12/2015)

la fidelidad al objeto de estudio puede con frecuencia provocar enfrentamientos entre el intelectual y el político. En el caso de Dussel, lo primero prevalece sobre lo segundo y esto conduce a una radicalización de la función crítica de la filosofía.

En 1968 Dussel regresó a Mendoza para hacerse cargo de la cátedra de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. A partir de 1969 –año en que se produce el Cordobazo[4] en Argentina– comienza una prolífica etapa de su reflexión, cuyo resultado son importantes publicaciones, tales como: *El humanismo semita* (1969), *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1970 / 1972), *La dialéctica Hegeliana* (1972), *América Latina. Dependencia y liberación* (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I (1973), Tomo II (1973), *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974), *Método para una filosofía de la liberación* (1974), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (1975), para mencionar las más importantes de los años previos al exilio. Al mismo tiempo se abría camino en el campo de la sociología la teoría de la dependencia, que ponía en crisis las tesis desarrollistas y mostraba que el subdesarrollo del sur era una consecuencia del desarrollo del norte. Orlando Fals Borda, entre otros, ponía en discusión la existencia de una ciencia social propia[5], mientras Augusto Salazar Bondy se preguntaba *¿Existe una filosofía de nuestra América?*[6]

Al mismo tiempo, promediando la década de los '60, comenzó a gestarse en la Argentina un movimiento de renovación filosófica del que participó un número considerable de jóvenes profesores de diversas universidades del país que tuvieron como espacio de confluencia las Semanas Académicas organizadas por la Universidad de El Salvador entre 1969 y 1974. Allí se discutieron los problemas de la dependencia económica, política, social y cultural, así como la búsqueda de posibles vías de liberación. En este marco se trazaron, por una parte, las cuestiones de la existencia y las funciones de una filosofía latinoamericana auténtica, que diera cuenta críticamente de problemas concretos que afectan a los hombres, la cultura, la historia de la región; por otra parte, pero de manera convergente con lo anterior, el planteo de un método adecuado a tal finalidad. El movimiento que

[4] "Cordobazo" es el nombre con que se conoce al movimiento popular de protesta que tuvo lugar en la Ciudad de Córdoba, Argentina el 29 de mayo de 1969, en momentos en que gobernaba Juan Carlos Onganía como representante de una dictadura militar que llegó al poder con la autodenominada Revolución Argentina. El significado del Cordobazo se comprende en el contexto de otros acontecimiento mundiales: el mayo francés de 1968, la matanza estudiantil de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968, la Primavera de Praga, etc.

[5] O., Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México, Nuestro Tiempo, 1973.

[6] A., Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

se dio a conocer con el nombre de *Filosofía latinoamericana de la liberación*, principalmente a través de publicaciones colectivas y de la participación en el II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba, 1971). Cabe señalar que si bien el lugar de surgimiento fue la Argentina, se trataba de una preocupación compartida por intelectuales de diversas latitudes de nuestra América. Participaron de los debates y de las publicaciones filósofos de distintos países, como Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, ambos de México, Arturo Ardao de Uruguay, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada de Perú, Ricaurte Soler de Panamá, Mario Zambarino de Venezuela, Ignacio Ellacuría de El Salvador, entre otros. De modo que en poco tiempo el movimiento adquirió dimensión latinoamericana, con presencia y matices propios en diferentes países.[7]

Durante esta época se produce lo que García Ruiz ha caracterizado como la primera ruptura en el pensamiento de Enrique Dussel. En efecto, si en los primeros escritos acusaba un profundo influjo de Heidegger y Husserl, fue su lectura del libro *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas (1987) la que produjo, según sus palabras, el "despertar del sueño ontológico heideggeriano". Ocurrió entonces en su pensamiento un "desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido". Dice Dussel:

> Estábamos dictando un curso de Ética Ontológica en la línea heideggeriana en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de liberación latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre los capítulos 2 y 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la "vía corta" de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad meta-física del Otro» ¿Por qué Lévinas? Porque la *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el 'hecho' masivo de la dominación (...). El *origen radical* no es la afirmación de sí (del 'soi-même') (...) El 'soi-même' se auto-comprende reflexivamente como valioso en el 'acto de justicia' hacia el otro como respuesta y en cumplimiento del acto de justicia exigido antes por el Otro. (...) Lévinas nos permitió situar al 'Autrui' como origen radical de la afirmación del 'soi-même'" (Dussel, 1993: 141).

¿Qué impacto tiene esto en la concepción dusseliana de la función del intelectual? En agosto de 1973, en pleno auge de la filosofía de la liberación, tuvo lugar la IV Semana Académica de la Universidad del Salvador, en Buenos Aires. En ese

[7] Cf. A. M., Arpini, "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en *SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana*, N° 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, 2010, 125-150.

marco Enrique Dussel presenta una conferencia sobre el problema de la cultura, que fue transcripta y publicada posteriormente con el título "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", en la revista *Stromata* (Dussel, 1974). La reflexión parte de un fragmento del *Facundo* de Sarmiento donde se afirma la existencia de dos civilizaciones en un mismo suelo:

> una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre la cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas ... (Se trata) de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia, lucha imponente en América (Sarmiento citado por Dussel, 1974).

Ambas civilizaciones, analiza Dussel, se contraponen, una es la inteligencia, razón, *logos*, esto es propiamente la civilización; otra es la materia, indeterminación, *no-ser*, esto es la barbarie. En el terreno de la filosofía los términos utilizados son técnicos, están presentes desde los pre-socráticos, así Heráclito podía decir que "el *logos* es el muro que protege a la ciudad", más allá está el no-ser, la barbarie. La relación entre estas civilizaciones no es de paridad, sino de dominación: desde el encuentro del conquistador y el indio se estableció "una verdadera dialéctica del señor y el esclavo, donde el hispánico domina irreversiblemente a la cultura india" (*Id.*: 6). Existe una dominación interna y una externa. El noratlántico domina *"desde" fuera*, pero también *"desde" dentro*. Domina a la cultura colonial y sigue haciéndolo como dominación de la cultura neocolonial en las naciones emancipadas a través de las oligarquías y las capitales mediante la destrucción del federalismo. Hay una relación de dominación entre el imperio y la nación, y también entre el centro y la periferia nacional. Plantado a nivel internacional se advierte que centro y periferia no son entidades independientes sino que forman parte de una única *totalidad*: el mercado internacional. "Esta visión permite rehacer la historia y descubrir que desde el origen del mundo moderno hay una injusticia radical. A la filosofía lo que le va a interesar es esa injusticia, la primera de todo un proceso que lleva más de cinco siglos" (*Id.*: 11). "Tenemos que empezar a pensar muchas nuevas nociones" (*Id.*: 16).

América Latina entra en la historia de la modernidad en situación de *dominación*. Esta se ejerce desde fuera en la forma del colonialismo y del neocolonialismo, pero también se ejerce desde dentro entre sectores sociales que detentan intereses disímiles. La incorporación de la noción de *dominación* pone al descubierto una

asimetría o "injusticia radical", que se convierte en el objeto de análisis del intelectual que piensa desde la exterioridad, es decir, el que asume el compromiso de la liberación; para lo cual es necesario crear nuevas categorías. En otras palabras, el intelectual ya no es mero intermediario entre el pueblo y el político. Su compromiso es, ahora, con un proyecto de liberación, ello implica una radicalización de la función crítica.

Dussel reconoce que la ciencia es el más útil instrumento de dominación, sobre todo cuando se pretende 'universal'. Un discurso que habla del ser y del no-ser en abstracto y pasa por filosófico, pisotea toda la realidad concreta. En estos casos la filosofía, que debiera ser la crítica de *toda* realidad, se transforma en pura sofística. Ahora bien, el *proyecto de liberación cultural popular* latinoamericano es aquello a lo que tiende el pueblo oprimido. Es el proyecto del pueblo equívocamente mezclado con la propia alienación en el sistema.

> Para crear algo *nuevo* hay que tener una palabra *nueva*, la cual irrumpe desde la exterioridad. Esa exterioridad es el *pueblo mismo* que parece que está del todo en el sistema y en realidad es extraño a él. (...) El discernimiento de lo que está dado y la formulación de ese proyecto es la tarea del intelectual, hombre comprometido. El intelectual es el que cumple la función de ser *el pensar estratégico del pueblo*. (...) Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la *Razón* del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad distinta y nueva. Nuestra responsabilidad es la de saber crear aún las categorías que nos permitan descubrir ese proceso. Aquí estaría entonces todo el problema de la juventud y de la revolución cultural latinoamericana. (*Id.*: 29 y 32)

Esta perspectiva acerca de la función del intelectual se reafirma en el artículo que Dussel prepara para el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, donde afirma que la filosofía de la liberación consiste en pensar desde *la exterioridad del Otro*. Para ello es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que, en la perspectiva del autor, es la única filosofía posible entre nosotros en la medida que contribuye al esclarecimiento y liberación del *pueblo*.[8]

[8] ¿Qué se entiende por *pueblo*? Esta cuestión dio lugar a interesantes polémicas que favorecieron la profundización de la reflexión sobre el tema. Cfr. E., Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, EDICOL, 1977; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983. H., Cerutti Guldberg ofrece la primera síntesis sobre la cuestión al introducir la diferencia entre *populistas* y *críticos del populismo* en su estudio sobre la *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, (2° edición: 1992, 3° edición, 2006).

También Enrique Dussel, se ocupa de la filosofía política latinoamericana. Parte de una caracterización de la filosofía política del centro y de la periferia, como enfrentadas, una imperial y otra de liberación, e involucra, en la revisión histórica, el concepto de *pueblo*. Sostiene que mientras la ontología política europea moderna es imperial, la política de la periferia, de las naciones oprimidas, del "pueblo", de las clases trabajadoras es una política de liberación que parte de la Alteridad antropológica. En una meta-física de la *espacialidad* o de la alteridad *geopolítica*, América, y en especial sus países más oprimidos, son el *no-Ser* geográfico. La irrupción de la exterioridad geopolítica es la revolución de la liberación nacional, ya sea de la "Patria grande", América Latina; ya sea de la "Patria chica", cada nación latinoamericana. Hay entonces una exterioridad internacional (la periferia no-es), pero hay igualmente una exterioridad latinoamericana (ciertas naciones no expansivas y más pobres no-son) y hay una exterioridad nacional (ciertas regiones de cada una de las naciones latinoamericanas sufren la opresión de otras: las capitales, las zonas ricas, industriales, superpobladas). (Dussel, 1975a). Desde el "espacio" político, el lugar, territorio o ámbito geopolítico no es una pura extensión física, sino "una multitud de tensiones que luchan por el control, el poder, la dominación de un cierto horizonte 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 en una "frontera". Ontológicamente la frontera es el *ser*, el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como centro una frontera es la *com-prensión política del ser*. La "periferia" *no-es*, porque simplemente vale como ente, cosa, instrumento dominado. La toma de conciencia de su exterioridad es la irrupción positiva de su posición meta-física: el Otro que pro-voca. Ya que –según estima Dussel– la estratificación social en los países latinoamericanos dependientes no gestó en su seno un proletariado numeroso, la descripción meta-física deberá centrarse en la clarificación de la noción de *pueblo*, sea como "nación" periférica, sea como "clase" oprimida, y esto dentro de países dependientes en Estados neocoloniales. El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente *realidad, exterioridad* y *vida* para llevar a cabo la construcción de un orden nuevo. En este sentido, la liberación latinoamericana es imposible si no llega a ser liberación nacional, y toda liberación nacional se juega en definitiva si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos, marginados.

Aun cuando persista cierta dificultad en la comprensión de la categoría de pueblo, queda claro que es caracterizado como exterioridad y que en relación con ella la función del intelectual es pensada desde esa exterioridad.

El segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, aparecido en 1975, está dedicado a discutir el tema de la función de la filosofía en América Latina. Los artículos pertenecen a filósofos de diferentes países latinoamericanos[9], y también incluye una colaboración de Enrique Dussel.[10] Todos ellos acusan el impacto del polémico texto de Augusto Salazar Bondy cuyo título inquiría sobre la existencia de una filosofía auténtica y original de nuestra América. Dicho texto dio lugar a un importante debate entre cuyos contendientes se encontraba Leopoldo Zea, quien sostuvo que una filosofía auténtica es aquella que reflexiona "sin más" a partir de su propia realidad.[11]

En esa ocasión, el filósofo mendocino publicó un osado artículo en el que realiza una interpretación y propone una periodización de la filosofía argentina cruzando criterios históricos y ontológicos. Bajo el título "La filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica" se refiere al movimiento filosófico surgido del compromiso práctico de un grupo de jóvenes pensadores y profesores universitarios que sostienen una posición crítica y realista acerca del punto de partida de su reflexión metafísica (Dussel, 1975). Esta afirmación está sostenida en dos supuestos: por una parte, que el discurso filosófico lejos de ser una abstracción separada de la existencia humana se encuentra inserto en el quehacer cotidiano; pero, por otra parte, que tal discurso no es ajeno a condicionamientos que pueden convertirlo en justificación ideológica y encubridora de la realidad. Razón por la cual la filosofía es asumida como un quehacer crítico y desencubridor.

Con estas prevenciones propone una periodización que diferencia tres momentos. El primero, caracterizado como "momento óntico liberal", constituye

---

[9] Se encuentran trabajos de Leopoldo Zea (México), Arturo Ardao (Uruguay), Abelardo Villegas (México), Francisco Miró Quesada (Perú), Ricaurte Soler (Panamá), Mario Sambarino (Venezuela), María Elena Rodríguez (México), María Rosa Palazón (México), Rosa Krauze (México), Laura Mues de Schrenk (México), Margarita Vera Cuspinera (México).

[10] Antes de su exilio mexicano –iniciado en 1976– y exceptuando sus largos viajes de estudio, Enrique Dussel estaba radicado en Mendoza, la provincia argentina donde nació y se desempeñaba como profesor de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad nacional de Cuyo.

[11] Cf. L., Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969. También nuestro trabajo "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina", en: Arpini, Adriana (Compiladora), *Otros Discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Qellqasqa / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, 2003, 45-70.

un ciclo filosófico que se extiende desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, llegando en sus últimas manifestaciones hasta fines del gobierno militar de 1973. Comprende el positivismo vinculado a la pequeña burguesía portuaria, anticonservadora y antitradicionalista. José Ingenieros aparece como uno de sus representantes característicos, quien se habría mantenido, según la interpretación de Dussel, dentro de un esquema liberal en economía y una propuesta de disciplinamiento moral propio de la burguesía moderna. Científica y filosóficamente dicho positivismo tiene como horizonte el *ente*, es decir, las cosas que se manipulan y distribuyen. Respecto de su propia experiencia con el positivismo, entendido como negación de la negación del siglo XIX,[12] comenta Dussel emulando a Kant: "Un día sentí despertarme, en el estudio y la experiencia, del «sueño reductivo del siglo XIX». Llamo *siglo reductivo* (...) a todo aquél intento anti-humanista por el que, paulatinamente, se fue negando la trascendencia en favor de una concepción materialista, positivista, neutra y europeísta" (Dussel, 1973: 31). La reacción antipositivista que le sucedió inmediatamente respondería al mismo supuesto. Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Francisco Romero no habrían logrado realizar una crítica al sistema como totalidad. A pesar de sus aciertos habrían quedado atrapados en el nivel óntico. "Es –dice Dussel– filosofía cada vez más universitaria, europea, pero no logra interpretar la realidad concreta" (Dussel, 1975b: 218).

El segundo es caracterizado como "momento ontológico", se habría originado desde Córdoba, con figuras como Carlos Astrada y Nimio de Anquín, quienes no pertenecen a la oligarquía doctoral cordobesa, estudian en Alemania con Heidegger y Cassirer respectivamente y asumen una posición ontológica, esto es que desde el "ser" critican al ente, a los objetos. Esta generación se expresó oficialmente en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949. Sin embargo, según nuestro autor, la crítica ontológica es todavía abstracta, universal, cerrada como sistema, no permite abrir una brecha por donde vislumbrar un orden más justo. Si bien se cumple el pasaje del kantismo, propio del

[12] En una interpretación histórica de mayor alcance Dussel sostiene que en la Historia de América se han producido dos rupturas o negaciones: la primera es la ruptura que produjo la civilización hispánica al enfrentarse en bloque y destructivamente con las civilizaciones prehispánicas, la segunda se produce en el siglo XIX, cuando conservadores y liberales se enfrentan produciendo por doquier barbarie y destrucción. Es necesario negar conscientemente la negación del siglo XIX, esta tarea habría sido realizada en parte por la generación positivista, a la que "le debemos todo en el plano de la técnica", pero operó una reducción que anemizó el alma de nuestro pueblo, cortándolo de la fuente que podía alimentarlo. (Cf. E., DUSSEL, "¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?", escrito en 1964, publicado en: *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 31-32.

momento anterior, primero a la ontología heideggeriana y luego a la hegeliana, con lo cual se hace posible hablar de "espíritu del pueblo" como proletariado en Astrada, o como tradición oligárquica en el primer Anquín, y de un movimiento anti-imperial "equívoco" como el peronismo. Sin embargo, "el nacionalismo populista antiinglés no es suficiente" (*Id.*: 219).

El tercero es denominado "momento metafísico de la liberación" se corresponde con la emergencia, desde la segunda mitad de los años '60 en plena vigencia de la autodenominada "Revolución Argentina", de una nueva generación filosófica que da inicio al movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, que tuvo alcance continental, cuya primera manifestación pública tuvo lugar en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba, en 1971. Allí se plantó como problema fundamental la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta latinoamericana, frente a una filosofía universalista, abstracta y europeo-norteamericana. Se trataba de una generación que buscaba superar tanto las ontologías heideggeriana y hegeliana, como el populismo ingenuo, colocando como cuestión filosófico política que "*no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*" (*Id.*: 220). Fue una "generación jugada", dice Dussel, pues la opción filosófica costó a la mayoría de sus integrantes la persecución, el exilio –como en su caso–, también la desaparición y la muerte.

La filosofía de la liberación enfrenta a la filosofía del ser que es en el fondo una filosofía de la identidad. Más allá de la Totalidad se encuentra el ámbito ético-político de la Exterioridad:

> En realidad –dice Dussel–, históricamente, la ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óntica como la ontología son sistemáticos, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ónticamente crítico, sea como crítico social, sea como filósofo del lenguaje o del *logos*, sea como practicante de la "teoría crítica". Se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte del sentido. Este ir *más allá* es expresado en la partícula *meta-* de *meta*-física. (...) La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de sentido. (*Id.*: 221-222).

Con la introducción de las nociones de totalidad y exterioridad, lo mismo y el Otro, se opera también un cambio en la forma de concebir la función del

intelectual, y específicamente del filósofo, ya no como mero intérprete y mediador entre el pueblo y el político. Esa función no se agota en el compromiso con la liberación –si bien lo supone–, se trata de ir *más allá*, de hacer toda la filosofía desde la perspectiva del oprimido.

En los textos que constituyen el corpus dusseliano en el momento de surgimiento de la Filosofía de la liberación, producidos entre 1965 y 1975 aproximadamente, es posible advertir una transformación progresiva en el modo de entender la función del intelectual, y en particular del filósofo. Una constante es comprender dicha función desde una perspectiva práctica y crítica que alcanza niveles crecientes de profundización, Así se pasa de una consideración del intelectual como funcionario o mediador entre el pueblo y el político, a una concepción del mismo comprometido con un proyecto de liberación, a partir de la incorporación de la noción explicativa de *dominación*, para, finalmente, completar esa mirada con una interpretación *mata-física* que, desde el lugar del oprimido –el Otro–, construye una filosofía práctica y su historia en sentido liberador.

Bibliografía

Arpini, Adriana María (2003), (Compiladora), *Otros Discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Qellqasqa / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo.

Arpini, Adriana María, "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en *SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana*, N° 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, 2010, 125-150

Cerutti Guldberg, Horacio (1983), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, (2° edición: 1992, 3° edición: 2006).

Dussel, Enrique (1973a) "¿Una generación silenciosa y callada?" en Dussel, Enrique (1973), *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro Editor, 13-17.

Dussel, Enrique (1973b) "El trabajador intelectual y América Latina" Dussel, Enrique (1973), *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro Editor, 18-23.

Dussel, Enrique (1974), "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", en *Stromata*, N° 1 / 2, (separata).

Dussel L, Enrique (1975 a), "Elementos para una filosofía política latinoamericana", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, N° 1, enero – junio de 1975, p. 60-80.

Dussel, Enrique (1975 b), "La filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía latinoamericana*, Tomo I, N° 2, julio – diciembre de 1975, p. 217-222.

Dussel, Enrique (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl Otto Apel y Paul Ricoeur*. México, Universidad de Guadalajara.

García Ruiz, Pedro Enrique (2003), *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México D. F., Dríada.

Lévinas, Emmanuel (1987) [1961], *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Traducción de Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme.

La filosofía de la liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual

Juan Carlos Scannone s.i.

La *filosofía de la liberación* nació en la Argentina, en 1971, a partir de la toma de conciencia de un grupo de filósofos –entre quienes se destaca Enrique Dussel– acerca de la injusticia estructural que oprime a las mayorías populares en América Latina. Hoy la *exclusión* –consecuencia de una *globalización* inspirada en la ideología neoliberal– se muestra más injusta que la explotación; pero el dato nuevo es que, después de la crisis financiera de 2008, dicha ideología está en crisis y se ha abierto la posibilidad de una globalización *alternativa* más equitativa y más humana.

Pues bien, en el presente artículo expondré, primero, el *surgimiento*, luego las *características*, en tercer lugar la *historia*, y finalmente la *vigencia actual* de la filosofía de la liberación.

Surgimiento

Mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en América Latina había sido la del *desarrollo*, desde la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba el anterior: el de la *liberación*. Así es como surgió inmediatamente antes y, sobre todo, después de Medellín, la teología de la liberación[1], influida entonces por la *teoría de la dependencia*, que se estaba propagando en las ciencias sociales latinoamericanas (Faletto y Cardoso; Fals Borda, G. Frank, etc.). Ésta interpretaba el subdesarrollo de nuestro subcontinente no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista (como lo había hecho hasta

[1] Aunque el libro básico de G., Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Perspectivas, Salamanca, Sígueme, 1972, se publicó en Lima tres años después, una conferencia suya titulada: "Hacia una teología de la liberación" es de 1968, unos meses anterior a la Conferencia de Medellín: cf. Scannone (1968 y 1987).

entonces el desarrollismo), sino –por el contrario– como efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales en un capitalismo periférico y dependiente. De ahí que "liberación" se opusiera entonces dialécticamente a dependencia y opresión. Sin embargo, cuando fue abordada por la teología y, luego, por la filosofía, se la comprendió como *liberación humana integral* (de todo el hombre y de todo hombre y mujer), y no meramente en el plano social o económico.

En el ambiente creado por Medellín, bajo el influjo de dichas teorías de la dependencia y como respuesta a la pregunta planteada por el pensador peruano Augusto Salazar Bondy (1968) sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana, nació en 1971, en la Argentina, la filosofía de la liberación.[2] Tres eventos ocasionaron ese surgimiento: 1) un encuentro de un grupo de filósofos jóvenes provenientes de la ciudad de Santa Fe, con Enrique Dussel y conmigo en las sierras argentinas de Córdoba (Santa Rosa de Calamuchita, en enero o febrero de 1971), donde se planteó la filosofía de la liberación como camino de respuesta a Salazar, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Lévinas (1961); 2) el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba, Argentina), en junio de ese mismo año, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno del Simposio "América como problema", y así se pusieron en contacto con la naciente filosofía de la liberación; 3) las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel (Gran Buenos Aires), en agosto, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la "Liberación latinoamericana", en un diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología.[3]

En una primera obra común del grupo de filósofos de la liberación, que se congregó gracias a esos tres eventos, participaron –entre otros– Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti-Guldberg, etcétera (Ardiles et al., 1973). Allí se afirmó, a modo de Manifiesto, que ese filosofar no parte del *ego* (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto...), sino *desde los pobres* y oprimidos, y desde la praxis de su liberación, tomando en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo.

---

[2] Sobre el surgimiento e historia de esa filosofía cf. C., Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004. J.C., Scannone, "Filosofía/Teología de la liberación" en Salas Astrain, Ricardo *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. 2, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005b.

[3] Fueron publicadas en *Stromata, Liberación latinoamericana* San Miguel, Vol. 28, N° 1-2 (enero-junio), 1972.

Así se dio inicio a un movimiento filosófico, cuyo impacto, con todo, no fue tan amplio como el de la teología de la liberación, aunque se extendió aun fuera de Latinoamérica. Se entrelazó con intentos ya existentes, como la búsqueda de una "filosofía americana" (Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea), la filosofía a partir del "pensamiento indígena y popular" (Kusch), la historia de las ideas en América Latina (Roig, Abelardo Ramos) y una reflexión acerca de los presupuestos filosóficos de la teología de la liberación, vinculada a la filosofía de Xavier Zubiri (Ignacio Ellacuría). Este último merece una especial atención, pues, por su pensamiento filosófico-teológico de liberación y por su compromiso social, siendo rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador (El Salvador), fue asesinado como mártir de la paz y la justicia en 1989.

Según el arriba mencionado Beorlegui, el "lanzamiento de la filosofía de la liberación al resto de América Latina" se dio en el Encuentro filosófico de Morelia (México, 1975), donde intervinieron, entre otros, Dussel y Roig. Con todo, no hay que olvidar que ya en 1973 tanto Zea como Salazar Bondy habían participado de las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel sobre "Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina" (*Stromata*, 1973a), y tuvieron sendas exposiciones en el Simposio filosófico que se tuvo inmediatamente después de las mismas (*Stromata*, 1973b), con lo cual ellos pudieron conocer ya entonces de primera mano los planteos de la filosofía de la liberación como se estaban dando en Argentina.

Caracterización general de la filosofía de la liberación

Para ésta la praxis de liberación es el "acto primero" (Gustavo Gutiérrez), punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una *universalidad situada* (según la expresión creada por el filósofo argentino Mario Casalla).

La filosofía de la liberación, por ser filosofía, supera cualquier tipo de reduccionismo en su comprensión de la liberación, considerándola como humana integral. A veces se relacionó con la teología de la liberación (Ellacuría, Dussel,

Scannone), aportando a ésta su momento filosófico intrínseco y sirviéndole de mediación para con las ciencias sociales. Sin embargo, aun en ese caso, no dejó de respetarse la autonomía racional del filosofar.

Desde sus primeros planteos, éste intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica "opresión-liberación". Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero reinterpretándolo desde nuestra América, en cuanto pensó al pobre no sólo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política.

La filosofía de la liberación se plantea según un círculo hermenéutico cuya primera fase implica una lectura y discernimiento filosóficos (ético-antropológicos) de la realidad histórica, usando la mediación de las ciencias correspondientes; y la segunda, una relectura de *todos* los grandes temas de la filosofía a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres.

Historia de la filosofía de la liberación

Sólo me detendré en tres momentos, a saber: primeramente, en su despliegue según perspectivas distintas; luego, en la corriente histórico-cultural, porque es menos conocida fuera de la Argentina; y, finalmente, en la situación actual, después de más de 40 años de su nacimiento.

Diferenciación en distintas corrientes

En una segunda etapa se fueron distinguiendo diversas corrientes según distintos enfoques filosóficos e ideológico-políticos. Así es como el argentino Cerutti-Guldberg las diferenció primero en cuatro líneas, según su relación con el "populismo" (Cerutti, 1983): populismo concreto y abstracto; crítica historicista o problematizadora del populismo. Más tarde usó una terminología más filosófica para referirse a las mismas tendencias (Cerutti, 1989): filosofía ontologista (cuyo principal exponente sería Kusch), filosofía analéctica (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), versión historicista (por ejemplo, Roig) y problematización de la filosofía (en la cual se incluye a sí mismo). En gran parte se juega en esa interpretación la comprensión del "pueblo" pobre, entendido sobre todo desde la cultura y sabiduría populares (Kusch, Carlos Cullen, Scannone), desde la exterioridad al sistema (Dussel) o desde la opresión de clase, comprendida en mayor o menor medida según la concepción marxista (Cerutti).

Hay quienes ponen el principio de diferenciación entre las distintas vertientes de la filosofía de la liberación en la mediación analítica preferentemente empleada para la reflexión filosófica desde y sobre la práctica liberadora. Así es como Raúl Fornet-Betancourt distingue dos principales enfoques: el ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone, etc.) y el que, sin ser marxista, estaría "orientado por el marxismo", por ejemplo, Dussel (Fornet, 1988).

Sobre la relación entre esas dos vertientes (que no son las únicas) se puede afirmar que su crítica y contribución mutuas pueden enriquecer a ambas, liberándolas de sus limitaciones (respectivamente, culturalistas o conflictivistas). Asimismo tienen mucho que aportar tanto el estudio de la historia de las ideas y la reflexión filosófica sobre la historia latinoamericana (Zea, Roig, etc.), como también su enriquecimiento con contribuciones de otras filosofías, como son la de Xabier Zubiri (Ellacuría, el hispano-colombiano Germán Marquínez Argote), de Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel (Dussel, Scannone), Bernhard Welte, Jean-Luc Marion (Scannone), etcétera.

La corriente histórico-cultural

Como la obra de Dussel es más conocida, tanto en América como en Europa, por haber sido traducida en gran parte al inglés, en este contexto trataré de caracterizar brevemente la otra corriente. Ya Rodolfo Kusch, argentino de familia alemana, lamentablemente fallecido en 1979, había comenzado desde antes del nacimiento de la filosofía de la liberación, a estudiar filosóficamente el pensamiento indígena y popular latinoamericano (Kusch, 1962 y 1970; sobre Kusch, Muchiut-Romano-Langón, 1989; Mareque, 1984). Para marcar su diferencia con el pensar europeo recurrió a la diferenciación (en las lenguas española y portuguesa, y, parcialmente, en la italiana) entre los verbos *ser* y *estar*; pues ambos traducen al español los verbos: *esse, être, to be, sein*. Y encontró que las lenguas andinas, para hablar del ser, usan expresiones más cercanas al *estar* (*kay*, en quechua, que también es el pronombre demostrativo). El verbo *estar* se refiere a hechos y circunstancias contingentes, fácticas, contextuadas por las circunstancias de espacio y tiempo, mientras que el verbo *ser* se emplea para designar lo esencial o, al menos lo propio y lo permanente. Para Kusch la síntesis se da en el mestizaje cultural del "*estar siendo*", pues nos hallamos con el hecho ontológicamente pobre de *estar* (en infinitivo) *siendo* (gerundio), sin ninguna necesidad de ser. Luego, Scannone hablará de tres dimensiones metafísicas que son universales, pero que se acentúan según las culturas: *ser, estar, acontecer*: las tres se mestizan en la *sabiduría*

popular latinoamericana, cuando es auténtica sabiduría, y corresponden a sus tres fuentes históricas: Grecia (ser), Jerusalén (acontecer) y Amerindia (estar)[4]. Dicha sabiduría se da en Latinoamérica más originaria e inculturadamente entre los pobres –cuando lo son también "en espíritu" (Ellacuría)– y se expresa sobre todo mediante la mediación simbólica, que Scannone interpreta –sin pretender agotarla– en conceptos empleados analógicamente, a fin de lograr una filosofía de validez universal, pero inculturada en América Latina y en diálogo intercultural (Scannone, 1990). El sujeto de dicha sabiduría es un nosotros, no pensado como un yo colectivo ni como una suma de yoes, sino desde las relaciones ético-culturales del tú, el yo y los distintos él/ella. Por otro lado, las intuiciones de Kusch fueron desarrolladas por otro argentino, Carlos Cullen, quien expone una fenomenología de la sabiduría popular, en paralelo con las distintas secciones de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Cullen, 1978 y 1986-87), pero no partiendo de la certeza sensible ni teniendo como trasfondo el *Ego Cogito* moderno, sino la experiencia fenomenológicamente originaria de los pueblos de que "nosotros estamos en la tierra". Así es como no culmina en el saber absoluto de la ciencia, sino en la sabiduría ético-religiosa de los pueblos, en su saber del absoluto, como se da sobre todo en los pobres que lo son también de corazón.

Situación actual

El panorama es el siguiente: casi todos los autores más representativos cuentan con un pensamiento maduro y obras importantes, de entre las cuales sólo citaré, como muestras, la última ética y la filosofía política sistemática de Dussel (1998 y 2009)[5]. Hay representantes de esa filosofía en casi toda América Latina, así como en otros continentes. Ha entrado en diálogo con los autores y movimientos filosóficos actuales más reconocidos; en ese contexto conviene mencionar el diálogo con la ética del discurso, a través de numerosos encuentros entre Dussel, Apel y otros filósofos de Latinoamérica, Europa y Norteamérica. Se ha abierto a nuevas propuestas, v.g. a la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, Dina Picotti), la filosofía de género, etcétera.

---

[4] Sobre todo este asunto véase J.C, Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990: capítulos 1 y 2; una comparación del *estar* en Kusch con el puro "*là*" sin el ser, según Marion, se hace en J.C, Scannone, "El 'estar' en Kusch y el 'ahí' (*là*) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias" en *Stromata* , San Miguel, Vol. 69, N° 1-2 enero-junio 2013.

[5] Sobre los otros autores véase C. A., Jalif de Bertranou, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 2001.

Después de 30 años, la mayoría de los firmantes del Manifiesto de 1973 se reunieron en el 2003, en Río Cuarto (Argentina), para un diálogo renovado, a pesar de las confrontaciones entre las distintas corrientes arriba mencionadas. Así quedaron confirmados los puntos siguientes: 1) la vigencia y actualidad de ese movimiento (de lo que hablaré más abajo); 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales, como las tratadas más arriba; 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en nuestra América, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa. Pues, como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: "Otro mundo es posible".

Consecuencia de dicho diálogo fue el nuevo Manifiesto de Río Cuarto (2003), firmado (en orden alfabético) por: Casalla, Cerutti-Guldberg, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Roig y Scannone; firmaron como adherentes, entre otros muchos: Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Dorando Michelini y Dina Picotti[6]. Allí se dice: "Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos".

Además de las obras de los distintos autores que se van publicando, hace poco apareció en México una especie de voluminosa enciclopedia de la filosofía latinoamericana enfocada según la óptica de la filosofía de la liberación, editada por Dussel (México-Argentina), Eduardo Mendieta (USA) y Carmen Bohórquez (Venezuela), lo que muestra que dicha filosofía sigue viva, pensando y publicando. De su vigencia intrínseca trataré en el apartado siguiente.

Vigencia actual de la filosofía de la liberación

Hoy la situación de Latinoamérica en muchos aspectos ha empeorado con respecto a cuando se originó la filosofía de la liberación, en 1971. Pues aunque no pocos pobres latinoamericanos han subido su nivel de vida desde entonces, actualmente las desigualdades son comparativamente más indignantes, de modo que nuestro subcontinente sigue siendo *no* el más pobre, pero sí el *más inequitativo*. Por otro lado, la *exclusión* se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aun que la explotación. De modo que, si la filosofía de la liberación, *de acuerdo a su misma idiosincrasia*, sabe

[6] *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Río Cuarto, *Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas treinta años después* Vol. 5, N° 1-2 Argentina, enero-junio 2003. Número doble, compilado por Dorando Michelini, que contiene las ponencias expuestas en Río Cuarto.

adecuar su reflexión a la *nueva cuestión social* –la de la globalización y la exclusión, en palabras de Dussel (1998)– no sólo permanece todavía vigente, sino que lo es más que en los años setenta.

Cuando en el párrafo anterior me referí a la idiosincrasia propia de dicha filosofía, tenía en cuenta al menos tres notas que le hacen mantener su actualidad, a saber: 1) ser una filosofía *de la acción y pasión históricas*; 2) el *aggiornamento* de su opción por los pobres, implicando especialmente –en tiempos de una *globalización neoliberal*– a los *excluidos*; 3) sus avances *metodológicos* en el empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como *mediación* para un pensamiento filosófico situado que reflexiona *anadialécticamente*.

La filosofía de la liberación como filosofía de la acción y pasión históricas

Ella es también –aunque no solamente– un nuevo modo de practicar la filosofía de la historia, usando palabras de Jean Ladrière en el Simposio sobre Filosofía Latinoamericana, organizado en la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve, 1996)[7]. Pues reflexiona y discierne críticamente *la acción y la pasión históricas*, para contribuir con sus planteos teóricos, a transformarlas en más humanas.

Pero dicha filosofía no solamente intenta *criticar* los supuestos ideológicos –aun seudo-filosóficos– de la dominación, ni sólo "*llevar a concepto*" la situación para interpretarla, comprenderla, discernirla e iluminar los caminos de su superación; sino que, desde la nueva praxis así alcanzada, se replantea luego, a partir del nuevo horizonte abierto por ésta, todas las grandes cuestiones del hombre y, por eso mismo, de la filosofía, para responder a ellas con un *pensamiento nuevo* (Scannone, 2005a, en especial: capítulo 4; Scannone, 2010)[8]. Así se ubica, junto con otras filosofías contemporáneas, bajo su influjo y en diálogo con ellas, en la actual superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, es decir, después de la inflexión heideggeriana (*Kehre*) del giro copernicano, radicalizada en el pensamiento post-heideggeriano, tanto en Europa como en nuestra América.

---

[7] Véase la traducción castellana de la Conclusión del Simposio, hecha entonces en francés por J., Ladrière, "Filosofía de la acción histórica" en *Stromata*, Vol. 55, N° 3-4 (julio-diciembre), San Miguel Argentina, 1999. Asimismo ver J.C., Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México DF, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009.

[8] La expresión "nuevo pensamiento" la tomo de Franz Rosenzweig, pero la reinterpreto no sólo como referida a la tradición judía olvidada, sino también a la tradición amerindia que se expresa en la filosofía del "estar" como distinto de "ser" y "acontecer".

Puesta al día de la opción por los pobres

De la opresión a la exclusión

Dussel señaló con las dos últimas palabras del título de su última ética: "*globalización*" y "*exclusión*" (Dussel, 1998), dos importantes momentos de la "nueva cuestión social", después de la caída del muro de Berlín: primero, una *globalización* promovida según el así llamado "pensamiento único" *neoliberal*. Y, segundo, una de las consecuencias más funestas de aquélla para la persona humana, a saber, la *exclusión* fuera del sistema económico global, de millones de personas, de decenas de países y aun de continentes enteros (como el África subsahariana), exclusión unas de cuyas máximas expresiones entre nosotros son el *desempleo estructural* y la precarización del trabajo.

Pues cuando el mercado se propugna como *autorregulado y regulador* de toda la vida social, se pervierte intrínsecamente en motor de concentración injusta de riqueza, ahondando así cada vez más el abismo entre los más pobres y los más ricos, entre naciones pobres y naciones ricas, y deja de ser *instrumento*, para transformarse en *centro y fin*; se provoca así la movilización de grandes masas de población que intentan emigrar hacia los centros de poder; las finanzas desreguladas tienden a primar sobre la producción, oponiéndose no pocas veces tanto a los intereses de los trabajadores como a los de los empresarios productivos; la política se pone al servicio de los poderes económicos y financieros; la cultura promovida por éstos a través de los medios de comunicación de masa, jaquea a las culturas de los pueblos, tratando de imponer una uniformización de pautas y conductas; se amenaza al medio ambiente y así, a las generaciones futuras, etcétera.

Por otro lado, la implosión de la Unión Soviética dejó entonces sin contrapartida la hegemonía unilateral de los Estados Unidos como nuevo imperio mundial. Por ello, la ideología del "pensamiento único" pretendía antes de la actual crisis global desconocer alternativas viables; y en América Latina se presentaba al ALCA como si fuera la panacea para todos nuestros problemas económicos, con la amenaza de una mayor dominación no sólo económica, sino también política y cultural. Todos éstos son caracteres de la *nueva cuestión social* (cf. Scannone, 2002, con bibliografía). La crisis financiera y económica –signo de una crisis de carácter ético y cultural– está hoy ayudando a quebrar la hegemonía de USA con la emergencia de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica), aunque éstos

afrontan nuevos desafíos. Así se abre una época post-neoliberal y nuevas posibilidades para una globalización alternativa.

Por todo ello, parece indudable que –tanto por la situación crítica como por las nuevas posibilidades– la "liberación" humana integral –de todo el hombre y de todo hombre y mujer, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluidos– se ha convertido hoy en más necesaria y urgente que hace treinta años: la *liberación* como *tema* de reflexión, como *actitud existencial y política* y como *práctica histórica, aun teórica*, inclusive filosófica.

De ahí que permanezca como necesaria una reflexión *desde y sobre* la liberación, que –en forma interdisciplinar– sea al mismo tiempo: *radicalmente crítica*, "*generalista*" –es decir, abarcando integralmente al hombre, la sociedad y la realidad histórica actuales–, y *universal* sin dejar de estar *inculturada y contextuada*, en cuanto trasciende las particularidades históricas y culturales, pero las abarca y en ellas se encarna. Es necesario discernir interdisciplinaria y filosóficamente los signos positivos de los tiempos, que quizás preanuncian un nuevo paradigma socio-cultural más humano, en los niveles global, latinoamericano y nacional.

Nuevo mestizaje cultural de la sabiduría popular latinoamericana

Pero las víctimas no sólo interpelan y cuestionan al filósofo y su filosofar, sino que también les *enseñan* la *sabiduría humana elemental* que frecuentemente nace de situaciones límite ante la injusticia sufrida por uno mismo y/o por los otros. En nuestro caso, se trata de la sabiduría *popular* latinoamericana renovadamente contextuada en la nueva circunstancia de la globalización y la exclusión. Históricamente, esa sabiduría de la vida recibió el influjo de la comprensión cristiana a través del primer "mestizaje cultural" latinoamericano; hoy –en cambio– se está dando uno nuevo, entre esa sabiduría tradicional y los aportes válidos de la modernidad y la postmodernidad, por ejemplo, en la piedad popular latinoamericana y, en general, en las culturas populares, gracias a un nuevo *mestizaje cultural* de imaginarios (Trigo, 2004 y 2012; Seibold, 1998 y 1999; García Canclini, 1990). La filosofía aprende así de la sapiencialidad de los pobres, aunque lo hace *críticamente*, tanto *discerniendo* la auténtica sabiduría de lo que no lo es –sino una introyección de la cultura dominante–; como también expresando *reflexivamente en concepto* y articulando *argumentativa y sistemáticamente* lo que muchas veces en la cultura popular se expresa en símbolos y ritos, se conoce *por connaturalidad* y no científicamente, se "siente" (inteligentemente) más que se reflexiona, y se articula narrativa o testimonialmente.

Claro está que, por tratarse de universalidad *situada*, el nuevo horizonte abierto gracias a la opción en favor de los *excluidos por la forma actual de globalización* tendrá sus caracteres históricos distintos de los del abierto gracias a la opción por los oprimidos en los años setenta. Uno de ellos consiste precisamente en el enriquecimiento de la sabiduría y cultura populares con la contribución de la *ciencia y tecnología modernas* en el mencionado nuevo mestizaje cultural. Dicho aporte lo reciben tanto gracias a los "nuevos pobres" (los de clase media empobrecidos por el desempleo) como por los no pobres puestos al servicio de éstos por razones desinteresadas (éticas y/o religiosas).

Por todo lo dicho, se puede afirmar que la filosofía de la liberación se mueve dentro de un *nuevo paradigma*[9] que –según mi opinión– asume, radicaliza y sobrepasa el mero *giro hermenéutico-pragmático* que supera la filosofía moderna de la subjetividad. Lo radicaliza *ético-históricamente* (es decir, no sólo ética sino también *histórica*mente, no sólo histórica sino también *ética*mente), y lo sobrepasa en la línea de lo situado histórica y *geoculturalmente*[10].

La filosofía de la liberación y la mediación de las ciencias humanas

Otro de los caracteres específicos de esa filosofía la muestra como muy actual, ya no sólo en su *punto de partida*, sino en su *método*: tanto por su uso de las *mediaciones analíticas* proporcionadas por las ciencias sociales, a las que luego se integraron otras ciencias humanas, como son las de *la historia, la cultura y la religión*, como por la articulación de las mismas –trascendiéndolas sin reducirse a ellas–, gracias al *método analéctico*.

La filosofía y los aportes de las ciencias humanas más analíticas y más hermenéuticas

Es otra propiedad de la filosofía de la liberación –precisamente porque piensa reflexivamente la situación y praxis históricas, a fin de contribuir a transformarlas–,

---

[9] Sobre el nuevo paradigma intelectual –referido a la *teología* de la liberación, pero que se puede referir también a la filosofía de la liberación–, ver A., González, "El significado filosófico de la teología de la liberación" en J., Comblin; González Faus, José Ignacio; Sobrino, Jon (eds.) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993. Nótese que ahora hablo de un nuevo paradigma *intelectual*, que ya se está dando; más arriba hablé de la *posibilidad* actual de un nuevo paradigma *socio-cultural*.

[10] Manfredo Araújo de Oliveira ubica mis intentos de filosofía inculturada, dentro del giro pragmático-hermenéutico. Piensa que lo radicalizo mediante la superación del enfoque trascendental, véase M. A., Oliveira, *Raviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Sao Paulo, Loyola, 1996, pp. 389-415.

la integración por el pensar filosófico, de los aportes de las ciencias humanas. Éstos son primero críticamente *discernidos* desde una concepción radical e integral del hombre que respeta la autonomía de las ciencias, para luego ser asumidos por la filosofía, proporcionando así *situacionalidad histórica y geocultural* a su universalidad. Ambos pasos –discernimiento y asunción críticos– se dan no sólo en la comprensión *filosófica* (antropológica) de la situación a la luz de la razón *teórica* (que conoce e interpreta lo real), sino también en la propuesta *ética* de una razón *práctica* históricamente situada, que busca transformarlo.

Se trata de las contribuciones tanto de las ciencias sociales más *analítico-estructurales* (que, en cuanto humanas, tienen siempre también un momento hermenéutico), como también de las ciencias más *sintéticas y hermenéuticas*, como son las de la historia y la cultura (que, en cuanto ciencias, no carecen del momento analítico-explicativo)[11]. Las primeras fueron tenidas en cuenta desde el inicio, gracias al influjo de la *teoría de la dependencia* en los años 70. La incorporación de las otras planteó el interrogante en Europa acerca de un *cambio de paradigma* en el pensamiento latinoamericano de liberación[12], del socio-económico al cultural. Desde acá se respondió que no hubo un cambio de paradigma, sino de *acento*, una *ampliación* de las contribuciones científicas y una *mayor articulación* entre ellas.

Pero ambas aportaciones, articuladas entre sí y con la reflexión radical y universal propia de la filosofía, se abren por esto último a lo humano integral (de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres), liberándose de eventuales reducciones a *sólo una* dimensión humana y la consiguiente absolutización ideológica de una de ellas.

Por consiguiente, los aportes de las ciencias son empleados por la filosofía como *mediaciones analíticas* en el orden teórico, y como *mediaciones estratégico-comunicativas* por la razón práctica. En ambos casos son usados *instrumentalmente* por el filosofar situado, sin que ni la filosofía ni las ciencias pierdan su respectiva autonomía, pues conservan –cada una de ellas– sus propios métodos, criterios y principios.

---

[11] Sobre este punto ver J.C., Scannone, "La cientificidad de las ciencias sociales" en *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, Buenos Aires, N° 378 noviembre, 1988; allí me baso en las reflexiones epistemológicas de Ladrière y Ricoeur sobre el tema.

[12] Con respecto a la *teología* de la liberación, se realizó en Lovaina un Simposio para dilucidar esa cuestión, ver De Schreijber (ed.) *Liberation Theologies on shifting Grounds. A Clash of socio-economic and cultural Paradigms*, Leuven, Leuven University Press-Peeters, 1998; para A., González, "El significado filosófico de la teología de la liberación" en Comblin, Joseph; González Faus, José Ignacio; Sobrino, Jon (eds.) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993. La teología de la liberación ya se mueve en el nuevo paradigma intelectual, como –según pienso– lo hace también la filosofía de la liberación.

Por otro lado, así como en el orden teórico le sirven de mediación a la razón filosófica teórica tanto la racionalidad explicativa (causal y/o estructural) como la hermenéutica, asimismo, en el orden práctico, le sirven de mediación a la razón práctica no sólo la racionalidad estratégica, sino también la comunicativa. Ya lo había planteado epistemológicamente Karl-Otto Apel (1979) y fue llevado a concreción en la obra maestra de Dussel (1998) sobre ética, citada más arriba.

Todo ello nos plantea la conveniencia del uso del método *analéctico* por la filosofía de la liberación.

Contribución filosófica del método anadialéctico

La analogía no sólo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino y a la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, así como a la novedad y creatividad históricas[13]. También contribuye –en el empleo del método analéctico– a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias *"encarne", sitúe y concretice* la universalidad y radicalidad filosóficas *sin reducirlas* a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural.

Pues es propio de la reflexión filosófica analéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin "sobreasumirlas" (*aufheben*) dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada y analógica* del hombre. Pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia* y *exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia.

Por otro lado, su continua apertura a la siempre revivida novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos, permite que, aun tratándose [analógicamente] de *lo mismo* (Heidegger), no se trate de lo

[13] Una concepción "*aggiornata*" de la analogía y la bibliografía correspondiente pueden encontrarse en J. C., Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México DF, Anthropos-UAM Iztapalapa, 2005a. Especialmente en el capítulo sexto, así como en Scannone (2012). La expresión "analéctica" se refiere a la dialéctica tomásica "afirmación-negación-eminencia" y la tomé –dándole una interpretación propia– de Lakebrink (1968).

[unívocamente] *igual* en el drama de la historia. Por esa razón, se confirma nuevamente lo afirmado más arriba acerca de la necesaria renovación histórica de la filosofía de la liberación, y de su perenne actualidad mientras se den víctimas de la opresión y/o la exclusión.

Aunque Bernhard Lakebrink habla de analéctica y yo acogí esa expresión, dándole matices propios, fue el mérito de Dussel crear el término *anadialéctica*, que me parece particularmente feliz, no sólo porque explicita el momento dialéctico –en sentido amplio, no hegeliano– de la analogía como es expuesta por Santo Tomás según el ritmo *afirmación-negación-eminencia* (*De Pot.* q. 7, a. 5, ad 2), sino también y especialmente porque asume desde otra perspectiva el tema hegeliano de la *negación de la negación*, ya que se trata no sólo de negar el modo humano abstractivo-predicativo de pensar y decir, como en Tomás, sino también de la negación del *mal* –la opresión, la exclusión, la injusticia– perpetrado a las víctimas.

Como resumen de lo expuesto en este apartado, estimo que ambas peculiaridades del *método* de la filosofía de la liberación, a saber, su uso mediador de las ciencias humanas y su pensar anadialéctico, la hacen hoy tan actual como en los 70 para pensar filosóficamente las nuevas situación y praxis históricas latinoamericanas y para replantear desde su comprensión crítica, un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextuado, sin perder por ello vigencia analógica universal.

Breve conclusión

Los problemas planteados en estos momentos a la humanidad y, en especial, al hombre y la mujer latinoamericanos por esta nueva situación histórica han de ser abordados según lo dicho en la Primera parte de esta exposición, que consideró los rasgos *específicos* de la filosofía de la liberación. Pues vivimos hoy la *crisis del neoliberalismo* –si no del capitalismo– y la búsqueda tanto de una *globalización alternativa* como del lugar que en ésta ocuparía América Latina *liberada* de la pobreza injusta, la inequidad y la exclusión social. Porque la actualidad de dicha filosofía se muestra justamente en la renovada vigencia de su *opción* ético-histórica y teórica por las víctimas de la injusticia y la violencia, y en su uso de un *método* interdisciplinar y anadialéctico en el abordaje filosófico de los nuevos desafíos históricos.

Por lo tanto, la puesta en práctica de la contribución filosófico-liberadora a éstos debe hacerse en la *perspectiva de los excluidos* – tanto en sus aspectos críticos como positivos–, y en un diálogo recíprocamente crítico con las *ciencias humanas.*

Así es como se irán o no confirmando *la vigencia actual y la proyección de futuro* de la filosofía liberadora, si y en cuanto ésta vaya logrando respuestas teóricas y contribuya a dar respuestas prácticas válidas y humanizadoras a los desafíos históricos presentes o por venir.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto 1979 "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics" en Geraets, Théodore (ed.) *Rationalty Today – La rationalité aujourd'hui* (Ottawa: Université d'Ottawa).

Ardiles, Osvaldo et al. 1973 *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum).

Beorlegui, Carlos 2004 *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad* (Bilbao: Universidad de Deusto).

Cerutti-Guldberg, Horacio 1983 *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Cerutti-Guldberg, Horacio 1989 "Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana" en *Concordia* (Aachen, Alemania) N° 15.

Cullen, Carlos 1978 *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (San Antonio de Padua, Provincia de Buenos Aires, Argentina: Castañeda).

Cullen, Carlos 1986-1987 *Reflexiones desde América,* 3 volúmenes (Rosario de Santa Fe, Argentina: Fundación Ross).

De Schreijber (ed.) 1998 *Liberation Theologies on shifting Grounds. A Clash of socio-economic and cultural Paradigms* (Leuven: Leuven University Press-Peeters).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique 2009 *Política de la liberación* vol. 2: *Arquitectónica* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohórquez, Carmen (eds.) 2009 *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (México DF: Crefal-Siglo XXI).

Erasmus. Revista para el diálogo intercultural 2003 (Río Cuarto, Argentina) *Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas treinta años después* Vol. 5, N° 1-2 (enero-junio).

Fornet-Betancourt, Raúl 1988 *Philosophie und Theologie der Befreiung* (Frankfurt AM: Materialis Verlag).

García Canclini, Néstor 1990 *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México DF: Grijalbo).

González, Antonio 1993 "El significado filosófico de la teología de la liberación" en Comblin, Joseph; González Faus, José Ignacio; Sobrino, Jon (eds.) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (Madrid: Trotta).

Gutiérrez, Gustavo 1972 (1971) *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme).

Jalif de Bertranou, Clara A. 2001 *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo).

Ladrière, Jean 1999 "Filosofía de la acción histórica" en *Stromata* (San Miguel, Argentina) Vol. 55, N° 3-4 (julio-diciembre).

Lakebrink, Bernhard 1968 *Hegels dialektishe Ontologie und die thomistische Analektik* (Rattingen, Alemania: A. Henn).

Lévinas, Emmanuel 1961 *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (La Haye: Martinus Nijhoff).

Mareque, Enrique 1984 "Presupuestos históricos y culturales del grupo argentino" en Scannone, Juan Carlos (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe).

Muchiut, Mary; Romano, Graciela; Langón Mauricio 1984 "Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)" en Azcuy, Eduardo A. (comp.) *Kusch y el pensar desde América* (Buenos Aires: García Cambeiro).

Oliveira, Manfredo Araújo de 1996 *Raviravolta lingüístico-pragmática na filosofía contemporânea* (Sao Paulo: Loyola).

Salazar Bondy, Augusto 1968 *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México DF: Siglo XXI).

Scannone, Juan Carlos 1968 *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme).

Scannone, Juan Carlos 1987 *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (Madrid-Buenos Aires: Cristiandad-Guadalupe).

Scannone, Juan Carlos 1988 "La cientificidad de las ciencias sociales" en *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* (Buenos Aires) N° 378 (noviembre).

Scannone, Juan Carlos 1990 *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe).

Scannone, Juan Carlos 2002 "La nueva cuestión social a la luz de la doctrina social de la Iglesia" en *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* (Buenos Aires) N° 510 (marzo).

Scannone, Juan Carlos 2005a *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona-México DF: Anthropos-UAM Iztapalapa).

Scannone, Juan Carlos 2005b "Filosofía/Teología de la liberación" en Salas Astrain, Ricardo *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales,* Vol. 2 (Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez).

Scannone, Juan Carlos 2009 *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (Barcelona-México DF: Anthropos-Universidad Iberoamericana).

Scannone, Juan Carlos 2010 "Introducción general: El 'nuevo pensamiento' y el 'otro comienzo'" en Scannone, Juan Carlos (ed.) *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible* (Córdoba, Argentina: Universidad Católica de Córdoba).

Scannone, Juan Carlos 2012 "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica" en *Stromata* (San Miguel) Vol. 58, N° 1-2 (enero-junio).

Scannone, Juan Carlos 2013 "El 'estar' en Kusch y el 'ahí' (*là*) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias" en *Stromata* (San Miguel) Vol. 69, N° 1-2 (enero-junio).

Seibold, Jorge R. 1998 "Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires" en Scannone, Juan Carlos; Remolina, Gerardo (comps.) *Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad* (Buenos Aires: Bonum).

Seibold, Jorge R. 1999 "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano" en Scannone, Juan Carlos; Santuc, Vicente (comps.) *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política* (Buenos Aires: Bonum).

Stromata 1972 (San Miguel) *Liberación latinoamericana* Vol. 28, N° 1-2 (enero-junio).

Stromata 1973a (San Miguel) *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina* vol. 29, N° 1-2 (enero-junio)

Stromata 1973b (San Miguel) *Simposio de filosofía latinoamericana* Vol. 29, N° 4 (octubre-diciembre).

Trigo, Pedro 2004 *La cultura del barrio* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello).

Trigo, Pedro 2012 *Cómo relacionarse humanizadoramente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad* (Caracas: Centro Gumilla).

El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Enrique Dussel

Pablo Guadarrama González

La historia del devenir del pensamiento de los pueblos que los conquistadores denominaran América, desde sus culturas originarias[1] hasta el presente, está colmada de ejemplos de humanismo práctico, expresado en las concepciones y ejercicios democráticos, reconocedores de determinadas formas de derechos humanos.

Basta un recorrido puntual por la historia de su vida política, jurídica, filosófica, etc.,[2] para percatarse de que la lucha por reivindicar la condición humana de aborígenes y esclavos africanos, y los derechos de criollos que impulsaron los movimientos emancipadores e independentistas contiene numerosas manifestaciones de humanismo, algunas de ellas en su tradicional forma abstracta, y otras de evidente carácter práctico.

Por *humanismo práctico* –término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de *humanismo concreto, humanismo positivo* y *humanismo culto* que se diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach[3]– puede considerarse una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse también del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y

[1] Véase P., Guadarrama, "Democracia y los derechos humanos en los pueblos originarios de América" en *Cuadernos Americanos*, México N° 149. , 2014a.

[2] Véase P., Guadarrama, *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Bogotá, Universitá degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta, Tomo I y II, 2012; Tomo III, 2012/2013.

[3] Véase C., Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de* 1844, La Habana, Editora Política, 1965, 174 pp.

tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

Son múltiples las evidencias de humanismo práctico en los próceres de la independencia latinoamericana, quienes no limitaban sus objetivos a la conquista de la independencia política respecto a la metrópoli, sino que buscaban alcanzar mayores grados de justicia social.[4] Esto puede apreciarse en Simón Bolívar y demás líderes iniciadores de tales luchas emancipadoras, así como también en sus continuadores en nuevas etapas, como José Martí,[5] e incluso en la actualidad, cuando algunos pueblos, después del fracaso del llamado "socialismo real", ensayan nuevos proyectos de sociedad más justa y por tanto humanista práctica.

La llamada filosofía de la liberación ha sido uno de esos notables ejemplos de que algunos de sus más destacados representantes –entre los cuales sobresale Enrique Dussel– han continuado cultivando esa tendencia aportadora de nuevas formas de humanismo práctico. Resulta válido el criterio de Pedro Enrique García Ruiz, según el cual:

> La obra de Dussel, a diferencia de otros miembros del movimiento de la filosofía de la liberación, no ha abandonado sus hipótesis de trabajo originales y las ha enriquecido a través de diversas polémicas, mostrando que no eran únicamente el resultado de una coyuntura histórica determinada (García Ruíz, 2005).

Es sabido que la filosofía de la liberación, desde su inicio, no constituyó un movimiento homogéneo, pues incluso se ha cuestionado si es propiamente una filosofía[6]. En el transcurso de su desarrollo, algunos de sus simpatizantes se han

---

[4] Véase P., Guadarrama, "Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social" en *Criterio Jurídico Garantista,* Revista de la Facultad de Derecho-Universidad Autónoma de Colombia, Bogotá Año 2, N° 2. Enero-Junio 2010, 178-205. Disponible en: http://www.fuac.edu.co/recursos_web/documentos/derecho/revista_criterio/revista_criterio_no2.pdf

[5] Véase P., Guadarrama, *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*, Santa Clara, Editorial Capiro, 2014b.

[6] "En verdad, no fue esta una filosofía, sino una orientación múltiple desarrollada inicialmente en la Argentina por un grupo de autores preocupados *por* algunas inquietudes comunes. Estas inquietudes no llegaron a cuajar en un programa compartido y persistentemente realizado, porque en momentos en que se tomaba conciencia de la vigencia de intereses que parecían semejantes, se advertían las divergencias. Así, lo que se ha conocido como filosofía de la liberación oculta bajo esa *denominación* un conjunto complejo de posiciones, no fácilmente diferenciables sí, pero conflictivas y en gran medida excluyentes. Incluso profundizando el estudio de estas modalidades de filosofar, duda el investigador no sólo de aplicarles el calificativo de «liberación» sino incluso de denominarlas «filosofía»" H., Cerutti, *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997, 134.

distanciado de ella con la intención de generar nuevas propuestas, por diferentes vías también, de humanismo práctico.

Esto significa que la filosofía de la liberación no debe ser considerada como la única continuadora o la expresión más reciente de dicha forma de humanismo, pero sin duda, es una de sus manifestaciones más auténticas,[7] del mismo modo que lo han sido también algunas expresiones del positivismo *sui generis*[8] o del marxismo[9] en el contexto latinoamericano.

La obra filosófica de Enrique Dussel es sobradamente extensa y profunda como para poder ser analizada de forma simple en un artículo. De manera que el presente trabajo solo pretende abordar algunos de los elementos que hacen que ella ocupe un merecido lugar en la historia universal de la filosofía, y en particular de Latinoamérica, así como en la conformación y despliegue de formas de humanismo práctico, tomando en cuenta que la preocupación por la práctica es un tema central no solo en sus reflexiones epistemológicas, sino especialmente en el terreno de la ética y la filosofía política[10]. Por tal motivo, se atenderá este elemento básicamente en una de sus obras: *Hacia una filosofía política crítica* (2001), que aunque no resulta la única, está entre las que mejor expresan dicha postura. El tema del humanismo ocupó la atención especial del filósofo argentino desde sus primeros libros, como puede apreciarse en *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*[11] y *El dualismo en la antropología de*

---

[7] "Constituye un movimiento intelectual progresista, humanista, reivindicador de la cultura y en especial del papel de la filosofía en América Latina; crítico de las distintas formas de enajenación capitalista y escrutador de una opción sociopolítica más justa para el hombre latinoamericano, aun cuando ésta no signifique de inmediato la conquista del socialismo" P., Guadarrama; M., Rojas, y G., Pérez Villacampa, "Humanismo y filosofía latinoamericana de la liberación" en P., Guadarrama, *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Bogotá, Editorial El Búho, 1993, 199.

[8] Véase P., Guadarrama, *Positivismo y antipositivismo en América Latina*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2004. Disponible en: http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1

[9] Véase P., Guadarrama, *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, Bogotá, Universidad INCCA de Colombia, 1999.

[10] "El cerebro humano (y todo cerebro de los vivientes) tiene como criterio último de funcionamiento a la vida ante la muerte siempre posible. La permanencia en vida del ser humano viviente es «criterio de verdad práctica»: los objetos constituidos son «sabidos» en su contenido en relación última a la posibilidad de permanecer en vida. La verdad es primeramente «verdad práctica» en este sentido. Y la «vida» –vida *humana*, por lo tanto social, cultural, histórica, religiosa, etc., en concreto de cada sujeto ético– es el criterio de constitución de los objetos como «verdaderos»" E., Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, España, Editorial Desclee de Brouwer, 2001, 116.

[11] Véase E., Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969.

la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América[12], así como en *El humanismo helénico.*[13] Indudablemente, estos estudios contribuyeron, como una de las fuentes teóricas principales, a la conformación de su pensamiento humanista, pero sería su sensibilidad ética y política para identificarse con las aspiraciones de los sectores populares el factor decisivo en la orientación práctica de dicho pensamiento.

Muchas de las determinaciones por las cuales el pensamiento de Dussel debe ser considerado dentro de la tradición humanista práctica pueden encontrarse en otros tantos de sus trabajos anteriores. Sin embargo, no cabe la menor duda de que en ellos se observa una favorable evolución hacia formas superiores no solo de humanismo, sino también de superación del ideario utópico abstracto y de aproximación creciente a las utopías concretas y de preocupación por el esclarecimiento del papel de la praxis.[14]

A tenor de lo anteriormente definido como humanismo práctico, son múltiples los ejemplos en que la obra de Enrique Dussel ha expresado su identificación con causas emancipadoras de algunos pueblos e incluso ha asumido formas de compromiso político con procesos revolucionarios coetáneos –entre ellos, los de Cuba, Nicaragua, El Salvador, etc.–, así como con las ancestrales luchas de indígenas, de afrodescendientes y de sectores sociales explotados o marginados en general.

Sus abiertas críticas a la injerencia norteamericana —propiciadora de golpes de Estado contra Gallegos en Venezuela, Arbenz en Guatemala, Cuadros en Brasil, Allende en Chile—, y puntal del sosteminimiento de dictaduras repudiadas por amplios sectores populares, como la de Machado y Batista en Cuba, Rojas Pinilla en Colombia, Trujillo en Dominicana, Somoza en Nicaragua, Stroessner en Paraguay, Onganía y Videla en Argentina, Pinochet en Chile, etc.—, y en especial sus más recientes expresiones de apoyo a las transformaciones revolucionarias en Venezuela, Bolivia, Ecuador, así como a los éxitos de gobiernos de distinto grado de izquierda en Brasil, Uruguay, Argentina, etc., son suficientes

---

[12] Véase E., Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.

[13] Véase E., Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, EUDEBA, 1975.

[14] "Lo que la *praxis* auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-veniente pro-yectado y com-prendido dia-lécticamente [...]. Esa *perfectio* de la cual la *praxis* es mediación necesaria es la *mía*. La «miidad» (*Jemeinigkeit*) del advenimiento es responsabilidad de la *praxis*, de una *praxis* que es además y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre" E., Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volumen I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 95.

razones para considerar que su postura filosófica ha sido la de un intelectual con compromiso orgánico con causas populares de humanismo práctico, interesado ante todo en la historia real de los pueblos dominados y marginados.[15] Su interés ha sido poder a partir de la historia de esos pueblos oprimidos elaborar una filosofía que contribuyese a su liberación.

Su clara comprensión de las verdaderas causas de las nuevas guerras imperialistas que han sacudido el mundo en estos últimos años es también expresión de identificación con las demandas de pueblos invadidos y obligados por la fuerza a cambiar de gobierno bajo pretextos de lucha por la democracia, escondiendo los verdaderos intereses de apropiarse de sus recursos naturales.

Si bien en ocasiones las formulaciones filosóficas en cualquier pensador pueden parecer que por su naturaleza teórica empañan la aproximación crítica y comprometida con procesos históricos reales, en verdad en la mayoría de los casos, como Dussel plantea,[16] sucede todo lo contrario. Al aproximarse críticamente a la esencia de dichos procesos, contribuyen de algún modo al esclarecimiento de sus causas, nexos, efectos y otras determinaciones, por lo que facilitan una posible actitud práctico-transformadora de la realidad, siempre y cuando los sujetos sociales encargados de asumirlos ejecuten su función de manera consciente e ideológicamente fundamentada.

Cuando Gabriel García Márquez ejercía como corresponsal de *El Espectador* fue enviado a El Chocó a reportar un supuesto levantamiento popular en esa

---

[15] "Desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraba. Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano –aunque también–, sino la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia o historia hispanoamericana). La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una *Destrucción de la historia de la ética*. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana" E., Dussel, *Filosofía ética de la liberación, volumen III: De la erótica a la pedagógica*, México, Edicol, 1977, 86.

[16] "La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la *dominación* cósica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, *en la* cotidianidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de *repensar* al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es *insustituible*, ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar *a la filosofía* en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el *hombre que* se lanza en la acción liberadora desconfía y hasta critica *al «filósofo»* es porque éste apoya, sofistica y pretendidamente sin *comprometerse*, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde *ha bebido* estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin *saber pensar la* realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el *hombre que se* compromete en la acción liberadora es el alienado y *alienante, y la* crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora" E., Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994, 319.

marginada zona colombiana. Al llegar a ese lugar se percató de que no existía tal sublevación. Se dio entonces a la tarea de entrevistar a varios líderes sociales y otras personas de dicha región. Cuentan que al publicar sus reportajes y entrevistas, en los cuales se revelaban las injusticias sociales que allí se acrecentaban, contribuyó de tal manera al incremento de la conciencia de insatisfacción de la población chocoana sobre su angustiosa situación, que a los pocos días se produjo el anunciado levantamiento popular.

Algunas razones habrán motivado a los ideólogos del Partido Republicano de los Estados Unidos de América a citar a Antonio Gramsci al elaborar la plataforma ideológica de dicho partido en el Documento de Santa Fe II, cuando afirman que la clase obrera por sí misma no puede tomar el poder político, pero con ayuda de los intelectuales sí lo puede hacer. De ahí que para las oligarquías dominantes resulten más peligrosas las ideas que se generan en una universidad que las surgidas en un sindicato obrero.

Es sabido que las posturas ideológicas no siempre revelan una suficiente fundamentación científica o filosófica por parte de sus portadores, aunque ello no significa que carezcan de ella. Ninguna ideología[17] se expresa en sus representantes de forma simple por reacciones meramente espontáneas.

En toda forma de humanismo, ya sea abstracto, real, concreto o práctico, subyace algún tipo de postura ideológica. Muchas veces tal elemento se esconde tras una maleza de formulaciones teóricas que dificulta revelar de manera fácil su verdadera esencia, pero a la larga un análisis pormenorizado de sus particularidades debe mostrar las raíces de su diverso fermento ideológico, pues es como el oxígeno del aire que respiramos, nos agrade o no, debemos consumirlo, a menos que se pretenda renunciar a la vital existencia.

---

[17] "Por ideología se debe entender el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas y que articuladas integralmente pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto bien de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone a la vez una determinada actitud ética ante la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza. Para lograr ese objetivo puede apoyarse o no en pilares científicos, en tanto estos contribuyan a los fines perseguidos, de lo contrario pueden ser desatendidos e incluso ocultados conscientemente. El componente ideológico en las reflexiones filosóficas por sí mismo no es dado a estimular concepciones científicas, pero no excluye la posibilidad de la confluencia con ellas en tanto estas contribuyan a la validación de sus propuestas" P., Guadarrama, "La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política" en Ángel Álvarez, J. A. (coord.) *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*, Bogotá, Universidad Libre, 2012, 232-233.

En la obra filosófica dusseliana se ha expresado de forma cada vez más clara el momento ideológico debidamente fundamentado por un andamiaje teórico de refinada profundidad filosófica. Este hecho se revela en su identificación con los sectores dominados y explotados de la población.[18] Sin duda, tales expresiones ideológicas están presentes desde sus primeros trabajos, aunque por supuesto, no en la misma forma e intensidad, pues es evidente que en sus obras más recientes, como la que nos ocupa, su discurso filosófico, sin renunciar a su calidad teórica, revela de manera cada vez más clara su firme postura ideológica de articulación con los procesos emancipadores de los pueblos, no solo del llamado Tercer Mundo, sino de todas las latitudes, y en especial de los latinoamericanos en su lucha contra los poderes coloniales, neocoloniales e imperialistas, como puede apreciarse en esta declaración:

> En el caso de una «pragmática» idealista, el problema del fetichismo pasa desapercibido en su determinación económica. Es esto lo que nos interesa en América Latina, en la periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del «Norte», bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad,* en el «Sur», el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasiva la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Panamá, pero se opone a la invasión de Kuwait) se impone como la «Macro-moral de la Humanidad»: la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar) (Dussel, 2007: 296-297).

Su abierta postura de enfrentamiento a cualquier forma de darwinismo social le conduce a reiterar el nefasto carácter de tales concepciones seudocientíficas tan distantes de cualquier forma de humanismo.

---

[18] "*El punto* de partida de *E.* Dussel es la situación de dominación, de la *negativa de* respeto al otro. Por lo tanto, la aceptación del otro, del oprimido, la destotalización del Yo o del Nosotros se mueve hacia el centro de la teoría moral; la argumentación aparece sólo como la consecuencia de este acto moral originario. La teoría sigue el camino de la dominación a la interpelación y del respeto a la comprensión y argumentación. Pero la tesis de Dussel de la exterioridad constitutiva del otro no pretende glorificar el «disenso», como lo ha hecho Lyotard. Por el contrario, según Dussel la calidad de los consensos fácticos depende del compromiso para entrar en el mundo de la vida del otro y para comenzar a comprender la otredad del otro. Esto no puede sustituir el momento cognitivo de la justicia en el sentido de sopesar las demandas sin relacionarlas con las personas. Pero no hay justicia sin una comprensión profunda de la otredad del otro, de su historia, de su mundo de la vida, etcétera" H., Schelkshorn, "Discurso y liberación" en Dussel, Enrique y Apel, Karl-Otto, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, 19-20.

Desde sus primeras reflexiones sobre las posibilidades de una filosofía de la liberación se aprecia en la obra de Dussel una antropología filosófica, bien estructurada, con fermentos propios del humanismo cristiano originario; la fenomenología existencialista de Heidegger; la concepción de la exterioridad y la alteridad de Levinas, como fundamento de su *analéctica*; el marxismo, inicialmente en interpretaciones más cercanas a la teoría crítica, en especial las reflexiones de Bloch sobre las utopías concretas[19] y los enriquecedores análisis sobre la enajenación, especialmente de Marcuse. Posteriormente en la evolución de su trayectoria intelectual se observa una genuina profundización en la obra de Marx, así como enriquecedoras críticas a la ética del discurso de Apel;[20] la huella de la hermenéutica de Ricoeur; el estudio de la trayectoria humanista del pensamiento filosófico latinoamericano, en especial la teoría de la dominación y la liberación en Salazar Bondy y Zea, así como otros pensadores críticos de toda forma de exclusión y discriminación, como Sartre, Fanon, etc., se puede apreciar que en la médula de su ideario se encuentra, por una parte, una auténtica filosofía política –como él mismo abiertamente así lo declara[21]– y a la vez subyace permanentemente una ética descarnadora de las despiadadas formas de explotación de los pueblos colonizados por las distintas metrópolis durante la modernidad, de ahí que considere necesaria la generación de una nueva forma de sociedad *transmoderna,*[22] superadora del capitalismo, esto es, generadora de nuevas formas de humanismo práctico que dicha sociedad por sí misma jamás podrá engendrar.

[19] Véase P. Guadarrama, "Por qué Bloch en la filosofía latinoamericana de la liberación" en *Islas*, Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas Santa Clara N° 90, 1988.

[20] "El diálogo de la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso ha llegado a un punto en que se pueden ver las diferencias. Si la moral no se articula al aspecto material (de contenido), que es el principio universal de la reproducción de la vida humana, su validez es meramente formal" E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, España, Editorial Desclee de Brouwer, 2001, 142.

[21] "La formulación hacía pensar que la «política» quedaba definitivamente destituida. Fue necesario un largo trabajo teórico para comprender que la política *de la Totalidad* (en el sentido Levinasiano) era a la que se hacía referencia en este texto. Era posible, sin embargo, una *nueva* política, otra política, una *antipolítica* que se originara en la praxis emancipadora que partía de la responsabilidad por el Otro. Una Política que tomara la «exterioridad», la exclusión, la marginalidad, la alteridad de las víctimas como arranque inicial. Es en este sentido en que yo indicaba en la década de los 70s (y lo pienso así todavía hoy) que «la Política es la filosofía primera», como el momento central de la «Ética», como el más radical y concreto ejercicio de la vida humana, el modo de realidad singular de cada actor político" E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica,* España, Editorial Desclee de Brouwer, 2001, 11.

[22] "La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya víctima es encubierta con el argumento del sacrificio a costo de la mundialización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del práctico-político, como acción que supera el capitalismo modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica de democracia popular y de justicia económica)"

La mirilla de su humanismo práctico se orientaría hacia las causas reales de la miserable situación de grandes sectores sociales de los pueblos conquistados, colonizados y esclavizados por los imperios gestores de la dominación capitalista mundial. Por tal razón consideraría:

> Esta liberación de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el «centro», quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la «posibilidad» humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la división internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una función bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilización mundial que progresa, en la cultura humana que analógicamente se va unificando en el plano mundial (Dussel, 1974: 224).

La filosofía política y la ética dusseliana están impregnadas de forma creciente de una marcada identificación con todos los sectores sociales víctimas de algún tipo de explotación, opresión, exclusión o discriminación. La búsqueda de una alteridad dignificante de aquellos que en la historia y hasta el presente no son considerados expresión de la condición humana, ha sido tema permanente de su ideario humanista desde sus primeros trabajos, como él mismo declara:

> La Ética de la Liberación desde su inicio en 1969 ha insistido en la relevancia ética del pobre, como víctima de sistemas económicos sociales. «Pobre» como categoría ética es «el Otro» de Emmanuel Levinas que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida (*pauper ante* o *post festum* para Marx), interpela a la conciencia ética y económica (Dussel, 2001: 138).

Por esa razón, Dussel asumió una postura crítica ante la oposición de la Iglesia a algunos movimientos progresistas que se desarrollaron a partir del Concilio Vaticano II. Al respecto sostuvo:

> Lo único que puede agregarse es que, al menos, estas críticas a la *corri*ente eclesial surgida en Medellín, a la teología de la liberación y a la opción por los pobres, beneficiaban de hecho a los Estados de «seguridad nacional» y a los planes represivos del Departamento de Estado, que cambiará la fisonomía del continente con violentos golpes de Estado contra los procesos de liberación. La Iglesia se quedaba sin voz crítica, en silencio ante tantos horrores que se cometerán en nombre de la «civilización occidental y cristiana» (Dussel, 1992, 383).

E. Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Editorial Cambio-Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1992, 180.

Su actitud de identificación con los sectores humildes de la sociedad se puede apreciar también entre otros momentos posteriores, cuando sostiene:

> *El* Otro, *excluido* de la *«comunidad»* de comunicación *y* de los productores, es el pobre. La «interpelación» es el «acto-de-habla» originario por el que irrumpe en la comunidad *real* de comunicación y de productores (en nombre de la *ideal),* y pide cuenta, exige, desde mi derecho trascendental por ser persona, «ser-parte» de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una unidad histórico-posible más justa. Es el «excluido» que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la «comunidad». Irrumpe, entonces, no solo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Este es el lema de la filosofía en el mundo periférico, el «Sur»; es el tema de la *filosofía de la liberación*, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el *fundamento (Grund),* «la *razón (Vernunft)* del Otro» que tiene el derecho de dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la «interpelación» del excluido, o sería solo racionalidad *de dominación* inadvertidamente (Dussel, 1994b: 88-89).

Es en tal sentido que le otorga un protagonismo especial a la filosofía como instrumento racional que posibilita analizar y enfrentar diversas formas de alienación. Esto no significa que todas y cada una de las posturas filosóficas se caractericen por esta función, al igual que la humanista, pero sin duda, la filosofía de la liberación ocupa un digno lugar entre las que se destacan por las funciones humanista y emancipadora.[23]

---

[23] "Entre esas funciones de la filosofía se pueden destacar, con sus consecuentes objetivos, las siguientes:

1. La *cosmovisiva,* que permite al hombre saber y comprender los diversos fenómenos del universo incluyendo los de su propia vida, y pronosticar su desarrollo.
2. La *lógico-metodológica,* que le posibilita examinarlos y analizarlos con rigor epistemológico.
3. La *axiológica,* cuando se plantea valorar, enjuiciar, apreciar su actitud ante ellos.
4. La función *hegemónica,* orientada a que el hombre domine y controle sus condiciones de vida.
5. La *práctico-educativa,* cuya misión es que el hombre se transforme, se cultive, se supere, se desarrolle.
6. La *emancipadora,* que hace factible su relativa liberación y desalienación.
7. La *ética,* que le sugiere reflexionar sobre su comportamiento y la justificación o no de su conducta.
8. La *ideológica,* destinada a orientar la disposición de medios de justificación de su praxis política, social, religiosa, jurídica, etc.
9. La *estética,* que estimula en el ser humano el disfrute y aprecio de ciertos valores de la naturaleza y de sus propias creaciones.
10. Y, finalmente, aunque tal vez sea su función principal, se encuentra la *humanista,* cuyo objetivo básico es contribuir al perfeccionamiento del permanente e inacabado proceso de humanización del *homo sapiens,* a fin de que este alcance niveles superiores de progreso omnilateral". P. Guadarrama, "¿Para qué filosofar?" en *Filosofía y sociedad,* Tomo I (La Habana: Editorial Félix Varela), 44).

Si su discurso se limitara a una simple denuncia o protesta, sin propuestas posibles de solución a las diversas formas alienantes de explotación y discriminación en distintas latitudes y sectores sociales –entre los que se encuentra la mujer–, este podría quedar enmarcado dentro del esquema del humanismo abstracto tradicional. Sin embargo, su actitud crítica del capitalismo real, lo mismo que del llamado "socialismo real", le han conducido a proponer alternativas de socialismo como las que han comenzado a ensayarse en el ámbito latinoamericano en los últimos años. Esta actitud se expresa en su solidaria identificación con estos nuevos experimentos de socialismo, más democráticos y propulsores de los derechos humanos, consciente de que otra forma no sería socialismo.

Su especial atención a la crítica situación de las mujeres en diversas circunstancias constituye también una expresión de su humanismo práctico,[24] en especial cuando les asigna un protagónico papel en el proceso de la liberación, al plantear: "Como siempre ha acontecido en la historia, son los oprimidos los que realizan el camino de la liberación. En nuestro caso son las mujeres, injustamente oprimidas desde la relación erótica, las que lanzan el proceso".[25]

En ocasiones se subestiman aquellas ideas de pensadores sobre el papel protagónico de las mujeres en el desarrollo social, sin tomar en debida consideración que ellas constituyen aproximadamente el 50% de la población, y en algunos países incluso algo más. Pero lo importante no es una dimensión cuantitativa, sino la significación cualitativa de su actuación en la historia, lo que llevó a Carlos Marx a plantear que todo el que sabe algo de historia, sabe que las grandes transformaciones sociales se miden por el grado de participación, "por la posición social del bello sexo" (Marx, 1983: 122).

Es evidente que ya desde sus trabajos de los años sesenta la huella del marxismo aflora en el pensamiento de Dussel de un modo u otro, como han reconocido varios de los que han analizado este tema,[26] pero también es cierto que

---

[24] "La praxis de dominación erótica no es meramente individual, sino, como lo hemos indicado, es socio-cultural y tradicional y no sólo por leyes promulgadas, sino por costumbres ancestrales (la *Sittlichkeit* de Hegel o el *éthos* de los griegos), que reprime al alienado u oprimido, no sólo fáctica y externamente sino, y mucho más sutilmente, en la estructura interna de su propio yo". E. Dussel, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1998, 118.

[25] Ídem, 120.

[26] "No obstante, pese a que el análisis a que somete Dussel a la filosofía de Marx no deja de estar atrapado en los conceptos de la metafísica de la alteridad, el filósofo logra, a su modo, expresar la preocupación humanista central de la filosofía marxista; el problema de la enajenación del hombre en el proceso de valorización del trabajo y la fundamentación del «reino de la libertad», partiendo de criterios en principio marxistas Dussel no sólo plantea el problema de la enajenación humana en la sociedad capitalista, sino que suscribe las posiciones de Marx acerca de la raíz

la concepción que tendría de éste en aquellos años resulta algo distante de la que asumiría posteriormente, cuando estudió la obra de Marx con amplia dedicación y profundidad. Mas esta cuestión merece atención especial y sobrepasa las posibilidades reales del presente análisis.

Ahora bien, para el tema que nos ocupa resulta indispensable destacar la acertada tesis de Eduardo Mendieta, según la cual: "En opinión de Dussel, el Marx realmente humanista es aquél que hallamos en *El Capital*, donde nos vemos confrontados no con una ciencia económica, sino con una crítica de la economía política que produce un sistema para la expropiación de la vida del trabajador." (Mendieta, 2001: 24).

Este criterio sitúa con razones suficientes al filósofo argentino en la orilla totalmente opuesta del pretendido antihumanismo teórico atribuido a Marx por Althusser.[27] Los análisis de Dussel sobre la trascendencia humanista práctica del pensamiento de Marx han contribuido de alguna forma al rescate del valor de dicho componente filosófico del pensador alemán.[28]

---

social del fenómeno. Comparte el punto de vista del humanismo real en lo tocante a la relación de la propiedad privada sobre los medios de producción como determinante en el análisis de las causas del fenómeno de la alienación, en tanto que el capital se apropia del trabajo vivo en virtud de la posesión de los medios de producción y la materia prima: la desigual relación de los hombres ante los medios de producción determina un intercambio tan desigual que permite el divorcio entre el productor y el producto de su trabajo, la imposibilidad, dadas las formas de apropiación capitalistas, de utilizar el tiempo de trabajo libre en el pleno desarrollo de la personalidad humana. Según Dussel, todo ello ocurre por la forma totalizadora e inmoral que tiene el capital como totalidad". G., Pérez Villacampa, 1993 "Enrique Dussel: ¿De la metafísica de la alteridad al humanismo real?" en P., Guadarrama, *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Bogotá, Editorial El Búho, 1993, 166-167.

[27] "Pues, al menos en el caso de Althusser, el enfrentamiento crítico al humanismo está referido básicamente al cuestionamiento de los sistemas filantrópicos idealistas y utópicos abstractos (Bloch), tan distantes y distintos del humanismo positivo, real y concreto propugnado por Marx no sólo en sus escritos tempranos, sino destilado científica, filosófica y políticamente en todas sus obras más significativas, empezando por *El Capital*" P. Guadarrama, "¿Ciencia o ideología? Estructuralismo y marxismo en Louis Althusser" en *Marx Ahora. Revista Internacional*, La Habana, N° 23, 2007, 61-77. Disponible en: http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2435&view=1

[28] "La acumulación de riqueza *de un polo es al propio tiempo, pues*, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital" *(Marx, C. El Capital). Ante* esta tesis Dussel acertadamente considera que: "Si esto no se llama «ética», no creo que ningún tratado tenga el derecho de llevar ese nombre, desde la *Ética a Nicómaco* del propio Aristóteles. Y, para terminar, hay que decir que el «pauperismo», los «ejércitos de trabajo de reserva» o «disponibles», las masas de «pobres», desempleados y semiempleados, la transferencia gigantesca de valor de nuestra América Latina a los países desarrollados, manifiestan en su conjunto la pertinencia de *El capital* hoy, en nuestras condiciones objetivas; esa obra a la cual Marx entregó

No se trata de valorar la obra filosófica de Dussel por su mayor o menor aproximación al humanismo práctico de Marx, aunque sean evidentes sus confluencias, como cuando plantea: "En nuestra sociedad, el trabajador es «libre»; pero no libre en el sentido que tenga libertad para, sino libre o falto de tierra, medios de producción y subsistencia: libertad como «pobreza absoluta», como «despojamiento total», como el que sólo tiene su propio pellejo para vender" (Dussel, 1996: 55).

Del mismo modo se puede apreciar su confluencia con el humanismo práctico de Marx no solo cuando cita a Marx, sino simplemente cuando coincide con algunas de sus tesis fundamentales. Es conveniente recordar que Michel Foucault expresaba que él no necesitaba citar a Marx para coincidir con él. Y así se puede observar en el caso de Dussel cuando plantea:

> Liberar a la tecnología para la humanidad a fin de permitir al hombre un trabajo, no para el capital, sino para sí mismo: ampliación del tiempo de re-creación, de reproducción de la vida, de expansión del espíritu, del arte, de tensión trascendental más allá de los límites del reino de la necesidad aspirando al Reino de la Libertad, como cantaba Schiller. De no liberar la técnica para el hombre, el hombre seguirá siendo inmolado al Fetiche a través y por medio de su materialidad en la máquina [...] (Dussel, 1984: 179)

En definitiva, lo importante no es tal vínculo, sino en qué medida su producción intelectual en esa larga y prolífica vida de creación teórica se ha correspondido o no con las circunstancias y la época histórica que le ha tocado vivir. Es evidente que en su obra se aprecia un considerable incremento de la proyección humanista práctica, de la misma manera que ha existido en determinadas interpretaciones de la obra de Marx por parte de varios de sus continuadores, que han fortalecido algunos de sus elementos esenciales o han desarrollado otros, que apenas eran germinales en el pensador alemán o que ni siquiera se planteó, pero en la actualidad resultan indispensables.

El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Dussel se asienta en una antropología filosófica que parte del criterio según el cual:

> Si la vida humana es el criterio de verdad práctica, el principio ético material universal puede describirse así: todo el que obre éticamente debe reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es, decir, con pretensión de verdad práctica universal. (Dussel, 2001: 74)

---

tanto, manifestando en ella, además, su *pathos* «ético» fundamental" E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Iztapalapa-Siglo XXI Editores, 1990, 448-449.

De tal forma, el presupuesto básico de todas sus reflexiones teóricas descansa en este principio –que si bien puede tener entre sus elementos fundamentales el cristianismo, no debe reducirse unilateralmente a esa sustancial fuente–, el cual constituye uno de los ejes principales que le permiten valorar todas las posibles consecuencias de la praxis política. En la misma medida en que esta última contribuya al enriquecimiento no solo espiritual, sino material de las condiciones de existencia de los sectores populares, encontrará el beneplácito del pensador argentino.

Por ello, de forma diáfana sostiene:

> La vida humana, no la virtud (un modo habitual de vivir), ni los valores (las mediaciones jerarquizadas de la vida), o la felicidad (la repercusión subjetiva global del bienestar del viviente), etc., es el *modo-de-realidad* (*Realitätsmodus*) del ser humano. El ser humano, que no es un ángel ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconsciente o autorreflexivo y por ello autorreferente: es el único viviente que *«recibe» la vida a-cargo-de* o *bajo* su responsabilidad (Ibíd: 72-73).

En ese sentido, su perspectiva antropológica se articula adecuadamente con la tendencia general observada en el pensamiento filosófico latinoamericano de otorgar mayor fundamento a la existencia de una histórica, condicionada y progresiva *condición humana*,[29] que a una presunta determinista *naturaleza humana* o una metafísica *esencia humana*. Por esa razón, le da especial atención a la consideración social y práctica de la vida humana al plantear: "La vida humana en comunidad es el *modo de realidad* del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de *verdad práctica* y teórica. Todo enunciado o «acto-de-habla» (*Speech act*) tiene por última «referencia a la vida humana»[30] y trata de otorgarle un sentido concreto."[31]

De tal modo se distancia tanto de las posturas vitalistas[32] como de las esencialistas, que conciben la vida humana solo como algo individualmente en sí y

---

[29] Véase Proyecto internacional de investigación. "El pensamiento latinoamericano del siglo xx ante la condición humana". www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/

[30] Véase E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Op. Cit., 103.

[31] "La «vida humana» no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la «vida humana» concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas, pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular" (Id.: 118).

[32] "En fin, la «vida humana» de la que estamos hablando nada tiene que ver con el vitalismo de un Klages o Dilthey, con la «Lebensphilosophie», con un movimiento nazi de la «Lebensraum»,

para sí, al margen de las condiciones histórico-sociales en las que esta surge y se desarrolla.

Para Dussel,

> La «vida humana» no consiste en valores, en virtudes, en felicidad. No se agota en ninguna cultura, en su historia, etc. La «vida humana» se desarrolla concretamente en cada cultura *(Sittlichkeit);* la historia de las culturas (donde los contenidos han sido olvidados por la meta-ética analítica *y* por ello han perdido sentido) es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la «vida humana» en una particularidad concreta); es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive plenamente. Todas las éticas materiales indican «aspectos» de esta última instancia «material» (contenido) que es la «vida humana» (Íd.:118).

Independientemente de la mayor o menor influencia de la ética kantiana que pueda observarse en su pensamiento, lo que debe destacarse es el énfasis que pone en la dimensión práctica y en la pretensión de universalizar el humanismo como criterio básico de todo juicio moral, tal como se observa cuando afirma:

> El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica*, en *una comunidad de vida* (desde una «vida buena» cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con *pretensión de universalidad* (Íd.: 119).

A partir de la formulación de un principio ético universal material, Dussel orienta sus reflexiones en favor de los sectores explotados y marginados de la sociedad, con la intención de evidenciar la utilidad práctica de tal tipo de enunciado humanista, base de toda otra reflexión antropológico-filosófica. Ello se aprecia cuando plantea:

> Pero, además, este principio fue descubierto como punto de partida histórico de la reflexión de la Ética de la Liberación desde los «condenados de la tierra» como

con la «Voluntad de poder» narcisista (como la denomina Levinas) de un Nietzsche, o con el *naturalismo* ético o el darwinismo altruista. Vida aquí tiene que ver con la experiencia de nuestras culturas originarias latinoamericanas, como la de los mayas de Chiapas, con el pensamiento de Karl Marx, S. Freud o F. Hinkelammert" (Id.: 118-119).

> escribía Frantz Fanon–. Si hemos debido ocuparnos de un principio ético material universal del deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, es a partir del «hecho empírico» de que buena parte de la humanidad (los miserables del Sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, niños de la calle, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas [...] y toda la humanidad en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir*, o no puede «desarrollar» la vida de una manera *cualitativamente aceptable*. El efecto no-intencional de un tema vigente con pretensión de autorregulación (como el capitalismo de mercado de libre competencia aparente) son las víctimas en intolerable situación creciente de negatividad (Íd.: 124).

Por esa razón critica abiertamente a aquellos autores que disfrazan o encubren las causas de la pobreza en la sociedad capitalista, como el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, pues a su juicio:

> [...] quizá por conocer el medio intelectual en que se mueve, A. Sen se cuida mucho de indicar claramente las «causas» de la pobreza en el mundo. Siempre analiza parcialmente el problema, porque va al «hecho» y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza (tanto absoluta como relativa) pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor efectivo (capital-trabajo), naciones postcoloniales (centro-periferia), como el posible origen estructural de la pobreza (Íd: 140)

O sea, mientras el notable economista no aterriza –o no le permiten aterrizar sin riesgos de ser desacreditado– en las causas reales que producen la enajenante situación de grandes sectores explotados en el mundo, Dussel desde la ética de la liberación,[33] aparentemente más distante de sus bases teóricas, confirma una vez más lo que desde el marxismo o muy próximos a él han confirmado otros pensadores al respecto. No se trata de elaboraciones teóricas edulcoradas que enmascaren las causas reales por las cuales al humanismo práctico no le resulta fácil emerger.

El humanismo práctico de Dussel se pone de manifiesto al plantear crudamente la situación de violación de los derechos humanos de amplios sectores de la población. Al respecto plantea: "La situación crítica que le interesa a la Ética

[33] "Opino que en este aspecto la Ética de la Liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de A. Sen, ya que define a la pobreza como un *efecto negativo no-intencional* del sistema económico que ha dejado de tener posibilidad de medir empíricamente (desde sus propios modelos matemáticos admitidos) dichos efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza". Id.: 138.

(y a la Política) de la Liberación se presenta cuando ciertos ciudadanos son excluidos no-intencionalmente del ejercicio de nuevos derechos que el «Sistema del derecho» no puede todavía incluir" (Íd.: 151).

A su juicio,

> Las víctimas de un «sistema del derecho *vigente*» son los «sin-derechos» (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos. Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con «estado de derecho» ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas del sistema económico, cultural, militar, etc., vigente. Los «derechos humanos» no pueden ser contabilizados *a priori*, como un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, estos se estructuran históricamente como «derechos (que) son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada (Íd.: 154).

Al criticar la inhumana postura de los sistemas de salud predominantes en el capitalismo, donde lo que importa es el cliente y no el paciente, Dussel revela su humanismo práctico de forma descarnada ante tales enajenantes conductas mercantilistas, y en consecuencia reclama:

> [...] poder criticar éticamente *desde la vida humana* y desde una reconstrucción *crítica* del concepto de «enfermedad», el modo como el *sistema capitalista de la salud* (fetichizado por el uso monopólico de la ciencia como «saber» sanar y de la tecnología desarrollada –monopólicamente en manos de pocas corporaciones transnacionales– como única mediación para la salud) «explota» al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un «cliente *obligado*» (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de ganancia de la industria farmacéutica, de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los únicos conocedores monopólicos del Poder de «sanar» la «enfermedad», que hace tiempo Iván Ilich comenzó a criticar tan atinadamente, lo mismo que Michel Foucault –microsistemas autorreferentes fetichizados–. Ética y ciencia política podrían cumplir así una labor diferenciada pero articulable, y, además los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos «de vida humana» (que incluirían aspectos normativos) (Íd.: 101).

A esto habría que añadir que tales enajenantes mecanismos no solo explotan a los enfermos, sino también a médicos, enfermeras y trabajadores de la salud en general.

Existen numerosos ejemplos que pueden validar la tesis de que las relaciones monetario-mercantiles pueden ser muy útiles y válidas en la esfera productiva, industrial, financiera y de algunos servicios, pero de ahí a que sea lo mismo en las esferas de la salud, la seguridad social, la educación, y las instituciones culturales y deportivas, va un largo trecho. De ahí que las nuevas izquierdas y los recientes ensayos de socialismo emprendidos después de la caída del llamado "socialismo real", y que tienen una nueva concepción de lo que debe ser ese tipo superior de sociedad radicalmente más humana que el capitalismo, al parecer hayan tomado en serio tal consideración.[34]

Por ese motivo, el filósofo argentino reconoce en muchas de sus obras que el capitalismo por su esencia es una sociedad hostil a la humanidad y a la naturaleza, y considera que en un nuevo tipo de socialismo, muy diferente al experimento del llamado socialismo real, es posible la realización de un humanismo práctico. A partir de las nefastas experiencias de algunos de aquellos ensayos, en los cuales se hiperbolizó el Leviatán del Estado, Dussel considera:

> No hay modelo hecho, el camino de liberación sin embargo tiene que saber que la propiedad de mi casa no debe ser apropiación de la casa ajena. Con *voluntad de servicio* se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría

[34] "¿Qué entender por socialismo y por nuevas izquierdas? Acaso serán aquellas que adoptan el conocido «principio de la renuncia a todos los principios» y ceden tanto en sus posiciones que para evitar conflictos abandonan la lucha por superar el capitalismo real aludiendo que es más deseable que el «socialismo real», en lugar de elaborar propuestas y tratar de conformar un «socialismo deseable» por amplios sectores populares. Siempre asaltan las dudas sobre qué hay de *nuevo* en verdad en estas *nuevas izquierdas* y qué es lo que conservan en relación a las *viejas*. En particular, definir qué actitud adoptan ante los principales rasgos que se asumen comúnmente como propios e inalienables de una sociedad socialista y que podrían resumirse en estos cinco elementos básicos:

1. Predominio de la propiedad social (que no significa propiedad estatal) en relación a los medios fundamentales de producción, aunque simultáneamente sobrevivan formas de propiedad privada en determinadas esferas productivas, comerciales, de servicio y bienes de consumo, vivienda, transporte, recreación, etc.
2. Distribución más equitativa de la riqueza en correspondencia con la participación laboral y los aportes individuales a la producción social de bienes materiales e intelectuales.
3. Democracia participativa que supere a la democracia burguesa y la subsuma trascendiendo del plano político al social teniendo presente la indicación de Rosa Luxemburgo, según la cual no puede haber socialismo sin democracia, pero tampoco democracia sin socialismo.
4. Aseguramiento de los derechos elementales a la salud, la educación, la seguridad social, la cultura y el deporte con independencia del status económico,
5. Gestación de nuevos valores humanos y una cultura superadora de las alienantes formas de expresión capitalistas orientados hacia la formación de un hombre superior al que han gestado las sociedades clasistas, etc." P. Guadarrama, "El socialismo en el pensamiento latinoamericano: de la utopía abstracta a la utopía concreta" en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas (Santa Clara) Año 50, N° 158., 2008. Disponible en:
6. http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2402&view=1

formularse como un *socialismo* nacido entre nosotros y por eso *criollo* y *latinoamericano*. (Dussel, 1975b: 45)

Las confluencias entre la tradición humanista del pensamiento filosófico latinoamericano y el ideario socialista han sido evidentes, especialmente desde fines del siglo XIX e inicios del pasado. Ahora bien, no en todos los pensadores ni en todas y cada una de las expresiones de tal humanismo se han evidenciado tales aproximaciones por comprensibles razones.[35]

Enrique Dussel ha tenido la posibilidad de contrastar algunos de los intentos de construcción del socialismo que se han producido en las últimas décadas con sus éxitos y fracasos. A diferencia de algunos renegados y avergonzados de sus posturas juveniles de izquierda, él no solo ha mantenido una consecuente postura

[35] "Entre las principales razones de divergencias con el ideario socialista, que en algunos casos eran comprensibles por la experiencia histórica de tales proyectos, y en otras no eran plenamente justificadas, pues se asentaban en una visión deformada de las ideas de Marx o de otros pensadores socialistas, se pueden señalar las siguientes: reducción de todo el materialismo filosófico a su expresión vulgar, presuponiendo que este no tomaba en consideración adecuadamente el papel de los factores espirituales en el desarrollo social; hiperbolización de su determinismo, al atribuirle subestimación del papel de la libertad humana; crítica al estatismo y al colectivismo que atentaban contra el desarrollo de la individualidad; rechazo de la concepción de la «dictadura del proletariado» por contravenirse con los principios de la democracia; identificación incorrecta de la lucha de clases con la visión socialdarwinista de la lucha por la existencia; considerar el socialismo como otro producto ideológico europeo que no se correspondía con las particularidades históricas, sociales y culturales de los pueblos latinoamericanos. Algunas de estas críticas encontrarían posteriormente lamentable justificación con la experiencia del socialismo soviético. Sin embargo, tales discrepancias no obstaculizaron las confluencias entre las posiciones ideológicas del democratismo liberal y, aún más, del democratismo revolucionario de algunos de los más destacados pensadores latinoamericanos que entroncaron estos dos últimos siglos con el humanismo socialista. Entre las principales razones de este fenómeno pueden destacarse: las contradicciones reales de la sociedad capitalista, evidenciadas en crisis económicas, huelgas obreras, guerras neocoloniales y mundiales; procesos revolucionarios, como la Comuna de París o la Revolución de Octubre, que anunciaban los exigidos cambios; la crítica a las miserables condiciones de existencia de la mayoría de la población, especialmente a la explotación a que han sido sometidos indios, campesinos, artesanos, empleados, obreros, etc.; la aberrantemente injusta forma de distribución de la riqueza social; las bases individualistas, utilitaristas y pragmáticas que fundamentan filosóficamente el capitalismo; el deseo de consumar las aspiraciones paradigmáticas que proclamó la sociedad burguesa con su nacimiento de igualdad, libertad y fraternidad, llevando la democracia hasta parámetros superiores y más consecuentes; considerar la educación popular como una de las vías que posibilitaran la dignificación humana de los latinoamericanos y el ejercicio democrático; enfrentarse a la dominación neocolonial e imperialista a que fueron sometidos los países latinoamericanos, especialmente por la injerencia de los Estados Unidos, con el objetivo de salvaguardar la soberanía y la identidad cultural de los pueblos de «nuestra América», como propugnaba Martí. La razón que en última instancia explica las confluencias de los más significativos y progresistas representantes del pensamiento latinoamericano con el ideario socialista es la respectiva y consecuente imbricación en el pensamiento humanista universal" P. Guadarrama, *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*, Tomo II, Caracas, Editorial El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, República Bolivariana de Venezuela 2008, 314- 315.

de identificación con los sectores humildes del pueblo, a sabiendas de que no han podido ni podrán jamás satisfacer sus necesidades fundamentales, sino que ha realizado una meritoria labor filosófica de profundización teórica para contribuir de algún modo a encontrar vías de superación de esa enajenante sociedad.

Profunda satisfacción debe sentir al hacer un balance de su vida intelectual y apreciar en ella una progresiva tendencia de articulación con lo mejor del pensamiento humanista práctico universal, y en particular latinoamericano, plasmada en una amplia y valiosa obra aportadora, para orgullo de la vida filosófica de los pueblos de Nuestra América.

Bibliografía

Cerutti, Horacio 1997 *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* (México: UAEM).

Dussel, Enrique 1969 *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires: EUDEBA).

Dussel, Enrique 1973 *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volumen I (Buenos Aires: Siglo XXI).

Dussel, Enrique 1974 *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe).

Dussel, Enrique 1975a *El humanismo helénico* (Buenos Aires: EUDEBA).

Dussel, Enrique 1975b *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Editorial BONUM).

Dussel, Enrique 1977 *Filosofía ética de la liberación*, volumen III: *De la erótica a la pedagógica* (México: Edicol).

Dussel, Enrique 1984 *Filosofía de la producción* (Bogotá: Editorial Nueva América).

Dussel, Enrique 1990 *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (México: Iztapalapa-Siglo XXI Editores).

Dussel, Enrique 1992 *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad* (México: Editorial Cambio-Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública).

Dussel, Enrique 1994a *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América).

Dussel, Enrique 1994b *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina* (México, DF: Siglo XXI, Editor Iztapalapa).

Dussel, Enrique 1996 *Filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América).

Dussel, Enrique 1998 *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* (Bogotá: Nueva América).

Dussel, Enrique 2001 *Hacia una filosofía política crítica* (España: Editorial Desclee de Brouwer).

Dussel, Enrique 2007 *Las metáforas teológicas de Marx* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana).

García Ruíz, Pedro Enrique 2005 "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre" en *Humanismo mexicano del siglo*, Tomo II.

Guadarrama, Pablo 1988 "Por qué Bloch en la filosofía latinoamericana de la liberación" en *Islas*, Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (Santa Clara) N° 90.

Guadarrama, Pablo; Rojas, Miguel y Pérez Villacampa, Gilberto 1993 "Humanismo y filosofía latinoamericana de la liberación" en Guadarrama, Pablo *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina* (Bogotá: Editorial El Búho).

Guadarrama, Pablo (dir.) 1999 *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina* (Bogotá: Universidad INCCA de Colombia).

Guadarrama, Pablo 2000 "¿Para qué filosofar?" en *Filosofía y sociedad*, Tomo I (La Habana: Editorial Félix Varela).

Guadarrama, Pablo 2004 *Positivismo y antipositivismo en América Latina* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales, La Habana). Disponible en: http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1

Guadarrama, Pablo 2007 "¿Ciencia o ideología? Estructuralismo y marxismo en Louis Althusser" en *Marx Ahora. Revista Internacional* (La Habana) N° 23. Disponible en: http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2435&view=1

Guadarrama, Pablo 2008a "El socialismo en el pensamiento latinoamericano: de la utopía abstracta a la utopía concreta" en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas (Santa Clara) Año 50, N° 158. Disponible en: http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2402&view=1

Guadarrama, Pablo 2008b *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*, Tomo II (Caracas_ Editorial El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, República Bolivariana de Venezuela).

Guadarrama, Pablo 2010 "Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social" en *Criterio Jurídico Garantista*, Revista de la Facultad de Derecho-Universidad Autónoma de Colombia (Bogotá) Año 2, N° 2. Disponible en: http://www.fuac.edu.co/recursos_web/documentos/derecho/revista_criterio/revista_criterio_no2.pdf

Guadarrama, Pablo 2012 "La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política" en Ángel Álvarez, J. A. (coord.) *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder* (Bogotá: Universidad Libre).

Guadarrama, Pablo 2012/2013 *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia* (Bogotá: Universitá degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta, Tomo I y II, 2012; Tomo III, 2013.

Guadarrama, Pablo 2014a "Democracia y los derechos humanos en los pueblos originarios de América" en *Cuadernos Americanos* (México) N° 149.

Guadarrama, Pablo 2014b *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista* (Santa Clara: Editorial Capiro).

Marx, Carlos 1965 *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (La Habana: Editora Política).

Marx, Karl 1983 "Carta a Kugelmann" en *Cartas a Kugelmann* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales).

Mendieta, Eduardo 2001 "Introducción política en la era de la globalización crítica de la razón política de E. Dussel" en Dussel, Enrique *Hacia una filosofía política crítica* (España: Editorial Desclee de Brouwer).

Pérez Villacampa, Gilberto 1993 "Enrique Dussel: ¿De la metafísica de la alteridad al humanismo real?" en Guadarrama, Pablo *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina* (Bogotá: Editorial El Búho).

Schelkshorn, Hans 2005 "Discurso y liberación" en Dussel, Enrique y Apel, Karl-Otto *Ética del discurso y ética de la liberación* (Madrid: Editorial Trotta).

El Hegel de Coyoacán*

Linda Martín Alcoff

Al leer la obra mayor de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusion* recientemente traducida al inglés, no se puede evitar evocar la imagen de otro filósofo que prefirió también trabajar en grandes dimensiones. Como Hegel, Dussel es un pensador increíblemente amplio, un teórico que se remonta a la totalidad de la historia y la filosofía para dar cuenta de los actuales impases de nuestro pensamiento y señalar la ruta hacia adelante. También como Hegel, al menos el Hegel de *La fenomenología del espíritu*, Dussel desarrolla su argumento en una progresión de análisis y crítica pacientemente dialéctica. Esta nueva ética de la liberación está presentada como un avance comparativo que se construye subsumiendo todo lo que es útil o al menos todavía prevaleciente del pasado pensamiento normativo. Y a pesar de sus pesadas lecturas historicistas de las ideas filosóficas que enfatizan su lugar de origen, tanto Hegel como Dussel se dirigen hacia el desarrollo de una ética de alcance universal.

Aquí, quizás, la comparación llega a su fin. Hegel escribió a partir de lo que él consideró el centro intelectual del entonces sistema mundial del capitalismo, del colonialismo y del comercio global, y se refirió al "Espíritu Alemán" como "el Espíritu del Nuevo Mundo". (Hegel, 1956: 341) Vio las culturas y las sociedades de las distantes colonias como información paleolítica acerca de lo que las especies habían tenido que superar. Dussel rectifica el errado pensamiento de Hegel sobre la verdadera ubicación del centro europeo del sistema mundial en 1806 (fecha de publicación de la *Fenomenología*). Ese centro en realidad estaba un poco más al oeste de Jena en esa época. Pero lo que es más importante, Dussel señala que las colonias eran un elemento central, causa y característica constitutiva de la modernidad, e incluso de la Ilustración europea, y que las partes colonizadas del mundo de hecho tenían algunas ventajas intelectuales y políticas sobre las tendencias miopes de los europeos.[1] Invirtiendo la afirmación de Hegel

* Traducción al español de Mabel Moraña.

[1] Este argumento está elaborado en la Introducción de la *Ética* de Dussel.

sobre el atraso de esas partes del mundo, Dussel presenta los errores de Hegel: su precipitación en juzgar a pueblos y culturas sobre los cuales nada sabía y su grandiosa representación de la perspectiva epistemológica alemana, como evidencia de que la propia localización geográfica de Hegel de hecho presentaba obstáculos epistemológicos, un caso clásico de lo que algunos llaman epistemología de la ignorancia. Pero Dussel no absuelve de ninguna manera a Hegel sobre la base de esas consideraciones contextuales: la de Hegel es una ignorancia voluntaria y su invención del desarrollo modernista servía para justificar su falta de investigación. Sin intentar hacer una indagación seria, Hegel asumía que no había nada que aprender –salvo cosas negativas– de la cultura china, india, azteca, inca, yoruba o ashanti. Estas culturas habían sido conquistadas, dominadas, devastadas, por no decir saqueadas, probando con ello, según él, su inferioridad y su insuficiente capacidad para adaptarse y superarse. Lo que es más interesante, de todos modos, es el modo en que el punto de vista filosófico fuertemente contextual e historicista de Hegel manifestaba una posición contradictoria al respecto: uno podría deducir el valor de un filósofo, pensaba Hegel, de la particularidad de su origen geográfico, indicando que el origen es una consideración relevante para el juicio y, sin embargo, la particularidad del propio origen contextual de Hegel revelaba no sus limitaciones, sino su *status* de universalidad. La relevancia de la historia y la cultura para Hegel conducían no al relativismo sino a la justificación absolutista de su propia perspectiva epistemológica. Fue sólo porque Hegel escribió desde Europa que pudo escribir acerca del Hombre.[2] Uno de los mayores cometidos de la *Ética* de Dussel es mostrar cómo esta idea ha sido mantenida en las filosofías de influencia occidental desde Weber hasta Habermas.

En contraste, Dussel reconoce la naturaleza no-universal de su propio contexto de enunciación. Como cualquier otro filósofo latinoamericano desde el Inca Garcilaso de la Vega, Dussel ha sido forzado a contemplar cómo este contexto está situado con respecto al régimen de verdad europeo. La teleología de la historia de Hegel ofrecía una rara justificación al eurocentrismo: la mayoría lo daba por descontado. La justificación desarrollista de Hegel aún se hace presente entre nosotros cuando se asume que unas sociedades son más "avanzadas" y otras más "atrasadas", que algunas pueden liderar el mundo y llevarlo hacia adelante

[2] La actitud de Hegel hacia las colonias finalmente ha sido objeto de algunas discusiones críticas por parte de la filosofía y la teoría social en las últimas décadas. Susan Buck-Morss ha hecho una de las más importantes contribuciones en su libro *Hegel, Haiti and Universal History*. Para una interesante réplica en la que se defienden las contribuciones de Hegel al esfuerzo anti-colonialista, ver Kirkland.

y otras arrastrarnos, como especie, hacia atrás. Aquellos que escriben en las regiones "atrasadas" han tenido que acreditar sus argumentos, desde hace mucho, en relación con la vanguardia. Después de medio milenio de colonialismo, esto aún no ha cambiado.

Dussel no escribe una ética de la liberación para América Latina sino, más bien, "una filosofía crítica ha nacido en la periferia...la cual tiene la intención de ser relevante a escala global"[3] (Dussel, 2013: 47) [71] ¿Cómo es esto posible? Es interesante que su explicación deba algo a la amalgama de historicismo y universalismo hegeliano, sin ser una simple inversión de ésta (donde el colonizado se convierta en el más avanzado). Consideremos otra vez el procedimiento de Hegel, que está lejos de explicar la contradicción que existiría entre una aspiración universalista que emergiera de una localización histórica y geográfica conscientemente articulada. Para Hegel, la filosofía no es el abandono exitoso del mundo material, sino su manifestación intelectual. Como tal, la filosofía juega un papel crucial en ayudar al espíritu universal a adquirir auto-comprensión, trayendo el espíritu al nivel de la conciencia (Hegel, 1995). La localización del pensamiento filosófico, entonces, tiene un papel que jugar en la filosofía misma, y en algunos casos puede asistir en la producción de auto-comprensión y por tanto en el desarrollo de lo universal. Para Hegel, en otras palabras, la filosofía no es la trascendencia de la historia sino que está condicionada por la historia. Aún más, la filosofía es la condición para la producción de historia, en la medida en que la historia es el desarrollo de la autonomía a través de una mejor auto-comprensión.

El propio desarrollo de Dussel acepta la visión de Hegel acerca de la relevancia de la localización y de la necesidad de leer la historia de la filosofía a la luz de la historia del mundo. Por tanto, la localización histórica es inevitable como parte del pensamiento filosófico, y éste avanza por la vía de la dialéctica. Pero lo que es crucial, Dussel abandona el desarrollismo de Hegel y redefine lo local en un marco más global. Los europeos mayormente niegan que la modernidad europea dependiera de los flujos transnacionales de ideas y mercancías intensificados con el colonialismo y en lugar de eso consideraron a la Ilustración como "auto-originada," repitiendo así la caracterización de Dios de Santo Tomás de Aquino. Por contraste, Dussel mantiene que la modernidad siempre ha sido descentralizada, un fenómeno mundial (Dussel, 2013: 45) [69]. Como resultado, no hay localización que puede autoproclamarse como la vanguardia: solo hay dominación, y

[3] Hemos agregado entre corchetes el pasaje correspondiente a la edición en español de la Ética de Dussel (1998). Nota del editor.

una plétora de víctimas globales. Dussel reemplaza el perspectivismo hegeliano basado en una trayectoria temporal imaginada como desarrollista, con un perspectivismo materialista afincado en la geografía del lugar, al mismo tiempo literal y estructural: el mundo parece diferente dependiendo del punto de observación.

Desde su propia localización espacial (en particular, el animoso barrio de la Ciudad de México conocido como Coyoacán), Dussel deconstruye no sólo el desarrollismo colonial de Hegel sino también su tesis central: la de que el relato de la historia humana es el relato de su avance hacia la libertad. Dussel rechaza la noción de libertad de Hegel como criterio central que determina si el progreso ha sido logrado, y lo hace de un modo que intenta conectarse, no por casualidad, con sus dispares genealogías geográficas. Para Hegel, la libertad es el concepto central tanto para la historia como para la filosofía, ya que solo ella conduce a la dialéctica y explica las rupturas históricas, motiva las astucias de la razón y el crecimiento continuo del entendimiento humano. La libertad de moverse, crecer, expandirse, crear las condiciones de autonomía y también, podemos pensar secretamente, la libertad de aniquilar a cualquiera que se coloque en el camino. Porque para Hegel la libertad es el relato de la historia humana, el desarrollo de la libertad se impone a cualquier otra consideración, ética o lo que sea. En contraste, para Dussel el concepto central es la vida, la vida material. El criterio ético final no es la libertad sino la "reproducción o desarrollo de la vida de cada ser humano en la comunidad". (Dussel, 2013: 128) [187] Los sistemas filosóficos, políticos o económicos que impiden e inhiben la reproducción o desarrollo de la vida material son inválidos. Dussel hace uso de nuevas versiones del naturalismo al argüir que este valor triunfa sobre todos los otros, aun sobre la libertad.[4] Así, de alguna manera, valorar la vida es valorar la capacidad creativa: los seres humanos son lo que son, la naturaleza de la vida nunca puede coexistir con la inercia o la detención del movimiento y el desarrollo. Citando al biólogo y filósofo chileno Humberto Maturana, Dussel indica: "Somos un momento de la vida auto-poiética." (Dussel, 2013: 58) [94] Por tanto, la protección de la vida protegerá la capacidad de continuar los movimientos interminables de la historia. La libertad hegeliana, al menos en algunas de sus reiteraciones, ha servido como coartada para la destrucción de la vida, aún de comunidades culturales enteras. Para Dussel, Hegel no comprende la libertad; al hacer la libertad más importante que la vida material de hecho disminuye la libertad. Según Dussel, la protección de la vida material llevará al punto máximo la capacidad creativa de las especies.

[4] Para su defensa y uso del naturalismo, sin duda el aspecto más controversial de este libro, ver Dussel, 2013: 57-69.

En un momento de la *Ética de la liberación* Dussel sugiere que la lucha de las víctimas (definidas como todos los excluidos de la posibilidad de mantener y asegurar sus vidas, como se desarrollará más tarde) es descubrir la no-verdad, la no-validez y la no-eficacia. Haciéndose eco de ideas de Adorno, Dussel sostiene que encontrar sentido al hecho de que la pauperización de la mayoría de los pueblos del mundo y el peligro inminente de eco-suicidio no forma parte de la agenda de los sistemas de pensamiento dominantes, tenemos que aventurarnos más allá y cultivar el escepticismo hacia lo inteligible, lo válido y lo verdadero. "El sistema de dominación no es 'verdadero', 'válido' o 'eficaz', en relación con la vida o la dignidad de las víctimas. El crítico, tanto la víctima como el intelectual orgánico, se vuelve un escéptico que es crítico de la verdad y de la validez del sistema". (Dussel, 2013: 346) [465] Sólo a partir del descubrimiento de la *carencia* fundamental en sistemas actualmente dominantes, procesos y valores, puede la comunidad de las víctimas alcanzar formulaciones creativas y reconstructivas. Esta es la función que Dussel define como la agenda de una filosofía de la liberación: promover un diagnóstico de por qué los desafíos materiales globales a la vida permanecen desatendidos por la teoría social, y formular una ética que ponga esos desafíos en el centro del debate.

Buscar no-verdad, no-validez y no-eficacia es arriesgarse a convertirse en ininteligible, marginal, y no-viable. Pensar desde la perspectiva de lo que ha sido necesariamente excluido es aventurarse más allá de lo que Foucault atinadamente llamó el *régimen de verdad*. Ese ha sido el destino del propio trabajo de Dussel dentro del ágora occidental. Esto no significa que toda crítica a Dussel esté del lado de la dominación, sino que la relativa desatención que recibe su trabajo refleja los marcos eurocéntricos aún vigentes. ¿Qué otro filósofo hoy en día desarrolla una ética materialista crítica y globalmente relevante? De todos modos, a pesar de las muchas limitaciones que la filosofía de la liberación de Dussel pueda haber tenido, ¿cómo puede ser totalmente ignorada?

Dussel ha venido publicando durante más de medio siglo cantidad de libros eruditos y altamente originales analizando y discutiendo los sistemas éticos dominantes en Occidente. Ha entrado en largos intercambios con filósofos de la talla de Habermas, Ricoeur, Rorty, Apel y otros, produciendo un estudio de muchos volúmenes sobre Marx con interpretaciones innovadoras, y ha escrito largamente sobre Levinas, el cristianismo y la conquista de las Américas. La *Ética* sintetiza muchos de sus anteriores análisis, pero aquí su objetivo es más sistemático: generar una nueva meta-ética o un punto de partida para el pensamiento y la práctica ética. Se involucra ampliamente con la tradición filosófica occidental

desde Platón hasta Foucault, comentando los puntos fuertes y débiles, criticando pero también otorgando crédito a los desarrollos útiles, legítimos e importantes a ser incorporados en su propio sistema. Desde esta abundante comprensión de la totalidad, los patrones de exclusión de esta tradición comienzan a emerger. Más notoriamente, en ninguna parte la condición material de las víctimas recibe atención total —aquellos que mueren tempranamente debido a la malnutrición— aproximadamente un billón y medio de personas en nuestro propio tiempo presente.

Marx es una excepción notable, y desde Marx Dussel extrae un valor teóricamente significativo para el pensamiento liberador. Por ejemplo, el concepto de "trabajo vivo" como la "mediación esencial del capital" fue una idea crítica desarrollada por Dussel en sus cinco volúmenes de estudio interpretativo de Marx, publicados en los años 80 y 90. (Dussel, 2013: 39). Como Marx indicara, el trabajo en el capitalismo ha sido mercantilizado y alienado hasta el punto de que ya no evoca las actividades creativas y comunitarias que definían el modo de vida particular del *homo sapiens*. Cuando Marx habla de trabajo se refiere principalmente a la condición por la cual la agencia humana ha sido degradada en formas de trabajo que convierten a hombres y mujeres en máquinas. Pero hay otros momentos en los que Marx apunta a otra conceptualización del trabajo, no en su forma degradada y mercantilizada sino en su exterioridad al capitalismo, cómo existe aparte de la forma maquínica. Este concepto hace posible a Dussel introducir las prácticas productivas de grupos indígenas que operan fuera de la red de la mercantilización y permiten mirar al trabajo tal como éste era y aún es en la exterioridad del capital, y como podría llegar a ser algún día si reapareciera en su forma vital. El concepto de trabajo vivo permite a Dussel reenfocar la forma de trabajo y praxis que existe fuera del marco eurocéntrico. En América Latina los pueblos indígenas conducen una todavía vigente forma alternativa de vida no completamente asimilada al modelo de trabajo remunerado.[5] Los marxistas deberían fijarse en esto, no por los vestigios de acumulación primitiva que Marx consideró los antecedentes históricos del capital sino como esfera contemporánea de posibilidades que pueden expandir nuestra concepción de lo que es viable.

Más notoriamente, Dussel lee a Marx fundamentalmente como teórico de la ética. Este argumento es más prominente en la nueva *Ética* y provee una parte esencial del argumento contra "la así llamada falacia naturalista", o como lo que

[5] Para una poderosa discusión literaria de esta distinción ver *El tungsteno*, de Cesar Vallejo.

G. E. Moore señala al decir que lo que "es" no debe nunca implicar que "debe ser". (Dussel, 2013: 68) [104]. Muchos intérpretes de Marx incluyendo no sólo aquellos que controlaron el poder del Estado, convierten a Marx en un científico social descriptivo que se apartó de los valores y las propuestas normativas. Arguyen que aun cuando su tono editorial a veces sugería lo contrario, Marx intentaba mucho más explicar y predecir que condenar moralmente. Dussel toma esta interpretación positivista de Marx como simplemente falsa y rechaza la idea de que "los juicios normativos no pueden ser deducidos de los juicios de hecho por medio de una derivación lógico-analítica." (Dussel, 2013: 68) [104] Las implicaciones normativas de la crítica de Marx al capitalismo no son aplicaciones de su análisis crítico, o una etapa secundaria de su argumento, sino precondiciones de su crítica fáctica. No es que Marx esté simplemente revelando leyes y estructuras dejando a otros el debate sobre los valores. Más bien Marx está mostrándonos que los trabajadores están siendo robados, que sus salarios son una forma de hurto.

De esta manera Dussel usa a Marx para establecer una de las bases centrales de la *Ética*: que el juicio de hecho está en constante vinculación con el juicio de valor. Por ejemplo, identificar un alimento potencial como veneno es identificarlo como un peligro que debe ser evitado por los seres humanos. El descriptor "veneno" contiene este imperativo. Dussel hace uso de las tradiciones pragmáticas desarrolladas por William James y Hilary Putnam para enfatizar este punto: que la determinación de los hechos es siempre una operación en un sitio particular por una persona particular o por una persona con unos fines particulares. Estos fines deben estar sujetos a revisión en el proceso mismo de reflexión, si se considera que ellos no conducen a la verdad, pero esto no los hace irrelevantes o secundarios en la descripción. "Veneno" denota una sustancia dañina para algunas especies, que amenaza su supervivencia. No se necesita ningún argumento ético secundario. El "es" conduce directamente al "debe ser". Dussel arguye que de la misma manera en que no podemos seguir una investigación científica que abarque todos los intereses, todos los puntos de vista, tampoco podemos comprometernos en debates sobre valores autónomamente impermeables a preocupaciones fácticas. De este modo Dussel fundamenta que Marx era un ético: reveló los mecanismos estructurales que disminuyen la capacidad de la sociedad capitalista de satisfacer las necesidades humanas. En otras palabras, la evidencia como a un veneno.

Al mismo tiempo que repudia la distinción clara entre hechos y valores, en este libro Dussel expande las bases naturalistas de su aproximación ética.

Comienza la Parte Primera con una aproximación al trabajo reciente de las neurociencias que se propone mostrar que las funciones cerebrales llevan a cabo un circuito permanente de descripción/adscripción. Dussel toma esto como argumento contra la falacia naturalista, ya que la función misma del cerebro combina operaciones descriptivas y evaluativas. Concluye que necesitamos encontrar un modo diferente de explicar lo que hacemos cuando nos abocamos a una ética que no se basa o asume una división clara entre hecho y valor. Aunque esta apelación al naturalismo y las neurociencias constituirán un anatema para algunos lectores, Dussel hace un intento serio de conectar este tipo de racionalidad práctica con el trabajo reciente de la biología del cerebro, el cual demuestra la flexibilidad y el holismo de operaciones cognitivas no intencionales en las cuales los "estados emocionales" son elementos no negociables: "para construir su objeto, este proceso de categorización requiere un 'pasaje' a través del sistema evaluativo-afectivo." (Dussel, 2013: 61) [96] Como otros autores en este campo, Dussel parece llegar a conclusiones evaluativas sobre la aparente auto-regulación del cerebro, pero también hace el movimiento desde la epistemología naturalizada para argumentar que nuestros ideales normativos de práctica teórica necesitan alinearse con las realidades de la cognición. Soy tan escéptica como cualquier otro teórico social en cuanto a los reclamos exagerados que algunos hacen acerca de la neuro-filosofía, y especialmente sobre la naturaleza reductiva de las explicaciones funcionalistas que se han avanzado en este campo, principalmente acerca de las creencias religiosas. Los esfuerzos de Dussel pueden parecer intentos oportunistas para beneficiarse del *élan* de las últimas teorías científicas. Pero como teórico largamente comprometido con el materialismo, tiene sentido que Dussel se interese en las nuevas posiciones que están ganando impulso en el campo filosófico. En cuanto a esto, entiendo el giro de Dussel hacia las neurociencias como primariamente motivado por su materialismo. Los seres humanos tienen cuerpos y las necesidades y vulnerabilidades de estos cuerpos proveen la base de la crítica social así como las condiciones para un universalismo potencial que atraviese la diversidad. A medida que avanza nuestra comprensión de los procesos corporales, esto puede ampliar las bases materiales del pensamiento normativo. Y puede proveer otros caminos para criticar las abstracciones del formalismo, que convertirían las consideraciones materiales en secundarias con respecto al proceso deliberativo, como si este último no fuera en sí mismo una práctica material.

El elemento más original y distintivo de la ética de la liberación de Dussel ha sido su "principio material." Él ha justificado largamente este principio con un

argumento naturalista, apelando a la necesidad humana universal. Para Dussel, el principio material es algo que uno reconoce, o no; su significado ético no requiere de hecho un argumento ético. Dussel no está muy interesado en la palabra "naturalismo", asociando este término a la *hybris* de los positivistas tempranos que creían poder describir el mundo sin mediaciones. Estoy trayendo a colación aquí este término para caracterizar su énfasis en la necesidad humana, y para relacionarlo con el giro naturalista que está expandiéndose en la filosofía junto al nuevo materialismo. Pero es importante resaltar que para Dussel, la esfera de lo natural no es separable de la esfera del valor, y que el suyo es un naturalismo más sofisticado que entiende la articulación de la necesidad, por la vía de la tradición hegeliana y marxista, como siempre mediada, localizada, e interesada. Por la vía de Weber, Dussel ve la reflexión humana como un acto constitutivo. Pero las circunstancias de estas constituciones (o construcciones sociales, si se prefiere) pueden ser vistas en su especificidad material: estas son condiciones en las cuales nos encontramos enfrentando una realidad que presenta desafíos para nuestra vida y para la vida humana en general.

Como muestra decisivamente Gregory Pappas en su nuevo libro *Pragmatism in the Americas*, la tradición del pragmatismo americano, tendencia verdaderamente hemisférica, es el modo principal a partir del cual Dussel rechaza la tendencia de cualquier forma de materialismo hacia la explicación reductiva. Muestra cómo esta tradición apunta al modo en que la falacia naturalista ha sido usada para reducir la ética y la moral a desviaciones oscuras en la búsqueda de la verdad filosófica. Las determinaciones de hecho conducen a la acción práctica no porque el "es" determine el "debe ser" como paso siguiente, o como implicación de resolución lógica, sino porque la determinación del "es" funciona dentro de la esfera material de la particularidad siempre mediada y aún saturada con orientaciones de valor. Dussel podría haber hecho mejor uso del trabajo reciente de la epistemología feminista para desarrollar estos argumentos, para mostrar el contexto social de racionalidad tanto como la productividad epistémica de los valores en la ciencia.[6] El argumento pragmático funciona en un nivel abstracto para elaborar teóricamente una forma de relacionar hechos y valores, mientras que el trabajo en las epistemologías feminista y social da, en algún sentido, otro paso: marcar el papel epistémico de los valores en la cognición tanto institucional como individual. Uno duda en criticar a Dussel por no involucrarse con más fuentes, dada la amplísima variedad de aspectos que él abarca, más que la de cualquier otro

[6] Ver, por ejemplo, Longino, 2002 y Anderson, 2004.

teórico social, y sin embargo en estos aspectos de las relaciones entre materialismo y cognición realmente pudo haber hecho uso del trabajo feminista.

En la visión de Dussel, si el concepto central de la ética materialista es la vida misma, el concepto de necesidad no puede quedar atrás. Esto marca un contraste con otras tendencias en la revisión de una forma de vitalismo que ve la vida fundamentalmente como una movilidad sin restricciones. Para Dussel, la idea de vida está lejos de ser una concepción abstracta de movimiento irrestricto, como en el enfoque deleuzeano, por ejemplo, donde significa "un plano de inmanencia", o como en Spinoza, al modo de una substancia de textura abierta. La forma en que Deleuze trabaja las ontologías especulativas tiene sin duda una virtud creativa, pero nos lleva demasiado lejos de las condiciones concretas de realidades materiales, al punto de que hay que hacer un gran esfuerzo para aplicar sus ideas de modo que conduzcan a direcciones normativas específicas para la acción. Para Deleuze, la vida es algo así como una versión metafórica de la existencia de una forma de movimiento imparable que subyace a los estratos más básicos del universo; en este sentido la vida y la muerte comparten un plano de inmanencia y constituyen accidentes contingentes de deseo, su término más primordial (Colebrook, 2006: 3) Y el deseo está excluido de la necesidad en el recuento de Deleuze de las primeras cosas: postergado por la categoría freudiano/lacaniana de carencia y por la categoría marxista de necesidad, el deseo es para Deleuze primero y sobre todo un movimiento creativo, libre, capaz de apegarse o no a cualquier objeto concebible. De este modo la filosofía de Deleuze parece alinearse con la otra tradición hegeliana que hace de la libertad lo fundamental, ambas las más básicas condiciones de la vida, así como su principal objetivo.

Cuando Dussel habla de la vida, por el contrario, quiere invocar realidades más en la superficie visible que en el nivel abstracto que podríamos imaginar que existe más allá del dominio fenoménico. Dussel insiste en que la ética comience a considerar lo obvio más que lo arcano. La esfera de lo obvio y de lo que es claramente visible incluye la pobreza, la malnutrición, la guerra, y el asalto sistemático a la posibilidad de más de un billón de habitantes humanos de la Tierra de mantener sus vidas, para no mencionar la amenaza a los habitantes no humanos y la sustentabilidad del planeta mismo. La vida misma, fuera de la esfera metafórica, está en peligro. Comprender esto requiere aceptar la necesidad: la necesidad de medios de sustento, tanto en el presente inmediato como a largo plazo. Para Dussel el concepto de vida apunta más a la necesidad que a la libertad.

Entonces, ¿qué pasa con la ética? Si bien hay un argumento central en este libro contra la distinción *es/debe ser*, Dussel tiene asimismo una preocupación similar en cuanto al formalismo en la ética, por su concomitante minimalismo y procedimentalismo. Más particularmente, la preocupación de Dussel es el formalismo que vacía la ética de todo contenido sustantivo al mantener sus propias operaciones en un meta-nivel anterior a la consideración de la sustancia. Los formalismos de este tipo separan las cuestiones del bien de las cuestiones de lo que es válido, concentrando el debate acerca de los fines sustantivos en el debate posterior sobre procedimientos y decisiones. Así, en lugar de enfocarse en desafíos materiales tales como la pobreza global, los formalistas se repliegan hacia el procesamiento de preguntas acerca de las condiciones en las que se toman decisiones éticas. Aunque Dussel está de acuerdo con que estas cuestiones son de vital importancia, sugiere que la tendencia hacia el formalismo en el siglo XX ha estado motivada en gran parte por el reconocimiento inicial del modo en que el colonialismo y el etnocentrismo han distorsionado los debates acerca del bien. El formalismo ha proporcionado modos para evitar organizar nociones culturales diversas acerca del bien en jerarquías de valor, tal como lo encontramos en Hegel. Discutir nociones contrarias del bien requiere al filósofo de países que fueran colonizadores enfrentar el tema del colonialismo; replegarse hacia cuestiones formales de procedimiento permite al filósofo reafirmar su capacidad para una aproximación abstracta que legitime su pretensión de llegar a tener alcance universal. Como resultado del giro formalista, Dussel admite que ha habido avances importantes en el trabajo ético en cuanto a la comunicación y a los procedimientos de toma de decisiones. Pero la metodología de abstracción es un problema serio,

> Lo que es importante en nuestra lectura es considerar con atención cómo habiendo negado una vez el aspecto material de la ética como punto de partida (el inevitable problema de todos los formalismos), se requiere que construyamos escenarios hipotéticos irresolubles, los cuales siempre tendrán que ser corregidos para intentar recuperar paso a paso pero nunca adecuadamente, la materialidad negada desde el comienzo. (Dussel, 2013: 115-116) [174 – 175]

Además, las aproximaciones formalistas y sus criterios abstractos de procedimentalismo pueden socavar los movimientos sociales que crean nuevas y efectivas respuestas a las crisis al criticarlos por no poder alcanzar los procedimientos ideales. La validez se convierte entonces en un obstáculo para el bien. Una ética de la liberación persigue la validez como parte de una aproximación

abarcadora que articula los intentos de alcanzar el bien con el componente de su realización posible. La validez no tiene una legitimidad anterior a estas otras dos consideraciones.

A riesgo de simplificación, permítanme ofrecer una caracterización de la aproximación de Dussel *vis-à-vis* otras aproximaciones mayores de la ética que se encuentran en discusión actualmente en el norte global, como modo de clarificar la particularidad de su contribución. ¿Cuáles son las principales propuestas éticas actualmente en debate? La teoría de la justicia de John Rawls toma como criterio de buena política la que produce una ventaja para aquellos menos favorecidos; esto sirve como criterio de justicia. Sin embargo este mandato es demasiado débil para constituir un desafío decisivo al capitalismo global. Los impuestos podrían ser insistentemente progresivos, las regulaciones laborales podrían ser rígidas, y así sucesivamente, y aun así estos cambios incrementales dejarían en su sitio al capital privado. El liberalismo en sus formulaciones clásicas impulsa ciertos principios específicos de formación institucional y de conducta –sufragio universal, libertad individual, libertad de expresión y de agrupación— como rasgos propios de sociedades justas, no importa cómo éstas operen o qué otros resultados produzcan. Así, el liberalismo se exime de colocar sobre la mesa las cuestiones básicas acerca de la propiedad y el trabajo para el debate normativo. Dussel alega que ni los partidarios de Rawls ni el liberalismo clásico puede generar respuestas efectivas a la crisis material.

Los utilitarios ofrecen una forma de priorizar los bienes disponibles sin replantear la noción de "utilidad" en sí o la cuestión de las condiciones por las cuales los bienes se hacen disponibles. Igualar la ética a las preferencias máximas es una aproximación incómodamente isomórfica con respecto al énfasis del consumidor capitalista en la elección. Procedimentalistas como Habermas, el aliado más cercano a Dussel, enfatizan otra aproximación importante pero insuficiente: la necesidad de procesos de juicio incluyentes, de modo que todos los afectados por un tema particular tengan una posibilidad no coaccionada de expresarse con respecto a la decisión política relevante. Los pobres pueden sentarse a la mesa de discusión, pero si ésta ha sido enmarcada de modo que sus condiciones de vida no están en debate, no puede haber cambio sustancial. Habermas coloca el compromiso respecto a los procedimientos por encima de los compromisos sustantivos respecto a la necesidad humana. Los comunitaristas son realistas acerca de la bases culturales de los juicios de valor y quieren estados e individuos que reconozcan la legitimidad de formas culturales de vida pero reducen la razón moral al plano opaco de la cultura, más allá del cual no hay apelación. Así, dejan

a la ética impotente frente a la opresión que se implementa en nombre de la cultura o de la religión.

Estas aproximaciones con frecuencia albergan nociones contrastantes acerca de las condiciones metafísicas de existencia humana y de vida social. Dussel encuentra elementos positivos en todas ellas, e intenta incorporar las perspectivas que encuentra útiles. Pero ninguna tiene la capacidad de traer el tema de la existente privación material de los pueblos al centro de la discusión, o de producir soluciones viables. Ninguna considera la amenaza material a la vida como su tema central.

Dussel agrupa la mayoría de estas aproximaciones (excepto el comunitarismo) dentro de la categoría del formalismo y sostiene que el formalismo tiene una limitación inflexible, ya que hace imposible considerar "el aspecto material de la ética como su punto de partida". (Dussel, 2013: 115) [174] Los formalismos comienzan con representaciones abstractas de los procesos y procedimientos de decisión y luego intentan una aplicación a contextos específicos. Pero "esta intención es imposible de lograr. Una posición meramente formal nunca puede enunciar principios materiales..." (Dussel, 2013: 116) [176] en un dominio específico del mundo real. Por tanto, la validez moral no puede ser reducida o definida como una cuestión de proceso, aparte de sus resultados o contenido; así es exactamente cómo la inanición de millones puede llegar a adquirir "validez." El problema fundamental es que la ética no puede desarrollarse fuera de lo real, fuera de la vida, aparte de la historia actual de los movimientos sociales y de cualquier análisis materialista. El procedimentalismo no puede proveer nunca respuestas a las preguntas concretas y específicas que deben ser respondidas antes de que los procedimientos se establezcan: ¿quién debe ser incluido en este caso particular? ¿Cómo deben definirse los grupos? ¿Cuáles son los marcos del debate? Es práctica común de los agentes políticos usar el procedimentalismo contra los movimientos democráticos caracterizando a los actores como terroristas o no cooperativos o desobedientes de las reglas vigentes. Todo activista sabe que la primera línea de ataque contra los movimientos sociales por parte de quienes defienden el poder es siempre sobre el terreno de los procedimientos.

La ética discursiva comienza con nociones abstractas de comunidad y luego intenta aplicarlas a contextos concretos. En contraste, la ética de la liberación comienza con los movimientos sociales de los excluidos que requieren atender a las estructuras globales y locales que operan aquí y ahora. Como tal, la ética de la liberación comienza con las desigualdades injustas e inmerecidas de nuestras

sociedades. Comienza con las condiciones no-ideales de exclusión y victimización y con la organización de los activistas oprimidos.

El uso que hace Dussel del término víctima es causa de preocupación para algunos teóricos por los efectos posiblemente reificantes del término, por el eclipsamiento de la agencia, por su apelación a categorías binarias y a la posibilidad de construir un retrato romantizado de las "masas oprimidas". Por otro lado, el rechazo a usar el término víctima puede rastrearse más que en problemas básicos relacionados con el concepto mismo, en la sobrevaloración occidental de la agencia y en la tendencia a ontologizar lo que son fundamentalmente relaciones sociales. Particularmente en el contexto de la teoría feminista, la preocupación con el "feminismo de las víctimas" que surgió en los años 90 se reveló como una estrategia neo-liberal con el efecto de ¡culpar a las víctimas! [7] En algunos casos términos como víctima o victimización son simplemente descripciones aptas de situaciones con extrema desigualdad en casos de agencia operativa. Un proyecto mejor que el de rehusar completamente su uso es el de refinar su sentido para evitar connotaciones y efectos problemáticos.

Dussel usa el término víctima como modo de capturar una amplia variedad de formas de opresión y exclusión, sociales y económicas. Las víctimas son para él aquellos a los que se niega la posibilidad de reproducir su vida material o de participar en la sociedad, tanto como aquellos cuya existencia en el mundo es excluida (Dussel, 2013, 290, 294) Esta definición incluiría LGBTQ (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Queer) que pueden ganarse la vida sólo a costa de su desplazamiento social de la esfera pública. Lo que une a la categoría de las víctimas para Dussel es la exclusión, incluyendo la exclusión de la vida material y la participación social y política. Así, deja abierta la categoría, reconociendo que nuestra capacidad para discernir la victimización y la exclusión es históricamente contextual y pasible de ser alterada por nuevos movimientos sociales que no pueden aún imaginarse. Es importante que Dussel no pinta a las víctimas como seres sin poder, sino todo lo contrario: son los más importantes y creativos agentes del cambio en la historia: "Las víctimas, cuando hacen erupción en la historia, crean nuevas cosas. Siempre ha sido así. No puede ser de otra manera". (Dussel, 2013: 355) [495] Crean conceptos, organizaciones, formas de comunidad e instituciones tanto como nuevas formas de expresión cultural. Donde los formalistas quieren diseñar procedimientos que "permitan" hablar a las víctimas,

[7] Ver al respecto mi ensayo "Discourses of Sexual Violence in a Global Framework."

Dussel quiere una ética que reconozca su liderazgo y la impredecible creatividad de sus tácticas y de sus demandas.

Así, para Dussel la respuesta a las preguntas acerca de quién debe ser incluido y lo que debe debatirse requiere un punto de partida materialista y crítico basado en un recuento de las condiciones reales del mundo, las necesidades materiales de la vida y la comprensión de las realidades de dominación y exclusión. En otras palabras, los procedimientos no pueden ser juzgados en abstracto o a través de contextos: los hechos materiales de empobrecimiento fijarán la norma: "La ética ...se realiza cuando muestra y normaliza la compatibilidad del sistema formal no intencional con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético con el derecho a su participación discursiva." (Dussel, 2013: 391) [530 - 531]

Las diversas críticas de Dussel a sus interlocutores sin duda generarán debates, tanto sustantivos como metodológicos. A menudo desarrolla sus críticas a teorías al situarlas en su tiempo y lugar, y esto puede provocar una evaluación que parezca reductiva aunque también puede ayudar a dilucidar la influencia de esa teoría. Sin embargo Dussel reconoce que las ideas pueden viajar a través de diversos contextos, cambiando sus significados y sus efectos en el mundo real. De ahí su intento de subsumir lo que es mejor en varias tradiciones teóricas sin importar el lugar de donde provengan.

La insistente puntualización de Dussel de que las aproximaciones éticas existentes han soslayado la crisis global de la pobreza es incontrastable. Más allá de los debates formalistas, los filósofos continúan produciendo numerosos volúmenes sobre la libertad positiva, los derechos, la libertad negativa, la bioética, la ley, etc., con poca atención a los cerca de dos mil millones de personas que viven con menos de un dólar por día. El trabajo de Thomas Pogge constituyó un momento decisivo sin duda porque tuvo la temeridad de abordar este problema, y sin embargo su solución —el reparto de los recursos globales— aun siendo promisorio, ofrece redistribuciones de recursos sin atender fundamentalmente a las causas que generaron esta extrema desigualdad (Pogge, 2001). El reciente libro de Thomas Piketty sobre *El capital en el siglo XXI* ha atraído aun mayor atención precisamente porque se atreve a explorar las formas en que el capitalismo ha producido empobrecimiento global. Estas obras sobresalen sobre el telón de fondo de la indiferencia general a estos problemas.

A diferencia de Pogge y Piketty, Dussel trabaja sobre la ética e incluso sobre la meta-ética. Su idea es que la ética debe ser significativamente reformulada si va a verse obligada a atender a la vida misma, al concomitante mundo real y a

sus necesidades históricamente situadas. Con este objetivo, es imprescindible que la ética atienda por igual a tres elementos: validez, materialismo y factibilidad. Ninguno de los tres puede ser completamente contemplado a partir de un formalismo abstracto o de un procedimentalismo que considere las cuestiones de validez como anteriores, y haga de los contenidos asuntos secundarios.

Como resultado de estos intentos de combinar materialismo, validez y factibilidad, el trabajo de Dussel es una verdadera combinatoria metodológica, con aspectos que aparecerán a algunos de sus lectores como resabios modernistas. Dussel es un humanista con aspiraciones universalistas, y aunque rechaza la categoría de naturalismo es difícil, como he indicado, no leer su insistencia en que la ética esté afincada en las capacidades y necesidades corporales de la especie humana como un giro naturalista. Esto es lo que hace posible, según él señala, argüir más allá de las estáticas e inconmensurables identidades culturales y de sus formaciones discursivas. El naturalismo y el materialismo de Dussel están dentro de la tradición marxista de mediación: la categoría de necesidad está estructuralmente constituida como comunal y como históricamente situada. Las necesidades son en muchos casos creadas, admite Dussel. Y sin embargo "las necesidades de la vida de los seres humanos en cuanto tales...no pueden ser creadas en su sentido último. La alimentación puede realizarse de muchas maneras...pero "comer" es necesario, y la persona que no come... morirá". (Dussel, 2013: 171) [248 – 249] Esto provee el universal materialista que indica un distanciamiento de las versiones modernistas que enfatizan la razón sobre la corporalización, o que valoran la capacidad de la especie humana de imaginar y morir por ideas, más que su necesidad de alimentación. El materialismo de Dussel conduce hacia un universalismo humanista que considera los tipos humanos como más similares que diferentes respecto a la vida emocional en formas no-humanas.

La izquierda occidental post-modernista prefiere en general hoy en día seguir en la tradición de los "filósofos de la sospecha", como a veces se los llama, desde Nietzsche y Freud en adelante, quienes expresan su pesimismo ante las implicaciones y motivaciones reales del discurso moral. Dussel encuentra pocas afinidades con esta tradición. El imperturbable elitismo de Nietzsche y el fatalismo de Freud son serios problemas para Dussel y son sintomáticos de las limitaciones de la perspectiva elitista de aquéllos. Él cree que los postmodernistas en general se mantienen dentro de un marco eurocéntrico que ha limitado su capacidad de ofrecer una comprensión políticamente contextualizada de los debates que se están desarrollando en la filosofía. Sus críticas superficiales a la filosofía moderna y la racionalidad "deja a las víctimas absolutamente opacas,

sustraídas de los horizontes de la racionalidad sistemática que finalmente queda sin cuestionar" (Dussel, 2013: 278) [368]. A pesar de su sofisticada habilidad para ofrecer lecturas sistemáticas que quedan por debajo del contenido estipulado de una teoría, los postmodernistas tienden a leer la filosofía trascendentalmente o fuera de la historia colonial, siguiendo a Hegel en la práctica de pensar que sólo el pensamiento europeo ha alcanzado el nivel de abstracción requerido para el pensamiento crítico.

Aunque Dussel encuentra mucho que admirar en Marx, Habermas, Foucault, Hinkelammert, Luxemburgo y otros, al tiempo que se mueve fuera de la parte crítica de su libro hacia la parte reconstructiva, se inclina cada vez más hacia Paulo Freire, Rigoberta Menchú, el Ejército zapatista de Liberación Nacional y otros referentes del Sur Global para encontrar un criterio sustancial. Aquí está la comunidad de las víctimas de las que tenemos que aprender. El ímpetu hacia el pensamiento y la práctica transformativos motiva una búsqueda de lo no verdadero, de lo inválido y de lo inefectivo. Dussel cita, con admiración, este poco usado pasaje de Marx:

> El primer deber de una cabeza pensante y amiga de la verdad, a la vista de la primera expresión de la revuelta obrera salesiana, no era el colocarse en la actitud de *maestro de escuela* ante tal acontecimiento, sino más bien la de esforzarse en estudiar su carácter propio y peculiar. Claro está que para ello se requería cierta penetración científica (*wissenschaftliche Einsicht*) y cierto amor humano (*Menschenliebe*), mientras que para lo otro bastaba y sobraba con manejar una fraseología manida . (Carlos Marx, citado por Dussel, 2013: 361, cursivas y en alemán en el original: 361) [501]

Esto captura otro tema de la ética de la liberación: el compromiso necesario para una epistemología democrática. El papel central en la liberación siempre es jugado por los excluidos y las víctimas que han probado una y otra vez su capacidad para el entendimiento y la creatividad. Los movimientos sociales, los contra-discursos, y las instituciones reinventadas que las comunidades de activistas oprimidos crean continuamente son lo que conduce a la liberación. "El sujeto de la praxis de la liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ende, el sujeto cultural, y en última instancia la víctima, la comunidad de víctimas, y aquellos que están articulados de manera co-responsable con ella."(Dussel, 2013: 385) [524 – 525] No hay maestros de la revolución. Significativamente, Dussel toma más seriamente a Menchú como pensadora que ningún otro teórico que esté escribiendo actualmente. La concientización, tal como la describen Menchú y Freire, es un proceso de enunciación crítica y de denuncia que promueve la

actividad crítica y creativa de "tomar posesión de la realidad, apropiándola." (Freire citado por (Dussel, 2013: 319) [438].

Dussel continua siendo un marxista en esta obra, y en los capítulos finales ofrece un análisis de las lecciones positivas y negativas de la práctica marxista en el siglo XX. Se pone del lado de Luxemburgo contra Lenin, y defiende las perspectivas de Gramsci, Freire, y los nuevos movimientos sociales en las Américas. Está convencido de que los movimientos liberadores del siglo XXI deben evitar el vanguardismo que perjudicó al socialismo del siglo XX. También rechaza el pacifismo y define la violencia como la referencia a la coerción ilegítima aunque, a pesar de la necesidad de violencia legítima, la liberación requiere una participación simétrica y una intersubjetividad comunitaria. Dussel critica tanto a los anarquistas como a los reformistas liberales, haciendo uso del incisivo análisis de Luxemburgo sobre el oportunismo como la búsqueda de poder sin principios. Pero cuidadosamente acepta que en una lucha específica los anarquistas y/o los liberales puedan estar en el mismo lado de la ética de la liberación y puedan apoyarla como una coalición.

Adopta el término transformación más que revolución como modo de indicar la larga temporalidad de una acción verdaderamente liberadora (Dussel, 2013: 388-398). El objetivo no es el cataclismo momentáneo sino el cambio real en las condiciones en las cuales se reproduce la vida material. Los anarquistas, arguye, minimizan el principio de factibilidad: que las directivas éticas tengan que estar ligadas a tácticas y estrategias que satisfacen un umbral de factibilidad. Otra diferencia con los anarquistas es que, para Dussel, el concepto clave es la liberación más que la libertad: cuando la libertad pueda estar descontextualizada como un tipo ideal y ser utilizada en jerarquizaciones imperialistas de la cultura, el concepto de liberación estará más ligado al contexto: sólo puede realizarse cuando se superan formas históricas específicas de opresión. Esto es coherente con su constante materialismo y su orientación contextualista.

La *Ética de la Liberación* es la culminación del trabajo de Dussel de toda su vida, no un desarrollo nuevo. Sus principales críticos desde dentro de la filosofía latinoamericana, incluyendo a Santiago Castro-Gómez y a Alejandro Vallega, están principalmente preocupados por la ontología de Dussel: la ontologización de la categoría de la víctima excluida y el énfasis en lo material sobre lo discursivo. Sin embargo, es difícil comprender cómo se puede invertir la geografía de la razón, como Walter Mignolo ha descrito en el proyecto teórico decolonial, sin nombrar a los grupos sociales y señalar los efectos diversos de sus diversas localizaciones. La crítica al eurocentrismo requiere atender a contextos concretos, a historias

particulares y a las identidades sociales que éstas movilizan a pesar de su complejidad. Esto significa hablar de las víctimas no en la tradición abiertamente abstracta de Lévinas y Agamben, que no ayudan a explicar por qué cuerpos particulares son el blanco de la abyección, sin hablar de lo que los movimientos sociales particulares hacen por grupos y pueblos específicos. Con el lenguaje de los movimientos de hoy, implica moverse desde "todas las vidas importan" a "la vida de los negros importa" o "la vida de los musulmanes importa".

Las teorías liberadoras que dieron vida a las esperanzas transformadoras de gran parte del mundo en los siglos XIX y XX se desarrollaron básicamente a partir de cinco países, todos del Norte global. Estas teorías surgieron de la experiencia local y de las perspectivas de autores mayoritariamente hombres y blancos. No se otorgó al conflicto social un protagonismo étnico o racial, ni la división internacional del trabajo constituyó un elemento analítico central. El capitalismo no fue explicado como desarrollo que surgiera de o junto al colonialismo, sino como un reemplazo del feudalismo europeo. Como resultado, las teorías sociales liberadoras, incluyendo el marxismo, no desarrollaron una teoría de la raza, ni conceptualizaron la xenofobia, ni criticaron el eurocentrismo, no tuvieron un concepto sobre lo indígena, no analizaron los profundos vínculos de la cultura y el colonialismo, ni analizaron los modos en que las jerarquías geográficas afectaron la construcción misma de la teoría.

Las aproximaciones formalistas de nuestro tiempo intentan justificar el relegamiento de estos tópicos en el trabajo de la ética: sólo las aplicaciones éticas requieren la consideración precisa de estos temas concretos. Respecto a esto, Dussel construye un argumento insoslayable y ofrece un punto de partida único para una ética nueva y verdaderamente liberadora.

Bibliografía

Anderson, Elizabeth. "Uses of Value Judgements in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce." *Hypatia* 19 (1) Winter 2004.

Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

Colebrook, Claire. *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2006.

Dussel, Enrique. *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Trad. Eduardo Mendieta. London: Duke University Press, 2013. Edición original: (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI, 1988.

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. New York: Dover, 1956.

_____, *Reason in History*. Trad. Robert S. Hartman. New York: Pearson, 1995.

Kirkland, Frank. "Hegel and the Saint-Domingue Revolution---Perfect Together?' A Review of Susan Buck-Morss's Hegel Haiti and Universal History" in *Logos: The Journal of Modern Society and Culture* (online) 11, 2-3 (2012).

Longino, Helen E. *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Martín Alcoff, Linda. "Discourses of Sexual Violence in a Global Framework." *Philosophical Topics* 37, 2 (Otoño 2009) 123-140.

Pappas, Gregory, ed. *Pragmatism in the Americas*. New York: Fordham University Press, 2011.

Pogge, Thomas. "Eradicating Systemic Poverty: brief for a global resources dividend." *Journal of Human Development*. 2, 1, 2001.

¿Invertir la ética en lo normativo? De la filosofía-teología de la liberación a la descolonización permanente

Óscar Guardiola-Rivera

1

Quisiera proponer que una de las mejores maneras de recibir y reinventar el legado de la filosofía-teología de la liberación, en general, consiste en elaborar la lectura singular que de Marx hace Enrique Dussel a partir de la noción de fetichismo. Para este fin conviene considerar como un punto de partida propicio el siguiente párrafo:

> Se ha insistido con razón en la importancia de los escritos juveniles de Marx, en particular los Manuscritos de 1844. Por mi parte, sin embargo, hemos querido concentrarnos de manera especial en el Marx tardío, en Londres, desde que comienza sus cuadernos llamados los *Grundrisse*. Allí encontramos según nuestra interpretación un Marx *antropológico* [...]. Por ello entonces recorreremos las cuatro redacciones de *El Capital*, desde 1857 a 1880 [...] para 'situar', de ninguna manera agotar, el tema del fetichismo en ellas (Dussel, 1993: 59; énfasis propio).

¿Qué quiere decir un Marx *antropológico*? En dicho párrafo, Dussel distingue 'antropológico' de 'humanista', y asimila el primer término no tanto a la antropología filosófica que se enseña en las universidades como una sub-disciplina de la filosofía en general –esto es, como la parte 'humanista' de la filosofía que se ocuparía del hombre o lo humano como un elemento particular del mundo que al tiempo lo niega al considerarse por encima de él (como espíritu, *Geist*). Más bien, Dussel lo acerca al carácter del 'filósofo pleno' y entonces al de una filosofía que podríamos llamar 'plena', llena o lograda.

Este término se refiere no a una positividad (por ejemplo, a algo así como una filosofía completa que ya ha asimilado y resuelto todas las cuestiones que puedan planteársele) sino, antes bien, a la distancia que separa lo que la filosofía *debe ser* como expresión de su propia completud (completud de ser) del comportamiento

actual que nos presenta una deficiencia de *ser*, lo que es. En los términos distintos pero relativamente apropiados a este caso que utiliza el jamaiquino Lewis R. Gordon (2006), Dussel se refiere a la filosofía universitaria como a una disciplina en decadencia.

Afirmar que el Marx antropológico es un filósofo pleno, en este sentido, quiere decir en primera instancia que se trata de un giro auto-crítico respecto de la filosofía corriente cuyo gesto consiste en incluir lo humano dentro del conjunto más amplio del mundo y la realidad para luego disponerlo por encima de ella y desacreditarla, reduciéndola al estatuto de una reserva de cosas que están a disposición del hombre, apropiables y a la mano. Esta cosificación es precisamente lo que caracteriza al fetichismo.

Dicho de otra manera, la decadencia de la filosofía corriente consiste en haber introducido una distinción entre el mundo o la naturaleza y lo humano que hace de este último la medida de aquella. No es necesario ser un experto en la historia de la filosofía tal y como se la enseña en nuestras universidades para reconocer aquí un eco lejano de la visión del mundo introducida en la antigüedad griega por los sofistas. Esta visión suele ser identificada con el nombre propio de Protágoras, de la cual se nos dice habría surgido en el debate con Sócrates y otros en la obra platónica el pensamiento filosófico.

Hannah Arendt, por ejemplo, ha sostenido una interpretación del famoso dicho de Protágoras según el cual "el hombre (*ánthropos*) es la medida de todas las cosas (*chremáton*)" que entiende estas como instrumentos de uso y entonces al primero como usuario o instrumentalizador del mundo en un sentido político-económico.[1] Pero como bien ha observado el filósofo argentino Fabián Ludueña, este sentido no es incompatible con el sentido más ontológico del fragmento, que consiste en "decidir fenomenológicamente sobre el ser como presencia", como fenómeno presente a los sentidos, y complementariamente, como una "consideración de las cosas del mundo y de su apreciación como potencialmente alterables y en un intercambio continuo" (Ludueña, 2011: 65-66). En cualquier caso, como dice Ludueña, "el sofista expresa con fuerza que es el hombre quien constituye su mundo ontológico independientemente de cualquier verdad externa absoluta" (Ibíd.).

[1] Véase H., Arendt, *The Human Condition*, London & Chicago, The University of Chicago Press, 1958 p.158; citada por F., Ludueña Romandini, "La espectrografía política de Max Stirner" en Borovinski, Tomás; Ludueña, Fabián y Taub, Emmanuel (eds.) *Posterioridades del hegelianismo. Continuadores, heterodoxos, y disidentes de una filosofía política de la historia*, Buenos Aires, Teseo, 2011, 64.

Así que podríamos entender el énfasis de Dussel en el Marx antropológico, en segunda instancia, en un sentido político-económico y ontológico: como crítica del instrumentalismo en un sentido más cercano al que haría suya la Teoría Crítica de Frankfurt, con la que el propio Dussel ha seguido dialogando. Pero también como una afirmación (contra Parménides) de las cosas del mundo y su apreciación –los *qualia* y los *sensa* de los ontólogos– como alterables, en transformación e intercambio continuo, al tiempo que un rechazo a nociones de realidad y verdad co-relativas o dependientes de una limitación o excepción externa que serviría como su medida o estándar.

Debo confesar que me interesa más profundizar este sentido ontológico del énfasis dusseliano. Me parece una condición previa a la consideración político-económica, que evita los problemas que surgen al generalizar de manera rápida la visión sofística del mundo en la dirección del capitalismo e instrumentalismo modernos. Dicho con Ludueña, la crítica (del fetichismo y la religión) no implica tan solo un retorno al *ánthropos* de Protágoras, sino también una exploración de lo que va del *ánthropos* al *egoísta* de Max Stirner. Y con Stirner y los demás continuadores, heterodoxos y disidentes del hegelianismo, entonces también una reinterpretación del hegelianismo y del propio Hegel, aun en contra de las consideraciones del propio Marx sobre ellos.

Dussel se refiere en efecto a la "creciente influencia" de Hegel en el párrafo citado más arriba en el cual opta por el Marx antropológico, un Hegel que, dice Dussel siguiendo la interpretación corriente, Marx "invierte".[2] Empero, más allá de Dussel, me parece que dicha influencia no tiene que ver solamente con el carácter "ético" de *El Capital*. Habrá que ver si la inversión de Hegel y las críticas a Stirner nos han impedido entender mejor el punto de la 'determinación oposicional' de aquel, y el diagnóstico de éste acerca de la política moderna como gestión de lo viviente y la naturaleza. De lo que se trata en ambos casos es de superar la concepción habitual de la historia (y la geografía, según observa Eduardo Mendieta)[3] como cronología materialista, esto es, como aseguramiento frente a la contingencia (*hedging*) y preocupación por (las 'externalidades' a que nos enfrenta) el mundo real. Y dado que en mi parecer la cronología materialista depende

---

[2] E., Dussel, "El fetichismo en las cuatro redacciones de El Capital (1857-1882)" en *Las metáforas teológicas de Marx*, Madrid, Verbo Divino, 1993, 59. Disponible en: http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/22/03pp59-89.pdf

[3] Véase E., Mendieta, "Geography Is to History as Woman Is to Man: Kant on Sex, Race, and Geography" en *Reading Kant's Geography*, Albany, SUNY Press, 2011, 345-368.

en últimas de mantener la distinción entre naturaleza y cultura –el supuesto progreso de la última sobre la primera que habría hecho a lo humano medida y estándar de todas las cosas– entonces propongo que es en el colapso de dicha distinción donde tiene sentido hablar de 'superación' del materialismo ingenuo y del fetichismo sin crítica, pero también de los límites de una filosofía-teología de la liberación cuyo horizonte histórico es aún cronológico y político-económico en el sentido nacional-estatalista.

Por ello he propuesto re-orientar el proyecto de la filosofía de la liberación en la dirección de la liberación de la naturaleza (lo que incluye y supera el proyecto de liberación nacional que animaba la filosofía de la liberación en su inspiración temprana), de una parte. Y de la otra, desarrollar una crítica de las nuevas formas de colonialismo que han emergido de manera espectral en el contexto de la crisis permanente que vivimos, y que no son ni colonialismo ni fetichismo del poder, ni del ser. Su núcleo tiene que ver con la gestión y aseguramiento de la vida humana frente a la contingencia (esto es, la paradoja aparente del ascenso de los derechos humanos, el post-humanismo, y el devenir financiero y autoritario del capitalismo neoliberal) y en concreto con la propiedad privada. Aquí cabe hablar en efecto, con los hegelianos de izquierda, y con los liberacionistas latinoamericanos, de una guerra de liberación natural (no sólo nacional) y de descolonización permanente.

2

¿Dónde hallaremos las armas para enfrentar esa guerra? Mi apuesta es la siguiente: de un lado, en el 'retorno a Hegel' que puede percibirse entre los filósofos latinoamericanos jóvenes que empujan los límites de la disciplina entre nosotros y de los cuales Ludueña Romandini es un ejemplo, o europeos, como Slavoj Zizek o Doménico Losurdo y Emanuele Coccia. A pesar de sus diferencias, y de lo que pueda o no disgustarnos de su estilo y propuestas, lo que parece animar el hegelianismo heterodoxo y disidente de estos pensadores es la posibilidad de pensar la ontología más allá del uni-dimensionalismo humano y de las líneas divisorias que especifican lo humano como algo único (en el sentido que dio a este término Proclus, el sucesor de Platón).[4] Observan cómo lo que llamamos realidad no debe entenderse de manera unidimensional, que el ser es hacer y está siempre en proceso de hacerse de manera que no puede hablarse

[4] Véase Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

de realidad completa como si se tratase de una positividad, sino que más bien deberíamos reconocer la incompletud de la realidad.[5] Además, que ese reconocimiento implica un giro y un desplazamiento cuyas consecuencias alcanzan la interacción entre política e ideología (i.e. la cuestión del fetichismo, la religión, el espíritu, y sus espectros).

Del otro lado, encontraremos las armas que requerimos para enfrentar esta guerra permanente en la antropología. Me refiero en concreto al 'giro ontológico' de la antropología de hoy, una tendencia que al interior del proceso de reinvención de esa disciplina se orienta no tanto hacia la filosofía continental (en efecto, la mayoría de sus cultivadores la evitan)[6] sino a un estilo de trabajo que entiende las consecuencias del colapso de la distinción entre naturaleza y cultura: estamos obligados a considerar las comparaciones basadas en dicha distinción como carentes de fundamento y por lo mismo a repensar, recursivamente, el impacto que hubiesen podido tener dichas comparaciones en algunas de nuestras ideas y metodologías más básicas.

Por ejemplo, el tipo de comparaciones que han dado lugar a la idea de un supuesto "estado de naturaleza" al que cabe oponer el "estado civil", la teoría de los estadios de desarrollo que se sigue de esta comparación (como en A. Smith respecto de la propiedad) y entonces, también, al naturalismo moderno de los derechos humanos y las llamadas libertades económicas que se presume secular y universal. Me parecen muy fructíferos en este sentido, los trabajos del antropólogo brasilero Eduardo Viveiros de Castro. A él debo el uso que hice más arriba

[5] S., Zizek,"Hegel and Shitting. The Idea's Constipation" en Zizek, S.; Crockett, Clayton y Davis, Creston (eds.) *Hegel & The Infinite. Religión, Politics and Dialectic*, Nueva York, Columbia University Press, 2011, 221-232. S., Zizek, "Preface: Bloch's Ontology of Not-Yet-Being" en Thompson, Peter y Zizek, Slavoj (eds.) *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Durham, Duke University Press, 2013, xv-xx. Coccia habla de la imagen sensible del mundo (habría que compararlo con el "dominio de lo imaginario" de la crítica Drucilla Cornell) mientras Luduena prefiere hablar de espectros.

[6] Esta tendencia se asocia con los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro y Marilyn Strathern junto a un grupo de antropólogos educados en Gran Bretaña que incluye a Martin Holbraad, Morten Pedersen y Casper Bruun Jensen. El término "giro ontológico" fue acuñado por Martin Holbraad. En Latinoamérica se la asocia con el pensador indígena Davi Kopenawa, TS Lima y H Vianna, entre otros. Estos últimos hacen evidente su deuda con la generación de Pierre Clastres, Miguel Abensour, G Reichel-Dolmatoff y, sobre todo, C Lévi-Strauss. Quiero explorar también la conexión que pueda hacerse entre esta tendencia y la antropología político-jurídica, libertaria y anárquica, de M. Abensour, C. Lefort y E. Laclau, incluyendo su lectura del momento maquiavélico de Marx. Véanse, E., Viveiros de Castro, "The Untimely, Again", Introducción a Pierre Clastres, en Clastres, Pierre. *Archeology of Violence*, Los Ángeles, Semiotext (e)/Foreign Agents, 2010, 9-51 y M., Abensour, *Democracy Against the State. Marx and the Machiavellian Moment*, Cambridge, Polity Press, 2011.

de la frase 'descolonización permanente', muy cercano al objetivo de desplazar la geografía de la razón, su espacialidad y/o (uni)dimensionalidad, que ha definido la práctica filosófica y política de organizaciones como la CPA (Asociación Caribeña de Filosofía) de la que hago parte y cuyo proyecto suscribo. Así que, para resumir, pensar críticamente hoy implica extender la crítica de la unidimensionalidad de lo humano (crucial para la filosofía de la liberación cultivada por nuestros maestros)[7] a una crítica de la unidimensionalidad de la realidad y la historia.

¿Y qué hay de lo ético? En el mismo párrafo en que Dussel considera el 'giro antropológico' de Marx en un sentido que permite hablar de él como un filósofo pleno, además de su heterodoxia hegeliana o precisamente por ella dice también que el Marx antropológico es radicalmente ético.[8] En este punto cabe entrecruzar, como en un proceso de fertilización mutua, la ética liberadora de Dussel y otros teólogos y filósofos de la liberación (en particular Ellacuría) con las reflexiones del último Ernesto Laclau acerca de la ética, la normatividad y la heteronomía de la ley. El punto es importante pues se refiere a la cuestión del fundamento de la ley y el derecho, y a la radicalidad de lo ético. "Si la relación entre la ética y el orden normativo fuese transparente, de manera que comprender la naturaleza de la primera nos permitiría saber todo lo necesario para optar entre las varias alternativas en el nivel de lo segundo", escribe Laclau, "habría una yuxtaposición exacta entre sujetos éticos y posiciones subjetivas dentro del orden normativo del derecho [...] compatible con una autonomía concebida como auto-determinación o consentimiento" (Laclau, 2014: 127). "Si, por el contrario", continúa Laclau, "la transición entre la ética y el orden normativo presupone una yuxtaposición menos que estricta entre ambos, entonces la institución jurídica requeriría un fundamento al menos parcialmente diferente de uno ético; y en consecuencia emerge una distancia entre el sujeto ético y el sujeto de derecho" (Ibíd.).

Ahora bien, el sujeto de derecho, o de derechos, entre ellos el de propiedad, representa lo que una sociedad considera legal o justo en un momento de la

[7] Véase al respecto, Tamayo, Juan José y Alvarenga, Luis (eds.) *Ignacio Ellacuría. Utopía y Teoría Crítica*, Valencia, Tirant Humanidades, 2014, 21-49 y 75-103. También, Thompson, Peter y Zizek, Slavoj (eds.) *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Durham, Duke University Press, 2013.

[8] "Por nuestra parte, sin embargo, hemos querido concentrarnos de manera especial en el Marx tardío, en Londres, desde que comienza sus cuadernos llamados los *Grundrisse*. Allí encontramos, según nuestra interpretación, un Marx antropológico (si no se lo quiere denominar humanista), ético, filósofo pleno [...]" (Dussel, 1993: 59).

historia (ser esclavo era legal en un momento de la historia, como lo era ser una mujer-objeto, o un subalterno). Pero también, a *contrario sensu*, dicha posición subjetiva presupone otra, la del soberano en el sentido hobbesiano y schmittiano del término, el sujeto de derecho capaz de exceptuarse de la totalidad del derecho para decidir quien cuenta dentro del orden de lo legal y lo justo en un momento determinado.

Así, por ejemplo, en la sociedad moderna, con la emergencia de la noción de igualdad propia del republicanismo, la democracia y las 'sociedades contra-estatales' (Clastres, Abensour) la "compasión general por los miembros de la raza humana" comienza también a emerger (Losurdo: 2015: 56). Pero dicho proceso transformador de la realidad no debe estimarse como universal y definitivamente completo. En las Américas republicanas y democráticas, como observa Doménico Losurdo, "antes que desaparecer, observamos un emplazamiento diferente de las barreras afectivas que caracterizan la sociedad del antiguo régimen" (Ibíd.). Losurdo habla aquí en términos concretos de desplazamientos espaciales y temporales de las líneas divisorias que determinan las jerarquías y prácticas sociales de la modernidad respecto del antiguo régimen en la situación colonial que ha unido al Viejo y Nuevo Mundo, las posiciones de sujeto en ese contexto, y por tanto del acceso a y ejercicio del poder social y político en dicha situación. Y la describe así:

> "la compasión general fomentada por el sentido de unidad de la raza humana constituye un obstáculo a las formas más brutales de violencia. Para desatar dicha violencia [...] sin demasiados impedimentos ni inhibiciones, dicha 'compasión general' debe ser neutralizada minando la unidad de la especie una vez más. En este sentido, los conflictos totales presuponen la 'des-especificación' del enemigo" (Losurdo: 2015: 56).

Es cuestión de crear una exterioridad a distancia y respecto de la raza humana como totalidad, tras haber declarado el carácter único de ésta (lo que supone haber declarado la exterioridad o excepcionalidad de la raza humana respecto del resto de los entes de la naturaleza, animales, vegetales, etc.), y localizar allí a los enemigos que, habiendo sido anatematizados por una decisión legal y soberana, pueden entonces ser el objeto de la guerra total. "Era en este sentido", observa Losurdo, "que (Edmund) Burke había declarado a los Jacobinos como 'salvajes', 'Turcos', o aún peor, 'caníbales'" (Losurdo, 2015: 57). La normatividad moderna crea sujetos, selecciona a unos y demoniza, relega o expulsa a otros (salvajes, Turcos y en últimas 'caníbales', de modo que el modelo a seguir será el

de la geografía filosófica que informó los debates de Valladolid en 1550)[9] como si se tratase de una forma de selección artificial. Y lo hace mediante un procedimiento de des-especificación (Losurdo) no muy diferente de la *expositio* antigua (Ludueña) cuyo fundamento puede ser naturalista, como en el caso de la raza, o político-económico, como en el caso de las mores y costumbres o la acumulación y la propiedad. Y de tal manera consigue prolongar el espíritu o el espectro del régimen antiguo en el nuevo. Este aspecto de la fetichización, la externalización de un atributo humano como si fuese inhumano, abstrayéndolo del espacio y el tiempo para eternizarlo, es la nuez de lo que el sociólogo Aníbal Quijano llamó la 'colonialidad' del poder en cuanto que matriz de éste en la modernidad o modelo a armar, desarmar e imitar. Corresponde también a la posición del soberano por oposición a la cual se determina la posición del sujeto de derecho y su doble: el sujeto vulnerable, disponible, inseguro, cuya expulsión o extirpación es deseable.

Según Dussel, esta exterioridad es el *pauper*, el pobre –la exterioridad del trabajo vivo– y constituye el punto de partida (éticamente) radical de *El Capital*. Allí se lo presenta como el resultado de la disociación o distinción entre la propiedad (el Soberano es también el Amo, el Conquistador-Colonizador, el *ego conquiro* de Dussel, y en últimas, el Capitalista objetivado en la Propiedad-Capital) y el trabajo, que externaliza al sujeto trabajador respecto de la raza humana en su totalidad (lo que es evidente en el caso del Esclavo o el Subalterno). Concebido negativamente, el *pauper* es despojado de manera total, lo que quiere decir por una violencia total, y que existe de manera puramente subjetiva, como sujeto vulnerable respecto de una decisión soberana y expuesto (un sujeto que deambula como un zombie en la zona del no-Ser, según Frantz Fanon y Lewis Gordon) o sometido a un soberano que decide no tanto sobre la vida y la muerte de este o aquel individuo culpable sino más bien qué parte de la población entera está en riesgo de morir y cuál se ha convertido en riesgo ella misma y entonces debe morir para asegurar la vida del resto (como dirá Foucault). Así las cosas, el pobre expuesto, exteriorizado, es quien debe morir para que vivan los demás. Antropológicamente hablando, el fetichismo moderno es una forma de *hedging*, también en el sentido financiero. Si ello es así, entonces cabe analizar el capital y la realidad del mundo financiero moderno como un sistema sacrificial. Y esto es precisamente lo que hace el Marx antropólogico. "El trabajo como pobreza absoluta" (*absolute Armut*), escribe Marx, es una objetividad inmediata, sin

[9] Véase al respecto O., Guardiola-Rivera, *Si Latinoamérica gobernase al mundo*, Barcelona, RBA, 2011, 105-108. También, N., Gómez Wey, *Tropics of Empire*, Cambridge, MIT Press, 2008, 50 y ss.

mediaciones sino medio él mismo, que se confunde con su corporalidad, siendo éste, su cuerpo, el objetivo de las formas de control, vigilancia y aseguramiento. Y concebido positivamente, como actividad, "no como auto-valor sino como fuente viva del valor", lo que quiere decir que el valor de la vida en la modernidad colonial capitalista no tiene nada que ver con la autovaloración y todo que ver con el hecho de que todo viviente, humano o no, en tanto que trabajo, actividad o fuente de energía, es vulnerable y está expuesto a morir o extinguirse. El *pauper* es fuente viva precisamente porque puede ser sacrificado, a Moloch y Mamón, como apunta el Dussel lector de Marx refiriéndose a las imágenes y metáforas teológicas que éste utiliza. De manera que la fuente de vida del valor, esta biopolítica en la cual consiste la normatividad moderna, colonial y capitalista, resulta ser espectral (como apunta el Derrida lector de Marx) o, más aun, tanática.[10]

3

Hay que tener cuidado sin embargo de no convertir a la imagen del pobre en una norma positiva, así se trate de una norma supuestamente más fundamental que la pluralidad de normas que puedan encontrarse en los varios códigos, una norma que podría absorber por completo, y dictar, lo ético. Pues como Dussel observa de manera correcta, el punto de partida de la ética en una filosofía política de la liberación en/de la historia, no es simplemente, como apunta Marx, este pobre en particular, sino la exterioridad del trabajo vivo (o no-muerto, *undead*, zombie). Lo que hay que considerar es la distancia que separa al sujeto-trabajo vivo de la posibilidad y el "azar" de ser expuesto a la falta y a la muerte, y entonces la distancia entre la plenitud de ser y su falta. "Desde la pobreza [...] de la persona, subjetividad, corporalidad, del trabajador como No-Capital", escribe Dussel lector de Marx. Transcendental entonces a la 'totalidad' del capital, el 'trabajo vivo' es subsumido", escribe Dussel (1993: 64). O lo que es lo mismo, el pobre, tras ser exteriorizado, en un primer momento, es consumido, engullido (mediante el proceso del trabajo, presentado aquí como sacrificio en vez de autovaloración) e incorporado de tal manera al capital, en un segundo momento.

[10] Las citas en este párrafo corresponden a K. Marx, *Grundrisse*, ed. Dietz, 1974, ed. citada por (Dussel, 1993: 63).

He aquí los dos aspectos del fetichismo: primero, la exteriorización o des-especificación que convierte al pauper en un espectro –un "no-Ser", la des-realización del trabajo vivo– sujeto de control, vigilancia y seguridad. Segundo, la internalización o re-entrada del espectro (del trabajo como espíritu, inclusive el "intelecto general") mediante un proceso de trabajo y producción que le da de nuevo un ser, lo apropia, y al hacerlo, lo determina.

El *pauper* regresa entonces como tributo, siervo, esclavo, o en el capitalismo, como cada una de las determinaciones del capital: mercancía, dinero, capacidad de trabajo, medios productivos (forma-mercancía) y luego, capital circulante, ganancia, opciones, futuros, derivados y liquidez (forma-opción). En últimas, la forma-mercancía y la forma-opción son las determinaciones que en el proceso capitalista (subsunción) de valoración alcanza el no-Ser del pobre tras haber sido expuesto, externalizado y demonizado o anatematizado.

Pero si este es el caso, todas las formas de la determinación capitalista no son otra cosa ni expresan otra cosa que una falta o deficiencia del ser. Son en este sentido, también, espectrales. Es esa falta o deficiencia de ser lo que se encarna en cada una de las determinaciones o formas del capital. Y sí, estamos hablando de formas, pero aquí la forma no debe entenderse como opuesta al contenido. O si se lo prefiere, estamos hablando de contenidos. A fin de cuentas nada nos parece tener más contenido, más ser, más materia y poder, en nuestra sociedad capitalista, que las formas determinadas del capital. Se trate de las mercancías que consumimos, o de las opciones que podemos liquidar y monetizar. Y nótese la aparente paradoja que consiste en tratar aquellas determinaciones que no son más sino una falta de ser como lo que tiene más ser, o ser completo. Como hace Cristóbal Colón, por ejemplo, cuando afirmó según se dice que "el oro es excelentísimo: del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y puede adueñarse de cuanto desea. El oro llega incluso a llevar almas al paraíso" (Guardiola-Rivera, 2011: 99-100). He aquí la forma más común de fetichismo entre nosotros.

Puede decirse desde esta perspectiva que son los contenidos los que se presentan como internamente divisos: de un lado como un contenido particular, inclusive un contenido normativo particular. Pero del otro, este contenido funciona como la encarnación de una completud ausente. Contenido y valor. La valoración como proceso digestivo, caníbal, digamos, pero no en el sentido que des-especifica a los pueblos originarios de las Américas sino, al contrario, el de la violencia total ejercida sobre ellos y 'originaria' respecto del capitalismo

moderno: el despojo y el saqueo, la apropiación como fuente de "más-valor (Mehr-wert)" o 'plusvalor' (Dussel, 1993: 64).

Hablar de las formas-contenido o las determinaciones del capital como espectros tiene sentido. Este sentido preciso de la distancia que va de la carencia, falta o deficiencia del ser a la completud del ser. Y es en este mismo sentido que *El Capital* es un discurso ético. Pues lo propio de la experiencia social ética no es el carácter positivo de la norma, la norma como hecho enfrentado al hecho de un comportamiento que se desvía de ella, sino la oposición entre *ser* y *deber ser*. Y dado que no es posible referir el ser a lo descriptivo ni el deber ser a lo normativo,[11] lo que resta si comparamos estas dos positividades (*is/ought*) es la distancia entre las dos.

Aquí es necesario hacer a un lado el contenido y concentrarse en la distancia entre dos positividades como diferencia. La lección de la "inversión" hegeliana (su lógica de determinación oposicional o *gegensaetzliche Bestimmung*) es que toda identidad es diferencial, de manera que la identidad de un lado de la oposición se convierte en el requisito de la identidad del otro lado.[12] No es el contenido (la identidad) del deber ser lo que se opone a, supera e incluye, el contenido de un comportamiento de hecho o actual. Más bien, el hecho es que el deber ser expresa una completud de la cual carece el ser, contenido o comportamiento actual. Tal distancia o diferencia entre el ser actual y la completud o identidad de ser, entre el ser deficiente y el ser pleno o completo, es lo que se encuentra en la raíz de toda experiencia ética. De manera similar, no es sólo la necesidad la que se incluye a sí misma y a la contingencia, sino también, y de manera más fundamental, más radical, es la contingencia la que se incluye a sí misma y a la necesidad. El ser actual, los comportamientos actuales, el contenido, las formas-contenido o determinaciones del capital, son contingentes en este sentido, aunque las creamos necesarias. Pues son determinaciones (parciales) del *pauper* y su despojo, e incluyen entonces lo que falta en el ser actual que constituye la fuente o la raíz de la distancia entre el ser deficiente del *pauper* y la plenitud de su deber ser.

---

[11] Para este argumento véase (Laclau, 2014: 127-128).

[12] Hegel introduce esta idea de 'determinación oposicional' o unidad dialéctica de opuestos en su lógica de la esencia, al discutir la relación de oposición entre identidad y diferencia. En términos de la oposición entre el contenido universal del significado y su expresión encarnada en una forma particular o significante, dicha lógica implica que no existe un lenguaje superior que sirva como modelo o estándar. De manera que todo lenguaje es un caso de lo especulativo. La tarea de la filosofía consiste en mostrar cómo, en cada lenguaje, lo esencial se dice y se presenta a través de los accidentes de la lengua. Véase C., Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, Londres, Routledge, 2005, 171 pp.

Pero en este caso el contenido del deber ser se nos presenta internamente diviso, en el sentido precisado más arriba: es, de un lado, un contenido normativo particular, mientras que del otro, este contenido funciona como la encarnación de una plenitud ausente. "No es la particularidad del contenido lo que es ético per se", escribe Laclau al aclarar el sentido de la relación entre el deber ser y su contenido, "sino el contenido en la medida en que asume o encarna la presencia de una plenitud que es inconmensurable con él". (Laclau, 2014: 119) Es por ello, continúa, "que la experiencia ética tiende a expresarse a través de términos tales como 'verdad', 'justicia', 'deber', y demás. Nadie niega el carácter ético de dichos términos pero su realización actual puede tener como referencia los más diversos contenidos normativos". (Laclau, 2014: 119) El punto es que si la experiencia ética es la experiencia de lo incondicionado o infinito en un mundo lleno de condiciones y límites, entonces tiene que vaciarse y carecer de todo contenido normativo.

La vaciedad con la cual estamos tratando aquí no es, como dice Laclau, simple ausencia de contenido. Sino que es ella misma un contenido, una plenitud que se presenta a través de su ausencia o deficiencia. El *pauper* que Dussel lee como el punto de partida de Marx es, precisamente, esa plenitud manifiesta en su deficiencia. Pero lo que hace importante a esta experiencia social de la pobreza como la entiende la filosofía de la liberación es que quienes pasan por ella, aquellos a quienes se presenta la plenitud del ser en la deficiencia del pobre, optan no por la vía pasiva y reclusa del anacoreta, la vía adversa al riesgo que sugiere abstenerse de entrar en el juego político bajo el pretexto de que, como todo juego, la política tiene reglas y quien entra a jugar las acepta y al hacerlo, dado que el juego está arreglado de antemano, concede la derrota antes de que hubiese tenido lugar la lucha. Al contrario, esta presencia del pobre nos llama a involucrarnos en el mundo de manera algo más militante, "con una densidad ética que otros no tienen" (Laclau, 2014: 130). La relación entre la ética y lo normativo, entendida de esta manera, implica la necesidad de una 'inversión radical' de lo ético en la normatividad, y emparenta a la filosofía-teología de la liberación con la teología negativa, la mística y la posición del revolucionario militante.

Sé que parecerá extraña a algunos mi idea de emparentar la filosofía de la liberación con la mística, pero debo aclarar lo que comprendo por ella y su relevancia hoy. No me refiero al misticismo como sentimiento impresionista y vago de maravilla o felicidad. Tampoco al optimismo instrumental-científico para el cual la Tierra es el dominio sancionado por Dios para el hombre, de manera que aun en el último segundo antes de la catástrofe (el riesgo del cambio climático,

por ejemplo) inventaremos la máquina que vendrá a salvarnos, la raza robótica que nos reemplazará, o descargaremos nuestra conciencia en una computadora. Por eso concuerdo con Drucilla Cornell en que el llamado "post-humanismo" tan común en la cultura del entretenimiento y ciertos círculos tecnófilos está errado. Se trata de una variedad de misticismo sentimentalista-hippie.

Es mejor considerar al misticismo históricamente, desde la emergencia del profetismo y la sabiduría antigua en Oriente (Budha, Anacharsis, el Sócrates que hablaba con su *daimón*) o el lugar de los espíritus-guía ancestrales y catónicos (*chthonic*) en las cosmologías del África y entre los chamanes-jaguar de las Américas, a las intermitencias del misticismo occidental en los siglos XIV (Meister Eckhart) y XVI (Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Juana Inés de la Cruz). En sus escritos prima el tema del sufrimiento en el mundo. En efecto, su tema es hasta qué punto el sufrimiento y el aceptar las pruebas y riesgos que implica el trasegar por el mundo constituye la relación entre el ser del sujeto y el mundo.[13] Por ello no sorprende que muchos místicos propongan el colapso de la distinción entre el sujeto y el mundo, análoga a aquella otra entre la cultura y la naturaleza, como respuesta al problema del sufrimiento. Superar dicha oposición implica también incluir y superar el sufrimiento corpóreo, espiritual, y existencial que es arte y parte de tal oposición, como observa Eugene Thacker (2011). Tal superación nos deja en posición de experimentar otra transformación superadora, la de la oposición entre lo natural y lo sobrenatural, espectral o espiritual. Y ésta es, por supuesto, la marca de la tradición literaria mística. Filosóficamente hablando, nos encontramos frente a la posición especulativa por excelencia.

¿En qué consiste la posición especulativa y cómo describirla? Para algunos el referente apropiado es el de la luz y la radiación, como en Plotino o los filósofos árabes que influyeron en Alberto Magno y Tomás de Aquino. El problema con esta comprensión de la posición especulativa como "misticismo iluminado" es su inversión en un Dios antropomorfizado y paternalista. ¿Pero qué sucede si lo divino representa no solo algo sobrehumano, sino antes bien, la plenitud de ser de la que hablábamos antes, más allá de este cuerpo y esta existencia humana sufriente, un más allá que en su ausencia nos presenta aquello que está en contra de lo humano? Entonces la única posición válida consiste no en revisar las alternativas posibles representadas en el mundo tal cual es y optar por la "mejor" entre ellas, sino en la medida en que el mundo así entendido está contra el

[13] Como en la *anábasis* del *Primero Sueño* de Juana Inés de la Cruz. Véase C., Ramos, "El viaje como expresión del misticismo en Segundo Sueño de Sergio Fernández" en *Acta Poética*, México DF, Vol. 35, N° 2 Julio-Diciembre, 2014, 137-147.

hombre, en invertir la relación (dialécticamente) y disponer el ser (pleno) contra el mundo (Guardiola-Rivera: 2009). Se sigue de lo anterior que cualquier pensamiento humano de lo divino, o del ser pleno, tan solo puede ser un horizonte que se desplaza para el pensamiento y nunca un pensamiento o Idea que incluye y subsume la plenitud y la contingencia tras haberlas exteriorizado. De otra manera, la posición especulativa, también la del místico, es aquella que entiende que al pensamiento humano no le está dado incluir dentro de sí o apropiarse de la naturaleza y el mundo que ha concebido como foráneo y como una fuerza opuesta que debe ser controlada, dominada, y frente a la cual es necesario asegurarse y asegurar a la sociedad.

4

Esta es, precisamente, la posición de Hegel. En contra de sus críticos, inclusive Marx, o un cierto Marx, Hegel no opta por la externalización del mundo desde la Idea a la cual seguiría un proceso de apropiación (o engullimiento, como dice Zizek) *qua* internalización o reapropiación del contenido externalizado. Esta no es la matriz del proceso dialéctico, como nos harían creer los críticos de Hegel y la noción corriente de dialéctica. Estos críticos enfatizan solamente un aspecto primario: la necesidad e identidad como un principio anterior e interior que domina sus expresiones contingentes. Al hacerlo, de manera negligente hacen a un lado el segundo aspecto: cómo es que la necesidad misma depende de la contingencia, y no es otra cosa que la contingencia elevada a la función de la necesidad, de la misma manera en que un cierto orden cumple la función ordenadora sin que ello implique que dicho orden es el mejor de todos los órdenes posibles ni mucho menos el final de la historia.

La virtud de Dussel lector de Marx, o del propio Marx si hemos de aceptar la lectura que de él hace Dussel, es haber insistido en la "inversión" del Hegel corriente y de la noción corriente de dialéctica. Al hacerlo, en contra de los críticos ("toda la tradición", inclusive Luckács y Marcuse como Dussel mismo apunta), da con una clave de interpretación –el fetichismo, cuya consideración hace de Marx un antropólogo– que recoge en las cuatro redacciones de *El Capital* la cuestión crucial de la transformación del dinero en capital. Fetichismo como exteriorización y punto de partida –la demonización del pobre– cuya re-apropiación da lugar a las diversas determinaciones del capital, de mercancía y dinero a capital circulante y especulativo.

La cuestión del fetichismo comienza por considerar el poder del dinero como externo a los productores e independiente de ellos, que transforma el vínculo social entre las personas (aquello que los antropólogos en diálogo con los pueblos originarios de las Américas llamaron en los sesenta, la "ley de la reciprocidad") en relación social entre cosas, y luego, al arrancar la relación o poder social de la cosa, como dice Marx, se lo otorga a unas personas sobre otras. Ya no se trata entonces del mundo de la dependencia personal comunitaria (de la forma-comunidad) sino de la independencia personal fundada en la dependencia de las cosas (la forma-mercancía del fetichismo), y en tercer lugar, de la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colaborativa y colectiva.

"Considerar las relaciones cósicas como fundantes de las personales", dice Dussel, "es fruto de un mecanismo ideológico ya que 'desde el punto de vista ideológico se presenta como dominio de ideas y la fe en la eternidad de tales ideas en la misma conciencia de los individuos" (Dussel, 1993: 67), fruto del sacrificio de la riqueza general. Con mayor claridad se trata del fetichismo del dinero (no de la mercancía) que lo transforma en esclavo, y a quien lo tiene, en déspota. O en términos teológicos judeo-cristianos: el dinero que es servil y siervo, un orden, se hace pasar por Dios, asume la función ordenadora, y cierra la distancia entre el orden y su función, como el demonio o el anti-cristo y al contrario de Cristo que siendo Dios se hace siervo; entonces demoniza y anatematiza. La referencia es aquí a las lamentaciones de los antiguos sobre la acumulación y el dinero como fuente de todos los males, pero también, habría que añadir, a la "máquina-guerra" de los antiguos americanos cuyo fin era, como observan Clastres y Viveiros de Castro, eliminar la posibilidad de la emergencia de un punto de acumulación. En este caso, ocupar la posición del enemigo (al apresarlo, hacerlo parte del grupo dándole una esposa y afines, y asumir su nombre en cena o dejarlo ir) tenía el sentido de eliminar la exteriorización, y por tanto, el punto de partida del proceso que culmina con el sacrificio no individual sino colectivo en el altar del dinero y el poder soberano (Moloch, en la lectura que Dussel hace de Marx).

Dicho de manera simple, el dinero como una de las determinaciones del capital encarna no la plenitud del ser (lo divino) sino su deficiencia disfrazada de plenitud (lo demoníaco). "El culto al dinero tiene su ascetismo, sus renuncias, sus sacrificios", cita Dussel a Marx, "la frugalidad y la paciencia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno" (Dussel, 1993: 69). De manera que el dinero tiene sus espectros y su misticismo, que Marx asocia al puritanismo inglés y al protestantismo holandés. Cámbiese "frugalidad"

por "austeridad", el "desprecio por los placeres mundanos" por el desprecio que hoy sienten los partidarios de la austeridad por aquellos a quienes perciben como perezosos sureños dedicados a los placeres y a vivir "por encima de sus medios", como suele decirse, y la "búsqueda del tesoro eterno" por el énfasis de los críticos en la necesidad y lo que los opinadores de *los media* llaman "realismo" en contra de la fugaz temporalidad, y tendremos un cuadro muy adecuado no del siglo XIX, durante el cual escribió Marx, sino del XXI. Y abundan en este siglo los ejemplos del sacrificio del común, la riqueza y las gentes, pueblos enteros, al dios dinero: el sacrificio del pueblo griego en la iglesia de la austeridad europea; de los afro-americanos en aquella otra que lee el texto de la constitución americana en clave místico-fundamentalista; el de Sirios y Somalíes ahogados por miles en las aguas del mediterráneo como consecuencia del poder del dinero emirati, catari o saudita y "el mantenimiento de los estándares de vida" europeos; el sacrificio de las seis o siete millones de víctimas durante más de cincuenta años de guerra por los recursos naturales en Colombia, que ahora se intenta exportar a Venezuela; el México de los desaparecidos y las fosas comunes.

¿No tendríamos entonces que oponer al misticismo de los defensores de la austeridad y el desprecio, al fundamentalismo de la necesidad 'real', otro misticismo que nos libere de los falsos espectros y la eternidad de las ideas, para dar voz a los otros espectros que la cultura de hoy demoniza –los inmigrantes, los griegos de la Europa auto-colonizada, y los desparecidos de Méxicolombia? La respuesta, me temo, es sí y no.

Sí, en el sentido de la "inversión radical" de lo ético en lo normativo a la que se hizo referencia más arriba. Eckhart compara al místico con el enamorado: "quien continúa inmerso en la cotidianidad, pero el sentimiento de estar enamorado acompaña todas sus acciones" (Lauclau, 2014: 130). Como recuerda Laclau, es esta posición del sujeto que se dispone contra el mundo la que, paradójicamente, se convierte en la fuente de la seriedad ética de su compromiso con el mismo. Y añade que algo similar ocurre con el militante revolucionario. "Si participo en una movilización, una ocupación o una huelga tan sólo por los objetivos inmediatos o concretos de estas acciones [...] mi compromiso militante acabará tan pronto como se alcancen dichos objetivos", observa Laclau,

> [...] si al contrario, mi participación en todas estas actividades es concebida como una serie de episodios de la lucha más universal por fines revolucionarios, mi identificación con los fines particulares de dichas acciones será menos completa y sin embargo [...] por la misma razón mi compromiso militante en ellas será más in-

> tenso. El objetivo revolucionario funciona como un 'más allá' que trasciende toda experiencia particular y es, en tal sentido, el punto de identificación que me permite sustraerme del particularismo de toda experiencia concreta. Dicha sustracción, sin embargo, es tan solo el preludio del compromiso militante en tales luchas particulares, que ya no es meramente particularista tan pronto como se las ve en una perspectiva diferente, como episodios en la persecución de fines más universales [...] El objetivo final parte en dos los objetivos de las luchas y demandas particulares: su particularismo es tan solo el portador de un objetivo universal que las atraviesa a todas ellas. Es en esta dialéctica de sustracción/compromiso donde se encuentra lo distintivo de la vida ética. La experiencia de lo ético es la experiencia del momento de trascendencia que nos lleva más allá de un objetivo particular, una norma o una acción. Lo que puede apreciarse en la experiencia mística de manera extrema es de hecho algo que pertenece a la estructura de toda experiencia (Laclau, 2014: 130-131).

Al explicar el misticismo del revolucionario como el punto cero de la estructura de la experiencia ética, Laclau advierte sobre la necesidad de mantener la equivalencia entre la plenitud y el vacío. Así por ejemplo, la 'huelga general' de Benjamin, Luxemburgo y Sorel no debe comprenderse de manera positiva, como un acontecimiento, sino como un mito social. Un mito, en este sentido, es una suerte de utopía que no se presenta como modelo detallado de la sociedad futura, sino que se reduce a una serie de imágenes simples capaces de galvanizar la imaginación de las gentes. Dicha simplificación es posible porque la 'huelga general' es el nombre que damos a una plenitud que es el reverso positivo de una situación experimentada como oscuridad y negación de tal plenitud. "Es porque vivimos una situación injusta que experimentamos la justicia como una plenitud actual: pero no existe ninguna transición lógica de la justicia-como-falta a la justicia-como-plenitud que remediaría todas las privaciones". Si no puede deducirse de la vaciedad del momento ético un contenido normativo que de manera necesaria le corresponda (dado que la vaciedad es inherente a la experiencia ética) entonces sólo queda concebir la transición de lo ético a lo normativo como teniendo lugar a través de "lo que solamente puede describirse como una inversión radical de lo ético en lo normativo" (Laclau, 2014: 132).

5

Me parece que esta noción de 'inversión radical' de lo normativo en lo ético se acerca mucho a la comprensión de la relación entre la utopía y el profetismo

en Ignacio Ellacuría, y a la comprensión del momento ético como *kairós* en la interpretación que Enrique Dussel hace de los escritos de Pablo de Tarso, pero también con la ontología del aún-no-Ser en Ernst Bloch.[14] Si ello es correcto, entonces cabe insistir en la dimensión espacio-temporal y existencial a que corresponde dicha noción. Se trata, en efecto, de un momento de trascendencia en el cual colapsa la distinción corriente entre sujeto y mundo, cultura y naturaleza, y por lo mismo la creencia en una dimensión de ideas o espíritu cuya eternidad y necesidad se sostiene en contraposición y por encima de la contingencia del mundo natural, al cual incluye y del cual se apropia. Esto es crucial si se tiene en cuenta que para Marx el misticismo del dinero y el McGuffin del tesoro eterno son inculcados por las clases dominantes como un "dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos" y "la fe en la eternidad de tales ideas" (Marx citado en Dussel, 1993: 67).

Tal es, precisamente, el sentido en el cual se nos dice constantemente que "no hay vida después del capitalismo", lo cual quiere decir no sólo que no existe alternativa posible a éste y que se trata del mejor de los mundos posibles, sino además, que imaginar el paradigma que lo reemplazaría es *wishful thinking* e intentar actualizarlo cosa de locos cuyo resultado sólo puede ser catastrófico. Lo que se nos está diciendo es, en últimas, que el capitalismo es necesario y eterno. Dicha afirmación implica cerrar la brecha entre un orden normativo (y eso es el capitalismo, un orden social normativo) y la función ordenadora, entre la deficiencia del ser actual y la plenitud, de una vez por todas. ¿Significa ello que el misticismo del revolucionario implica tan sólo asumir en el presente el punto de vista del futuro y la finalidad? ¿Es la esperanza (Bloch, Dussel, *et al.*) siempre y tan sólo un por venir diferido por siempre en el tiempo? O para ponerlo de otra manera, ¿es el tiempo de la justicia siempre el futuro, y por ello no deberíamos denunciar su falta y encarnarla en el mundo aquí y ahora?

Sobre este punto, y para terminar, me parecen relevantes dos observaciones. En primer lugar, como dice Ellacuría, que la historización característica del utopismo liberador (por oposición al utopismo evasionista) es verificación histórica desde un horizonte ético-político, "el de las mayorías populares y los

[14] I., Ellacuría, "Utopía y profetismo" en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.) *Mysterium liberationis I*, San Salvador, UCA Editores, 1991, p. 397. También, E., Dussel, *El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso*, manuscrito en archivo del autor, 2009. Disponible en: http://www.enriquedussel.com/txt/II-CAP-4-31.pdf. F., Hinkelammert, *La fe de Abraham o el Edipo occidental*, San José, DEI, 2000 y O., Guardiola-Rivera, "Law, Globalisation, and Second Coming", en *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Boston, Massachusetts, Vol. 11, N° 1, 2013.

pueblos oprimidos". Pero también es encarnación histórica, por cuanto "el reino de Dios no es un barbitúrico para apaciguar la conciencia sino una fuerza que anima el cambio. Pues "si la utopía no puede ser realmente utopía cristiana sin el profetismo que la inspire, tampoco el profetismo será realmente cristiano sin la animación de la utopía". Lo que recuerda, para no hacer de esta una determinación puramente cristiana, la relación dialéctica entre denuncia y utopía en el terreno de los derechos humanos: que la denuncia sin utopía es ciega, y la utopía sin denuncia evade y oscurece el compromiso ético real. Más aun, esta alusión a la ceguera de la denuncia y la oscuridad de la utopía implica una superación de las metáforas-marco de visualidad y luz que han dominado la geo-filosofía crítica al menos desde Kant. Nos dispone, mejor, en una dirección similar a la de los "misticismos de oscuridad" de Juan y Juana Inés de la Cruz.

Y en segundo lugar, que lo anterior es una invitación a reabrir el pasado que ha sido oscurecido, que nos parece ilegible, y dar voz a los espectros del pasado que aún persisten sobre la memoria revolucionaria. Imaginar la vida después del capitalismo, lo que parece hoy más difícil que imaginarla tras el apocalipsis, tiene que ver con reintroducir la apertura y contingencia del futuro en, por ejemplo, el pasado que ha resultado en la cuenta entrópica de cobro que desde un futuro de cambio climático nos ha llegado en la Era de la Información presente. Abierto de tal manera el pasado adquiere sentido comprender por qué solo los Amerindios –multinaturalistas e inconstantes en la fe eterna– pueden salvar el alma moderna. O también, comprender lo-que-ya-ha-sido en el proceso de su devenir, al ser como hacer y en el hacer.

Entonces, es preciso observar los procesos contingentes que han generado la necesidad y los límites actualmente existentes. Por ejemplo, la interrupción del proyecto *Cybersyn* que tuvo lugar durante el gobierno de la Unidad Popular en el Chile de los setenta por el golpe de Estado del 11 de septiembre (Guardiola-Rivera: 2010). Y la medida en que allí pudo entreverse un futuro para las redes, los comunes colaborativos, y la producción y distribución de bienes informativos (en particular las formas-opción del mundo financiero) a un costo marginal de cero, que no ha sido pero puede ser. Ello no en el sentido de la probabilidad y lo posible, sino en el de la capacidad, y de la distancia respecto de la plenitud del ser.

Bibliografía

Abensour, Miguel 2011 *Democracy Against the State. Marx and the Machiavellian Moment* (Cambridge: Polity Press).

Arendt, Hannah 1958 *The Human Condition* (London & Chicago: The University of Chicago Press).

Dussel, Enrique 1993 "El fetichismo en la cuatro redacciones de El Capital (1857-1882)" en *Las metáforas teológicas de Marx* (Madrid: Verbo Divino). Disponible en: http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/22/03pp59-89.pdf

Dussel, Enrique 2009 *El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso*, manuscrito en archivo del autor. Disponible en: http://www.enriquedussel.com/txt/II-CAP-4-31.pdf

Ellacuría, Ignacio 1991 "Utopía y profetismo" en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.) *Mysterium liberationis I* (San Salvador: UCA Editores).

Gordon, Lewis R. 2006 *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times* (Boulder: Paradigm Publishers, 173 pp.) (en español: Quito: Abya Yala, 2013, Serie Pensamiento decolonial).

Gómez, N. Wey 2008 *Tropics of Empire* (Cambridge: MIT Press).

Guardiola-Rivera, Óscar 2009 *Being Against the World* (Londres: Routledge).

Guardiola-Rivera, Óscar 2010 *Story of a Death Foretold. The Coup Against Allende, 11 September 1973* (Londres/Nueva York: Bloomsbury).

Guardiola-Rivera, Óscar 2011 *Si Latinoamérica gobernase al mundo* (Barcelona: RBA).

Guardiola-Rivera, Óscar 2013 "Law, Globalisation, and Second Coming" en *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* (Boston, Massachusetts) Vol. 11, N° 1.

Hinkelammert, Franz 2000 *La fe de Abraham o el Edipo occidental* (San José: DEI).

Laclau, Ernesto 2014 *The Rhetorical Foundations of Society* (London; Brooklyn, NY: Verso).

Losurdo, Domenico 2015 *War and Revolution. Rethinking the 20th Century* (London: Verso).

Ludueña R., Fabián 2011 "La espectrografía política de Max Stirner" en Borovinski, Tomás; Ludueña, Fabián y Taub, Emmanuel (eds.) *Posterioridades del hegelianismo. Continuadores, heterodoxos, y disidentes de una filosofía política de la historia* (Buenos Aires: Teseo, 2011).

Malabou, Catherine 2005 *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (Londres: Routledge).

Mendieta, Eduardo 2011 "Geography Is to History as Woman Is to Man: Kant on Sex, Race, and Geography" en *Reading Kant's Geography*, 345-368 (Albany: SUNY Press).

Proclus 1992 *The Elements of Theology* (Oxford: Oxford University Press).

Ramos, Claudia 2014 "El viaje como expresión del misticismo en *Segundo Sueño* de Sergio Fernández" en *Acta Poética* (México DF) Vol. 35, N° 2 (Julio-Diciembre), 137-147.

Tamayo, Juan José y Alvarenga, Luis (eds.) 2014 *Ignacio Ellacuría. Utopía y Teoría Crítica* (Valencia: Tirant Humanidades).

Thacker, Eugene 2011 *In the Dust of this Planet. Horror of Philosophy, vol. 1* (Alresford: Zero Books).

Thompson, Peter y Zizek, Slavoj (eds.) 2013 *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia* (Durham: Duke University Press).

Viveiros de Castro, Eduardo 2010 "The Untimely, Again", Introducción a Pierre Clastres's en Clastres, Pierre *Archeology of Violence* (Los Ángeles: Semiotext(e)/Foreign Agents).

Zizek, Slavoj 2011 "Hegel and Shitting. The Idea's Constipation" en Zizek, S.; Crockett, Clayton y Davis, Creston (eds.) *Hegel & The Infinite. Religión, Politics and Dialectic* (Nueva York: Columbia University Press).

Zizek, Slavoj 2013 "Preface: Bloch's Ontology of Not-Yet-Being" en Thompson, Peter y Zizek, Slavoj (eds.) *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia* (Durham: Duke University Press).

II. Economía y Marxismo

La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica de Apel al marxismo*

Franz Hinkelammert

En el mes de noviembre de 1989 se realizó en la academia católica de la arquidiócesis de Friburgo un encuentro sobre "La filosofía de liberación: fundamentaciones de la ética en Alemania y en América Latina". En este encuentro participaron, entre otros, Enrique Dussel de México y Karl-Otto Apel de Frankfurt. En su conferencia, Enrique Dussel criticó la ética del discurso de Apel y Habermas bajo el título de su exposición: "La Introducción de la 'transformación de la filosofía' de K. O. Apel y la filosofía de liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)" (Dussel, 1992: 45-104). En su enfoque teórico, Dussel se basó sobre todo en la antropología de Marx.

Apel contestó a las tesis de Dussel en una conferencia que pronunció en ocasión de un seminario que se realizó en la ciudad de México bajo el título: "La pragmática trascendental y los problemas éticos en el conflicto Norte-Sur", y que fue una continuación del seminario de Friburgo. En esta conferencia (Apel, 1992), Apel intenta una crítica extensa de los enfoques de Marx presentados por Dussel. Esta conferencia fue publicada bajo el título: "La ética del discurso frente al desafío de la 'filosofía de la liberación'. Intento de una respuesta a Dussel" (Apel - Dussel, 2005: 183 - 216).

Expondré algunas ideas referentes a esta conferencia de Apel.

1. La crítica de la teoría del valor de Marx por parte de Apel

En su crítica de Marx y del marxismo, Apel hace primero una crítica de la teoría de la dependencia, y después una crítica general de los enfoques de Marx. Él se concentra especialmente en dos tesis de Marx: en su teoría de la alienación, y a

* Texto publicado en Franz Hinkelamert (1996) *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Costa Rica: Editorial DEI. Se publica con el permiso del autor.

renglón seguido en su teoría del valor trabajo y de la plusvalía. Empezaré mis reflexiones con este último punto.

En su crítica de la teoría del valor de Marx, Apel parte de la distinción básica hecha por Marx entre el valor de uso y el valor de cambio: "Al leer con alguna despreocupación los pasajes en *El Capital*, en los cuales Marx expone su teoría del valor, entonces, a mi modo de ver, se tiene razón para sorprenderse sobre cómo Marx distingue entre 'valor de uso' y 'valor de cambio'" (Apel, 1992: 44, edición en español p. 207).

Ésta su sorpresa, la justifica de la manera siguiente:

> Ya aquí uno se puede sorprender sobre el hecho de que Marx deja condicionado al *valor de uso*, es decir a la utilidad de una cosa — que, como dice con razón, "no flota en el aire"— *exclusivamente* por las propiedades del "cuerpo de la mercancía". Sin duda es cierto, que sin éste (o sea, el cuerpo de la mercancía) la utilidad no podría existir; sin embargo, ¿no es igualmente cierto que es también condicionada por las necesidades, o más directamente dicho, por las inclinaciones de los usuarios potenciales, es decir por los consumidores? Pero posiblemente Marx presupone eso como obvio. Sin embargo, si ese es el caso, entonces, en última instancia, también la *demanda en el intercambio* tendría que ser una expresión de la utilidad o del *valor de uso* de las cosas como bienes. El valor de uso que, para decirlo así, se constituye en el mundo de la vida (el "se realiza solamente en el uso o consumo", como Marx dice en el lugar citado) y que en este sentido sin duda se distingue del valor de cambio, que es una relación con precios —este valor de uso tendría que ser más bien co-constitutivo para el valor de cambio en el sistema económico; porque él es co-constitutivo para la demanda de los compradores. No obstante, eso parece negarlo Marx. El realiza al introducir el valor de cambio relacionado con el sistema, una abstracción radical: los "valores de uso"... forman exclusivamente los "sostenes materiales del valor de cambio"." (*Idem*: 45, edición en español p. 207).

Creo que Apel expresa aquí un malentendido básico en relación con la teoría del valor de Marx. Se trata de un malentendido que recorre toda su crítica del marxismo. Apel dice que la "*demanda en el intercambio* tendría que ser una expresión de la utilidad o del valor de uso de las cosas como bienes" y reprocha a Marx "al introducir el valor de cambio relacionado con el sistema, una abstracción radical".

Para comprobar esta abstracción él presenta una cita de *El Capital* de Marx, que se refiere a la tesis marxiana de la conmensurabilidad de los valores de cambio por el tiempo de trabajo: "Además, lo que caracteriza visiblemente la relación

de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos" (Marx, 1946: 5)

Apel comenta: "Con eso Marx -por una abstracción exagerada- ha eliminado cualquier constitución de los valores de cambio por los valores de uso; puede introducir ahora su teoría del valor absoluto..." (Apel, 1992: 46, edición en español p. 208).

Apel le reprocha a Marx no considerar al valor de cambio, es decir abstraer el valor de uso en su explicación del precio del mercado. No obstante, lo que Marx dice en el texto de *El Capital* citado por el mismo Apel, indica sin embargo lo contrario. En esta cita el sujeto de la abstracción no es Marx ni ninguna teoría, sino el mercado ("la relación de cambio de las mercancías"). Marx sostiene que el mismo mercado abstrae el valor de uso en el proceso de la formación del valor de cambio. Eso es lo que le reprocha al mercado, y ese es el punto de partida de toda su crítica del capitalismo.

Apel, en cambio, malentiende eso por completo. Marx le puede reprochar al mercado esta abstracción del valor de uso, porque él lo tiene presente y exige tomarlo en cuenta. Porque no abstrae el valor de uso, Marx puede criticar al mercado por abstraerlo. El sostiene que todas las relaciones de intercambio en el mercado se basan precisamente en la no-consideración del valor de uso. Apel comete un simple *quid pro quo*.

Este malentendido implica también un problema de uso de palabras. Así, Apel dice que "la *demanda en el intercambio* tendría que ser una expresión de la utilidad o del *valor de uso* de las cosas como bienes" (*Idem*: 45, edición en español p. 208). Por tanto, trata como iguales a la utilidad y al valor de uso. Eso precisamente es lo que Marx no hace, a pesar de que él también le imputa utilidad al valor de uso.

Pero de ninguna manera podemos presuponer que palabras iguales en autores diferentes, tienen igual significado. Cuando Apel habla de utilidad, lo hace en el sentido de la teoría de la utilidad neoclásica. En cambio, cuando Marx habla de utilidad, lo hace en el sentido del valor de uso. Si se confunden estos significados, toda la discusión se vuelve arbitraria.

Ampliando el uso de la palabra referente al trabajo abstracto por parte de Marx, se puede describir la utilidad que subyace a la teoría de la utilidad marginal y a toda la teoría económica neoclásica, como utilidad abstracta. El concepto marxiano de utilidad, en cambio, se podría concebir como utilidad concreta. En Marx, el valor de uso siempre se refiere a la utilidad concreta, jamás a la utilidad abstracta. Apel, por el contrario, cuando habla del valor de uso se refiere sin excepción a la utilidad abstracta, jamás a la concreta. (En este sentido se refiere por

ejemplo a la "reciprocidad de la oferta y la demanda, y por tanto también a la utilidad abstracta para el comprador" (*Idem*: 49, edición en español p. 211). Por consiguiente, no da cuenta del hecho de que el concepto marxiano de la utilidad es otro.

Apel sigue aquí una crítica de George B. Shaw de principios de siglo (1903). Cito extensamente esta referencia:

> George B. Shaw ha formulado de manera especialmente precisa —en el sentido de nuestra heurística de la complementariedad del trabajo y la interacción— esta crítica a Marx desde el punto de vista de la escuela de la utilidad marginal. Según él, la unilateralidad de la teoría de Marx consiste en el hecho de que el análisis marxiano de la mercancía "a pesar de que tiene como objeto averiguar los puntos donde las mercancías están medibles una con la otra, no considera sino uno de estos puntos, esto es su carácter de productos del trabajo abstracto humano". *En contra de eso está la tesis de la teoría de la utilidad marginal, según la cual las mercancías "en relación a su utilidad abstracta son igualmente medibles una en relación con la otra y que en la praxis la comparación realizada con la meta de un intercambio de mercancías no es una comparación de sus costos en términos del trabajo humano abstracto, sino una comparación de su deseabilidad abstracta"*... Pero esta última depende esencialmente del grado de la satisfacción de necesidades por la cantidad de mercancías ofrecidas. (*Idem*: 48, edición en español p. 210)

Si se quiere ordenar esta confusión visible, es necesario analizar brevemente los conceptos marxianos del valor de uso, de la utilidad concreta y del trabajo concreto, en relación con su concepto del trabajo abstracto. De esta manera resulta posible analizar también la relación entre la utilidad concreta y la utilidad abstracta en la teoría de la utilidad marginal, y la relación entre el trabajo abstracto y la utilidad abstracta.

En Marx, el valor de uso con su utilidad concreta es la otra cara del trabajo concreto. Todos los valores de uso son producidos por un trabajo concreto. Luego, en cuanto valores de uso no son conmensurables y comparables. Eso significa que los valores de uso no son tampoco sustituibles entre sí. El pan es un valor de uso, como lo es también una refrigeradora o un piano. Con la refrigeradora se puede refrigerar alimentos, el pan se puede comer y con el piano se hace música. Sin embargo, con pan no se puede refrigerar alimentos, las refrigeradoras no se pueden comer y un piano no sirve como abrigo. Se trata de valores de uso diferentes, que no se pueden sustituir mutuamente. Desde el punto de vista del trabajo concreto, el panadero hace el pan, el mecánico hace refrigeradoras y el constructor de pianos hace pianos. Con el trabajo del panadero no se pueden producir refrigeradoras y con el trabajo del mecánico no se produce pan.

Sólo cuando se mira el producto bajo el punto de vista de su utilidad concreta, el acceso a los productos se vincula con las necesidades de la vida del productor. Mirado como valor de uso, el acceso a los productos es una cuestión de vida o muerte. No tener acceso a los valores de uso, significa la muerte. Por tanto, el análisis de los valores de uso lleva al análisis de las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana. No se puede satisfacer necesidades humanas, si no se tiene acceso a los valores de uso correspondientes. Esto no tiene nada que ver con la diferencia entre necesidades materiales y espirituales. La satisfacción de las llamadas necesidades espirituales depende tanto del acceso a valores de uso, como la satisfacción de las llamadas necesidades materiales. Por eso, los valores de uso necesarios no son apenas los que satisfacen las llamadas necesidades materiales. El ser humano no vive solamente de pan, sino también de la palabra de Dios. Pero en el grado en que la palabra de Dios está escrita en la Biblia, no se la puede conocer si no se tiene acceso a una Biblia. La Biblia es un libro, y como tal es un valor de uso. Si uno no tiene una Biblia, no puede conocer la palabra de Dios. Tampoco se puede gozar un concierto de piano, si no se tiene acceso a un piano.

No obstante, hay otra dimensión en la cual los productos son comparables. Tanto el trabajo del mecánico como el del panadero son trabajos en cuanto tales. Por consiguiente, el pan del panadero y la refrigeradora del mecánico son productos del trabajo humano. Se mira pues el trabajo independientemente del producto concreto que produce. Entonces, tanto el panadero como el mecánico efectúan trabajo humano. Esta dimensión del trabajo es llamada por Marx trabajo abstracto. Como tal, los trabajos son cuantitativamente comparables en la relación intersubjetiva. Su denominador común es, según Marx, el tiempo de trabajo.

Se puede realizar el mismo proceso de abstracción —lo que Marx no hace de manera expresa— en referencia a la utilidad. El pan y la refrigeradora, vistos como valores de uso, tienen utilidades diferentes que no son comparables. Sin embargo, en un sentido general tiene sentido decir que tanto el pan como la refrigeradora propician utilidad, y se puede discutir si los refrigeradores son más útiles que el pan. En este caso, enfocamos la utilidad como utilidad abstracta. Bajo este punto de vista podemos establecer una referencia a los valores de uso en cuanto productos con utilidad abstracta.

Y bajo este punto de vista es claro que existe una diferencia nítida entre valor de uso y utilidad abstracta. Únicamente puede haber confusión si se nombra los dos conceptos con el mismo nombre.

Marx sostiene que el mercado abstrae el valor de uso, entendido éste como utilidad concreta. El mercado, por tanto, expresa algo común que ya no puede contener esta diferencia de trabajos concretos y de utilidades concretas. Este algo común presenta una cantidad intersubjetivamente comparable y es, según lo considera Marx, el trabajo abstracto medido en tiempo de trabajo.

Para Marx, este tiempo de trabajo no es el valor y tampoco ninguna sustancia de algún valor. No es más que la medida del trabajo entregado, y como tal es la *medida* del valor.

Apel, recurriendo a la teoría de la utilidad marginal, sostiene ahora que esta medida es la utilidad o por lo menos también la utilidad. Esta tesis solamente tiene sentido si él se refiere a la utilidad abstracta y no al valor de uso. Marx, en cambio, siempre negó la posibilidad de poder derivar de la utilidad —incluyendo la utilidad abstracta— una medida para la comparación intersubjetiva de valores. Apel, sin embargo, apoyándose en una cita de Shaw, afirma que las mercancías

> ...en relación a su utilidad abstracta son igualmente medibles una en relación con la otra y que en la praxis la comparación realizada con la meta de un intercambio de mercancías no es una comparación de sus costos en términos del trabajo humano abstracto, sino una comparación de su deseabilidad abstracta... (*Idem*: 48, edición en español p. 210)

Esa es en realidad la opinión de los teóricos de la utilidad marginal y también la opinión de Böhm-Bawerk, en el cual también se apoya Apel. No obstante esta opinión se ha mostrado insostenible, lo que llevó dentro de la teoría neoclásica a una ruptura decisiva (Schumpeter, 1971). Esta parte de Edgeworth y Pareto al final renunciaba completamente a la posibilidad de medir cantidades de utilidad. Decía Pareto: «Muéstrame una utilidad o una satisfacción que sea tres veces mayor que alguna otra».

La teoría económica neoclásica, por tanto, se concentró en la comparación intrasubjetiva de utilidades, limitando así la teoría de la utilidad a una teoría de las decisiones del sujeto. Se trata pues de decisiones que se llevan a cabo en el interior del sujeto, donde es posible distinguir diferentes utilidades según sus diferentes intensidades. Esta teoría construía curvas de indiferencia de la sustitución de bienes, frente a las cuales el sujeto puede decidir si su "utilidad" abstracta es mayor, igual o menor. Al final, Allen y Hicks formularon curvas de sustitución marginal que renuncian a cualquier uso de una utilidad como sustancia. Pero estas curvas son puramente individuales o se limitan en su validez a grupos íntimos,

como por ejemplo las familias. No permiten una comparación general de valores. Por esta razón, inclusive los intentos de formular una teoría económica del bienestar quedan muy limitados.

Sin embargo, la teoría económica neoclásica no volvió a la tradición de la comparación de valores por medio del trabajo abstracto, sino que simplemente renunció a una teoría de la comparación de valores. De hecho resulta que se toma como dadas a las cantidades medidas en dinero, tratándolas como comparables si el nivel de precios permanece constante. Si una persona B tiene un ingreso diez veces mayor que una persona A, ya no se deriva de este hecho que B puede realizar una utilidad diez veces mayor que A, sino que se concluye simplemente que puede comprar diez veces más bienes, medidos éstos con un nivel de precios constante. En apariencia se renuncia a una teoría del valor, a la que se suele denunciar como "metafísica".

Con eso ha terminado la teoría subjetiva del valor, tal como la teoría de la utilidad marginal la concibió y como Apel la usa en su argumentación. Se desarrolla hacia una teoría de las decisiones y solamente como tal pretende hoy vigencia.

2. Sobre la teoría objetiva del valor

Marx mide el valor por medio del trabajo abstracto y sostiene que no hay una medida intersubjetiva de la utilidad. Apel, por el contrario, sostiene que la medida del valor no puede ser sólo el trabajo abstracto, sino que tiene que serlo también la utilidad abstracta. Pero si ésta no es medible intersubjetivamente, entonces no puede ser ninguna medida. Si dejamos de lado esta medida de la utilidad, queda todavía en pie una pregunta que Apel hace. Se pregunta hasta qué grado la oferta y la demanda (que él identifica sin razón necesaria con la utilidad abstracta) participan en esta determinación de la medida. Dice Apel:

> Si Marx hubiera relacionado desde el comienzo y consecuentemente el problema de la alienación, de la enajenación y de la "subsunción" objetivada de la praxis económica del capitalismo con la reciprocidad originaria de las relaciones humanas [a lo que Dussel llama la "proximidad"], entonces no podría haber pasado por alto el hecho de que *en la explicación de las relaciones económicas de intercambio, y por tanto del valor de cambio de las mercancías, no se puede abstraer por completo el 'valor de uso' de los bienes e imputar éste (es decir la 'utilidad' en referencia a necesidades humanas) al estado preeconómico de las cosas de la naturaleza* (énfasis de Hinkelammert). Se tendría que haber notado y tomado en cuenta consecuentemente que no sólo el "trabajo abstracto" (la fuerza de trabajo gastada o los costos de la producción de una mercancía), sino también la reciproci-

> dad de la oferta o la demanda, y por ende *la utilidad abstracta para* los compradores (que por su parte no depende apenas de las cualidades naturales de los bienes sino también de las necesidades no satisfechas, y en este sentido de la *medida de las escasez* de los bienes), tiene que ser constitutiva del valor de los bienes. (Apel, 1992: 49, edición en español p. 211)

Apel deja de lado el hecho de que, para Marx, el trabajo abstracto no es el valor, sino la medida del valor. Pero el trabajo abstracto como medida del valor de uso, no es simplemente una sustancia a la cual se puede agregar el efecto de la oferta y la demanda. Tomado como medida, el trabajo abstracto es también la medida de las influencias que tienen la oferta y la demanda. Por eso, para Marx no tendría ningún sentido negar la influencia de la oferta y la demanda en los precios. Y por eso no lo hace jamás. No obstante, también esta influencia tiene que ser medida. Aunque no se la puede medir en términos de las cantidades de "utilidad abstracta para el comprador", porque esta utilidad no tiene de por sí ninguna cuantificación.

Supongamos que un aumento de la demanda originado en un mejor aprovechamiento de las capacidades, haga bajar los costos de un bien a la mitad. Supongamos a la vez que eso tiene como consecuencia una baja del trabajo abstracto referente a este bien. ¿Cómo medimos esta cantidad? Según Marx la medida de estas influencias es el trabajo abstracto, y por tanto el tiempo de trabajo. Pero Apel busca constantemente una sustancia trabajo, que se pretende que en Marx constituye el valor. El hecho de que los bienes tienen que ser útiles, no tiene nada que ver con eso. En la teoría económica neoclásica, también Marshal, por ejemplo, llega a un resultado análogo en el contexto de lo que él llama la "renta del consumidor". Marshal no usa de modo expreso el trabajo abstracto como medida, sino expresiones en dinero directamente. Sin embargo, al no ser medible la satisfacción de las necesidades, mide sus efectos en cantidades de dinero.

Ahora el problema es más bien, por qué hablar del trabajo abstracto como medida del valor, si aparentemente se pueden usar en su lugar cantidades de dinero con precios constantes. Por eso la respuesta actual de la teoría neoclásica a la teoría marxiana del valor —si es que se da una respuesta— es la tesis de que una teoría de valor de este tipo está sencillamente de más.

De esta forma, tanto desde el punto de vista neoclásico como del análisis de Marx, el mercado abstrae el valor de uso, por eso también la utilidad, sea ésta vista como utilidad concreta o abstracta. Eso no significa que la utilidad no tenga

importancia, sino que se hace sentir en un proceso cuya medida no puede ser la utilidad. Apel no ve este proceso de abstracción y coloca en su lugar la tesis de que

> ...en la explicación de las relaciones económicas de intercambio, y por tanto del valor de cambio de las mercancías, no se puede abstraer por completo el "valor de uso" de los bienes e imputar éste (es decir la "utilidad" en referencia a necesidades humanas) al estado prececonómico de las cosas de la naturaleza. (Apel, 1992: 49, edición en español p. 211)

Según Marx —y en eso le sigue la misma teoría neoclásica—, el mercado abstrae el valor de uso al medirlo por medio del trabajo abstracto (en la neoclásica: por el dinero). Marx intenta explicar este hecho. En su explicación no deja de lado el valor de uso, sino que lo presupone. Si el mercado abstrae el valor de uso, Marx no lo puede volver a introducir simplemente por medio de una explicación. Por consiguiente pregunta por lo que tiene que ocurrir en el mercado para que el valor de uso vuelva a tener vigencia en las relaciones interhumanas. El mercado expulsó al valor de uso al reducirlo al trabajo abstracto. Aparece la pregunta práctica, ¿cómo volver a darle vigencia?

De hecho, toda la teoría económica de Marx es un análisis de la relación del mercado (valor de cambio) con el valor de uso. Se puede resumir el resultado de la manera siguiente: al abstraer el mercado necesariamente el valor de uso, las decisiones orientadas por criterios del mercado llevan como consecuencia a la destrucción del mundo de los valores de uso. Los valores de uso son utilidad concreta. Bajo este punto de vista se trata de productos, para los cuales vale que el acceso a ellos decide sobre la vida o la muerte del ser humano. Al abstraer el mercado el carácter de valor de uso de la mercancía, se ciega frente a las decisiones sobre la vida y la muerte. Se hace irrelevante para las decisiones en el mercado, si como consecuencia el ser humano es condenado a muerte o no. El mercado orienta hacia el criterio de las ganancias. Por tanto, Marx analiza cómo esta ceguera del mercado provoca la destrucción del ser humano y de la naturaleza. El mercado, si se lo entrega a su propia lógica, aparece como un sistema compulsivo de socavamiento de toda la vida.

Por eso es de importancia decisiva que para Marx el trabajo abstracto no es el valor, sino la medida del valor. Al ser medido el valor como trabajo abstracto, se derivan de este criterio decisiones sobre la vida y la muerte. El resultado es la destrucción tendencial del ser humano y de la naturaleza. El valor llega a tener para Marx —aunque no lo exprese por esta palabra— el significado de lo que

Dussel llama la condición de la posibilidad de la reproducción de la vida humana, mientras que la expresión valor de uso se refiere a la utilidad concreta de cada producto o bien. En consecuencia, el resultado de Marx es que en cuanto se miden los productos del trabajo humano por el trabajo abstracto y se orienta la acción económica humana por este indicador, se destruyen las condiciones de posibilidad de reproducción de la vida humana. El valor del mundo para el ser humano es su vida. El trabajo abstracto, en cambio, cuantifica este mundo de la vida. Si se lo trata mediante estas cuantificaciones (es decir, precios), se lo destruye. Por eso Marx puede concluir:

> En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia de los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura, la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.
>
> Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre. (Marx, 1946: 423).

Surge un proceso de producción de riquezas, el cual se realiza por medio de un mecanismo de decisiones que destruye tendencialmente las fuentes de la riqueza producida, el ser humano y la naturaleza. Expresado en términos procesuales, Marx dice esto con las palabras siguientes:

> Claro está que las diversas esferas de producción procuran mantenerse constantemente en equilibrio, en el sentido de que, de una parte, cada productor de mercancías tiene necesariamente que producir un valor de uso y, por tanto, satisfacer una determinada necesidad social, y, como el volumen de estas necesidades varía

> cuantitativamente, hay un cierto nexo interno que articula las diversas masas de necesidades, formando con ellas un sistema primitivo y natural; de otra parte, la *ley del valor* de las mercancías se encarga de determinar qué parte de su volumen global de tiempo de trabajo disponible puede la sociedad destinar a la producción de cada clase de mercancías. Pero esta tendencia constante de las diversas esferas de producción a mantenerse en equilibrio sólo se manifiesta como reacción contra el *desequilibrio* constante. La norma que en el régimen de división del trabajo dentro del taller se sigue *a priori*, como un plan preestablecido, en la división del trabajo dentro de la sociedad sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de los precios del mercado y como algo que se impone al capricho y a la arbitrariedad de los productores de mercancías. La división del trabajo en la manufactura supone la *autoridad* incondicional del capitalista sobre hombres que son otros tantos miembros de un mecanismo global de su propiedad; la división social del trabajo enfrenta a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la *concurrencia*, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, del mismo modo que en el reino animal el *bellum omnium contra omnes* se encarga de asegurar más o menos íntegramente las condiciones de vida de las especies (*Ibid*: 290).

El problema para Marx es establecer la vigencia del valor frente a la medida del valor. En un artículo de Apel sobre la racionalidad económica, éste argumenta de forma muy parecida a como lo hace Marx. Por eso, la comparación de ambas citas puede servir para analizar a la vez las diferencias:

> Bajo este supuesto habría que exigir que los "efectos externos" de las decisiones de la política empresarial para los afectados fuera de la empresa no sean "internalizados *ex post* en la cuenta de los que los originan", sino que sean internalizados *ex ante* por una "constitución abierta de la empresa" —de una manera tal que la constitución de la empresa entregue a los afectados ya desde antes "derechos efectivos de ser escuchados, informados, de participación, de denuncia y de indemnización" (Apel, 1988: 293).[1]

Apel, de acuerdo con la teoría económica dominante, llama a los efectos resultantes del comportamiento de las empresas en el mercado "efectos externos". Estos aparecen *ex post*, como efectos no-intencionales de decisiones empresariales que siguen los criterios del mercado. Se trata del fenómeno que Marx llama la "división del trabajo dentro de la sociedad", que "...sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de

[1] Apel cita a (Ulrich, 1987) y (Ulrich, 1986).

los precios del mercado y como algo que se impone al capricho y a la arbitrariedad de los productores de mercancías" (Marx, 1946: 290).

Apel pretende internalizar estos efectos *ex ante*, de manera análoga a Marx, quien piensa en una coordinación *a priori* de la división del trabajo para superar estos efectos externos.

Por tanto, ambas citas son paralelas. Por tanto, hacen posible aclarar las diferencias. Marx sostiene que no existe, ni es posible, un sistema de precios que no produzca estos efectos externos destructores. Él argumenta eso mediante su análisis del mercado como un mecanismo de acción que abstrae el valor de uso. Haciendo eso en todas las situaciones el mercado no puede hacer a la vez lo contrario y no abstraer el valor de uso. Luego, desde su punto de vista, no hay y no puede haber ningún sistema de precios consistente.

Sin embargo, Marx obtiene una conclusión que nosotros hoy no aceptamos más. Se trata de la esperanza en una transición hacia una forma de coordinación de la división social del trabajo que ya no descanse sobre criterios mercantiles, y por ende sobre la medida del valor por el trabajo abstracto. Si eso posiblemente no era claro todavía en el siglo XIX, hoy no puede haber ninguna duda de que una solución de este tipo es utópica. Apel, con toda razón, constata eso.

Él, en cambio, le opone la exigencia de decisiones empresariales que internalicen *ex ante* los efectos externos de la acción empresarial. Un sistema de precios que haga posible eso, ya no produciría efectos externos destructores. Toda la teoría económica burguesa —por lo menos desde los neoclásicos— busca un sistema de precios de este tipo. Se trata de una idealización del sistema de precios, aunque ésta sea embalada en "derechos efectivos de ser escuchados, informados, de participación, de denuncia y de indemnización". Estas últimas conforman una mano visible con el fin de hacer surgir la armonía de la "mano invisible". Pero ésta es precisamente la utopía que acompaña a toda sociedad burguesa. Ella opone un sistema de precios ideal a la abolición del sistema de precios. Por consiguiente, opone la utopía de una dominación idealizada a la utopía de una sociedad sin dominación. Siguiendo las huellas de la teoría neoclásica, Apel resulta tan utópico como Marx, aunque sus utopías sean la una el contrario de la otra.

Hemos descrito así el problema, tal como Marx lo ve. El hecho de que hoy veamos superada la solución que Marx da, no cambia para nada el hecho de que su análisis del capitalismo pueda ser acertado. El propio Apel desemboca en una visión similar de la problemática, siendo su solución tan utópica como la de Marx. De esta manera no se elimina el problema. No veo, sin embargo, ninguna

razón para la crítica condenatoria que hace Apel de Marx, y que en realidad es una "desechar"-crítica.

3. La explicación determinista de los precios de parte de la teoría económica neoclásica y el trabajo abstracto

La tesis de Marx era que la acción en el mercado abstrae los valores de uso. Al hacerlo destruye tendencialmente, por efectos no-intencionales, el mundo de la vida. Marx expresa este hecho en una terminología basada en el concepto del trabajo abstracto. Lo mismo, no obstante, se puede también derivar en una terminología que habla más bien de precios, y que llega a un resultado igual. La terminología del trabajo abstracto y el problema de la determinación de la medida por el tiempo de trabajo, y por tanto toda la teoría de valor, no parecen ser falsos, sino que parecen estar de más.

Esta conclusión, sin embargo, es demasiado apresurada. En realidad, las teorías del mercado de los neoclásicos y de Marx son muy diferentes y muchas veces diametralmente opuestas. Los neoclásicos buscan la definición de un sistema de precios ideal. Por consiguiente conciben precios que llevan al sujeto económico a decisiones económicas optimales. Su teoría es una teoría de la optimización. Fue presentada por primera vez por Walras/Pareto como una "teoría general del equilibrio". A partir de ésa se desarrolló la teoría de la "competencia perfecta" o del "mercado perfecto". Estos conceptos de perfección son contrapuestos a la realidad que se describe como "competencia imperfecta" y "mercado imperfecto". Según la teoría, la realidad se encuentra en una relación de aproximación cuantitativa hacia los conceptos de perfección mencionados[2]. Eso presupone la idea de un sistema de precios coherente que podemos denominar con las palabras de Apel como un sistema de precios que anticipa *ex ante* los efectos externos de las decisiones empresariales. Esta idea de la competencia perfecta se une entonces con la idea de un conocimiento perfecto.

Este sistema se piensa sin ningún límite de variación. Por tanto, cualquier precio puede moverse entre cero y una cantidad arbitrariamente alta. Eso vale dentro de este modelo inclusive para el salario y la tasa de interés. El equilibrio es un resultado de la competencia entre los sujetos económicos, y es considerado

[2] Samuelson lo expresa de la siguiente forma: "Desde luego, las condiciones exigidas para calificar la competencia de absolutamente perfecta son tan difíciles de reunir como las que se exigen en física para calificar un péndulo de totalmente falto de fricciones. Podemos acercarnos mucho a la perfección, pero sin alcanzarla nunca". (Samuelson: 1965: 75).

un equilibrio perfecto en el caso en el que los sujetos económicos tienen conocimiento perfecto.

El concepto de equilibrio resultante se considera "equilibrio general" y en consecuencia no excluye a ningún mercado en particular. Según la opinión neoclásica un equilibrio de competencia de este tipo es optimal.

De modo explícito no aparece ninguna teoría del valor. Pero es fácil ver que el precio de la competencia perfecta se relaciona con el precio de la competencia real e imperfecta de manera análoga que en la teoría del valor, el valor se relaciona con el precio. Hablando como Nietzsche, la competencia perfecta es la construcción de un "mundo verdadero" que denuncia continuamente el mundo real. La desaparición de la teoría del valor es puramente verbal.

Sin embargo, esta concepción de la competencia perfecta —de una situación ideal de competencia muy análoga a la "situación ideal del habla" en la ética del discurso— no contiene el concepto del trabajo abstracto, sino que resulta de la idealización de las relaciones de dinero y mercancías que son introducidos sin mayor fundamentación en el modelo.

El modelo, y por tanto la idea neoclásica del precio, es determinista. Cada precio es determinado de forma unívoca por el sistema interdependiente de todos los precios. Por ende, en cada momento sólo hay un único sistema de precio optimal cuya única solución es necesariamente la más eficiente. Los teóricos neoclásicos son muchas veces ingenieros que se dedican a la ciencia económica y que construyen este modelo imitando la física clásica determinista con sus soluciones unívocas. Lo que en esta física determinista es el demonio de Laplace, en la teoría de la competencia perfecta es el sujeto económico con conocimiento perfecto. Este procedimiento se considera la explicación de los precios.

Cuando Apel se refiere a una crítica que Böhm-Bawerk hace a Marx, se nota este problema:

> De esta manera el representante de la teoría de la utilidad marginal, Eugen Böhm-Bawerk, criticó el que Marx omitiera el valor de los "dones de la naturaleza" y de la función del "valor de uso" —como en general del "juego de la oferta y la demanda" en la determinación de la influencia de la cantidad de trabajo gastada en la forma definitiva de los "precios de los bienes". (Apel, 1992: 47, edición en español p. 210).

Lo que Böhm-Bawerk en realidad le reprocha a Marx, es que no haga ningún intento de explicación de precios. La pretendida omisión del valor de los "dones de la naturaleza" que Böhm-Bawerk echa de menos, no tiene nada que ver con

los dones de la naturaleza real. No se trata sino de una de las muchas palabras con las cuales se designa la extracción irracional de productos de la naturaleza. Se trata simplemente de costos de extracción cuya consideración Böhm-Bawerk reclama en nombre de su teoría de la imputación de costos a los precios. Lo que Marx había dicho es que esta manera de considerar la naturaleza lleva a la destrucción tanto del ser humano como de la naturaleza. Hasta alrededor de los años cuarenta del siglo XX, Marx parece ser uno de los pocos teóricos económicos que ve el problema de la reproducción de la naturaleza, y por tanto de la valoración de ésta como condición de la posibilidad de la misma existencia humana, aunque no la concibe aún en la dimensión catastrófica en la que aparece hoy. Böhm-Bawerk ni siquiera sospecha de lo que se trata al valorar los dones de la naturaleza. Es sorprendente que Apel quiera descubrir algo del valor de los dones de la naturaleza en esta ideología de la piratería de la naturaleza.

La teoría del mercado de Marx parte de la convicción de que es imposible explicar los precios singulares. El trabajo abstracto no es una categoría para explicar precios, aunque la ortodoxia marxista haya concebido el trabajo abstracto en este sentido. La teoría del mercado de Marx es, para usar una expresión actual, una teoría del caos. El propio Marx habla del mercado como anarquía, pero la palabra más adecuada hoy es caos. Según esta teoría es imposible explicar los precios singulares, y el intento neoclásico de explicarlos lleva al modelo de competencia perfecta con el supuesto de participantes en el mercado que tengan conocimiento perfecto. Si el precio unívoco lo pueden conocer solamente participantes en el mercado con esta habilidad, entonces este hecho es precisamente la prueba de que el precio singular no es explicable.

Este último hecho lo destacó primero Morgenstern en el año 1935 (Morgenstern, 1964). No obstante, no intentó sustituir la teoría neoclásica del equilibrio general por alguna otra que no desembocara en esta paradoja. En vez de eso desarrolló junto con von Neumann la Teoría de los Juegos, que renuncia a cualquier análisis macroeconómico y, por consiguiente, a cualquier teoría del mercado.

Hayek aceptó esta crítica y se distanció por tanto de la teoría determinista de los precios de los neoclásicos. Él la ve en los mismos términos que hemos usado:

> Se ha hecho claro que en el lugar de una simple omisión del tiempo tienen que ser puestos determinados supuestos sobre la percepción del futuro por parte de las personas actuantes. Los supuestos de este tipo que el análisis del equilibrio tiene que hacer son sobre todo que todas las personas participantes prevean acertadamente los procesos relevantes en el futuro y que esta previsión tiene que incluir no sólo los

> cambios en los hechos objetivos, sino también el comportamiento de todas las otras personas. (Hayek, 1935: 73).

Este resultado lo lleva al abandono de la concepción determinista de la explicación de los precios. Hayek expone esta crítica en su conferencia al recibir el Premio Nobel (Hayek, 1980), pero ella ya es visible en su libro *Individualismo y orden económico*, publicado en 1952. Sin embargo Hayek tampoco intenta desarrollar una teoría nueva, sino que se esfuerza en recuperar la vieja teoría criticada por él mismo. Lo hace por medio de una argumentación del *como-si*:

> Mostrar que en este sentido las actuaciones espontáneas de los individuos, bajo condiciones que podemos describir, llevan a una distribución de los medios económicos que se puede entender de una manera tal como si hubieran sido hechos según un plan único a pesar de que nadie lo ha planificado, me parece realmente una respuesta al problema que a veces se denomina metafóricamente el problema de la 'razón colectiva' (Hayek, 1952: 75).

Como ya no puede defender un modelo determinista, reintroduce este mismo modelo determinista de una manera completamente dogmática al sostener que el mercado se comporta *como-si* valiera el modelo determinista. De ahí su mística de una "razón colectiva" detrás de la cual no hay el más mínimo análisis.

Como teoría del caos, la teoría marxiana del mercado es por completo diferente. Ella no intenta explicar de modo determinista ningún único precio posible y optimal, sino que analiza el marco de variación dentro del cual los precios pueden formarse. Marx no tiene la pretensión de poder decir cuál es el precio optimal, sino que analiza más bien el marco de variación de todos los precios posibles. El busca la ley que conforma el orden de la situación caótica del mercado, en la cual cada uno de los precios es casual. Marx describe este orden como una ley que se impone por detrás de la espalda de los productores.

Pero si la teoría económica analiza marcos de variación de los precios, y si no pretende poder explicar precios singulares de una manera determinista, se encuentra frente al mismo problema que Marx se encontró. Los marcos de variación de los precios no se pueden expresar en precios. En caso contrario la teoría se torna tautológica. Por eso Marx necesitó una medida invariable frente a todas las variaciones posibles de los precios. La halló en el tiempo de trabajo como una cantidad que mide el trabajo abstracto. Por tanto, él deriva los marcos de variación de los precios en términos de este trabajo abstracto. En este sentido,

su teoría del salario, su teoría de la plusvalía, pero también su teoría de la tasa de interés, formulan marcos de variación de los precios.

La teoría económica neoclásica no formula teorías de este tipo. Es más fácil encontrarlas en los keynesianos. No obstante tampoco ellos las piensan en términos metodológicos acabados. La teoría económica de Sraffa se acerca más a este problema. Sraffa sustituye el intento de una explicación de una distribución de ingresos determinada por el análisis del marco de variación de todas las distribuciones de ingresos posibles. Al hacer eso intenta evitar el recurrir al concepto del trabajo abstracto. Lo hace mediante la construcción de una "mercancía patrón" que debería permitir describir este marco de variación con independencia de los precios, sin abandonar su expresión en términos de precios (Sraffa, 1975, Hinkelammert, 1980). Pero tampoco Sraffa transforma su teoría en una teoría general del mercado. Además, esta mercancía patrón se puede formular apenas para un caso estrecho y muy especial de los coeficientes técnicos. El intento de definir la mercancía patrón para una teoría general del mercado reventaría rápidamente toda la construcción de una mercancía patrón y llevaría de vuelta al concepto del trabajo abstracto.

Por mucho tiempo teorías del caos de este tipo no encontraron comprensión. La comprensión dominante de la realidad era determinista y la teoría del mercado de Marx parecía extraña. Sin embargo este modelo determinista de la realidad es cuestionado en la actualidad hasta en la física. Teorías del caos aparecen hoy también allí[3]. Las leyes deterministas son consideradas como simples formas de interpretar la realidad, y ya no pueden pretender reflejar la realidad entera. Aunque no desaparezcan, se transforman en casos especiales que tienen que legitimarse por un interés especial de conocimiento.

No obstante, esta física determinista estuvo en el origen del modelo determinista de precios de Walras/Pareto. Lo que en esta física determinista era el demonio de Laplace, en el modelo determinista de precios lo es el sujeto con conocimiento perfecto. Con la superación de este modelo determinista en la física, el modelo determinista de precios queda abandonado y solo. Por eso hoy, por primera vez posiblemente, hay espacio para formular una teoría del caos que encuentre eco. Porque la física todavía hoy es la vaca sagrada de las ciencias económicas.

---

[3] Ver (Gleick, 1987). El autor es periodista del New York Times. Es sorprendente cuántas expresiones aparecen que recuerdan la teoría del mercado de Marx. Supongo que es pura casualidad. Pero eso es precisamente significativo.

Si la solución marxiana del problema de una teoría del caos del mercado es la única o la más acertada, tendrá que mostrarse. Sin embargo, de nuevo no veo ni una sola justificación para la forma en la que Apel desecha la teoría del valor de Marx.

Ciertamente, no tiene el más mínimo sentido declarar muerto a Marx o a su teoría del valor. Esta corresponde a una visión objetiva de nuestra realidad y su eliminación, suprimiría a su vez esta misma realidad. A la inversa, tampoco tendría el más mínimo sentido querer abolir la teoría económica neoclásica y su teoría del mercado. Pese a que ambas se encuentran en una relación de tensión, parecen ser más bien complementarias. Lo que necesitamos es una teoría de esta complementariedad.

4. El determinismo de Marx

Sin embargo, tampoco Marx escapa de esta definición determinista del equilibrio que penetra la teoría neoclásica. Sólo que esa definición no aparece en su teoría del mercado, sino en su idea de una sociedad que ha solucionado la crisis del capitalismo y ha creado una forma de vida en la cual el ser humano y la naturaleza ya no son destruidos y la producción de riqueza ya no subvierte las fuentes de la riqueza producida. Marx imagina esta solución como una coordinación *a priori* de la división social del trabajo. Imagina esta coordinación sin tener que recurrir más a relaciones mercantiles, de tal manera que cada productor puede entrar en una división del trabajo con otro sin mediar esta división por relaciones mercantiles. Marx ve eso como un estado de cosas en el que las leyes, que se imponen hoy a la espalda del productor como efectos no intencionales de la acción, son conscientemente asumidas y por tanto realizadas en libertad. Expresándolo con Apel, se trata de una libertad en la que el productor anticipa y toma en consideración *ex ante* aquellos efectos externos que de otra manera resultan *ex post*. Marx concibe esta libertad precisamente como resultado de la superación de las relaciones mercantiles, mientras que Apel la espera como resultado de su perfección. Marx llama a esta sociedad el "reino de la libertad". En otro lugar habla del Robinson social. Eso suena de la forma siguiente:

> Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuer-

> za de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinson eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados a *su uso*. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser *distribuida*. El *carácter* de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de *su tiempo de trabajo*. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo servirá para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas... (Marx, 1946: 43).

Aquí el demonio de Laplace está tan presente, igual que penetra la teoría neoclásica, es decir como un sujeto económico con transparencia absoluta. La competencia perfecta, la planificación perfecta y la anarquía son las utopías que resultan de estas imaginaciones.

Ciertamente, una política orientada por imaginaciones de este tipo puede tener consecuencias nefastas. Apel indica algunas:

> El intento de superar la alienación y enajenación de la praxis del mundo de la vida, contenida en el sistema económico capitalista, solamente recurriendo a las "fuerzas productivas" y las "relaciones de producción", es decir por la socialización de la propiedad de los medios de producción, tiene que desembocar o en una abolición regresiva-utópica de la cultura tal cual o —como Max Weber previó para el caso del marxismo— en una burocratización no prevista y la paralización de la economía por el sistema estatal. (Apel, 1992: 50, edición en español p. 212).

Desgraciadamente Apel termina en eso. ¿No tiene la utopía de la competencia perfecta — inclusive la utopía de la internalización *ex ante* de los efectos de las decisiones empresariales, como la presenta Apel— efectos de este tipo? ¿No implica la actual llamada "globalización" de los mercados el surgimiento de un capitalismo de cuartel con tales tendencias hacia la "abolición regresiva-utópica

de la cultura tal cual" y hacia la "paralización de la economía" de continentes enteros? ¿Se trata en realidad de un problema aislado del marxismo o más bien del problema de la modernidad como tal?

Los otros tienen utopías, nosotros no las tenemos. Así habla Apel junto con toda la sociedad capitalista, que es una sociedad absurdamente utopizada. El ve las utopías de los otros, la suya no la ve. Por ende, transforma las utopías en verdaderas máquinas infernales:

> La imaginación de una superación completa de la enajenación y de la alienación y de la objetivización de las relaciones directas de proximidad entre seres humanos (en el sentido de la *quasi-natura* de sistemas sociales funcional estructurales), tendría que llegar a una involución de la evolución de la cultura como tal. Porque todas las diferenciaciones de los sistemas funcionales (comenzando por los rituales y por las instituciones arcaicas), por las cuales la praxis humana es descargada de su realización inicial autónoma o creativa en favor de automatismos efectivos y orientada a la continuidad, tendrían que ser superfluas en el "reino de la libertad" de Marx. (En este sentido, la realización imaginaria de la utopía marxiana no desembocaría en el socialismo de Estado, que sólo sustituye el sistema de conducción funcional de la economía de mercado por el sistema de conducción del poder estatal, sino más bien en algo como la utopía regresiva de Pol Pot). (*Ibid*: 41, edición en español p. 204).

En verdad, ¿tiene Marx algo que ver con Pol Pot? ¿No habría que fundamentar una comparación tan espantosa como ésta, algo más extensamente? Marx nunca sostuvo que este "reino de la libertad" se pueda realizar de forma definitiva. De modo expreso dice lo contrario[4]. Esta comparación inaudita es

[4] Se trata del texto más famoso de Marx, que se refiere al reino de la libertad: "En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer su necesidad, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente éste su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo". (Marx, 1946, Tomo

absolutamente irresponsable. La denuncia es puramente deductiva, la relación es simplemente sustancial y mágica. Se trata de la construcción arbitraria de una *histoire fatale*, que pasa por toda nuestra modernidad. Según esta construcción, pareciera que hay unos maestros-pensadores del siglo XIX en cuyas manos nosotros, seres humanos del siglo XX, somos simples marionetas, manipulados con mano larga por ellos desde sus tumbas. Las declaraciones sustanciales de culpabilidad de este tipo pertenecen a lo peor que la modernidad ha producido, y tendríamos que hacer lo posible para dejarlas por fin de lado. A este contexto pertenece asimismo la afirmación de una culpabilidad sustancial de los judíos en la crucifixión de Cristo.

Los asesinatos de Pol Pot los cometió él mismo y no ningún maestro-pensador. Y si Pol Pot usó para la legitimación de estos asesinatos a algún pensador —eso a mí no me consta, porque no conozco análisis serios sobre este punto—, entonces eso lo hace Pol Pot, no el pensador usado.

No obstante, los asesinatos de Pol Pot no fueron los únicos asesinatos en la guerra de Vietnam. También la maquinaria de guerra de los EE. UU. cometió asesinatos que son perfectamente comparables con los de Pol Pot. Inclusive tenían una formidable utopía regresiva, cuando funcionarios estadounidenses hablaban de su meta, de bombardear Vietnam, de vuelta a la edad de piedra. Cientos de miles de personas fueron quemadas vivas echándoles *napalm* encima. Provincias enteras fueron hechas invivibles, envenenando plantas, animales y seres humanos con *dioxin*.

Si la utopía es tan horrorosa como Apel cree, ¿no tendría que buscar entonces también la utopía que explica *estos* horrores? ¿Quiénes son los maestros-pensadores del siglo XIX que manipularon desde su tumba con el brazo largo esta maquinaria de guerra de EE. UU.? ¿Qué fue la utopía de la maquinaria de guerra de EE. UU. en Vietnam? Es fácil construirla en la misma forma sustancial que Apel lo hace con Marx. ¿No estaban detrás la utopía de la competencia perfecta, y los maestros-pensadores Adam Smith, Walras/Pareto y Böhm-Bawerk? La campaña ideológica de la guerra de Vietnam usó sin duda sus teorías y sus imaginaciones. ¿Con qué argumento puede Apel rechazar una tan igualmente irresponsable construcción? Los asesinatos de Vietnam los cometió el gobierno de EE. UU., no Adam Smith con su mano invisible.

III, pág. 759). ¿Es eso Pol Pot? Si es así, ¿dónde? No puedo descubrir dónde puede haber alguna razón para una utopía regresiva.

Si Pol Pot usó a Marx para sus fines, entonces fue Pol Pot quien lo hizo, y no Marx. Sin embargo, nuestra ideología de los maestros-pensadores, que el propio Apel acepta, sostiene que fue Marx quien usó a Pol Pot. Con eso disuelve por completo la responsabilidad humana y crea de manera arbitraria culpables sustanciales. Porque ahora se hace de cualquier persona que piensa positivamente de Marx, un Pol Pot potencial del que es necesario cuidarse. En nombre de una culpabilidad sustancial de este tipo se puede violar cualquier derecho humano y el asesino permanece siempre inocente. El general chileno Contreras, jefe de la policía secreta y por tanto de las cámaras de tortura en el Chile de Pinochet, declaró a finales de 1974, aludiendo a la publicación del libro *Gulag* de Solshenitsin, que la Junta Militar perseguía los crímenes de Stalin en los miembros de la Unidad Popular de Chile. Se trataba de una construcción análoga de una culpa sustancial, como se hace hoy con la ayuda de Pol Pot.

5. La abstracción del valor de uso en la teoría económica neoliberal

En realidad, la tesis de Marx de que el mercado abstrae el valor de cambio, es compartida hoy por el pensamiento económico de todas las líneas ideológicas. Ciertamente fue Marx el primero que destacó y analizó este hecho, pero éste es reconocido por todos los pensadores de la economía. En la teoría económica neoclásica se lo expresa sin embargo, con otras palabras. Así, dice Samuelson en su introducción a la teoría económica:

> Los bienes los llega a tener aquella gente que puede entregar más votos en dólares. Posiblemente, los gatos de los ricos reciben la leche que los niños de los pobres necesitan con urgencia. ¿De dónde viene eso? ¿Tiene acaso su razón en el mal funcionamiento del mercado? Eso se podría decir desde un punto de vista ético, pero no si se mide la calidad del modo de funcionamiento del mecanismo del mercado por su tarea específica. El mercado sólo puede hacer aquello para lo cual sirve: él deja llegar los bienes en la disposición de aquellos que pueden pagar más. (Samuelson, 1981: 68).

Samuelson ve con acierto que esta abstracción está implicada en el propio mecanismo del mercado, y que no es el resultado de ninguna mala voluntad. Ocurre de una manera no-intencional. Igualmente Samuelson ve que como consecuencia de esta abstracción, ocurre una decisión sobre la vida o la muerte: "los gatos de los ricos reciben la leche que los niños de los pobres necesitan con urgencia". Hasta da un ejemplo mucho más dramático:

Cecil Woodham-Smith describe en *The great Hunger: Ireland 1845-1849* (New York, 1963) con particularidades increíbles, cómo un gobierno victoriano, que sigue estrictamente las reglas del *laissez-faire*, deja literalmente morirse de hambre a millones de hombres, mujeres y niños de Irlanda, cuando la cosecha de papas es destruida por una enfermedad de hongos. (*Ibid*, 68).

No obstante, Samuelson no va más allá de este informe puramente anecdótico. Un análisis parecido lo encontramos en Max Weber:

> La "racionalidad" *formal* del cálculo en dinero está unida a condiciones materiales muy específicas, que interesan aquí sociológicamente, sobre todo:
> 1) *La lucha* de mercado de economías autónomas (relativamente al menos). Los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto, resultados de la constelación de poder. El "dinero" no es un simple "indicador inofensivo de utilidades indeterminadas", que pudiera transformarse discrecionalmente sin acarrear con ello una eliminación fundamental del carácter que en el precio imprime la lucha de los hombres entre sí, sino, primordialmente: medio de lucha y precio de lucha, y medio de cálculo tan sólo en la forma de una expresión cuantitativa de la estimación de las probabilidades en la lucha de intereses.
> 2) El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como medio de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la *forma* del cálculo de capital; y, entonces, sobre el supuesto *material* de la libertad de mercado más amplia posible... El cálculo *riguroso* de capital está, además, vinculado socialmente a la 'disciplina de explotación' y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea a la existencia de una relación de dominación.
> 3) No es el "deseo" en sí, sino el deseo *con mayor poder adquisitivo* de utilidades el que regula *materialmente*, por medio del cálculo de capital, la producción lucrativa de bienes... En conexión con la absoluta indiferencia —en caso de libertad completa de mercado— de la racionalidad, formalmente más perfecta, del cálculo de capital frente a toda suerte de postulados *materiales*, fundamentan estas circunstancias, subyacentes en la esencia del cálculo en dinero, los *límites* teóricos de su racionalidad. Esta es, cabalmente, de carácter puramente *formal*.
>
> La racionalidad formal y la material (cualquiera que sea el valor que la oriente) discrepan *en principio* en toda circunstancia. (Weber, 1944, 82).

Estas constelaciones de lucha crean iniciativas:

> En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia: 1) para los que carecen de propiedad: a) el peligro del riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas 'dependientes' (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí. (*Ibid*: 84).

Al abstraer el mercado el valor de uso, lleva a decisiones que desatan —de manera no-intencional— hambrunas, enfermedades y muerte. Marx dice exactamente lo mismo. ¿Por qué Apel no ve eso?

Ciertamente, Marx crea conceptos y categorías para poder analizar esta relación entre el mecanismo de mercado y este tipo de efectos destructivos. Tanto Samuelson como Weber, en cambio, sólo constatan esta relación para eliminarla en seguida como una posible meta de conocimiento. La pregunta por esta relación la denuncian como no-científica, como juicio de valor.

¿Cuál es la diferencia entre el análisis que Marx hace de la relación entre el mecanismo de mercado y los efectos destructores resultantes, y el análisis de los neoclásicos?

Los neoclásicos aceptan en su análisis científico esta abstracción del valor de uso que realiza el mercado, y la reproducen como ciencia. Según eso, no solamente el mercado abstrae el valor de uso, sino que la propia ciencia debe seguir con esta abstracción que lleva a cabo el mercado. Por eso la teoría económica neoclásica efectúa la abstracción del valor de uso. Weber expresa en términos científicos esta abstracción:

> Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser igualmente objetos de la economía; pero para ello es necesario que sean realizadas por personas calificadas y que sus acciones sean "escasas", por lo que se obtienen a cambio de una retribución, como se obtiene el pan cotidiano. (*Ibid*: 273).

Es algo muy distinto sostener que el mercado hace eso —Marx conoce este hecho igual que Max Weber—, que preguntar cuáles son las consecuencias en el caso de que se admita en la realidad esta lógica del mercado. Weber bloquea este último análisis y declara que lo que hace el mercado, es así no más y debe ser así. Por consiguiente debe ser la base de todo análisis científico. Este punto de vista lo llama sin embargo "racionalidad formal" y "neutralidad científica". Samuelson ve este problema, que es empírico, simplemente como un problema de "valores" y se desiste de su discusión en nombre de la neutralidad valórica de la ciencia:

> El problema de si los ingresos deben ser determinados completamente por el mecanismo de competencia —y quién sobrevive—, es en el fondo una cuestión de valores y no puede ser contestada por el análisis de la simple mecánica de la economía. En el actual sistema económico mixto el elector exige que sea garantizado un determinado mínimo de ingresos, cuando el ingreso que concedería el mercado está más bajo.

> La teoría económica puede contestar la pregunta, cómo realizar intervenciones de este tipo, sin afectar en gran medida la eficiencia económica. (Samuelson, 1981: 68).

Declara simplemente que la pregunta por "quién sobrevive", es una cuestión de valores. Ya de la forma de la frase se deriva que se trata de una cuestión de hecho. Pero él introduce un *quid pro quo* que lo invierte todo. El pregunta "si los ingresos deben ser determinados completamente por el mecanismo de competencia —y quién sobrevive—", lo que ciertamente es una cuestión de valor. Sin embargo, antes de poder discutir con sensatez sobre esta cuestión de valor, tiene que ser contestada la cuestión de hecho, y por tanto la pregunta por quién sobrevive bajo el mecanismo de competencia y quién no. Esa no es una cuestión de valor. Samuelson, por la manera de formular una cuestión de valor, elimina la cuestión de hecho, y de este modo produce la impresión de que se trata exclusivamente de una cuestión de valor.

Max Weber procede de la misma forma. El define la racionalidad formal como sigue:

> Llamamos *racionalidad* formal de una gestión económica al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalidad material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un *grupo* de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor (cualquiera que sea su clase)*, de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales *postulados de valor*. Estos son en extremo *diversos*. (Weber, 1944: 64).

También Weber hace desaparecer el hecho de que a la introducción de estos "postulados de valor" subyacen juicios de hecho. Por la racionalidad formal, él orienta el análisis económico unilateralmente al análisis del mercado. El hecho de que el mecanismo del mercado decide por medio de sus efectos no intencionales sobre la vida y la muerte lo deja de lado, pese a que reconoce el hecho. De este modo descalifica el análisis científico y nítidamente empírico de esta relación, en nombre de su rechazo de postulados de valor en las ciencias empíricas. Pero qué y cómo el mecanismo del mercado decide sobre la vida y la muerte, es un juicio de hecho. Luego, sólo la decisión sobre si se concede este poder al mercado o no, puede ser considerada como un postulado de valor.

Weber, en cambio, al denunciar simplemente este análisis de hecho como un postulado de valor, constituye una neutralidad valórica de las ciencias que no es más que su propia opción valórica de dejar decidir al mecanismo de mercado

sobre la vida y la muerte. Este tipo de análisis exento de valores, se basa en este juicio de valor perfectamente antihumano.

El objeto de conocimiento de Marx, en cambio, es este análisis del mecanismo de mercado, desde el punto de vista de las decisiones sobre la vida y la muerte que el mercado toma. Por tanto, su análisis es nítidamente exento de valor en el sentido de ser un análisis objetivo. No obstante no se somete a la ideología de la neutralidad valórica como aparece en las ciencias empíricas, en especial desde Max Weber.

El método de Weber, subvierte la objetividad de las ciencias empíricas en nombre de una neutralidad valórica que expulsa de las ciencias sociales una parte de la realidad decisiva para la vida humana. En nombre de la neutralidad valórica, se denuncia juicios de hecho como si fueran juicios de valor, con el resultado de que tales juicios de hecho ya no son considerados científicos.

De esta forma son eliminados de la ciencia todos los juicios de hecho referentes al problema del valor de uso y a las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana. La abstracción del valor de uso que efectúa el mercado, es ahora repetida por la abstracción de los juicios de hecho referentes al mundo de los valores de uso. La ceguera del mercado en relación al ser humano y la naturaleza, como consecuencia de las decisiones del mercado, se transforma en una ceguera de la teoría frente a estos hechos. El mercado entra a la cabeza misma. En nombre de la neutralidad valórica, se afirma esta ceguera de la teoría. Así se le escapa la realidad misma. El precio parece ser la realidad verdadera, mientras la realidad de los valores de uso se transforma en algo fantasmagórico. Al final Baudrillard puede declarar que ni siquiera existe tal valor de uso, sino que el valor de cambio es la realidad única (Baudrillard, 1974). La realidad de los valores de uso llega a ser algo virtual, un simple signo. El signo se hace presente como la realidad y la realidad se transforma en signo. Kindleberger hasta puede decir: "Si todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también" (Kindleberger, 1989: 134).

Toda teoría se transforma de esta manera en solipsismo. La realidad se reduce a una proyección de las ganancias calculadas del sujeto de mercado, cuando el mundo de los valores de uso, y por tanto de la reproducción de la vida humana, es eliminado de la realidad. Pero la realidad objetiva, en última instancia, no es la objetividad física, sino la experiencia de este mundo objetivo como condición de la posibilidad de la reproducción de la vida humana. Sin embargo, esta experiencia es reprimida y hecha imposible. Con eso, la misma realidad se desvanece y el solipsismo absoluto parece llegar a ser el realismo absoluto.

Una ciencia exenta de juicios de valor de este tipo, deja de ser ciencia objetiva. Ya no puede criticar al mercado, y por ende tampoco al capitalismo. Pero, toda crítica racional del capitalismo parte de un análisis de los valores de uso para evaluar al capitalismo como un sistema de conducción que destruye tendencialmente este mundo de los valores de uso, y por consiguiente al ser humano y a la naturaleza. La neutralidad valórica aparente de esta ciencia, declara todos estos análisis como no-científicos y como postulados o juicios de valor. Por tanto, declara no-científica cualquier crítica imaginable del capitalismo. Así, esta forma de neutralidad valórica se transforma en ideología y llega a ser una ciencia que excluye toda crítica por medio de un argumento metodológico. Se dogmatiza.

En la tradición marxista esta ciencia era llamada una ciencia burguesa, en tanto que esta ciencia burguesa declaraba al análisis de Marx como no-ciencia.

De hecho, de este modo se neutraliza la ciencia en nombre de la ciencia. La ciencia social, en su aparente neutralidad valórica, ya no tiene nada que decir sobre los problemas esenciales de nuestro presente, y no dice casi nada sobre ellos. En las ciencias económicas, eso ha progresado más que en las otras. Ellas se han transformado en un acontecimiento completamente estéril, que no puede decir sino cómo se gana plata y por qué es bueno hacerlo. Los grandes problemas económicos del presente como el desempleo, la exclusión cada vez mayor de grupos enteros de la población, el subdesarrollo y el problema del ambiente, en el mejor de los casos son considerados objeto de la política económica que sigue postulados de valor. No son objeto de la teoría económica. No hay más que esta teoría del mercado. Cualquier consideración de los problemas mencionados, si ocurre, los aísla para conservar el tabú del mercado.

De esta forma, la ciencia es tautologizada. El mismo hecho de que alguien critique al capitalismo, es la prueba de la no-cientificidad de ese crítico. Como se lo considera *a priori* como no-científico, en el lugar de la discusión aparece la denunciación. Según esta denunciación, el crítico es objetivamente un utopista. Así, el crítico es puesto constantemente bajo sospecha de ser un criminal, porque se considera de una manera sustancial y por deducción que la utopía es terrorismo (Popper, 1965). En nuestro *newspeech* este método de tautologización y autoinmunización se llama "racionalismo crítico".

Apel descubre este problema de la autoinmunización, pero solamente en los otros. Dice de los marxistas que ellos "...reivindican aquella metaposición hacia el discurso normal de la ciencia sobre el mundo que al final lleva a una casi total autoinmunización frente a críticas posibles." (Apel, 1992 : 51, edición en español p. 212)

Al no incluir en su crítica la posición propia y su autoinmunización, este reproche se transforma apenas en un aporte más para la autoinmunización de la ciencia burguesa. El reproche es cierto, pero hasta la verdad puede ser mentira.

6. La neutralidad valórica y la fuerza compulsiva de las cosas

La neutralidad valórica llega pues a ser un método para derivar valores y afirmarlos. Convierte los valores en cosas, para legitimarlos después en nombre de la fuerza compulsiva de las cosas (en alemán: *Sachzwänge*). En el momento en que Max Weber declara la neutralidad valórica, comienza a derivar y legitimar los valores por la fuerza compulsiva de las cosas —Max Weber dice: legalidad propia de las cosas (*Eigengesetzlichkeit*) —. Esta forma de derivación de valores se transforma en seguida en opinión común y pasa hoy por todas nuestras argumentaciones, discusiones y denuncias.

Por eso la "neutralidad valórica" de la ciencia no es de ningún modo neutral frente a los valores y las decisiones políticas. Cuando Max Weber se ve frente a la elección "valórica" entre el capitalismo y el socialismo, se decide en nombre de la ciencia en favor del capitalismo. Cuando está frente a la elección valórica" de los pacifistas en contra de la guerra, Weber se decide en nombre de los hechos en favor de la continuación de la guerra. Cuando Camdessus, secretario general del Fondo Monetario Internacional (FMI), se encuentra frente a la elección "valórica" de si se debe o no pagar la deuda externa del Tercer Mundo, se decide de manera "neutral", es decir en nombre de los hechos, en favor del deber absoluto de pago. Siempre se trata de la referencia a las fuerzas compulsivas de las cosas, que justifica la decisión valórica: Historia Mundial, Juicio Final. Para nuestros neoliberales, este lema ha cambiado un poco: Mercado Mundial, Juicio Final.

Esta argumentación en favor de valores por medio de la fuerza compulsiva de las cosas sigue a un método que se repite compulsivamente, aunque es uno de los secretos mejor conservados de las ciencias "valóricamente neutrales". Su base es la abstracción del valor de uso, y con eso de las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana en todas sus dimensiones, no sólo en sus dimensiones materiales. El sistema se halla constantemente desafiado por estas condiciones de reproducción, y por eso los diaboliza para poder absolutizarse. Por eso los valores del sistema se oponen a los valores de la reproducción de la vida humana. En este conflicto el sistema es por completo maniqueo: el sistema o el caos. La legalidad propia de las cosas —su "lógica"— se presenta como la

única alternativa, para la cual no existe ninguna otra. Con esta opción absurda se legitiman los valores del sistema en nombre de un análisis en apariencia valóricamente neutral. El crítico del sistema es denunciado como portador del caos, y por la negación de éste el sistema es el orden. La elección resultante entre el orden y el caos es aparente porque deja, de hecho, sólo la afirmación del orden del sistema como única alternativa: todo es mejor que el caos. Pero cuando no hay sino una alternativa, la legitimación en efecto es un juicio de hecho. De la situación original de elección queda apenas un resto. La alternativa para la única alternativa, para la cual no existe ninguna otra, es una situación absurda: el caos. La elección por tanto se formula como una elección entre una única alternativa y el caos, siendo caos una palabra para la muerte. Sin embargo, la elección entre una única alternativa o la muerte, es una situación de elección que en realidad no permite ninguna elección. La muerte o el caos no son alternativa, o mejor dicho, son una alternativa absurda. La elección se disuelve y la decisión en favor de la única alternativa, para la cual no hay ninguna otra, en apariencia es derivada técnicamente. Aceptarla, parece ser una decisión valóricamente neutral.

En 1992, Erich Honecker, ex-presidente de la Alemania socialista (RDA), estaba acusado por un tribunal en Berlín por la construcción del muro de Berlín y por los muertos que hubo como consecuencia. En diciembre de ese año Honecker pronunció un discurso de defensa, caracterizado también por este tipo de argumentación a partir de la fuerza compulsiva de las cosas. El sostuvo que la construcción del muro era inevitable precisamente por la fuerza compulsiva de la situación dada en aquel momento. Según su criterio, la construcción del muro era una única alternativa, para la cual no había ninguna otra. En consecuencia, en su discurso aparece como el otro polo de esta única alternativa de la construcción del muro, la alternativa absurda. Honecker afirmó que sin la construcción del muro habría sido inevitable la guerra atómica. Y resulta que si la alternativa para la única alternativa es la guerra atómica, entonces no hay ninguna alternativa. La guerra atómica como alternativa, no es alternativa. Por ende, la construcción del muro era legítima. Se transformó en una necesidad de la *Realpolitik*, y la exigencia de la construcción del muro era una necesidad técnica.

En realidad, la alternativa para la construcción del muro no era de ninguna manera la guerra atómica. No obstante, respondió a una fuerza compulsiva de las cosas. Sin la construcción del muro la RDA no podía seguir existiendo en la misma forma, y posiblemente ya estaba amenazada la existencia de todo el sistema socialista mundial. Pero este hecho, y la fuerza compulsiva hacia la construcción del muro, demostraban algo muy diferente. Demostraba la crisis de los

países socialistas, cuya superación habría obligado a una mayor humanización del propio socialismo. El sistema socialista tendría que haber cambiado para que no hubiera sido necesaria la construcción del muro o, por lo menos, para haber evitado que se transformara en un límite mortal. Al ser excluido un desarrollo alternativo del socialismo resultó realmente necesaria la construcción del muro, y es posible que la guerra atómica hubiera sido la alternativa inevitable. Sin embargo no la era de por sí, sino porque la política había producido una situación en la cual era así.

La reacción de la opinión pública alemana frente al discurso de defensa de Honecker fue muy indecisa. En Oriente como en el Occidente, el recurso a la fuerza compulsiva de las cosas significa una legitimación indudable de valores, y por consiguiente de decisiones políticas. Todos habían llegado a ser "neutrales" en cuestiones de valores. Por eso no se discutieron los argumentos de Honecker, sino que se lo denunció.

No obstante, apenas había caído el muro de Berlín, apareció una nueva fuerza compulsiva de las cosas. Sólo que actúa en sentido contrario. Ahora la República Federal, junto con Europa occidental, erige un nuevo muro. El muro de Berlín debía impedir la salida de la población de la RDA y de los otros países socialistas de Europa oriental hacia Europa occidental. El nuevo muro surge en el estrecho de Gibraltar, en el Mar Adriático entre Albania e Italia, y aún más en las fronteras entre Europa Occidental y los países ex-socialistas. Aparece también en los EE. UU. entre Haití y la Florida, y en el Río Grande en el límite con México.

Ambos muros tienen un parecido fatal. Ambos son mortales para aquéllos que intentan pasarlos. Pero también este nuevo muro es resultado de una fuerza compulsiva de las cosas y es justificada como tal. Por supuesto, se lo considera la única alternativa para la cual no existe ninguna otra, excepto una alternativa absurda. Según esta alternativa absurda, un ingreso ilimitado de las poblaciones de los antiguos países socialistas y de los países del Tercer Mundo inundaría a Europa occidental y a EE. UU. de una manera tal, que estos países dejarían de ser habitables. Surgirían problemas insolucionables, y por tanto se produciría el caos. El nuevo muro aparece en consecuencia como inevitable, por lo que Europa Occidental y los EE. UU. se transforman en fortalezas.

Una vez más, no es cierto que se trate de la única alternativa para la cual no hay ninguna otra. La alternativa al nuevo muro sería la reforma y la reestructuración del sistema capitalista mundial con el objetivo de hacer de nuevo habitables para su población aquellos países que como resultado del avance del subdesarrollo, ya no dan lugar a su propia población. Eso no lleva a la abolición

de las fronteras, pero puede evitar que se transformen cada vez más en fronteras mortales. No obstante, al rechazar una reestructuración tal del sistema mundial, el nuevo muro se transforma en efecto en alternativa única. Eso tampoco ocurre porque lo sea de por sí, sino que de nuevo es el resultado de una acción humana. Al seguir a las fuerzas compulsivas de las cosas, la propia *Realpolitik* crea situaciones en las cuales no queda sino una sola alternativa.

Pero las alternativas reales a la pretendida alternativa única solamente llegan a ser visibles si se efectúa un análisis de aquellas situaciones que no son tomadas en cuenta por las ciencias "exentas de valores", y cuyo análisis es denunciado como no-científico. Se trata por ejemplo de análisis como los hechos por la teoría de la dependencia, y que todavía hace. Si se reprimen estos análisis, y las consecuencias que resultan de ellos para la acción política, la construcción del nuevo muro resulta ser en efecto la única alternativa.

De hecho, la construcción del muro de Berlín, en el año 1961, se realizó porque pretendidamente era la única alternativa. En 1989 resultó que no había sido ninguna alternativa, sino apenas una postergación a largo plazo de la crisis del socialismo, para la cual se tendría que haber encontrado a tiempo una solución. La construcción del nuevo muro actual tiene una fatal similitud con eso. También posterga hacia el futuro una crisis no sólo del capitalismo sino de la civilización occidental, y que será tanto más catastrófica cuanto más se la deja sin solución. En el futuro igualmente resultará que lo que hoy aparenta ser la única alternativa, no ha sido ninguna alternativa.

De esta manera, la abstracción del valor de uso lleva al final a la abstracción de todas las alternativas posibles. La fuerza compulsiva de las cosas efectúa las decisiones sobre los valores y de esta forma deshumaniza al mundo. Ni el ser humano ni la naturaleza, pueden sobrevivir si estas fuerzas compulsivas de las cosas se quedan con la última palabra.[5]

---

[5] En 1990, cuando el secretario general del FMI, Camdessus, visitó Costa Rica, argumentó según este mismo esquema para demostrar que el pago de la deuda externa del Tercer Mundo es una única alternativa, para la cual no hay otra. Cuando se le preguntó por los costos para el país del pago de la deuda, él contestó: "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión".

"Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos". (Camdessus, 1990: s/p).

Mercado Mundial, Juicio Final. Eso significa que la economía de un país que busca alternativas para el pago de la deuda, es destruida. Esta destrucción es la prueba de que no había ninguna

7. Sobre la teoría de la dependencia

Apel dice sobre la teoría de la dependencia:

> Las 'teorías globales de izquierda' —así se dice hoy en el norte con referencia a esta temática— han resultado una simplificación inadecuada de una problemática mucho más compleja. Por eso se dice que la teoría de la dependencia desde hace mucho tiempo pasó su punto culminante de plausibilidad... Las condiciones en los varios países de Latinoamérica, África y Asia han sido y son en realidad mucho más diversas de lo que sugiere el discurso sobre el Tercer Mundo y su dependencia del Primer Mundo. (Apel, 1992: 27 edición en español p. 192).

Ahora, la plausibilidad de las teorías es en buena parte un problema de la influencia de los medios de comunicación. De ningún modo es un criterio de verdad.

Además, si las condiciones en los distintos países son más diversas que lo que deja entrever el discurso sobre el Primer y el Tercer Mundo, no es de ninguna manera una pregunta dogmática que tenga una solución *a priori*. Si es así o no, depende por completo del objeto de conocimiento. No se puede establecer *a priori* si se debe hablar del Tercer Mundo como tal, o más bien de los países o regiones en particular. Toda realidad es, *a priori*, infinitamente más compleja de lo que puede decirlo la teoría más complicada o especificada.

¿Cuál es el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia? Apel ni pregunta por eso. Apel le imputa su propio objeto de conocimiento, y pregunta si la teoría de la dependencia contesta a las preguntas que el mismo Apel le presenta. Pero la teoría de la dependencia no tiene por qué contestar a problemas que Apel tiene. Ella contesta a los problemas que tienen los teóricos de la dependencia.

¿Qué es una "teoría global de izquierda"? De antemano, la expresión misma confirma que se trata de una denunciación y no de un cuestionamiento teórico serio. Yo no espero mucho de un aporte a la discusión que comienza hablando así.

---

alternativa. El FMI no tiene ninguna responsabilidad: realiza lo que exige la ley metafísica del capitalismo. El FMI no castiga. Es la realidad misma la que castiga y determina qué valores tienen que ser respetados.

Se sigue que se *debe* pagar la deuda. Este deber es visto como el resultado de una fuerza compulsiva de las cosas. Se trata de una ética, aunque se hable de neutralidad valórica.

Por consiguiente, intentaré presentar el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia, para medir con esta medida los argumentos de Apel frente a ella. Lo voy a hacer partiendo de un autor que no tiene nada que ver con la teoría de la dependencia, sino al contrario. Se trata de Alvin Toffler, uno de los intelectuales destacados del *establishment* agresivo en EE. UU. El escribe bajo el título: "Toffler's next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fittest." ("El próximo shock de Toffler. Está llegando una dramática 'transformación del poder' y todas las naciones se enfrentan a una ley sin escape: la sobrevivencia del más apto"). Este artículo —publicación previa de un capítulo de su nuevo libro: *Powershift*, hace el siguiente análisis del sistema capitalista mundial:

> El nuevo imperativo económico está claro: los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados —los muertos caídos por el efecto de aceleración—.
>
> Esta es la economía "rápida" de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro.
>
> Pero ese es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o "países menos desarrollados".
>
> Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieran vender tienen que operar a la misma velocidad que los países en la posición de compradores. Eso significa que las economías lentas tienen que acelerar sus respuestas neutrales o perder contratos e inversiones o caer completamente fuera de la carrera. (Toffler, 1990: s/p).

Toffler da un análisis determinado del capitalismo como sistema mundial. Se trata de un sistema que escoge a sus muertos (caídos-*casualties*). Se trata de los caídos en una guerra que es llevada a cabo sin misericordia. Los países menos desarrollados están amenazados por la muerte, y este destino alcanzará a muchos inevitablemente. Quien no logra ganar, es eliminado.

Al menos en EE. UU., esta opinión sobre el capitalismo es hoy de lejos la dominante, en especial en el *establishment*. Se la considera "plausible". Yo mismo estoy convencido de que esta opinión es acertada.

Este análisis del capitalismo por parte de Toffler, refleja muy bien la opinión de la teoría de la dependencia sobre el capitalismo. ¿Es entonces una 'teoría global de izquierda', como lo es para Apel la teoría de la dependencia? Sin embargo,

no se ve en que sentido podría ser de izquierda; además, se trata de una teoría que tiene un alto grado de plausibilidad.

¿Por qué esta teoría no es una "teoría global de izquierda"? La razón está perfectamente clara. Toffler no critica a este capitalismo asesino, sino que lo celebra como una "ley sin escape". Como naturaleza, como "sobrevivencia del más apto", como máquina del progreso y del bienestar. Toffler sabe lo que en realidad es el capitalismo, y no trata de esconderlo. Lo celebra precisamente en su salvajismo. El capitalismo se transforma en una ley metafísica de la historia. Hay dos indicios claros de este hecho. Uno es que se celebra el capitalismo como una sociedad para la cual no hay alternativa. Es la alternativa para la cual no hay ninguna alternativa. En el reino de las alternativas es el gobierno unipartidista. El otro indicio es que ahora, el capitalismo se celebra a sí mismo como el fin de la historia. Había historia, pero ya no la hay. No está muy lejos Hegel, porque él fue el primero que celebró al capitalismo como fin de la historia, como la presencia de la idea absoluta, y Fukuyama destiló su tesis del fin de la historia de Hegel, aunque lo hiciera de modo muy artificial.

De la misma forma, el stalinismo se había inaugurado a sí mismo como ley metafísica de la historia. El congreso del Partido Comunista de 1934 —el llamado congreso de la victoria— celebró al socialismo soviético como el fin de la historia y declaró que el socialismo staliniano era la única alternativa de nuestro mundo, sin que hubiera ninguna otra.[6]

Celebrado como ley metafísica de la historia, el análisis del capitalismo hecho por Toffler da precisamente aquello que la *Realpolitik* hoy exige.

En cambio, la teoría de la dependencia no celebraba a este capitalismo, pese a que en sus análisis lo veía muy similar a lo que Toffler ve hoy. Ella preguntó por salidas. Para esta teoría, el capitalismo no era la ley metafísica de la historia, como lo es para Toffler. Es cierto que los teóricos de la dependencia no eran un grupo homogéneo y había entre ellos algunos que interpretaban el socialismo, en vez del capitalismo, también como ley metafísica de la historia. Sin embargo esa con seguridad no era la opinión dominante entre ellos. Lo que más bien determinaba las discusiones, era la voluntad de realizar algo diferente de lo que el capitalismo prometía.

---

[6] Kolakowski dice sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella, refiriéndose al stalinismo de su tiempo: "Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por tanto, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro — por medio de frases hechas generales referentes al realismo político y a la única alternativa, a la cual, supuestamente, está condenado el mundo—". (Kolakowski, 1960: 85 nota).

Por eso la teoría de la dependencia veía al capitalismo como el sistema catastrófico que Toffler también describe. No obstante buscaba una alternativa. Estoy convencido que hoy ella es considerada una "teoría global de izquierda", por la sola razón de que no se sometió al capitalismo como ley metafísica de la historia e insistió en la posibilidad de una alternativa.

El mismo Apel se mueve dentro de estos límites cuando dice: "...la posibilidad de ir más allá de la economía del mercado, avistada por Marx, ya no tiene validez" (Apel, 1992, 53, edición en español p. 214). Es evidente la ambivalencia de la expresión. Por un lado, elimina la posibilidad de realizar alternativas que implican la misma abolición de las relaciones mercantiles. En este sentido es cierto lo que Apel dice. Pero eso es todo. Por otro lado, implica la tesis de que el mismo capitalismo —aunque sea visto como una economía social del mercado— es el último límite de la historia.

En este sentido, el propio Apel pasa a sostener al capitalismo como fin de la historia y la imposibilidad de alternativas. Así como Prusia era el fin de la historia para Hegel, ahora lo es la economía social del mercado de la República Federal de Alemania: la República Federal de Alemania como alternativa, para la cual no hay alternativas. ¿Quién nos da el derecho de prescribir a todo el futuro lo que puede y debe hacer? No se puede derivar de algún principio general de imposibilidad, como el de la imposibilidad de la abolición de las relaciones mercantiles, ninguna sociedad específica. Tampoco se puede derivar de la imposibilidad general de vivir sin alimentos, la necesidad de comer pan. También se puede vivir de tortillas de maíz, o de arroz, o de papas.

La teoría de la dependencia, en cambio, no acepta al capitalismo como ley metafísica de la historia. Por eso es una "teoría global de izquierda". Sin embargo su objeto de conocimiento está claro. Ella busca caminos para superar a un capitalismo, como por ejemplo Toffler lo describe. Las diferentes corrientes de la teoría se distinguen en cuanto buscan esta superación dentro o fuera del capitalismo. Pero la teoría de la dependencia en ninguna de sus corrientes ha estado dispuesta a aceptar al capitalismo como ley de la historia. La mayoría de los teóricos de la dependencia es pragmática en relación a la cuestión de capitalismo o socialismo. Si hay solución dentro del capitalismo, entonces no hay razón para no buscar esta solución dentro del capitalismo. Si, en cambio, no hay solución dentro del capitalismo, hay que ir más allá de él. Los teóricos de la dependencia no legitiman ni al capitalismo ni al socialismo como principio de por sí, ni siquiera en el caso en el cual suponen que hay posibilidad de la solución del subdesarrollo dentro del marco del capitalismo. Lo que veo es que esa no es una

cuestión de principios, y tampoco lo ha sido. Yo mismo, aunque más bien marginalmente, participé en Chile en esa discusión y veía el problema de capitalismo o socialismo en este sentido como algo pragmático. No obstante estuve convencido, y sigo hoy con esta convicción, de que no hay solución dentro del capitalismo, por lo menos como lo entendemos hoy.

Por eso, entre los teóricos de la dependencia hay la convicción general de que un capitalismo, como Toffler lo describe y celebra hoy, no es tolerable. Eso se vincula, obviamente, con el análisis marxiano del capitalismo como un sistema que produce la riqueza destruyendo la fuentes de la producción de esta misma riqueza. Desde este enfoque, muchos teóricos de la dependencia se hallan muy cerca del pensamiento de Marx. Pero eso no ocurre porque son "marxistas", sino porque encuentran en las teorías de Marx categorías de pensamiento que son adecuadas a la interpretación de su realidad.

El análisis del capitalismo de parte de la teoría de dependencia y su búsqueda de alternativas para un sistema que condena a la muerte a sus perdedores, está también presente en el origen de la teología y de la filosofía de liberación en América Latina. En la teología de la liberación eso lleva al análisis de la idolatría del sistema y de su sacrificialidad. Se lo ve como un sistema que comete sacrificios humanos y que tiene un Dios que exige estos sacrificios. En la filosofía de liberación eso lleva a la reflexión del "otro", que es excluido y cuya integración es necesaria.

Apel en cambio ve este sistema únicamente desde adentro y rechaza analizarlo como objeto del conocimiento. Por lo menos ese es su punto de partida, que después relativiza. Él pregunta sólo por las razones que explican por qué un país pertenece a los ganadores y por qué otro a los perdedores. Excluye la pregunta de por qué los perdedores son condenados a la muerte y tienen que ser los "caídos" del proceso.

Apel hace en especial la pregunta de hasta qué grado la tradición cultural tiene importancia para la posibilidad de tener éxito en el desarrollo capitalista, y por tanto de pertenecer a los vencedores o no. El hecho de que los perdedores son destruidos y condenados a la muerte, no es su tema. Ese es el tema de la teoría de la dependencia. Pero, ¿no es científico este tema? ¿Es un tema que se puede borrar simplemente aduciendo que lleva a "teorías globales de izquierda"? ¿Es científico celebrar la eliminación del perdedor como "sobrevivencia del más apto", mientras es no-científico discutir alternativas para una tal situación?

Apel reprocha a los teóricos de la dependencia no captar la realidad en toda su complejidad, cuando dejan de lado la importancia de factores culturales y

religiosos para el éxito de un desarrollo capitalista. Los teóricos de la dependencia, no obstante, no niegan esta importancia. Hasta el mismo Marx, mucho tiempo antes de Max Weber, consideró al calvinismo del siglo XVIII en Inglaterra como un elemento esencial para la explicación del surgimiento del capitalismo. Sin embargo, esta pregunta es secundaria para el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia. También en el marco de ésta se pregunta por la importancia de la cultura y la religión, pero no bajo este punto de vista. Por un lado se pregunta ¿qué tipo de cultura y religión o qué tipo de cristianismo es capaz de legitimar o celebrar un sistema que destruye a sus perdedores? Por otro lado se pregunta por las culturas y religiones bajo el punto de vista de su capacidad de apoyar un proceso de búsqueda de alternativas. ¿Es la pregunta por una religión que mejor fomenta el desarrollo capitalista, más científica que la pregunta por una religión que mejor fomenta la búsqueda de alternativas? ¿Será lo último de nuevo una "teoría global de izquierda"?

Apel busca exclusivamente en una sola dirección. Por eso dice sobre los teóricos de la dependencia:

> Inclusive [los factores culturales y religiosos] tienen que ser sin duda tomados en cuenta para la explicación de los éxitos económicos diferentes de las anteriores colonias –en términos más exactos: la predisposición diferente para la aceptación exitosa de la forma económica capitalista . Con eso me refiero –entre otros– a los resultados de una reconstrucción hermenéutica de la ética económica de las diferentes tradiciones culturales en el sentido de Max Weber... Estos sugieren que el posible funcionamiento del capitalismo depende también de motivaciones religiosamente condicionadas y disposiciones correspondientes a la racionalización –por ejemplo de la disposición a la división estricta entre estado de derecho, la empresa y los intereses privados o familiares. (Apel, 1992: 28, edición en español p. 193)

¿No podría también Apel hacer ahora la pregunta, por qué ha surgido un sistema económico que destruye a sus perdedores y que celebra esta situación como el fin de la historia? ¿No se debería hacer también la pregunta de la teología de la liberación por aquellas tradiciones culturales capaces de justificar esta situación con buena conciencia y hasta como encargo de Dios? ¿No se debería preguntar también por aquellas tradiciones culturales que se resisten al desarrollo de un sistema tal y por su capacidad de fomentar alternativas?

Apel no sale de la cárcel que él mismo se construyó, cuando reprocha a los teóricos de la dependencia:

> ...a las referencias a la explotación económica del tiempo colonial y en Estados debilitados por las luchas tribales internas que surgieron en las colonias anteriores, se opone el argumento de que el empobrecimiento resulta en parte de errores evitables de la política de desarrollo, en parte también de experimentos socialistas y las guerras civiles posteriores (Etiopía, Somalia, Tanganica, Mozambique, Angola), pero en general de la predisposición sociocultural insuficiente de las sociedades tribales para el marco de condiciones de la forma económica capitalista. (Como argumento aplastante para la última tesis muchas veces se hace referencia al nivel de vida mucho mayor de los negros en la Suráfrica dominada por los blancos). (Apel, 1992: 29, edición en español p. 194).[7]

Si la sociedad tribal africana no es capaz de satisfacer los marcos condicionantes para el funcionamiento del capitalismo, ¿se sigue entonces que África puede o debe ser destruida? ¿Debe toda África ser introducida al capitalismo por el látigo de minorías blancas importadas, como ocurrió en África del Sur? ¿Si los africanos no se pueden adaptar al capitalismo, no deben entonces tener la posibilidad de sobrevivir de una manera diferente, posiblemente en formas económicas basadas en su propia tradición? ¿Merece la pena capital quien no sea calvinista o confuciano? ¿Merece la muerte no serlo o no aceptar serlo?

Un problema muy similar tienen hoy las culturas indígenas de América Latina que todavía sobreviven. En la Amazonia, donde las tribus todavía existentes tienen la menor capacidad para satisfacer los marcos condicionantes del capitalismo, ellos simplemente son aniquilados. ¿Si un sistema es así, no se debe siquiera hablar de eso? ¿No es científico hacerlo?

Apel no hace ninguna reflexión sobre estos problemas y cree poder dejar de lado las reflexiones correspondientes de la teoría de la dependencia y otras teorías afines, para volver después sorpresivamente a estos mismos problemas:

> Debe haber resultado claro que no quiero negar o subestimar los hechos de la "marginalización", hasta de la "exclusión" de los pobres del Tercer Mundo de la "comunidad de vida" condicionada por el orden social y económico mundial. Pero, según mi criterio, también hay que decir que estos hechos no pueden ser tratados por simplificaciones metafísico-retóricas, sino sólo por la colaboración crítica de la filosofía con las ciencias empíricas... (Apel, 1992: 37, edición en español p. 200-201)

¿Forma la teoría de la dependencia parte de estas ciencias empíricas con las cuales tiene que colaborar la filosofía? Para Apel no. Él la cuenta bajo las

[7] Para Apel, sólo hay experimentos socialistas. No hay experimentos capitalistas que lleven a los países a la ruina y a guerras civiles que puedan arruinarlos más.

"simplificaciones metafísico-retóricas". Esa es una prohibición puramente dogmática de pensar, que declara toda una línea teórica como no-ciencia. Eso es orwelliano. Todavía hoy me siento parte de lo que quedó de la teoría de la dependencia. Si eso son simplificaciones metafísico-retóricas, ¿qué tipo de diálogo es entonces posible? No queda sino la capitulación incondicional de parte de la escuela de la dependencia. Sin embargo la exigencia de una tal capitulación no es sino la confirmación otra vez de la construcción de nuestra ley metafísica y capitalista de la historia. Eso es crítica aniquiladora, crítica por declaración de una teoría como desechable, no es diálogo crítico.

No obstante, Apel reconoce el problema empírico del cual parte la teoría de la dependencia: "...los hechos de la 'marginalización', hasta de la 'exclusión' de los pobres del Tercer Mundo de la 'comunidad de vida' condicionada por el orden social y económico mundial." (Apel, 1992: 37, edición en español p. 200-201).

¿Qué ciencias empíricas busca Apel para que la filosofía colabore con ellas críticamente? Él ha excluido a la teoría de la dependencia. Las otras teorías excluyen en gran medida esta discusión de su objeto de conocimiento (sobre todo, las ciencias económicas). En cuanto lo incluyeran, llegarían a una cercanía peligrosa con la teoría de la dependencia. ¿Qué quiere Apel?

Sin embargo, Apel llega posteriormente a una conclusión que es por completo sorprendente y no concuerda con lo que ha dicho anteriormente:

> Ciertamente, el acento especial del análisis de von Weizäcker,[8] en comparación con la mayoría de los economistas de desarrollo inclusive de los representantes de la teoría de la dependencia, está puesto en su resultado según el cual la meta —independientemente de cómo sea realizada— de un desarrollo "por recuperación" de parte de los países del Tercer Mundo —por tanto, un desarrollo que quisiera imitar de parte de una población de miles de millones el modelo de desarrollo de los países del Primer Mundo— sería ya en términos puramente cuantitativos y ecológicos completamente ilusorio o destructor. (Apel, 1992: 36, edición en español p. 200)

También hace suyo el siguiente análisis de Sabet[9]:

> Sabet [...] llega a la conclusión de que o se realizará un Nuevo Orden Económico Mundial o la crisis del Sur va a golpear de vuelta a los países del Norte: en la forma de nuevas migraciones de pueblos y de consecuencias planetarias de la destrucción del medio ambiente que se da como consecuencia de la pobreza. (Apel, 1992: 35, edición en español p. 199)

[8] Se refiere a (Weizäcker, 1990).

[9] Sabet es un autor persa que reside en Alemania (Sabet, 1991).

Si fueran ciertas estas conclusiones de von Weizäcker y de Sabet, entonces se seguiría el retomar el objeto de conocimiento de la teoría de la dependencia. Habría que desarrollarla en vez de desecharla. En este caso, el capitalismo no es el fin de la historia —por lo menos no en el caso de que la humanidad siga existiendo— y la economía social del mercado no puede ser la presencia del espíritu absoluto en la historia. Pero en este caso, tampoco el análisis que Max Weber hace de la religión como un análisis de las condiciones de un desarrollo capitalista, puede ser la última palabra de todo análisis relevante de la religión para el conocimiento de los problemas del desarrollo. Precisamente, este análisis de Weber en su forma de un análisis de las condiciones de un desarrollo capitalista vive en esta ilusión de la posibilidad de un desarrollo "por recuperación", es decir de un desarrollo que imita al Primer Mundo.

Sin embargo, el resultado del análisis de Sabet es hoy también el resultado de la teoría de la dependencia, en el grado en el cual todavía existe en América Latina. Si Sabet viviera aquí, todo el mundo vería sus análisis como teoría de la dependencia. Pero la escuela de la dependencia se halla hoy muy disminuida en América Latina. Entre la acción del terrorismo del Estado de la Seguridad Nacional, la denuncia casi unánime por todo el mundo occidental y el creciente control de la ciencia de parte de unas ciencias sociales hoy dogmatizadas en alto grado, ella ha sido reducida a un mínimo. No obstante, con el debilitamiento actual del terrorismo del Estado ella está volviendo y discutiendo problemas en una dimensión parecida al de los análisis tanto de von Weizäcker como de Sabet.

La esencia de la teoría de la dependencia no es el desarrollo "por recuperación", como parece creer Apel. Ciertamente, esa fue su concepción del futuro del desarrollo sobre todo durante los años sesenta. Pero supongo que inclusive von Weizäcker pensaba en esos años en estos términos. Sin embargo, ya en los mismos años sesenta empezó en la escuela de la dependencia la discusión del problema de los posibles límites de este tipo de desarrollo. Esta discusión fue desatada por los trabajos de Ivan Illich, quien dirigía entonces en Cuernavaca (México) un centro que presentó una crítica aguda de la civilización técnica,[10] que encontró eco entre teóricos de la dependencia. Las propias tesis de von Weizäcker también tienen aquí probablemente uno de sus orígenes. Los trabajos de Illich

[10] Iván Illich se estableció en Cuernavaca desde 1961 para fundar el CIF (Centro Intercultural de Formación), un centro de formación de religiosos y laicos dispuestos a obrar en América latina, luego de ser llamado a cuentas y romper con la Santa Sede fundó en 1968, con sus colaboradores, el CIDOC (Centro Intercultural de Documentación), que siguió en funciones hasta 1976. (Nota del editor).

llevaron a muchas discusiones, y en el curso de algunos años más convencieron. Ciertamente, el informe del Club de Roma del año 1972 sobre los límites del crecimiento tuvo igualmente su impacto. Hoy estas tesis están integradas en la teoría de la dependencia, mientras las ideologías del sistema dominante tienden aún a despreciar análisis de este tipo como no-ciencia.

8. El marxismo como espantapájaros

Al parecer, la crítica de Apel se halla presa de un mito de lo que Marx pretendidamente dijo. Por eso se sustituye la crítica necesaria por una crítica de aniquilamiento:

> El tercer elemento básico del enfoque del pensamiento de Marx que según mi opinión es necesario abandonar hoy, es el determinismo histórico o 'historicismo' (en el sentido de Karl Popper) que Marx asumió para la macroscopía de su estilo de pensamiento, junto con el método dialéctico de Hegel, y lo aplicó —a diferencia de Hegel— hasta en el sentido de pronósticos «científicos» del futuro. (Apel, 1992: 50, edición en español p. 212)

Sin embargo, la tesis básica de Marx es que la producción capitalista de las mercancías produce la riqueza destruyendo las fuentes de toda riqueza, el ser humano y la naturaleza. Concluye que el capitalismo tiene que ser superado, si la humanidad quiere seguir viviendo. Como parte de la convicción de que la humanidad no cometerá un suicidio colectivo, se sigue que la superación del capitalismo es necesaria e inevitable. Si la primera tesis es acertada, la segunda se sigue como conclusión. Si la primera está equivocada, la segunda no se sigue. La tesis no tiene nada que ver con Hegel, pero sí tiene algo que ver con Adam Smith. También él percibe este proceso de destrucción, sólo que lo interpreta como un sacrificio necesario en pos del progreso de la humanidad; como aceite para las máquinas del progreso.

Se trata de *la* tesis básica de Marx, que puede y debe ser discutida en el marco de la ciencia empírica (pero que no es discutida en nuestras ciencias empíricas dogmatizadas actuales). La ciencia burguesa, que se autoproclama una ciencia de neutralidad valórica y la única ciencia empírica valedera, rechaza *a priori* la discusión de esta tesis.

La tesis no es ni un pronóstico ni una clarividencia. Es una teoría científica. Por tanto, se pueden derivar pronósticos de ella. Si se hace eso, éstos son sin duda

pronósticos científicos y no, como lo piensa Apel, "científicos" (entre comillas). Esta tesis no tiene nada que ver con determinismo histórico o con "historicismo". El problema está en un lugar muy diferente. Está en el determinismo del concepto de equilibrio de las ciencias económicas, como lo contiene tanto la teoría neoclásica del mercado y de los precios como el análisis de la asociación de productores libres de parte de Marx. No obstante, tampoco este determinismo como tal es determinismo histórico.

El problema, en cambio, es la construcción de leyes metafísicas de la historia, que en todos los casos hasta ahora ha partido de estos conceptos de equilibrio. Se les imprime entonces el carácter de fin de la historia y de única alternativa, para la cual no existe ninguna alternativa. Este es el momento del totalitarismo, sea del plan total, sea del mercado total.

Donde aparece una ley metafísica de la historia de este tipo, es usada como criterio de verdad y como criterio del bien y del mal. Apel lo descubre sólo en el socialismo, donde sin duda ha ocurrido un proceso de este tipo: "No solamente la verdad, sino también lo que es considerado como el bien o lo justo, podía y debía ser constatado por parte de un "politburó" según el conocimiento necesario del paso de la historia como lo actualmente válido en cada caso..." (Apel, 1992: 51, edición en español p. 213)

Sin embargo, lo que es decisivo no es el "politburó", sino la ley metafísica de la historia. Nuestra sociedad capitalista actual también determina tanto su criterio de la verdad como su ética por deducción de las pretendidas exigencias de su ley metafísica de la historia[11]. Cualquier persona que intente criticar eso lo sentirá, aunque en los países centrales más bien por prohibiciones del ejercicio de la profesión (*Berufsverbote*) y no por amenaza física. En las democracias occidentales de América Latina, la situación es muchas veces mucho más peligrosa.

De esta manera, la crítica de Apel pierde su agudeza. Transforma la sociedad occidental-capitalista en una gran entidad limpia, una Casa Blanca gigantesca, que es amenazada por elementos oscuros. Pero la crítica del otro no sirve de mucho, si no incluye a la vez la autocrítica. Marx y el marxismo son transformados en un espantapájaros que se construye de forma arbitraria a partir de algunos elementos particulares. Esta construcción de un espantapájaros ya es visible en

---

[11] Hayek dice: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta". (Hayek, 1980: 56).

Estas reglas a las cuales se refiere Hayek, no son más que los valores fundamentales del capitalismo presente. Al declararlos como la presencia de la justicia, el mercado capitalista se transforma en una ley metafísica de la historia.

Popper cuando construye su llamado historicismo, sobre cuyo concepto Apel basa su crítica a Marx. El propio Popper dice lo que hace:

> Pero he intentado seriamente presentar al historicismo de forma convincente para que mi consiguiente crítica tuviese sentido. He intentado presentar al historicismo como una filosofía muy meditada y bien trabada. Y no he dudado en construir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente valga la pena atacar. En otras palabras, he intentado perfeccionar una teoría que ha sido propuesta a menudo, pero nunca quizá en forma perfectamente desarrollada. Esta es la razón por la que he escogido deliberadamente el rótulo poco familiar de "historicismo". Con su introducción espero evitar discusiones meramente verbales, porque nadie, espero, sentirá la tentación de discutir sobre si cualquiera de los argumentos aquí examinados pertenecen o no real, propia o esencialmente al historicismo, o lo que la palabra "historicismo" real, propia o esencialmente significa. (Popper, 1973: 17).

Como Popper nos dice aquí, en ninguna parte existe este historicismo del cual él habla tanto. Es una simple construcción, y en el mejor de los casos un "tipo ideal". Popper lo construye para "montar una posición que realmente valga la pena atacar". Pareciera que no vale la pena criticar los puntos de vista reales de seres humanos reales. En realidad, eso sería mucho más difícil. Mediante una auténtica autoinmunización Popper hasta nos prohíbe hacer siquiera la pregunta de si este historismo "real, propia o esencialmente" existe. Él se siente bien criticando pensamientos "que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas". Sin embargo, estos pensamientos construidos por él los proyecta luego en todos los adversarios que quiere denunciar como historicistas. Es el mismo Popper quien proyecta su propio historicismo en estos adversarios, que no obstante tienen la prohibición de defenderse porque en el caso de hacerlo serían "esencialistas", y por ende sin seriedad científica. Aquél que es denunciado como historicista no se puede defender porque, al hacerlo, se revela tautológicamente como "esencialista", como no-científico, por la simple razón de haber criticado ese monstruo que es el historicismo de Popper. Apel descubre esta autoinmunización en el marxismo dogmático (Apel, 1992: 51, edición en español p. 213), pero no en Popper.

Popper construye un espantapájaros al construir su historicismo. Apel le sigue, y construye igualmente un espantapájaros a partir del pensamiento de Marx y del marxismo.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto 1992 "Die Diskursethik vor der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel" (La "ética del discurso" frente al desafío de la "filosofía de la liberación"), en Fornet-Betancourt, Raúl (Comp.) *Diskursethik oder Befreiungsethik?* (¿Ética del discurso o ética de la liberación?). (Aquisgrán: Augustinus). Hay edición en español, Apel, Karl-Otto – Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2005, págs. 183 – 216.

Apel, Karl-Otto 1988 "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität" (La ética del discurso como ética de la responsabilidad y el problema de la racionalidad económica), en *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Discurso y responsabilidad. El problema del tránsito a la moral postconvencional) (Frankfurt: Suhrkamp).

Baudrillard, Jean 1974 *Crítica de la economía política del signo* (México: Siglo XXI).

Camdessus, Michel 1990 "Entrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI", en *La Nación* (San José), 5. III.

Dussel, Enrique 1992 "La Introducción de la 'transformación de la filosofía' de K. O. Apel y la filosofía de liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)" en Apel, Karl-Otto, Dussel *et. al. Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación* (México: Siglo XXI).

Gleick, James 1987 *Chaos. Making a New Science* (New York: Viking).

Hayek, Friedrich A. *Individulismus und wirtschaftliche Ordnung* (Individualismo y

orden económico). Zürich, 1952.

Hayek, Friedrich A. 1980 "El ideal democrático y la contención del poder" en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 Diciembre.

Hayek, Friedrich A. 1935 "Preiserwartungen, Monetäre Störungen und Fehlinvestitionen" en *Nationaløkonomisk Tidskrift*, (73 Band) Heft 3.

Hinkelammert, Franz. *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*. Tegucigalpa, 1980 (Mimeo).

Kindleberger, Charles P. *1989 Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises* (New York: Basic Books).

Kolakowski, Leslek 1960 *Der Mensch ohne Alternative* (El hombre sin alternativa). (München: Piper).

Marx, Karl 1946 *El Capital* (México: FCE).

Morgenstern, Oskar 1964 "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht" (Previsión perfecta y equilibrio económico) en Albert, Hans (Hrgb) *Theorie und Realität. Tübingen* (Original en *Zeitschrift für Nationalökonomie* (Wien), 1935, VI Band).

Popper, Karl 1965 "Utopía y violencia", en Popper, Karl. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires, Paidós.

Popper, Karl 1973 *La miseria del historicismo* (Madrid: Alianza).

Sabet, Hafez 1991 *Die Schuld des Nordens* (La deuda del norte) (Bad König: Horizonte).

Samuelson, Paul A. 1965 *Curso de economía moderna. Una descripción analítica de la realidad económica* (Madrid: Aguilar).

Samuelson, Paul A. 1981 *Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung* (Teoría económica. Una introducción) (Köln, Bund-Verlag).

Schumpeter, Joseph A. 1971 *Historia del análisis económico* (México: FCE)

Shaw, George B. "Wie man den Leuten die Werttheorie aufherrscht" (Cómo se le impone a la gente la teoría del valor) en Bernstein, E. *Dokumente des Sozialismus* (Documentos del socialismo) (Stuttgart: 1903).

Sraffa, Piero 1975 *Producción de mercancías por medio de mercancías* (Madrid: Oikos).

Toffler, Alvin 1990 "Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule - survival of the fastest" en *World Monitor*, Noviembre.

Ulrich, Peter. *Transformation der ökonomischen Vernunft : Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft.* (Transformacion de la razón económica. Perspectivas de progreso de la sociedad industrial moderna), 3, revid. Aufl. Bern : Haupt, 1993 [1986]

Ulrich, Peter. "Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität - Zur Grundlegung der Ethik der Unternehmung" (El desarrollo ulterior de la racionalidad

económica. Sobre la fundamentación de la ética de la empresa) en *Ökonomische Theorie und Ethik*. Frankfurt a. M. : Campus Verlag, 1987, S. 122-149.

Weber, Max 1944 *Economía y sociedad* (México: FCE).

Weizäcker, E. U. von 1990 *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt* (Política de la tierra. Realpolitik ecológica al entrar al siglo del medio ambiente) (Darmstatt: Wiss. Buchgesellschaft).

Enrique Dussel y la economía como ciencia social crítica

Ricardo J. Gómez

La necesidad de la economía como ciencia social crítica surge de la urgencia de proponer una alternativa científica al neoliberalismo como la supuestamente única versión científica de la economía. Nuestra propuesta crítica acerca de la economía neoliberal como supuestamente científica es situada: la hacemos desde el punto de vista de la filosofía de la liberación.

De ahí que debemos comenzar por un par de notas de Enrique Dussel al respecto. La filosofía de la liberación es crítica de la opresión y debe proponer y discutir modos de salir de ella y superarla (Dussel, 1996).

Hoy la economía neoliberal es un modo crucial —quizás el estructuralmente más importante—, de tal opresión. Su crítica es fundamental para saber qué se debe cambiar-abandonar y proponer alternativas pro-pueblo concebido no sólo como la unidad ontológico-política fundamental sino como el concepto-clave de toda filosofía política liberadora. Así lo dice Dussel:

> [...] como la alienación económica es la realización de todas las alienaciones (por cuanto esclaviza al hombre a trabajar la naturaleza para el dominador: vaciando su ser mismo), la liberación económica es la realización concreta de la liberación humana, [...] la liberación económica de la nación dependiente es el primer objetivo (Ibid.: 177).

Para lograr ello es inevitable, (1) reconocer los hechos y evaluar las consecuencias de concebirlos a la manera neoliberal a diferencia de la nuestra, y (2) explicitar los presupuestos ontológicos, epistemológicos y éticos subyacentes a tal economía, (3) criticarlos breve pero profundamente, y (4) discutir cómo avanzar a una concepción alternativa de la economía como ciencia social crítica.

Vayamos pues por partes.

La promesa y la imposibilidad de cumplirla

Los máximos representantes a nivel científico y filosófico del neoliberalismo son F. Hayek, M. Friedman y K. Popper.

Ellos nos prometieron que la única manera de abordar la eliminación de la pobreza y una más justa distribución era dejando operar libremente al mercado. Así, Hayek en *Los Fundamentos de la Libertad* (1960) nos dice que la forma liberal del orden social es aquella en la que probablemente aumente más el bienestar de los pobres. Popper siempre sostuvo que la teoría neoliberal había recomendado políticas económicas que resolverían el desempleo masivo, la pobreza, la desigualdad de oportunidades y de clase.

Sin embargo, la marcha de los acontecimientos mostró que ni disminuyó la pobreza, ni se palió la injusticia social. Y ello no era cuestión de tiempo. No se podía esperar a que se derramara la olla, porque la misma realidad mostró que la olla en vez de derramarse se contrae y sólo satisface a unos pocos. Mencionar, por ejemplo, que ya en 1994 un tercio de la humanidad vivía con menos de dos dólares diarios, que a fines del siglo pasado el 20% más rico de la población mundial acumulaba el 87,1% de la riqueza lo que implicaba junto al dato anterior no sólo una inaceptable multitud de indigentes, sino también una mayoría insospechada de pobres y que se había producido como nunca un deterioro del ingreso de la clase media o sea una flagrante pauperización de la misma. De todo ello cabe destacar la creciente concentración de la riqueza en unos pocos. Por ejemplo, la cantidad de billonarios en USA se triplicó en estos últimos siete años. Aquí hay que resaltar que cuantitativamente hablando los países que menos fueron dañados por la crisis fueron los de nuestra Latinoamérica. Contra todo lo anterior, mejoraron las cifras acerca de su pobreza, y por ejemplo, en Argentina –a pesar de *Clarín* y *La Nación*– mejoró la clase media. A ello agréguese el crecimiento del producto bruto interno y la disminución de la distancia entre los más ricos y los más pobres. Si como señalan repetidamente "los especialistas" el análisis debe ser siempre comparativo, debemos concluir que nos ha ido mejor que al resto del orbe. ¿Tendrá algo que ver el abandono de las políticas "sin estado"? ¿Y la presencia de medidas redistributivas? ¿O el innegable rechazo a la política anterior de desmantelamiento de la ayuda social? ¿O...?

Creemos que las respuestas a dichas preguntas (por supuesto todas afirmativas) involucran que el abandono de las políticas neoliberales contribuyeron a mostrar que la promesa, además de quedar incumplida, sólo se podía realizar

mediante la adopción de "Otra Alternativa" que, durante años, presidentes y ministros de turno, representantes señeros de la dependencia económica, política y cultural, habían negado que existía:

> Se necesita de 'otra alternativa' porque, al menos, 'la liberación de la clase obrera' [...] requiere una revolución económica [...] y la filosofía de la economía debe aclarar esta problemática, la de la transición a otro sistema mundial, y ya sin periferia [...]. (Ibíd.: 173)

Los presupuestos constitutivos del marco teórico de la economía neoliberal

Desde hace años sostenemos que en vez de teoría la unidad epistemológica de la ciencia económica tal como la concibe el neoliberalismo es la de "marco teórico". Afirmamos, además, que tal marco teórico está constituido por el "marco normativo" (al cual pertenecen los presupuestos a sintetizar) y el "modelo" al que pertenecen, a su vez, las leyes específicamente económicas que los economistas usan para explicar y predecir en su práctica científica.

El marco constitutivo de la economía

El marco normativo está constituido por presupuestos ontológicos, epistemológicos y éticos. Ejemplificaremos ello para el caso de la economía neoliberal. No podemos eludir la consideración de tales presupuestos y de tal economía porque "no hay liberación sin economía y tecnología humanizada, diseño, y sin partir de una formación social histórica" (Ibíd.: 82). Es que, justamente, nuestra formación social histórica está constituida alrededor del centro de una economía cuyos presupuestos hay que desenmascarar. Lo hemos hecho muchas veces ante audiencias diversas y no fue excepcional la actitud de asombro y descreimiento ante la enunciación de tales presupuestos. Es que justamente, una de las notas es el "desde dónde" buceamos en dichos supuestos. Desde lo inusual, desde lo no mencionado, ni oído por las mayorías de aquellos que no pertenecen a la clase más oprimida. Nuestro "desde" es desde la filosofía acerca de aquellos que "tienen una distinta manera de vivir, manipular, comprender, interpretar las mediaciones "científicas y tecnológicas" es decir "desde la exterioridad [...] desde la periferia oprimida, desde el pueblo del mundo actual" (Ibíd.:90).

Entre los presupuestos ontológicos del neoliberalismo, mencionaremos: (1) La sociedad es un agregado de agentes individuales cuyas características, gustos y preferencias son exteriores y previas a la sociedad misma –este es el supuesto del mero carácter atomístico de los componentes de la sociedad que subyace a la tesis epistemológica del individualismo metodológico. (2) El mercado es el orden óptimo de correlación de las actividades de los agentes individuales de la sociedad. (3) La sociedad de mercado es resultado de un largo proceso histórico de selección –supuesto del seudo-darwinismo social para la sociedad de mercado. (4) Habrá siempre una tensión insuperable entre deseos y oferta limitada, lo que explica la inevitabilidad de la competencia. (5) Hay una distinción tajante entre hechos y valores (hoy superada y que justificaba la separación irreparable entre economía y ética, así como la tesis-dogma de que la economía es meramente descriptiva, sin ingredientes normativos).

La falacia de la dicotomía hecho/valor

Los economistas liberales sacralizaron esa dicotomía, a partir de Lionel Robbins en sus estudios del positivismo lógico. Tal influencia es obvia en su defensa de las dicotomías cruciales avanzadas por positivistas lógicos: (1) economía y ética, (2) economía descriptiva y normativa, (3) juicios de hecho y juicios del valor, (4) juicios empírico cognoscitivos y no cognoscitivos, (5) analíticos y sintéticos. Todas se correlacionan claramente, aunque no son equivalentes. (1) Robbins cree que la discusión racional es imposible en la ética porque los juicios éticos son juicios de valor y, por lo tanto, es imposible apoyarlos con razones objetivas; estas razones están solamente disponibles para los juicios de hecho. Por consiguiente, las valoraciones éticas deben estar fuera de la ciencia, y particularmente de la economía. Esto es porque, (3) y (4), solamente los juicios del hecho son empírico-significativos (pero no los juicios de valor) según el criterio empirista del significado (5), propuesto en diversas versiones por positivistas lógicos aunque siempre sin éxito. Todos los juicios de valor sobre valores últimos siempre refieren algo subjetivo. Por lo tanto, es también imposible la discusión racional sobre la opción de valores últimos. Luego, no debe haber ninguna discusión en economía sobre la racionalidad de objetivos y valores últimos. Por lo tanto, según Robbins y los economistas ortodoxos, toda la economía debe ser descriptiva (2). Robbins concluye que "no parece lógicamente posible asociar las dos disciplinas, ética y economía excepto por yuxtaposición. La economía se ocupa de hechos afirmables y decidibles, la ética de valuaciones y de obli-

gaciones". Robbins concluye que las declaraciones científicas, y por lo tanto las declaraciones económicas como parte de una ciencia, son empíricas (en la terminología lógica del positivismo, sintéticas) o provenientes de la lógica y de las matemáticas (analíticas, según el positivismo lógico) en acuerdo total con (5).

Es obvio que, todos desde A. Smith hasta los marginalistas, los neoclásicos, Robbins, Hayek y Friedman compartieron y sacralizaron la creencia en la dicotomía hecho/valor. ¿Por qué la dicotomía juicios de hecho-juicios del valor fue sacralizada y, por lo tanto, sobrevivió tanto tiempo? Por una parte, por una concepción errónea de los juicios de hecho y de los juicios de valor. Por otra parte, debido a la creencia espuria de que la presencia de valores en las prácticas científicas atentaría contra su objetividad científica erróneamente identificada con la neutralidad valorativa.

La tradición había erróneamente caracterizado a los juicios de hecho como aquellos a los que tarde o temprano se arribaría mediante la discusión crítica a un consenso unánime acerca de su aceptación o rechazo. En oposición a ello, los juicios del valor eran concebidos como permeados ineludiblemente por ingredientes subjetivos, haciendo imposible llegar al consenso unánime y definitivo sobre ellos.

Pero sabemos hoy que en ciencia es imposible llegar al consenso unánime y definitivo incluso acerca de las leyes científicas. Además, los juicios de hecho son provisionalmente aceptables y abandonables según lo que suceda en los hechos. Pero, los juicios de valor, aunque nunca son definitivos, son también aceptables o abandonables según qué suceda en el mundo de los hechos. Por ejemplo, en cierto momento de nuestras vidas asumimos ciertos valores que más adelante, cambiamos debido a lo que nos sucede.

Los presupuestos discutidos bastan para comprender que la definición *standard* de la economía propuesta por el liberalismo se sigue de los mismos: "la ciencia de la elección bajo condiciones de escasez e incerteza".[1]

[1] Nótese la relevancia que le daría Dussel al des-cubrimiento de tales presupuestos si se tiene en cuenta que él afirmó que "en el nivel internacional o mundial la alienación de los pueblos periféricos se produce por el imperialismo; filosóficamente lo funda la ontología europeo-norteamericana [...]" (*Ibíd.* p. 92). Nosotros particularmente nos referimos a la ontología de la economía dominante impuesta por el centro imperial.

Los presupuestos epistemológicos

Nos interesa mencionar los siguientes presupuestos epistemológicos: 1. No somos seres omniscientes (en el cual se basan Popper y Hayek para afirmar la imposibilidad de la planificación total, claro que si se asume erróneamente, como ellos lo hacen, que para ello se necesita conocer todas las variables intervinientes). 2. Elegir, decidir y actuar racionalmente significa maximizar el logro de nuestros objetivos. Ello reduce la racionalidad humana a mera racionalidad medios-fines y hace que los fines últimos no se puedan elegir sino adoptar pre-racionalmente. 3. Los seres humanos, en sus transacciones en el mercado actúan racionalmente, y como el máximo objetivo es la ganancia, actúan tratando de maximizarla –supuesto de la racionalidad del mercado que hace que todo intento de interrumpirla, por ejemplo interviniendo en él, sea irracional, lo cual legitima, para Popper y Hayek, la irracionalidad de las revoluciones totales. 4. Un resultado económico es eficiente si nadie puede estar mejor sin que algún otro esté peor –supuesto de optimalidad de Pareto (algo que no funciona en absoluto, porque de acuerdo al mismo, por ejemplo, la victoria de los aliados en la Segunda Guerra mundial no sería un óptimo de Pareto porque al menos una persona, A. Hitler, estuvo peor). 5. Toda ciencia, y por lo tanto la economía, es valorativamente neutra.

De todo ello nos interesa abordar críticamente la tesis hayekiano-popperiana de que "el capitalismo es insuperable" o sea, "en buen romance" el capitalismo es el fin de la historia. Ello va de la mano de la tesis de la irracionalidad de las revoluciones totales, por lo que abandonar el capitalismo neoliberal constituiría un acto supremo de irracionalidad. Lo notable, lo que no puede dejar de mencionarse en una crítica profunda y abarcadora es que tal devastadora tesis finalista es un corolario del método popperiano de las ciencias sociales.

Vayamos, de nueva cuenta, por partes.

La irracionalidad de las revoluciones totales

Popper propone que no hay mejor acepción del término 'racionalidad' que criticismo.[2] Ello se debe a que en tanto el fin de la ciencia es acercarse a la verdad, no hay mejor medio-instrumento para ello que el método científico de conjeturas

[2] Véase, "Respuesta a Paul Bernays" en P., Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Illinois, Open Court, 1974.

y refutaciones o método crítico. Sabemos, además que, para todos aquellos en los que, como Popper, racionalidad es básicamente racionalidad instrumental, proceder racionalmente es hacerlo tratando de utilizar los medios más eficientes para alcanzar la meta, fin u objetivo. Si tal objetivo es acercarse a la verdad, es decir, progresar hacia ella, Popper estatuye que el mejor instrumento para ello es el método científico que, en su versión del mismo, es el método crítico de conjeturar hipótesis para resolver problemas y aceptar sólo aquella que resiste a nuestros intentos de refutarla. Luego, método científico = método de conjeturas y refutaciones = método crítico, porque, según él, ¿qué otra cosa es la crítica sino tratar de refutar lo que se conjetura y adoptar lo que resiste a tal intento?

De ahí que la ciencia es, para Popper, racional por el modo en que progresa (es decir, por aplicación sucesiva en el tiempo del método de conjeturas y refutaciones). Es imprescindible recordar que tal método es, al decir de Popper, totalmente elucidable mediante el uso exclusivo de la lógica formal deductiva. Dicho método es el adecuado para establecer la aceptación o rechazo de hipótesis y teorías de acuerdo a la evidencia empírica disponible y, para ello, basta decidir si la hipótesis o teoría ha quedado refutada por dicha evidencia y la lógica deductiva, más específicamente, la regla de tal lógica del *modus tollendo tollens* es, según Popper, suficiente para cumplir tal función.[3]

De ahí que: racionalidad instrumental = método crítico = progresividad = logicalidad.

Tal larga "ecuación" sintetiza una postura ya clásica en el empirismo: la ciencia es racional porque dispone de un método que la distingue, el cual garantiza, de ser aplicado, el progreso hacia la verdad, para lo cual basta usar acertadamente los recursos de la lógica formal. Todo contexto histórico social queda fuera, toda referencia a valores de algún tipo también, toda influencia de intereses más allá del sano y terapéutico interés por la verdad queda proscripto. No en vano Popper nos dice que tal desarrollo hacia la verdad de las teorías científicas se da en un tercer mundo objetivo (distinto del primer mundo de los hechos del mundo empírico y de un segundo mundo de nuestros contenidos cognitivos) en donde los contenidos de las hipótesis y teorías están lógicamente relacionados deductivamente. Ese tercer mundo es a-histórico, a-contextual, a-social, a-cultural. Es un aséptico mundo de meros contenidos objetivos y sus relaciones lógicas atemporales.

---

[3] Por supuesto, dicha suficiencia de la lógica deductiva no es cierta, tal como tratamos de mostrarlo, basándonos en críticas ya *standard* de la postura metodológica de Popper, en R., Gómez, *Neoliberalismo y seudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995.

Todo ello es coherente con la reducción popperiana de la epistemología a la mera lógica de la investigación, la cual como vimos reduce la racionalidad operante en la ciencia a mera racionalidad instrumental elucidable por la lógica formal deductiva. Una consecuencia inmediata es más que desafortunada: es imposible discutir la racionalidad de los objetivos o fines. Si la racionalidad es lógico-deductiva, tal lógica no puede discutir valores (pues los enunciados valorativos no tienen la forma de sentencias declarativas, las únicas que la lógica formal deductiva abarca), los cuales están siempre presentes toda vez que se trata de optar por objetivos o fines. Este es un límite desafortunado del criticismo popperiano pues no permite que la crítica alcance a los fines u objetivos de la actividad científica. De ahí que Popper haya repetido, y Hayek explícitamente asentido, que la adopción de los fines es pre-racional. Esto ya no es sólo una limitación, sino una tragedia, porque lo más importante a discutir en cualquier actividad, de lo cual depende todo lo demás, son los fines u objetivos de la misma.

Por si ello fuera poco, Popper agrega que como no es posible discutir racionalmente los fines, ellos quedan establecidos por la tradición. Nunca, por lo tanto, dispondremos de recursos racionales para justificar la necesidad de cambiar la tradición. Más claramente: la tradición queda fuera de la posibilidad de cambio racionalmente fundado.

Si trasladamos todo ello al ámbito de las ciencias sociales, proceder racionalmente en las mismas sería hacerlo mediante la utilización consecuente del método propio de las ciencias sociales, compuesto, según Popper por la trilogía de lógica situacional, tecnología social fragmentaria e ingeniería social.

No es nuestro propósito referirnos a todos los momentos de dicho método. Nos basta con recordar que la tecnología social fragmentaria exige proceder fragmentaria y gradualmente. En su falaz crítica al tipo de holismo metodológico que supuestamente defendieron Marx y Adorno, Popper enfatiza que el método de las ciencias sociales aborda problemas puntuales que se dan siempre en un ámbito institucional determinado, para los cuales se dan siempre soluciones específicas. De tal modo, por sucesivas graduales soluciones específicas se han de ir resolviendo otros problemas puntuales, y así sucesivamente. Pero nunca se ha de abordar a la sociedad como un todo problemático, y nunca se ha de proponer como solución un cambio global de dicha sociedad. Las soluciones vía revolución quedan descartadas por ir en contra del fragmentarismo metodológico identificado con el correcto proceder en ciencias sociales.

Ahora podemos percibir que hacerlo sería atentar contra el gradualismo metodológico, y ello, debido a que racionalidad se identifica con utilización del

método científico, implicaría proceder irracionalmente. Popper está aquí hablando de la sociedad capitalista tal como la describe y explica Hayek, la cual es para él, en este contexto, la tradición. Luego, todo intento de cambiar radicalmente la sociedad capitalista de tal tipo, es atentar contra la racionalidad científica.

No creemos que haya en el siglo XX mayor intento de legitimación de la sociedad dominante capitalista, en tanto abandonarla sería abandonar la racionalidad científica. Todos conocemos el rol persuasivo que tiene ello, por el lugar casi-mítico que ocupa el conocimiento científico en la sociedad contemporánea.

Tal versión de la racionalidad científica conducente y legitimadora de la irracionalidad de toda ruptura radical a nivel económico-político encubre y legitima porque es "científico" el hecho de que "el robo de la plusvalía del trabajo de la periferia es hoy la de-simetría esencial del mundo actual". Como parte de una propuesta desde la filosofía de la liberación se debe tomar "este hecho como el origen mismo de una ruptura teórico-epistemológica radical" (Dussel, 1996: 174). Creemos, que el desenmascaramiento de los supuestos de la economía del centro es parte de tal ruptura epistemológica.

Este es el momento de diferenciarnos de toda forma de desarrollismo como alternativa. Mucho más cuando tal desarrollo tiene como su base ideológica la creencia de que el "subdesarrollo es el hecho de que los países atrasados no imitan el modelo de los países desarrollados" (Ibíd.: 175). Además, el desarrollismo es una forma de gradualismo extremo. De lo que nosotros hablamos es de rupturas, en este acápite a nivel epistemológico, radicales, lo cual implica, por ejemplo, la necesidad de contraponer a los presupuestos epistemológicos del neoliberalismo supuestos que sean uno a uno la negación de los aquí criticados.

No hay problema si se pretende cambiar o modificar gradualmente dicha sociedad. Pero intentar cambiarla radical y globalmente como, por ejemplo, intentar introducir un sistema económico alternativo, significaría cometer el acto supremo de irracionalidad.

Se ha consumado el fin de la historia en aras de la pervivencia de la racionalidad científica. Nada debe cambiar económico-estructuralmente porque hacerlo sería abandonar la manifestación suprema de la racionalidad humana; de otro modo, sería abandonar nuestra humanidad. En las palabras de Hayek, devendríamos como Lucifer.

No hay duda: para los padres del neoliberalismo, el capitalismo es insuperable, so pena de devenir irracionales, es decir, no fieles a uno de los ingredientes definitorios de nuestra humanidad.

Los presupuestos éticos de la economía neoliberal

Los supuestos éticos más importantes de la economía neoliberal son: 1. El ser humano ha devenido egoísta a través de un largo proceso de selección (o sea, se lo ha transformado en parte del orden natural). 2. El ser humano es insaciable en relación con la satisfacción de sus objetivos deseos, necesidades, etc. (Casi, casi, y quizás sin casi, se ha legitimado la naturalización de la explotación). 3. Tal libertad es básicamente libertad negativa, es decir libertad de interferencia (ella tiene su cristalización en la libertad formal de la ley). 4. La libertad económica no es condición suficiente de la libertad política (algo aprendido con sangre por los habitantes de Latinoamérica). Lo que importa sacrosantamente es la libertad de mercado ante la cual se inmola incluso la libertad política.[4] 5. La eficiencia, como criterio de elección racional, nada tiene que ver con el carácter igualitario del resultado de la acción. 6. Por lo tanto, toda cuestión de igualdad y justicia social queda fuera del ámbito de la ciencia económica, y nada tiene que ver con la evaluación de la conducta del mercado y sus resultados. Luego, el mercado está más allá del bien y del mal, y no es responsable en verdad, para el neoliberalismo nadie lo es– por aquellos que se perjudican por los resultados del mismo. Más claramente: el mercado y sus resultados están más allá de todo juicio moral. 7. "Si el fin no justifica los medios, ¿qué los justifica?" (M. Friedman, 1967, Cap. x). Si el fin es la libertad de mercado, Popper (1962) estaría justificado cuando afirma que no debe haber "ninguna libertad para los enemigos de la libertad" algo, que sin saberlo, parece que los torturadores latinoamericanos siguieron al pie de la letra.

Tales presupuestos ontológicos, epistemológicos y éticos de la economía neoliberal, (1) "naturalizan", es decir, sacralizan, las categorías básicas de la misma: libre mercado, egoísmo, competitividad, etc. Las hacen inevitables e incambiables. (2) Legitiman la funcionalidad del mercado y de la acción haciendo irracional toda intervención en él. A la vez que legitiman la imposibilidad de discutir racionalmente los fines, los cuales se aceptan finalmente por tradición, justificándose así una profunda y abarcadora postura conservadora. (3) Peor aún: sabido es que sobre la irracionalidad básica de la Conquista se asienta la racionalidad del

[4] En verdad, la tan mentada libertad operativa en el mercado no existe en la realidad de los mercados. Es notable: esto es reconocido hoy hasta por... Fukuyama quien culpa a la realidad empírica de la operatividad del mercado dominado por poderosos grupos de interés como atentatoria contra la auténtica democracia y libertad operativa del mercado. F., Fukuyama, "The Future of History" en *Foreign Affairs*, New York, Special Anniversary Issue enero-febrero, 2012.

desarrollo de los colonizados. La seudo-racionalidad del neoliberalismo hoy legitima la seudo-racionalidad del desarrollo.

Todos los argumentos en defensa de las siete tesis arriba señaladas, son incorrectos y nefastos por ser en última instancia falaciosos por lo que son aparentemente convincentes.

Por ejemplo, la racionalidad, uno de los conceptos-supuestos claves de la economía de libre mercado es un ejemplo paradigmático de lo que Heidegger llama "el mayor peligro de la ciencia-tecnología hoy": hacernos creer que toda razón es razón calculativa, lo que involucra confundir el todo y la parte con la consiguiente reducción de la razón humana a razón meramente instrumental. Como consecuencia, se hace irracional a toda decisión humana que se aparte de la racionalidad del mercado. Sin embargo, ella misma (Neurath) es irracional y encubridora porque no explicita todo lo que corresponde al dejar fuera la racionalidad de los fines y toda conducta con el más leve matiz altruista.

Hay dos consecuencias importantísimas. La primera es sobre la necesidad de un renovado acercamiento de la ética a la economía. La segunda es el descarte por sin sentido de la justicia social y la criminalización de la pobreza.

Ética y Economía: un vínculo ineludible

Amartya Sen es el representante más conspicuo de la necesidad de tal acercamiento, especialmente porque la economía se ocupa actualmente de la gente real. Históricamente la economía, en un principio, era vista como una rama de la ética. Así, Aristóteles relaciona el tema de la economía con los fines humanos de las ciencias. En la *Ética a Nicómaco* afirma: "la riqueza no es el bien que buscamos; es en aras de algo más". Ergo, las evaluaciones en economía no pueden ser en meros términos de eficiencia, sino que deben tomar en cuenta una visión más amplia del bien.

Sin embargo, hay otra tradición, a la que Sen llama "ingenieril", en la cual los fines son dados directamente, y el objetivo es encontrar los medios apropiados para alcanzarlos. Es esta tradición a la que pertenece Robbins, al igual que Walras, Morgan, y posteriormente Hayek y Friedman. Un corolario a-científico de ello es que la economía es positiva, es decir no normativa, sin presencia de juicios de valor porque estos oscurecerían e impedirían la objetividad de la economía como ciencia. Queda claro por lo ya dicho anteriormente que esta

manera de hablar ha quedado fuera de lugar porque las dicotomías que la sustentaban, como la de hechos/valores, han colapsado.

Pareciera que después de un largo periplo de más de medio siglo, el pragmatismo ha vuelto a tener la relevancia que tuvo alguna vez: nuevamente las famosas tesis de Dewey "todos los juicios de hecho presuponen juicios de valor" y "todos los juicios de valor presuponen juicios de hecho" vuelven a transformarse en mojones inevitables de sensata epistemología.

Sen ha realizado una crítica implacable a la racionalidad reducida a racionalidad meramente instrumental. Como demasiado estrecha al dejar fuera la elucidación de la racionalidad de los fines y concibe al mercado como *locus* de la racionalidad y como manifestación suprema de la libertad entendida en el sentido negativo de no-interferencia; además se concibe a los seres humanos como necesariamente egoístas y competitivos en tanto agentes libres en el mercado, tratando de maximizar su auto-interés.

A todo ello, Sen se opone detallada y bizantinamente. Así, él afirma que "visualizar todo distanciamiento de la maximización del auto-interés como evidencia de irracionalidad debe implicar el rechazo de la ética en la toma de decisión racional". Y esto es flagrantemente incorrecto porque "la maximización del auto-interés como "racionalidad" es patentemente absurdo". Hay una variedad de motivaciones más allá del auto-interés en las decisiones humanas y el auto-interés no "dirige" a los seres humanos, algo que, según Sen, ya estaba en las consideraciones de A. Smith sobre los sentimientos morales. La reivindicación de Sen de A. Smith va junto a, y es parte de, su crítica a la postura de Robbins, Hayek y Friedman (Sen, 1987).

Sen concluye que el distanciamiento de la economía respecto de la ética ha empobrecido la economía de bienestar. Además, ha debilitado la base de gran parte de la economía ingenieril, esto fundamentalmente porque la reducción de toda motivación y valuación a la estrechísima del auto-interés es difícil de justificar sobre la base de una utilidad predictiva.

La mayor debacle ética: La justicia social como sin sentido y el ninguneo de la pobreza

Recordemos que fue Robbins en su primera etapa lógico-positivista que acuñó la expresión "la justicia social es un sin-sentido" aplicando para ello el criterio empirista del significado. Más allá del carácter ridículamente extremo y a-histó-

ricamente quasi-vacuo de tal criterio es que su problema mayor fue que nunca se encontró una versión satisfactoriamente demarcadora del mismo entre lo que posee significado empírico y lo que carece de él. O sea, en realidad es la expresión "la justicia social es sin-sentido" a la que nunca se le pudo garantizar su propio sentido (Robbins, 1932).

Más tarde F. Hayek produjo tres argumentos para defenestrar toda pretensión de hablar de justicia social en el marco del discurso científico de la economía. Para ello se basó en tres supuestos, (a) el mercado es un juego, (b) el mercado es el resultado de la especie humana, (c) la justicia social presupone quitarles a algunos para darles a otros y ello es atentar contra la libertad de estos últimos si ellos no quieren aceptar tal despojo.

Nos referiremos ahora a (a) y (b), mientras que (c) será considerado más adelante. Acerca de (a) si el mercado es un juego, hay en él ganadores y perdedores. Acerca de quiénes son ellos, no se puede culpar al juego mismo sino a aquellos que se involucraron en él. En respuesta a ello, cabe afirmar que no todos participan voluntariamente en tal juego; piénsese en las mayorías latinoamericanas en los '70 y '80, por lo que habría de tener en cuenta que la economía de mercado permite ello y necesita de ello para su propia supervivencia. Acerca de (b) Hayek asume que la evolución de las sociedades humanas obedece a la tesis de Darwin sobre el desarrollo de las especies. Esto es falso porque Darwin mismo afirmó que la evolución de tales sociedades requiere de la cooperación y no de la competencia con el resultado de la supervivencia del más fuerte. Este es un caso típico de los filósofos empiristas que naturalizan todo lo social.

En cuanto a la pobreza, Sen afirma que la misma reduce hasta el límite de la eliminación a las capacidades de los seres humanos, en tanto disminuye hasta su desaparición sus libertades para hacer. Esto ya lo veía claro D. Hume cuando se preguntaba sagazmente, "¿qué libertades tiene el pastor de ovejas en Gran Bretaña para visitar París?". En opinión de Sen, por lo tanto, la pobreza es una forma paradigmática de injusticia social: por ende, en contra de la opinión de los popes del neoliberalismo, es responsabilidad de alguien. Además es imprescindible desenmascarar que, para dichos autores, no es la pura verdad su afirmación de que "la pobreza es responsabilidad de nadie", porque ellos hacen del pobre el responsable de su propia pobreza, por el mero hecho de que son los perdedores en el mercado. En verdad, lo que debieron haber dicho explícitamente para ser honestos es que "la pobreza no es responsabilidad de nadie excepto de los mismos pobres".

El caso representativo de tal falta de misericordia por el otro y de responsabilidad social es lo que llamo "la falacia del Decano". En uno de mis viajes al interior de la Argentina, al terminar el ciclo de charlas al que había sido invitado, el decano me acompañó al aeropuerto donde tuvo la gentileza de invitarme a un café. Estábamos charlando mientras saboreábamos el café cuando un niño, obviamente indigente, se acercó a pedirme una moneda. Estaba yo buscándola en mis bolsillos, cuando el Decano de marras le espetó al pobre niño, "aléjate de aquí, no molestes". Me dejó estupefacto y mucho más cuando agregó "¿no cree Ud. Doctor, que pobre es el que quiere?".

Acaban de escuchar de boca de un supuesto humanista el más breve y resonante ejemplo de la criminalización de la pobreza. En homenaje a la inteligencia de esta audiencia basta agregar "los comentarios huelgan".

Quiero sí agregar que tengo toda la impresión de que la forma de hablar de Hayek y Friedman –no así de Smith– acerca de la pobreza como responsabilidad de nadie involucra la falacia del Decano.

El rechazo de un célebre contra-argumento

Robert Nozick ha defendido como pocos la prioridad de las libertades individuales incluyendo los derechos de propiedad, libre intercambio de bienes, libre herencia a costa "de lo que sea, enfatizando la innegociabilidad de la implementación de las instituciones necesarias para que se efectivicen tales derechos. Todo ello constituye el conjunto de requisitos esenciales de su visión de una sociedad justa" (Nozick, 1975: 30)

Sin embargo, puede darse el caso en que las "instituciones justas" generen terribles resultados por lo que Nozick reconoce que este es un serio problema. Acepta, por lo tanto, que puede haber una excepción a su propuesta si ella conduce a un "horror moral catastrófico". Pero entonces ¿qué pasaría en el caso de que existan malas consecuencias sociales que no sean absolutamente catastróficas pero que aún sean suficientemente desagradables como para sostener de modo menos drástico la prioridad de las instituciones que Nozick postula? ¿De qué tipo serían las medidas para sostener a las instituciones de modo menos drástico?

Más allá de las dificultades nunca resueltas por Nozick de respuestas convincentes a tales preguntas, lo que más sorprende es la actitud de Nozick de ser constantemente insensible en el mundo real, priorizando modelos de libertad extrema sin restricciones y de su institucionalización sin consecuencias restrictivas.

Este "no importa lo que sucede en el mundo real" se pone de manifiesto en el hecho comprobado de que fuerzas económicas y políticas que generan hambrunas gigantescas pueden dar tal resultado "sin violar ninguno de los derechos libertarios".

Otra perlita de Nozick deriva de su defensa del libre mercado y el rechazo de toda intervención estatal. Dicha defensa está justamente centrada en la libertad del mismo considerada por Nozick como un derecho inalienable de todo ser humano. Si una institución disminuye la pobreza y la injusticia social, entonces ello no es razón para aprobar tal institución. Estamos pues ante una postulación de la libertad negativa de Hayek, Friedman y Popper, por sobre cualquier otro valor. La distribución del mercado no viola derechos, pero, según Nozick, la distribución por intervención estatal sí lo hace. La primera se lleva a cabo de acuerdo con decisiones libres y voluntades individuales de comprar-vender bienes y servicios, mientras que toda distribución del gobierno de acuerdo con las necesidades involucra que el gobierno toma recursos de algunos (usualmente mediante una política de impuestos) y se los asigna a otros (independientemente de la voluntad de aquellos a quienes se les quita). Por lo tanto, la distribución mediante el mercado es justa, aún a costa de las desigualdades que pueda generar. Nozick llega a afirmar que si los niños de un grupo social están desnutridos, no debe permitirse que se impongan impuestos a los millonarios para financiar un subsidio al precio de los alimentos para las familias pobres, porque sería violar los derechos y la "dignidad" de los millonarios (Nozick, 1975: 334). Nozick lo aceptaría si el millonario decidiera ayudar voluntariamente sin que nadie se lo imponga como obligación. Lo importante por sobre todo es que sea una elección libre del millonario. Luego, Nozick cierra su argumento afirmando que es igualmente justo el acto de un millonario de dar un billete de $100 a un niño pobre que el acto de usar dicho billete para encender un habano.

Nótese que la postura de Nozick es compatible con una gran desigualdad y su persistencia sin posibilidad de resolverla en aras de la sacrosanta libertad negativa de los demás, sean cuales fueran sus consecuencias. No es una obligación moral, entonces, resolver las desigualdades, ayudar a los pobres, eliminar la injusticia social.

Debe remarcarse que Sen, por todo lo dicho está en total desacuerdo. Además, e independientemente de la postura de Sen, no es necesario criticar a Nozick desde posturas anticapitalistas como el marxismo, o desde teorías éticas diametralmente opuestas como la ética de la liberación, con cuya crítica coincidiríamos plenamente. Por ejemplo, los utilitaristas critican a Nozick afirmando

que si tomamos dinero de los que tienen mucho y se lo damos a los que tienen poco, crece la utilidad marginal total, porque el que menos tiene obtendrá más utilidad con lo que se le da que lo que obtendría el que tiene más de lo que se le quita. Por ejemplo, a un millonario le importa menos la ganancia o pérdida de un peso que lo que le importa al pobre. Recuérdese que el utilitarista recomienda siempre políticas igualitarias moderadas evitando alienar a toda una clase, así como grandes y abruptas confiscaciones de bienes o sojuzgar toda motivación para la sana competencia, etc. Pero su moderación igualitarista basta para que Nozick rechace sus propuestas. El utilitarista recomienda impuestos a los ricos para ayudar a los pobres. Nozick jamás. El utilitarista acepta imponer un alto impuesto a la herencia, mientras Nozick permitiría a los más afortunados seguir siendo los más afortunados.

La contra-crítica de Singer: la obligación de ayudar a los pobres

Peter Singer afirma que Nozick presupone una concepción excesivamente estrecha de los derechos (Singer, 1998). Si el estado inicial de la gente en la historia de la humanidad fue, tal como sostiene la antropología contemporánea, el de seres viviendo y cooperando en sus grupos, no se sigue de ello que los derechos se deban restringir a derechos contra la interferencia porque habrá que aceptar necesariamente derechos y obligaciones que incluyen la obligación de ayudar a los que lo necesitan. Habrá que incluir primordialmente el derecho a la vida, contra la supremacía de la libertad como derecho fundamental que abarca no sólo el derecho a no ser atacado, sino también el derecho a la alimentación, a un nivel mínimo de cuidado médico, a la educación. Sen diría que sin ellos no hay capacidades posibles, o sea libertades para hacer.

Sin embargo, la sociedad de mercado no los garantiza ni protege necesariamente porque el mercado, especialmente al estilo Nozick, no está estructurado de modo que pueda producir por sí solo, una distribución particular. Por lo tanto, tal distribución debe ser planeada. Mucho más cuando sabemos que cada decisión o acto individual, aun basado en las mejores razones, puede tener en conjunto un efecto global devastador. La superpoblación, la polución, la depresión económica, pueden ser generados por millones de actos separados, cada uno de ellos perteneciente a la esfera de derechos individuales. Pero pretender no interferir conociendo el efecto global es no actuar efectivamente en situaciones que

amenazan la realización de un valor supremo innegociable: la supervivencia de la especie humana.

Concentrémonos ahora en el argumento central de Singer para justificar la obligatoriedad de ayudar a los pobres (más allá de sus críticas a Nozick).

Singer argumenta que moralmente es malo permitir que alguien muera (cuando uno puede salvarlo). Como consecuencia, estamos moralmente obligados a ayudar a los pobres. Para justificar ello, Singer comienza proponiendo que hay un hecho básico que todo ser humano debe aceptar y es que el sufrimiento y la muerte por pobreza y carencia de techo, alimento y cuidado médico son moralmente malos. Tal hecho constituye el nivel básico innegociable de discusión; no aceptarlo involucra, automáticamente, quedar fuera de la misma. Si se acepta tal hecho, entonces es sensato aceptar el siguiente principio: "Si está en nuestro poder prevenir que algo malo suceda, sin sacrificar algo de importancia moral comparable, entonces estamos moralmente obligados a hacerlo". La expresión "sin sacrificar algo de importancia moral comparable" significa que (a) la acción no perjudica, (b) la acción no es mala en sí misma, (c) la acción no requiere que se promueva el bien, el principio está orientado a prevenir lo malo. La cuestión es actuar para prevenir el mal, pero ello no es lo mismo que promover el bien, y (d) la acción es comparable en su importancia a aquello malo que previene.

Singer reconoce que si tal principio fuera implementado y se actuase de acuerdo al mismo, entonces nuestra sociedad y nuestro mundo quedarían alterados radicalmente. Además, según Singer, desde el punto de vista moral no hace ninguna diferencia si la persona a la que ayudamos es uno de nuestros vecinos o si es un habitante de Bengala. Nuestra responsabilidad moral es igual en los dos casos (tesis de imparcialidad muy cara al utilitarista extremo). Singer agrega que su principio no establece distinción alguna entre aquellos casos en que yo soy la persona que podría hacer algo acerca de la situación, y aquellos otros en los que sería uno entre los millones que podría hacer algo acerca de la misma. Este agregado es para evitar el problema del "viaje gratis" (*free rider problem*): si yo no lo hago, como hay otros que lo pueden hacer, al hacerlo todo quedará igual a como si yo hubiera participado, e incluso, llegado el caso, yo recogeré los beneficios tal como si hubiera participado. El inconveniente radica en que si cada uno utiliza consistentemente este modo de proceder, el resultado es que nadie ayuda. Pero, si no actúo de acuerdo al principio citado por Singer y en la medida de mis reales posibilidades, entonces estoy procediendo mal. Conclusión: estamos moralmente obligados a mitigar el mal de la pobreza.

Creemos necesario, agregar desde una perspectiva no utilitarista, que tratar a los otros moralmente o como agentes morales implica tratarlos no como meros medios sino como fines en sí mismos. Para ello, debemos tratarlos como lo que son, seres autónomos capaces de darse sus propias máximas de acción. O sea, tratarlos haciendo posible que ellos basen sus acciones en principios que mantengan y extiendan sus capacidades para la acción libre (autónoma). Sin embargo, en cuanto seres finitos, ellos no pueden alcanzar sus objetivos sin la ayuda y cooperación de los otros. Como la pobreza y el hambre extrema minan la posibilidad de la acción autónoma, el cumplimiento del imperativo de tratar a otros como fines en sí involucra la obligatoriedad de ayudar a los pobres y hambrientos. Tal ayuda por añadidura ha de colaborar a disminuir la injusticia social.[5]

Conclusión: desde perspectivas éticas tan diversas como las de Sen, el utilitarismo extremo de Singer y el neokantianismo ético se puede argumentar a favor de la obligatoriedad de ayudar a otros seres humanos para lograr la erosión de la pobreza con la consiguiente disminución de la injusticia social.

Como sostiene Hilary Putnam ello es consistente con algo constitutivo de nuestra humanidad porque "qué es, qué podría ser *más* irreducible que mi conocimiento, cara a cara con un ser humano necesitado, de que yo estoy *obligado* a ayudar a ese ser humano" (Putnam, 2002: 132).

Por mi parte, no considero mejor momento, en esta exposición, para remarcar la consistencia de lo afirmado por Putnam, con la tesis siempre presente en la obra liberadora de E. Dussel tanto de la primacía de la ética como, en ella, de la experiencia del otro como fin en sí y de la necesidad de volcarme hacia ella para poder ser yo mismo en cuanto humano.[6]

Nótese que, por todo lo dicho, primero, entre los supuestos de la economía neoliberal hemos dado primacía a los éticos, pues ellos van al corazón y legitimación de la explotación de los seres humanos por otros seres humanos, segundo, hemos mostrado cómo pudiera darse la liberación de tal explotación, el cambio de tales presupuestos, en este caso tanto ontológicos, como epistemológicos y éticos, pues es desde ellos que, como hemos argumentado, se legitiman la racionalidad del libre mercado, la reducción de la racionalidad humana a mera racionalidad instrumental con la consiguiente legitimación del egoísmo,

[5] Véase, O., O'Neill, *Towards justice and virtue: a constructive account of practical reasoning*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 1996.

[6] Véase, especialmente E., Dussel, "Globalization and the Victims of Exclusion. From a Liberation Ethics Perspective" en Gómez, Ricardo (ed.) *The Impact of Neoliberalism in Latin America. Philosophical Perspectives*, Newbury Park, CA, Hansen House, 2004.

la competencia y la ganancia como objetivo supremo, la irracionalidad de las revoluciones pretendiendo cambiar radicalmente la economía neoliberal, con la consiguiente conservación del *status quo*, así como, finalmente el ninguneo de la justicia social y la criminalización de la pobreza.

Todo ello fue inspirado por la obra de Dussel a la que arribé ya hace decenas de años e inmediatamente busqué cómo contribuir a su propuesta de la liberación de los pueblos dependientes oprimidos hasta el límite de ignorar su existencia desde la perspectiva de mi mayor interés y especialidad, la filosofía de las ciencias. Ello me hizo tomar conciencia de que tal filosofía no podía ser reducida a mera epistemología, incluso más aún cuando esta última había sido minimizada al *status* de lógica de la investigación científica. Y además, me hizo percatarme de algo iluminador: la primacía en tal filosofía de las cuestiones acerca de los valores, su naturaleza, las distorsiones y negaciones acometidas por las filosofías dominantes de las ciencias con honrosas excepciones como las de Feyerabend y Kitcher culminando con la necesidad no sólo de revertir los presupuestos asumidos y siempre ocultados de toda ciencia sino también de proponer alternativas a los mismos.

Es importantísimo remarcar que en tal influencia en mi obra poco fue más efectivo que hacerme tomar conciencia de lo que él llamó "el proceso dialéctico, con respecto a la ciencia [el cual] parte de las teorías o de la ciencia como totalidad y se eleva a sus supuestos históricos, sociales y económicos" (Dussel 1989: 179). De ahí que en este trabajo comenzamos por la explicitación de los mismos para el caso de la economía neoliberal y explicitamos algunas de sus nefastas consecuencias. Tal como Dussel recomienda cuando habla de que al descubrir los supuestos "no demuestra el fundamento, sino lo muestra como lo primero, por el absurdo, por sus nefastos corolarios, por su coherencia final en la identidad del sistema como totalidad" en este caso del capitalismo liberal contemporáneo. (Ibíd.)

De camino descubrimos algo que creemos vital finalmente enfatizar: No hay filosofía contemporánea de las ciencias funcional a un programa como el de la filosofía de la liberación sin el esclarecimiento y colapso de dicotomías que penetraron constitutivamente a las filosofías como las de liberalismo de mercado. Entre ellas hemos señalado la de juicios de hecho/juicios de valor, que conduce a la supuesta neutralidad aséptica del conocimiento científico como garantía de objetividad y a la reducción de la economía a mera economía positiva haciendo que las consecuencias éticas no sean parte de la base de aceptación de las hipótesis económicas, la de razón o revolución haciendo irracionales a las

revoluciones totales, y la de racional/social conduciendo al empobrecimiento a-social de la racionalidad humana postulando que para aceptar algo como racional no debe estar ligado a factores sociales. Y finalizamos con la crítica del sobredimensionamiento de la libertad negativa en desmedro de la libertad positiva con la consiguiente consecuencia negativa para una ética humanitaria de que la pobreza y la justicia social no son responsabilidad ética de nadie.

En verdad, nadie puede dejar de reconocer que todo ello estaba preñando el desarrollo a través de los años de la filosofía de la liberación de Dussel, quien reiteradamente explicitó lo que nosotros ahora hemos enfatizado desde la perspectiva de la filosofía de las ciencias en la cual, repetimos, lo más importante últimamente ha sido el remarcar la supremacía de la ética dentro de ella.

Digamos, pues, que tal filosofía (de las ciencias) ha devenido más dusseliana.

Hay, en todo lo dicho, varios reduccionismos: el de racionalidad a racionalidad meramente instrumental, el de libertad a libertad negativa dejando de lado la libertad positiva. Mientras que la primera es "libertad de", la segunda es "libertad para". Es obvio que la pobreza y la injusticia social limitan hasta eliminar la "libertad para", pues ¿qué libertad tiene el pobre argentino para ir a Paris, o el pobre del interior para visitar la capital de su país, o como me confesaba hace muchos años un obrero de la empresa de mi padre, "para ir a ver el mar"?

La filosofía de la economía, en relación con estos reduccionismos, al denunciarlos y colaborar a extirparlos contribuye a la restitución de nuestra humanidad en el contexto global geopolítico. Al hacer ello colaborará a des-hacer una movida geopolítica típica de los políticos e intelectuales políticos del hemisferio norte: otra reducción, la del globo terráqueo a su hemisferio norte, en un ninguneo sin precedente de los países al sur del Ecuador (véase, por ejemplo, los escritos de Fukuyama como burda manifestación de ninguneo terráqueo). La supuesta globalización es sectorización, porque los países del sur no son ni estadísticamente existentes. La filosofía de la economía, al denunciarlo y criticarlo, debe transformarse más y más en una filosofía del Ser en plenitud geopolítica.

Además, contra aquello de "no hay otra" la filosofía de la economía ha de mostrar al respecto que "hay otra", aquella que es la que se genera cada vez que se niegan y proponen alternativas a los supuestos ontológicos, epistemológicos y éticos, arriba expuestos. Además, esa filosofía tiene que restituir la dimensión valorativa de la misma. Esto es, contra el supuesto neutralismo aséptico de la concepción neoliberal de la economía en tanto ciencia, la filosofía alternativa funcional a la liberación debe asumir y mostrar la presencia de valores de todo tipo en todos los contextos de la actividad científica: adopción de los objetivos,

descubrimiento de hipótesis explicativas y predictivas, justificación de la aceptabilidad o rechazo de las mismas y aplicación. El valor último de toda actividad que respete tal diversa carga valorativa ha de tener siempre como valor último la realización de la vida en plenitud (Gómez, 2014b).

Sólo tal filosofía alternativa en tanto va en pos de tal valor último hace posible la auténtica fraternidad (algo meramente utópico en sociedades que enfatizan la competencia, el triunfo del mejor dotado, la distribución de la riqueza en base a la contribución de cada uno, la legitimación del ganador por ser exitoso, etc.).

Hacia una economía como ciencia social crítica

La filosofía de la economía no sólo es denunciadora de la opresión sino constructora de sugestiones y normas para su superación.

La filosofía de la economía debe proponer pautas para correcciones superadoras de la economía neoliberal. Una economía como ciencia social crítica ha de diferir de la neoliberal fundamentalmente en su unidad epistemológica de análisis. Ello es equivalente a afirmar que, en primer lugar, su unidad epistemológica de análisis no puede ser una teoría (o, al decir de los economistas un modelo teórico) sino un marco teórico en el que todo, desde los objetivos hasta sus supuestos de todo tipo, sean literalmente opuestos a los de la economía neoliberal.

El objetivo usual de las ciencias es describir, explicar y predecir. La economía crítica debe agregar a dichos objetivos los de denunciar y corregir. Para que ello sea posible los presupuestos ontológicos, epistemológicos y éticos deben ser como los que siguen (sólo daremos al menos un par de sugerencias para cada caso):

Supuestos ontológicos:

(1) La sociedad no es un mero agregado de individuos cuyas preferencias, creencias y gustos son independientes de la misma. (2) No es cierto que es posible establecer una distinción tajante entre hechos (o juicios de hecho) y valores (o juicios de valor).

Supuestos epistemológicos:

(1) La racionalidad humana no se reduce a la meramente instrumental. Es necesario discutir siempre la racionalidad de los fines, los cuales no deben aceptarse meramente por tradición. (2) El mercado no es el *locus* de la racionalidad humana; por el contrario su operatividad puede dar lugar a consecuencias y decisiones irracionales. (3) La lógica formal es insuficiente para elucidar la acción racional (no reducción de racionalidad a logicalidad). (4) La economía no es

valorativamente neutra. (5) La economía, para ser aceptable como ciencia, debe ser funcional a la emancipación humana de toda opresión.

Supuestos éticos:

(1) La eticidad del ser humano incluye innegociablemente la solidaridad con el semejante. (2) La libertad debe incluir la libertad *para*, entendida como autonomía, o capacidad de darse las propias normas de acción. (3) La justicia social y la eliminación de la pobreza deben ser promovidas por las consecuencias económicas. (4) El fin no justifica los medios. (5) La reproducción de la vida en plenitud es el valor supremo al cual debe subsumirse todo otro valor.

Agregando y variando estos supuestos será posible percibir que hay diversas formas alternativas de ciencia económica crítica. Lo que hemos enfatizado aquí son algunas condiciones necesarias para que se cumpla con el carácter auténticamente crítico de la misma. Ellas son más que nada pautas de lo que queremos ser. Al denunciar la distancia entre ello y lo que nos ha llevado a ser la economía neoliberal colaboramos a superar la barrera de la complacencia y el no cambio, a la vez que generamos un incentivo para marchar hacia lo mejor. Dussel afirma que

> "Marx escribía en el II Manuscrito del 44 que eran necesarios «otros ojos» para ver los «fantasmas» que deambulan en la exterioridad del capital. Prestarle oídos, y crear teorías para tal exterioridad es de lo que se trata" (Dussel, 1989: 181).

Por todo lo dicho, nos sentimos en la línea constitutiva latinoamericana de "permanente resistencia a la opresión". Somos parte pues, al menos al proponer una ciencia social crítica, de la "alteridad crítica". Y ello nos hace sentir bien.

Nuestra esperanza es que, tal como Dussel cita a Pedro Mir, el poeta del Caribe, "ahora, es llegada la hora del contracanto [...] de los enamorados de la esperanza" (Ibid.: 203).

Bibliografía

Dussel, Enrique 1989 *Filosofía de la Liberación* (México: Asociación de Filosofía de la Liberación).

Dussel, Enrique 1996. *Filosofía de la Liberación* (Bogotá, Nueva América)

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique 2004 "Globalization and the Victims of Exclusion. From a Liberation Ethics Perspective" en Gómez, Ricardo (ed.) *The Impact of Neoliberalism in Latin America. Philosophical Perspectives* (Newbury Park, CA: Hansen House).

Dussel, Enrique 2006 *20 tesis de política* (México, Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI).

Friedman, Milton 1967 *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press).

Fukuyama, Francis 1992 *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press).

Fukuyama, Francis 2012 "The Future of History" en *Foreign Affairs* (New York) Special Anniversary Issue (enero-febrero).

Gómez, Ricardo 1995 *Neoliberalismo y seudociencia* (Buenos Aires: Lugar Editorial).

Gómez, Ricardo 2011 "Hacia una racionalidad científica sin mitos" en Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco Gómez, Ambrosio (eds.) *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas latinoamericanas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).

Gómez, Ricardo 2014a *Neoliberalismo, Fin de la Historia y Después* (Buenos Aires: Punto de Encuentro).

Gómez, Ricardo 2014b *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política* (Bernal, BA: Universidad Nacional de Quilmes).

Hayek, Friedrich 1960 *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press).

Hayek, Friedrich 1967 *Studies in Philosophy, Politics and Science* (Chicago: University of Chicago Press).

Hayek, Friedrich 1978 *The Mirage of Social Justice* (Chicago: University of Chicago Press).

Levinas, Emmanuel 1977 *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Sígueme).

Krugman, Paul 1994 *Peddling Prosperity* (New York: W.W. Norton).

Nozick, Robert 1975 *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell).

O'Neill, Onora 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge, New York: Cambridge University Press).

Popper, Karl 1967 *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (Buenos Aires: Paidos).

Popper, Karl 1967 *La sociedad abierta y sus enemigos* (Buenos Aires: Paidos).

Popper, Karl 1973 *La miseria del historicismo* (Madrid: Alianza Editorial).

Popper, Karl 1994 "Reason or Revolution" en *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality* (London y New York: Rourledge).

Putnam, Hilary 2002 *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Robbins, Lionel 1932 *An essay on the Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan).

Sen, Amartya 1987 *On Ethics and Economics* (Oxford: Basic Blackwell).

Sen, Amartya 1992 *Inequality Re-examined* (Cambridge: Harvard University Press).

Singer, Peter 1998 "Rich and Poor" en May, L., Collin, S. y Chobamian, F. (eds.) *Applied Ethics. A Multicultural Approach* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Smith, Adam 1982 *The Wealth of Nations* (New York: Penguin Books).

Schilpp, Paul (ed.) 1974 *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle, Illinois: Open Court).

Stiglitz, Joseph 2012 *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita* (Madrid: Taurus).

Marxismo y filosofía de la liberación*

Antonino Infranca

El marxismo y la filosofía de la liberación tienen una relación cercana, que en los últimos años se ha vuelto más intensa. Del lado del primero, hay que observar que la reflexión marxista, entendida como el estudio de *los clásicos* y la profundización de sus temáticas características, desapareció casi por completo después de la muerte de los mayores representantes del marxismo del siglo XX: se puede afirmar que desde los años setenta del siglo pasado no contamos con una producción auténticamente marxista. Hay autores que en alguna medida se inspiran en el marxismo, pero su reflexión marxista se combina y mezcla con otras tendencias críticas de la filosofía contemporánea y su producción no está exenta de originalidad. Está casi completamente ausente una revisión de los textos clásicos, con una única excepción: Enrique Dussel. Sabemos que su acercamiento al marxismo fue previo a la caída del muro de Berlín, pero justo ese acontecimiento lo convenció –al contrario de lo que sucedió con otros intelectuales– de tomar una posición filomarxista clara y radical, hasta el punto que hoy puede ser considerado un pensador marxista que ha renovado originalmente al auténtico y tradicional marxismo. Esta afirmación que hago se basa a) en una relectura rigurosa, detallada –línea por línea, a la manera del comentador escolástico de los textos de Aristóteles (Dussel, 1990: 134)– que no tiene comparación alguna en la producción filosófica mundial, que Dussel llevó a cabo sobre las obras económicas de Marx; b) en su original reflexión de naturaleza ética, política y económica de los clásicos del marxismo que han completado e innovado la tradición marxista, justo porque no es posible adscribirlos por completo a dicha tradición.

En particular, me refiero a lo que había proyectado hacer Lukács en los últimos años de su vida, la elaboración de una ética marxista que, a causa de su muerte, dejó apenas esbozada esquemáticamente (Lukács, 1994). No puedo aquí exponerla con la amplitud que merecería el argumento, pero puedo hacer alguna puntualización de la cuestión, partiendo de considerar la *Ética de la Liberación*...

* Traducción de Emanuela Borzacchiello, revisión Haydeé García y José Gandarilla

(Dussel, 1998), en cuanto ética material de la vida, complementaria al sistema filosófico de Lukács. Además, quiero subrayar que muchos estudiosos marxistas han criticado a menudo que en el panorama del marxismo post-Marx ha faltado una crítica renovada de la economía política, pero justo es ese el sentido de las *16 tesis de economía política*... de Dussel (2014). En suma, por lo menos en dos aspectos la Filosofía de la liberación de Dussel es complementaria de la tradición marxista, lo que es más, la Filosofía de la Liberación va más allá de los límites de dicha tradición, construyendo su propia originalidad. De suyo, tensionar, ir más allá de los límites del marxismo, hacer interactuar al marxismo con otras tendencias filosóficas, integrarle algunos elementos de otras filosofías, es propiamente el espíritu más auténtico del marxismo.

Cuando nació, la Filosofía de la Liberación no era así complementaria al marxismo, pero en su desarrollo, sobre todo en su opción por los pobres y por las víctimas del sistema dominante no podía sino encontrarse con el marxismo. Creo que este encuentro marcó a fondo a la Filosofía de la Liberación hasta empujarla a entrar en simbiosis con el marxismo más auténtico para profundizar al propio discurso crítico en dirección de una ética, de una política y una economía que tengan en cuenta la tradición marxista y que permitan anclar la propia reflexión en la vida cotidiana de las víctimas y los excluidos. Visto en esta perspectiva puedo afirmar que fue un enriquecimiento recíproco, fecundo porque está abierto a ulteriores desarrollos, que permite iluminar o complementar aspectos del marxismo que habían quedado silenciados o puestos en segundo plano, hasta deliberadamente por los intelectuales marxistas.

Me refiero, en particular, al problema de la ética marxista. Como afirmé anteriormente, Lukács quería escribir una ética marxista, pero ya en su *Ontología del ser social*, que aspiraba a ser la introducción a esa ética suscitó, en el ámbito del marxismo ortodoxo de la época, feroces críticas y condenas. Mi referencia a los años setenta y ochenta, en cuanto al marxismo ortodoxo de entonces es el vilipendiado DiaMat, desaparecido por suerte con la caída del muro de Berlín, sin embargo, ni la tradición marxista continuó la tentativa de Lukács, ni los estudiantes de la denominada "Escuela de Budapest" continuaron la investigación ontológica marxista que, incluso Lukács todavía ejerciendo su magisterio, definieron como inútil, abandonando en los hechos, con esa posición, la propia tradición marxista. Lukács sostenía que una ontología del ser social estaba implícita en el pensamiento de Marx: "Ningún lector imparcial de Marx puede dejar de notar que todos sus enunciados concretos, si son interpretados correctamente, esto es fuera de los prejuicios de moda, son dichos en último análisis como enunciados

directos sobre cierto tipo de ser, es decir afirmaciones puramente ontológicas" (Lukács, 1976: 261).[1] Tal convicción le atrajo críticas feroces del DIAMAT y de intelectuales en alguna medida inspirados en el marxismo, como Lucio Colletti y Jürgen Habermas. Lukács dice "fuera de los prejuicios de moda" y esto me parece una de las características más típicas de la Filosofía de la Liberación, que es una filosofía ajena a los prejuicios y por ello, enormemente innovadora, fundadora de nuevas tendencias, incluso dentro del marxismo.[2]

En este sentido, hasta en tanto no haya una contraprueba, me gusta pensar que la ontología marxista del ser social encuentra una continuación en la Filosofía de la Liberación, al punto que ésta completa al marxismo, ahí donde no fue completado por los intelectuales marxistas. Para Lukács la originalidad del pensamiento de Marx consiste en "el hecho de que, por primera vez en la historia de la filosofía, las categorías económicas aparecen como las categorías de la producción y de la reproducción de la vida humana, tornando así posible una exposición ontológica del ser social sobre bases materialistas" (Lukács, 1976: 264),[3] y es la misma originalidad de la que habla Dussel en su *Ética de la Liberación* cuando afirma que la suya es una ética de la vida material:

> Esta es una ética de la vida, vale decir la vida humana es el contenido de la ética. Por ello deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una *ética de contenido* o *material*. El proyecto de una *Ética de la Liberación* se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética (...), donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido. [...] Es en función de las víctimas, de los dominados o excluidos, que se necesita esclarecer el aspecto material de la ética (Dussel, 1998: 91).

El aspecto de la vida material, práctica, cotidiana estaba bien presente en la *Ontología del ser social* de Lukács. Naturalmente las condiciones históricas de las que emana la *Ontología del ser social* son profundamente diferentes de aquellas de las que surge la *Ética de la liberación*. Lukács vivió en un país del socialismo real, tuvo a sus ojos las contradicciones de ese sistema, es decir, la total exclusión de la

---

[1] [Hemos compaginado la traducción al portugués de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer y Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2012, p. 281]

[2] Como ejemplo, en una polémica reciente, Dussel afirmó: "los creadores, los innovadores no se atienen a las modas pasajeras, porque las modas desaparecen pronto. Los creadores no siguen las modas, sino que las imponen al descubrir nuevos aspectos esenciales de la realidad presente, que, de paso, se encuentra debajo de las modas futuras". http://www.jornada.unam.mx/2018/03/05/opinion/018a1pol [Nota de los revisores de la traducción]

[3] [Traducción al portugués São Paulo, Boitempo, 2012, p. 284-285]

clase trabajadora de las decisiones políticas del Partido Comunista Húngaro en el poder, impuesto por una conquista militar por parte de la URSS. Sin embargo, la Hungría de los años sesenta comenzaba a dar pequeños pasos hacía una mínima, pero significativa, autonomía económica de la Unión Soviética y Lukács valoraba positivamente estos pasos, incluso si los consideraba todavía insuficientes, porque había que avanzar en la cuestión de la democratización, la libertad sindical, la autonomía económica de las empresas y en la relación entre la dirigencia económica y la clase obrera al interno (Lukács, 2008: 163). Pero no se puede decir que en Hungría hubo víctimas del sistema; por supuesto que había disidentes, Lukács era prácticamente uno de ellos, pero ninguno era criminalizado, más bien a partir de mediados de los años sesenta hasta el colapso del régimen, no había detenidos por motivos políticos en Hungría. Los disidentes no podían tener roles relevantes en la sociedad civil, pero podían aprovechar los beneficios del socialismo real, como cualquier otro ciudadano, vivían mejor que los opositores en un país de democracia avanzada de tipo occidental.

Como se puede notar, hay dos similitudes evidentes entre la situación en que operaba el viejo Lukács y aquella en la que se desarrolla la Filosofía de la Liberación y vive Enrique Dussel: exclusión y dependencia. América Latina se encuentra excluida de las principales decisiones económicas y políticas globales, que se toman en el Centro, y depende de esas decisiones. Respecto a la Hungría de Lukács, América Latina se encuentra en una condición mejor, porque en ella están las grandes masas de pobres, que en estos últimos veinte años han comenzado, lenta pero constantemente, a hacer oír su voz. En la Hungría de Lukács, y luego en las décadas de 1970 y 1980, como en todos los demás países del socialismo real, las masas estaban totalmente ausentes de la escena política y económica, tenían un nivel de vida más alto que las masas latinoamericanas, incluso hoy, pero eran totalmente pasivas, hasta el punto de que los regímenes socialistas colapsaron sin la participación de las masas.

La Filosofía de la Liberación se desarrolla, por lo tanto, en América Latina en el marco de un sujeto social que muestra signos de transformación en un sujeto político, condición que Lukács no vivió en la Hungría del socialismo real. Además, ese sujeto social es también un sujeto espiritual, en el sentido de que tiene su propia cultura, homogeneidad religiosa y lingüística, y se extiende sobre un área geográfica enorme, rica en recursos económicos que no se pueden comparar con la pequeña Hungría, y que son comparables sólo con el complejo de los países socialistas o con el tamaño que tuvo la Unión Soviética. América Latina

constituye un continente cultural homogéneo, *el Otro Occidente*[4], se encuentra en mejores condiciones de las que estuvieron los países del socialismo real. La superioridad está dada sobre todo por el espíritu comunitario, extendido y arraigado entre las masas latinoamericanas, mientras que las masas del socialismo real eran del todo pasivas y soñaban con el *american way of life*, ya que solo habían vivido de manera muy superficial el *socialist way of life*. Es verdad que la producción industrial y los ritmos de trabajo en el socialismo real eran menos extenuantes que en América Latina, pero las masas no disfrutaron de autonomía en la producción cultural y espiritual; de hecho, todas las novedades eran vistas con sospecha por los regímenes y las viejas formas espirituales fueron marginadas, sino es que perseguidas, como por ejemplo las diversas formas de religión. En esta pobreza espiritual, el mundo capitalista, con su consumismo, era visto como un mundo *por alcanzar*. También por esta razón las masas no defendieron el socialismo real cuando colapsó, no intentaron salvar lo salvable de esa experiencia, fue un abandono sin aplazamientos y sin vacilaciones. Un completo derrumbe de aquella experiencia histórica, social y económica.

El fracaso del socialismo real se debió también al hecho de que no nació de una historia precedente, de una experiencia que hubiera dejado una huella en la cultura y en las costumbres de los seres humanos que vivieron en el socialismo real; como, por el contrario, es el caso de las comunidades latinoamericanas que tienen sus raíces en la experiencia pre colonial. El socialismo real fue una invención, incluso no muy bien diseñada, que fue impuesta a la sociedad civil y que a lo largo de los años reveló las razones que lo regían: la afirmación de una nueva clase social, la burocracia del partido y del Estado, en detrimento del resto de la sociedad civil, generando su exclusión. Eso emerge claramente cuando se considera el aislamiento en el que vivían los seres humanos en el socialismo real, y los fenómenos correlacionados con este aislamiento: alcoholismo, alejamiento, depresión, etc. que *mutatis mutandis* era lo mismo que en el sistema capitalista. Los regímenes del socialismo real no empujaron a los seres humanos a superar ese resignado aislamiento porque temían la formación de grupos de opinión, de grupos políticos, y la acción de las masas, que no obstante debía ser la finalidad más auténtica del socialismo. Aunque también bajo este aspecto, el capitalismo y

[4] *El Otro Occidente. Siete ensayos sobre la realidad de la filosofía de la liberación*. Este es el título del libro que escribí sobre Enrique Dussel y su Filosofía de la Liberación. Creo que es el primer libro de un intelectual del centro acerca de esta Filosofía que ha sido publicado en cuatro lenguas: español (Buenos Aires, Editorial Antídoto/Herramienta, 2000), francés (Paris, L'Harmattan, 2000), italiano (en edición ampliada, Roma, Aracne, 2010), portugués (Bauru, Praxis, 2014).

el socialismo real se asemejan, porque el capitalismo masificando al individuo, lo aísla en sí mismo y lo empuja como un átomo aislado hacia el mercado.

Aquí llegamos al punto neurálgico en mi tentativa de poner en relación a la Filosofía de la Liberación con el marxismo de Lukács. El mercado, en cuanto campo de relaciones humanas, es también un campo de relaciones éticas. El capitalismo, como sostenía el joven Lukács en *Historia y conciencia de clase*, cosifica estas relaciones, porque funda sus relaciones humanas en el fetiche de la mercancía: "La cosificación producida por la relación mercantil [cobra] una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad, como para la actitud de los hombres respecto de ella; para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos, y liberarse de la servidumbre de esa 'segunda naturaleza' producida" (Lukács, 1978: 111).[5] Y en cuanto a "la estructura cosificadora, cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres" (Íbid.: 121),[6] se convierte en una parte integral del ser social de los hombres que viven en el sistema capitalista: "es el creciente sentimiento de que las formas sociales (la cosificación) despojan al hombre de su esencia y que a medida que la cultura y la civilización (o sea, el capitalismo y la cosificación) se apoderan de él, el hombre va perdiendo capacidad de ser un hombre" (íbid.: 179).[7] La esencia humana es así profundamente modificada, una nueva antropología surge en el capitalismo y viene manipulada sobre la base de las exigencias y las finalidades del sistema productivo y no de los intereses de los seres humanos, que responden con una tendencia contraria de liberación: "si la cosificación es la realidad inmediata necesaria para todo hombre que viva en el capitalismo, su superación no puede asumir más forma que la tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante una referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de conciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general" (Íbid.: 260).[8] Como dije antes, esta tendencia estuvo presente también en el socialismo real, que produjo, bajo sus formas específicas, la cosificación.

---

[5] [Hemos tomado la cita de la traducción castellana hecha por Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969, p. 93].

[6] [En castellano, p. 101].

[7] [En castellano, p. 150].

[8] [En castellano, p. 219].

Cuando, sin embargo, se habla de esencia humana y de existencia humana, entonces se habla de cuestiones éticas y, como señalé anteriormente, las relaciones internas al mercado son siempre relaciones éticas y el mercado, así fuera en forma más reducida o más controlada, permaneció vital aún en el socialismo real. El problema de la ética, o la tendencia hacia relaciones éticas liberadas, permaneció vigente incluso en el socialismo real, a pesar del hecho de que muchos intelectuales, de manera honesta, consideraron superada la cuestión ética desde el momento de la edificación del socialismo.[9] Como mostraré más adelante, Lukács quería dejar a punto una ética marxista, que en cuanto marxista habría sido seguramente una ética material, como la de Dussel, una ética arraigada en la vida cotidiana, en la existencia inmediata de los seres humanos. Como sabemos, Dussel no considera la vida como un valor, sino como el fundamento de cada valor y, por lo tanto, de cualquier forma de eticidad. Sin vida no existen ni valores, ni sujetos; el ser humano no existiría y no sería portador de ningún valor. La vida, en consecuencia, no es un valor eterno, ni está fuera de cualquier determinación temporal, por lo que está antes de cualquier determinación ética: "El principio de la vida humana no es intrínsecamente ético, sino que es el fundamento de toda eticidad posible. *Negar* la vida es lo malo; *afirmar* la vida es lo bueno. Pero la vida como tal no es buena ni mala. La vida es más allá del bien y del mal" (Dussel, 1998: 165 nota 344).

Esta atemporalidad de la vida sigue a la letra la advertencia de Lukács respecto a la inexistencia de valores eternos y la historicidad de los valores existentes:

> "todos los valores, sin excepción, nacieron en el curso del proceso social, en un estadío determinado, y precisamente en cuanto valores. No que el proceso hubiese realizado un valor en sí mismo 'eterno'; al contrario, los propios valores experimentan, en el proceso de la sociedad, un surgimiento real y, en parte, también una real desaparición. La continuidad de la sustancia en el ser social, sin embargo, es la continuidad del hombre, de su crecimiento, de sus problemas, de sus alternativas. Y, en la medida en que un valor, en su realidad, en sus realizaciones concretas, entra en este proceso, se vuelve un componente activo de este mismo, en la medida en que encarna un momento esencial de su existencia social, se conserva así y a través de ese proceso la sustancialidad del valor en sí mismo, su esencia y su realidad" (Lukács, 1976: 394).[10]

[9] No tan honestos si pudieron legitimar a dirigentes políticos que *sabían* cuáles eran los verdaderos deseos de los seres humanos, y de hecho, igual que ellos aprovecharon la caída del régimen para adjudicarse los medios de producción de la riqueza.

[10] [Versión en portugués, p. 413-414].

En efecto, no existen valores eternos, sin embargo, la sustancia del ser social, es decir, la vida del ser social, es eterna. Si no existieran seres sociales o seres humanos, no existirían los valores, y estos valores nacen de la vida material y práctica de los seres humanos, de su existencia en una determinada sociedad y en un determinado momento histórico.

En cuanto a la concepción del valor, Lukács y Dussel concuerdan, porque Dussel sostiene en la cita precedente que la reproducción de la vida del ser humano fundamenta cualquier eticidad posible, y también es el primer criterio de verdad (Dussel, 2004: 20), y en cuanto tal es el fundamento de toda forma de valor. Lukács repite exactamente el mismo concepto: "Es evidente que tenemos aquí un desarrollo objetivo en su esencia, pero es igualmente evidente el hecho de que surge y se desenvuelve a partir de ese proceso o de la elaboración de las facultades y de las necesidades humanas, constituye el fundamento objetivo de todo valor, de la objetividad de los valores" (Lukács, 1976: 329).[11] Es claro que los dos pensadores marxistas se remontan a la misma fuente, es decir, a Marx. Nuestro clásico sostiene que el principio de los valores es el trabajo: "como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana" (Marx, 1975: 52).[12] El trabajo es el medio para reproducir la vida del hombre y, por lo tanto, está en el principio de todo valor, porque el trabajo está en el origen de la reproducción de la vida humana (Infranca, 2005). La reflexión de Marx en el análisis y descripción de los fundamentos de la sociedad capitalista en su crítica de la economía política, según Lukács, describe una ontología del ser social, en breve y en pistas episódicas singulares, diseminadas en su obra, una ontología basada en el trabajo vivo, en el trabajo del ser humano viviente. Dussel no sostiene abiertamente la existencia de una ontología del ser social basada en el trabajo, lo ofrece de forma implícita, como veremos más adelante, pero retoma de Marx la concepción de que el trabajo vivo es el origen de la economía, es decir, la esfera de la reproducción de la vida humana. El trabajo produce un objeto concreto para una necesidad concreta y, a través del intercambio, el trabajo vivo está al servicio del Otro.

---

[11] [Versión en portugués, p. 347-348].

[12] [La cita corresponde a la traducción castellana de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1984, p. 53].

Para Dussel, por otra parte, la crítica de la economía política de Marx nace de una toma de posición crítica de naturaleza ética: optar por la víctima del sistema dominante, el sistema capitalista británico de la época, para juzgarlo críticamente. "*El capital. Crítica de la economía política* de Marx es una ética, en cuanto que analiza exactamente *dónde* se encuentra la injusticia, el mal, la perversión del *sistema* capitalista" (Dussel, 2004: 20). Dussel responde con más sentido político a esta convicción: "Marx tenía plena conciencia de que *su descubrimiento* era útil no por sólo descubrir la esencia del capital como teoría científica, sino que dicho conocimiento teórico (que es el que *interpreta la realidad*) era la condición posible para mostrar con suma claridad a la *conciencia política, ética*, y económica del obrero sufriente, pobre, miserable (que es el que *transforma la realidad social, económica, histórica*) la causa de su negatividad" (Ibid.: 104).

Lukács se propone la tarea de continuar la crítica de la economía política de Marx en su ontología del ser social. Hegel había descrito esta ontología social, pero la ocultó bajo su propia lógica,[13] argumentando, en todo caso, que lógica y ontología son lo mismo. Lukács no analizó punto por punto la *Lógica* de Hegel para trastocarla y hacer emerger la ontología que es su fundamento. Es un trabajo que Enrique Dussel ha esquematizado en su breve ensayo "Semejanzas de estructura de la lógica de Hegel y *El capital* de Marx" (Dussel, 1994)[14] en el cual muestra que el "ser" hegeliano tiene como su fundamento el valor, y por lo tanto tiene su "fuente originaria" (*Urquelle* escribe Marx) en el trabajo, que lo que está "siendo" o el "ser determinado" tiene como fundamento la mercancía, que la "cualidad" tiene como fundamento el valor de uso, que la "cantidad" tiene como fundamento el valor de cambio, que la "medida" tiene como fundamento el dinero, que la "esencia" tiene como fundamento el capital, porque *el pasaje* a la esencia es la transformación del dinero en capital, que la "esencia como reflexión en sí misma" es la producción, que el "mundo fenoménico" es el de la circulación de las mercancías y del dinero, es decir, la circulación del capital, que "la realidad como unidad de la esencia y de la existencia" es la realización del capital como una unidad del proceso productivo y circulatorio; resumiendo apretadamente el

[13] "[Hegel], dando expresión a su nueva ontología en esta nueva lógica, sobrecargó las categorías lógicas de contenidos ontológicos, engloblando incorrectamente en sus articulaciones relaciones ontológicas, más allá de haber deformando de varias maneras los importantísimos nuevos conocimientos ontológicos al forzar su encuadramiento dentro de formas lógicas". G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, op. cit., vol. I, cap. III, § 1, p. 195. [Versión en portugués, p. 212].

[14] Este ensayo está incluido en la antología de E. Dussel, *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva America, 1994, pp. 187-201; en italiano, cfr. E. Dussel, *Un Marx sconosciuto*, a cura de A. Infranca, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 49-62.

análisis de Dussel, que transita paso por paso a través de la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx. El filósofo latinoamericano concluye con simplicidad marxista "Marx pone de cabeza a Hegel porque en el discurso dialéctico afirma una positividad no incluida ya en el proceso dialéctico del dinero ni del capital. El dinero se convierte en capital, porque el trabajo vivo ha sido subsumido (formal y realmente, según los casos) en dicha dialéctica" (Dussel, 1994: 198-199). El pequeño ensayo de Dussel también en este punto indica una senda para completar la *Ontología* lukácsiana, al mismo tiempo, sin embargo, reconociendo el paralelismo entre la crítica de la economía política de Marx y la lógica de Hegel, admite que la crítica de la economía política de Marx es una ontología; no declara aquello que está implícito en su análisis, que la Lógica de Hegel es una expresión implícita de la crítica de la economía política que el propio Hegel empezó a teorizar en su juventud. Esta es la interpretación que Lukács desarrolla en aquel extraordinario texto de historia de la filosofía hegeliana que es *El joven Hegel* (Lukács, 1970) y que le atrajo la antipatía del DiaMat, porque hacía de Hegel un precursor de Marx, y también de los hegelianos occidentales, porque hacía de Hegel un pensador práctico, comprometido con la historia de su tiempo.

Podemos desarrollar un discurso silogístico a partir del paralelo entre crítica de la economía política y lógica: a) si la lógica de Hegel es, a su vez, una ontología, b) si la critica de la económica política de Marx se desarrolla teniendo como modelo la lógica de Hegel c) entonces la crítica de la economía política de Marx es una ontología. Lukács funda su crítica de la *Falsa y auténtica ontología de Hegel* (Lukács, 2017) justo en la identidad hegeliana entre lógica y ontología: "el presente real como realización de la razón constituye, por consiguiente, los fundamentos ontológicos del pensamiento hegeliano. Su entrelazamiento hace que lógica y ontología concuerden en Hegel en un grado de intimidad e intensidad hasta entonces desconocido" (Lukács: 1976: 166).[15] En Hegel, sin embargo, la ontología o la lógica no pasan nunca por una ética, porque el presente real es por él aceptado en las formas en las que existe y su pensamiento no es orgánico a ningún proceso de redención o liberación.

Lukács y Dussel están, en cambio, siguiendo a Marx, comprometidos con un proyecto de liberación universal. En este punto, los dos filósofos tienen diferentes actitudes. Dussel está directa y personalmente involucrado en una praxis inmediata de lucha política, que en la Argentina –donde nació– asumió momentos altamente dramáticos, como el atentado de octubre de 1973, que causó su exilio

[15] [Versión en portugués, p. 182].

hacia México; Lukács estuvo paradójicamente tanto más involucrado que Dussel, participando dos veces en procesos revolucionarios reprimidos –ambos en su natal Hungría, en 1919 y 1956– y vivió durante décadas bajo regímenes estalinistas extremadamente peligrosos para intelectuales autónomos como él, hasta su radical manifestación de disenso, en los últimos años de su vida, cuando –como dice Séneca en *Fedra*–, "el coraje de los viejos es libertad que se aproxima" (Lukács, 2008: 28). Sin embargo, incluso en sus producciones filosóficas se nota una cierta afinidad, una continua reflexión sobre la praxis. Para Lukács "objetivamente, el ser social es la única esfera de la realidad en la cual la praxis cumple el papel de *conditio sine qua non* en la conservación y en el movimiento de las objetividades, en su reproducción y en su desenvolvimiento y, en virtud de esta función singular en la estructura y en la dinámica del ser social, la praxis es también subjetiva y gnoseológicamente el criterio decisivo de todo conocimiento correcto" (Lukács, 1976: 05).[16] De ahí que la praxis, la acción práctica, asume el papel de elemento fundante del ser social y, con él, también su propia ontología, porque se conoce sólo aquello que se ha producido. Si al confrontar la naturaleza, el conocimiento es debido al espejeo dialéctico de los enlaces naturales, en el ámbito del ser social es la praxis lo que permite al sujeto recrear mentalmente los enlaces objetivos de lo real. Y la praxis no es ajena al pensamiento de Dussel, de hecho, como hemos visto, su reflexión está siempre ligada a la dimensión existencial y, yo diría, ontológica de pertenecer a la cultura latinoamericana, dimensión desde la cual se eleva al nivel de la universalidad.

Naturalmente, las condiciones históricas en las que vivió Lukács o vive Dussel son profundamente distintas, y esto crea una diferencia sustancial entre los dos filósofos. Aunque ambos, por lo tanto, no han desdeñado comprometerse en acciones políticas, Lukács se enfrentó siempre a un enemigo interno, el partido comunista húngaro, del que era miembro y que siempre y constantemente lo obstaculizó por su autonomía de pensamiento. Dussel, por otro lado, no ha militado en ningún partido, pero en el pasado ejerció su fe católica y, como intelectual católico, también obtuvo importantes reconocimientos de las jerarquías de la Iglesia latinoamericana. Reconocimientos que han menguado con su adhesión cada vez más clara al marxismo, aunque ha persistido un universal respeto a sus teorías. Él siempre está involucrado en un trabajo de crecimiento cultural de los jóvenes que lo rodean. Lukács, desde este punto de vista pedagógico siempre estuvo bastante aislado, con pocos y seleccionadísimos alumnos. Entre los dos hay

[16] [Versión en portugués, p. 28].

cincuenta años de diferencia y no es cualquier lapso de tiempo, lo que hace una diferencia obvia de estilos de vida.

Ambos, por lo tanto, han estado comprometidos con la acción política más o menos directamente, pero en la cuestión ética comparten, en mi humilde opinión, una posición análoga, que es la atención hacia la ética material de la vida cotidiana. Para Lukács este interés es visible, aunque no fue desarrollado de manera amplia, por las razones anteriormente expuestas, pero también porque el marxismo no ha tradicionalmente aceptado la idea de que se pudiera desarrollar una ética marxista, de hecho a menudo, y especialmente en la versión leninista del marxismo se ha querido sostener una antítesis entre marxismo y ética, sustancialmente porque, sabiendo que hay que radicar la teoría en la praxis, se quería mantener una línea de demarcación precisa entre teoría y praxis, una parcela de terreno vacío donde teoría y praxis no coincidieran. Desafortunadamente el estalinismo copó ese espacio, beneficiándose de aquello que nunca fue dicho y elaboró su propia, sectaria e irracional, ética de la obediencia del ciudadano al partido, del partido al jefe, y del primado de la economía respecto de la ética y de las otras esferas de la espiritualidad humana. Así podemos entender la evolución grotesca de algunos regímenes estalinistas que llegaron a erigir una monarquía comunista, como la coreana de los Kim.

Dussel nos explica por qué debe haber lugar a la asunción de la ética en la economía: "El acto económico mismo, la producción, distribución, intercambio, consumo, etc. *presuponen ya siempre* esencialmente exigencias normativas que estructuran por dentro el acto económico como económico. [...] Las narrativas explicativas económicas de A. Smith o F. Hayek, economistas clásicos, suponen siempre una ética o principios normativos; éstos se encuentran ocultos y por ello en estado *implícito*" (Dussel, 2004: 202). Precisamente, el dejar implícitos y ocultos estos principios normativos permitió al estalinismo imponer un sistema que no era sustancialmente socialista, porque no era justo, igualitario y libertario, del mismo modo que el sistema capitalista, que no respeta en absoluto los fundamentos de libertad e igualdad, que se vanagloria de sostenerles por fuera del proceso productivo.

El pensamiento de Dussel se desarrolló ulteriormente en dirección de una reflexión sobre la economía, un aspecto que en Lukács ha permanecido sustancialmente en un segundo plano. En este sentido, Dussel ha colmado un vacío en la tradición del pensamiento marxista: ningún gran pensador marxista, con la exclusión de Lenin, ha jamás continuado la elaboración de una crítica de la

economía política del presente.[17] Lukács naturalmente ha tenido en cuenta la crítica de la economía política de Marx, y al menos en un punto, desarrolló una concepción totalmente en paralelo con la de Dussel: "Ahora, el desarrollo de las fuerzas productivas, que necesariamente se manifiesta primero en puntos singulares, provoca en tales puntos la emergencia de un *extraprofit* [beneficio-extra], que naturalmente se torna la finalidad de los actos teleológicos de los productores singulares; dada la disminución así obtenida del valor de los productos, la mercancía puede ser vendida por encima de su valor y, al mismo tiempo, a un precio más bajo del de los demás productores. Solo en un nivel de desarrollo que permita la migración –relativamente– arbitraria del capital de un ramo hacia otro, es que tal situación podría no conducir a un monopolio duradero, en esa etapa al contrario ocurre una rebaja del precio al nivel de la máxima disminución del valor provocada por el aumento de la productividad" (Lukács, 1976: 308).[18] El "beneficio-extra" es lo que Dussel llama excedente: "Toda producción humana tiene excedentes. La especie *homo* se diferencia de las otras especies por su capacidad de producir excedentes; es decir, algo más de lo que necesita para simplemente producir y reproducir su vida" (Dussel, 2004: 57).

Pero más allá del excedente, Lukács anticipa en este paso también el traslado de plusvalor de un país subdesarrollado a uno desarrollado. Esto se debe a que el capital se basa en la competencia, que es siempre una relación entre seres humanos y sociales; relación que se despliega en el mercado. Pero la competencia no es solo una relación con el Otro, sino antes que nada con uno mismo, para mejorar la propia praxis con el fin de producir más y mejor. La competencia puede referirse a la categoría de "trabajo bien hecho", de la que habla Lukács. Dussel subraya una tendencia de la competencia: igualar los precios, pero permanece, como decía Lukács, una diferencia, que se da por la producción con menor valor, lo que crea la siguiente situación:

> Lo que acontece es que la extracción de plusvalor de un país que se transfiere a otro empobrece al país como tal, en su totalidad, a la burguesía y a los obreros, al pueblo del país subdesarrollado, y en este caso no es ya sólo un problema burgués sino un problema social. En los países del socialismo real (...) pudo darse dicha extracción de excedentes (cuestión que advirtió Ernesto "Che" Guevara y que le significó, según algunos, el ostracismo). Y, no en último lugar, esto muestra igualmente la com-

[17] Quizá la excepción sea el trabajo de F. Hinkelammert y H. Mora, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, Morelia, Universidad Nacional de Costa Rica y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013. [Nota de los revisores].

[18] [Versión en portugués, p. 328].

> plicidad que pueda tener una clase explotada obrera (...) en el país desarrollado y metropolitano que expropia por competencia plusvalor del país *explotado*, aun cuando sea neocolonial (...), que sobre-explota al obrero periférico" (Dussel, 2004: 162).

Este efecto de co-participación de la clase trabajadora en la explotación de la clase obrera periférica es un efecto deseado del capitalismo, una consecuencia de su acción, de su capacidad de incidir en la totalidad social, global y mundial. Así fue, por ejemplo, después de la Primera Guerra Mundial, cuando la explotación de los pueblos coloniales costeó los gastos bélicos; nuevamente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando a pesar de la descolonización, las relaciones comerciales establecidas por el Centro sobre las Periferias le permitieron solventar los daños de la guerra; incluso después de la crisis del petróleo de 1973, fue la instauración de dictaduras militares en América Latina y otras áreas de la Periferia lo que permitió cerrar la brecha energética del Centro.

En la cita anterior, Dussel hace referencia a la totalidad. Como es sabido, la totalidad fue uno de los conceptos lukácsianos más exitosos, expresado por primera vez en *Historia y conciencia de clase*, y de la derivación de la filosofía hegeliana, es mérito de Lukács haberlo reintroducido en la tradición marxista. Es citado por Dussel, porque representa un importante instrumento hermenéutico, pero también es criticado por el filósofo argentino-mexicano: "Lukács, Kosik y otros han demostrado la importancia de la 'totalidad', pero no han comprendido que se abre desde la 'exterioridad'" (Dussel, 1993: 98). La exterioridad es aquella condición que tiene la víctima explotada por el sistema, como lo era el obrero inglés conocido por Marx, que está fuera del sistema en cuanto a sus necesidades vitales y materiales, pero dentro del sistema porque su fuerza de trabajo reproduce la riqueza del sistema mismo. El obrero del socialismo real no estaba en esta condición, porque su fuerza de trabajo productiva no estaba incluida en el sistema dominante del capitalismo, sino que era solo orgánica al modo de producción estatal[19] en gran parte encaminado al mercado interno y solo cuando era dirigido al mercado periférico, como argumenta Dussel, se transformaba en sistema explotador.

La exterioridad es el punto de perspectiva desde el cual un intelectual de la periferia, como Dussel, puede mirar la totalidad del sistema dominante, puede captar todos los aspectos positivos y negativos del Centro y de la Periferia, pero

[19] Cfr. Henri Lefebvre, *Lo Stato*, tr. it. E. Catalano, Bari, Dedalo, 1976-1978, voll. 4. [Puede consultarse en español *Los marxistas y la noción de Estado*, Buenos Aires, Ediciones CEPE, 1972, nota de los revisores].

sobre todo puede ver cuán negativos son en la Periferia algunos aspectos, que en el Centro son considerados positivos. Está en la condición del *Weltverseher*, del observador del mundo, la posición crítica. Algo de esto lo habíamos visto: la explotación que la clase explotada del Centro opera sobre la clase explotada de la Periferia. A Lukács este aspecto se le escapó, porque no se encontraba en la condición de exterioridad, no se encontraba en las condiciones de juzgar críticamente la entera totalidad del sistema dominante, o aquello que en el léxico de su *Ontología* sería el "complejo de los complejos". El "estar", en griego κειμενον, es una categoría de la lógica aristotélica, de la cual viene la palabra "fundamento", υποκειμενον, estar en la exterioridad es, paradójicamente, una condición de ventaja porque permite estar en la condición del "fundamento" del sistema dominante.

El haber descubierto esta condición fundamental, nos permite plantear la pregunta final de este análisis de las concepciones de Lukács y Dussel, dos filósofos que tienen muchos puntos en común, pero que *están en posiciones* geográficas, sociales, históricas, económicas profundamente distintas: ¿cuál es el objetivo de su lucha de liberación? ¿cuál es el sujeto a quien dirigen su lucha de liberación? Lukács responde que el objetivo es la emancipación humana, pero entendida en un sentido muy preciso: "Como la conciencia específica humana sólo puede nacer en articulación con la actividad social de los hombres (trabajo y lenguaje), y como consecuencia de ella, también la pertenencia consciente al género [humano] se desarrolla a partir de la convivencia y la cooperación concreta entre ellos. De eso resulta, sin embargo, que al principio no se manifiesta como 'género' la propia humanidad, sino apenas la comunidad humana concreta en la cual viven, trabajan y entran en contacto los seres humanos en cuestión. Por esos motivos, el surgimiento de la conciencia genérica humana presenta órdenes de magnitud y grados muy variados: desde las tribus, con vínculos aún casi naturales, hasta las grandes naciones." (Lukács, 1976: 381)[20] La pertenencia al género (*Gattungsmässigkeit*) humano es el objetivo al cual se dirige Lukács, es decir pensar una emancipación del ser social humano que lo acerca cada vez más a sentirse perteneciente al género humano, con el fin de aumentar y profundizar su propia humanidad.

Dussel sostiene que la acción de emancipación debe apuntar siempre al principio material, es decir, la reproducción de la vida humana, al principio formal, esto es, la búsqueda del consenso de todos los involucrados en la acción, y al

[20] [Versión en portugués, p. 400].

principio de factibilidad, o sea garantizar la eficiencia de las decisiones tomadas. "La economía, para ser tal, debe desarrollar su actividad en tanto que afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana (*materialmente*), en la participación libre y válida de los miembros de la comunidad (*formalmente*) y respondiendo a las condiciones objetivas de eficiencia (*factiblemente*)" (Dussel, 2004: 203). La progresividad de la reproducción de la vida en Dussel y la pertenencia del género en Lukács son análogas en su estructura lógica-ontológica. Hay una diferencia matizada en el hecho de que para Lukács la pertenencia a una comunidad es un hecho originario, mientras que en Dussel es un dato de hecho y esto confirma una vez más que para el filósofo húngaro el sentido de la comunidad está casi perdido en la sociedad en la que vive, mientras que para el argentino es un dato de hecho incontrovertible e innegable, una realidad dentro de la cual vive. Para Lukács, sin embargo, es más fuerte la sensación del devenir a través de diferentes formas de comunidad, de la tribu hasta la nación, una invención europea que existe solo en Europa, que en Lukács es el espejeo de la conciencia europea. De cualquier modo, la conciencia genérica debe ganar la dimensión de la pertenencia al género, debe pasar de la idea a la práctica, debe realizar en lo concreto tal pertenencia al género. Para Dussel, la reproducción de la vida debe preservar el carácter comunitario y reproducirlo junto con la vida, porque la vida humana es la vida comunitaria.

En ambos notamos que hay algo indivisible en el ser humano: en Lukács es la tendencia a liberarse de la colocación ideal para realizar en la práctica la esencia humana, la pertenencia al género; en Dussel no se puede discernir entre el individuo singular y la comunidad a la cual pertenece. Estamos frente a dos concepciones del *in-dividuum*, de un ente en el que no se puede discernir aquello que pertenece al individuo o al particular, y aquello que pertenece a lo comunitario, o a lo universal. Este *in-dividuum*, indiviso, es el ente que pertenece al género y, al mismo tiempo, es miembro de la comunidad. No existe un género que no esté compuesto de estos individuos, no existe una comunidad en la que los miembros no pertenezcan a ella libre y fácticamente. Este es el objetivo de la lucha política que los dos filósofos nos ofrecen, más genérico en Lukács, más concreto en Dussel, pero en ambos el objetivo es práctico, se debe practicar la pertenencia al género, se debe practicar la ética de la liberación. Esta es la dimensión de la factibilidad: ninguna teoría es correcta, si no se puede transformar en una praxis de la vida cotidiana.

Los europeos debemos aprender a renovar nuestro patrimonio cultural y espiritual a partir de las experiencias espirituales que nos propone la Periferia. No

son sustancialmente las nuestras, pero la esencia es la misma: la tradición histórica y cultural humana. Nosotros también teníamos comunidades originarias, fueron borradas por el genocidio cultural capitalista. No podemos regresar atrás a aquella comunidad, porque lo que fue aniquilado no se puede resucitar, pero podemos construir comunidades de acogida de seres humanos que vienen a nuestros países para desarrollar su proyecto de vida, que son también comunidades de integración entre europeos y extra-europeos. No hablo de comunidades que al mismo tiempo son de acogida y de integración, sino de comunidades que son *primero* de acogida y *después* de integración. Este es el gran desafío que Europa debe ser capaz de asumir y cumplir. Si perdemos este reto, Europa no se construirá jamás, seguirá siendo un conjunto de patrias regionales con sus propias lenguas habladas por comunidades cada vez más pequeñas. Tenemos frente a nosotros a América Latina, el *Otro Occidente*, que en siglos pasados ha vivido enormes tragedias debido a la conquista europea, pero aun así ha integrado varias y diferentes culturas y hoy comienza a ser mirada como modelo de tolerancia y de convivencia civil entre culturas recíprocamente otras.

Permítanme, para concluir, una nota personal: en mi libro, *El Otro Occidente*, he definido a Enrique Dussel como un pensador herético, entendiendo este término en todos sus significados. "Herético" por qué siempre está dispuesto a la herejía, a divergir de la correcta opinión, de la ortodoxia, pero ερετικος es "remero" y remero es aquel que vaga, que viaja, mirando siempre en dirección de donde ha partido, hacia el origen de su viaje. Los remeros en la antigua Grecia eran ciudadanos libres, y los heréticos no son nunca esclavos. En el documental autobiográfico sobre su vida, Enrique Dussel comenta una foto de cuando era niño, sobre un pequeño caballo-mecedora con una valija en la mano, y dice: "Una foto que predice un destino. ¡Cuantos viajes en mi vida!". Hemos dado aquí con el herético: Dussel ha viajado hacia el mundo nuevo, América Latina, considerando siempre la tradición antigua, la europea, y con esta actitud ha contribuido a la formación de una clase entera de intelectuales latinoamericanos. Los europeos deberíamos aprender de este ejemplo para volver a ser "heréticos".

Bibliografía

Dussel, Enrique. "Semejanzas de estructura de la lógica de Hegel y *El capital* de Marx" en *Un Marx sconosciuto*, a cura de A. Infranca, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 49-62. En español disponible en: E. Dussel, *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva America, 1994, pp. 187-201.

Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990

Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella Navarra, Verbo divino, 1993

Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

Dussel, Enrique. *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014

de E. Dussel, *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva America, 1994, pp. 187-201; en italiano, cfr. E. Dussel, *Un Marx sconosciuto*, a cura de A. Infranca, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 49-62.

Hinkelammert, Frantz y H. Mora, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, Morelia, Universidad Nacional de Costa Rica y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013.

Infranca, Antonino. *El Otro Occidente. Siete ensayos sobre la realidad de la filosofía de la liberación.* (Buenos Aires, Editorial Antídoto/Herramienta, 2000), francés (Paris, L'Harmattan, 2000), italiano (en edición ampliada, Roma, Aracne, 2010), portugués (Bauru, Praxis, 2014).

Infranca, Antonino. *Trabajo, Individuo, Historia. El concepto de trabajo en Lukács*, Buenos Aires, Herramienta, 2005 (en italiano Mimesis, Milano, 2010; en portugués Boitempo, São Paulo, 2015).

Lefebvre, Henri. *Lo Stato*, tr. it. E. Catalano, Bari, Dedalo, 1976-1978, voll. 4. [Puede consultarse en español *Los marxistas y la noción de Estado*, Buenos Aires, Ediciones CEPE, 1972]

Lukács, György, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo, 1970, trad. de M. Sacristán.

Lukács, György, *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, (traducción al portugués de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer y Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2012)

Lukács, György, *Versuche zu einer Ethik*, a cura de Gy. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.

Lukács, György, *Testamento político*, eds. A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2003, pp. 143 y ss.; también Barcelona, El viejo topo, 2008

Lukács, György, "La reificazione e la coscienza del proletariato", § 1, in *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana, Milano, Sugar, 1978. [Traducción castellana hecha por Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969].

Lukács, György, *Falsa y auténtica ontología de Hegel*, Barcelona, Bellaterra, 2017. Trad. e introducción de Manuel Ballestero.

Marx, Karl. *Il capitale*, tr. it. D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1975, Libro I [Traducción castellana de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1984].

De la filosofía de la liberación a la economía de la liberación: Ética para el antropoceno

Eduardo Mendieta

El trabajo de Enrique Dussel es sin duda una de las contribuciones intelectuales producidas por un latinoamericano que han tenido no solo un gran impacto, sino también un alcance, profundidad, y originalidad sin paralelo en la historia de la filosofía latinoamericana, en particular, y la historia de las ideas, en general. No es necesario recordar la cantidad de su trabajo, que se extiende ya a través de medio siglo, numerosos libros, tanto suyos, como editados en volúmenes colectivos. No es necesario tampoco recordar su impacto y recepción mundial. Es posible que Dussel sea uno de los pocos filósofos latinoamericanos que se han traducido a casi todas las lenguas europeas, y muchas del mundo no hegemónico. El número de tesis escritas sobre su trabajo es evidencia de este impacto mundial. Sin embargo, es importante recordar dos importantes aspectos de su trabajo: su insubordinación disciplinaria y su valorización de conocimientos subalternos y subyugados. Con el primer término me refiero al hecho de que el trabajo de Dussel siempre ha estado marcado por una sospecha disciplinaria, una resistencia a la disciplinarización del conocimiento. Él estudió filosofía, pero también historia, teología, estética, arquitectura, y se convirtió en uno de los marxólogos más importantes de la segunda parte del siglo veinte. Él ha hecho contribuciones de primer rango a todas estas áreas. Fue precisamente por esta característica insubordinada y rebelde de su producción intelectual que cuando yo compilé una serie de sus ensayos más representativos, algo así como los 'grandes éxitos', inmediatamente lo titule "Beyond Philosophy", o en español: "Más allá de la filosofía". Para Dussel en parte filosofar es estar siempre disponible para superar lo que entendemos en una época dada como filosofía. Por eso, Dussel siempre sospecha de la academización de la filosofía. El honor de la filosofía viene precisamente de esta rebeldía a su domesticación ya sea en el ágora, con su retórica dedicada a la disciplinarización del ciudadano, ya sea en la academia contemporánea al servicio de inculcar ideologías neocoloniales. Para Dussel, sin embargo, esta insubordinación no es un anarquismo,

una rebeldía sin causa, una rebelión en aras de la rebeldía, sino, en aras del rescate, de la preservación, de la valorización de los conocimientos producidos por aquellos que siempre se encuentran en situaciones de explotación, deshumanización, degradación y alienación. Su extenso *corpus* está lleno de rescates, restauraciones, desenterramientos, recuperaciones. Su trabajo es una arqueología y una genealogía de conocimientos desposeídos, sepultados, enterrados, y menospreciados. Su trabajo se debe leer como una celebración de, y un homenaje a, la memoria de los vencidos. Su trabajo, de hecho, siempre está orientado no solo por una ética de la liberación, primeramente, sino también, y simultáneamente, por una epistemología de la liberación. Para ambas, el *locus* de actuar y de conocer, son determinantes. Todo su trabajo se articula desde la opción por el pobre, el desposeído, la víctima, el indignado, el olvidado, el que no cuenta, el que se sacrifica sin compunción, el *homo sacer* de Giorgio Agamben. El que no es nada, sabe más del mundo, pues lo ve en su totalidad totalitaria y destructora. Desde la nada de su desposesión, este sujeto que no cuenta, revela la falsedad de la totalidad que le niega su existencia. Este desde la nada es un reclamo ético, pero también epistemológico. Y es desde allí, desde ese *atopos* de la deshumanización, desde donde tanto una ética como también toda una filosofía de la liberación se articula.

Introduciré la noción de que toda filosofía está comprometida con un *locus enunciationis*, un *topos* de interpelación y respuesta, y esto requiere a la vez que yo nombre este lugar desde donde trataré de ofrecer algunas reflexiones acerca de la importancia, carácter y creciente relevancia del trabajo de Enrique Dussel. Primero, tengo que hacer explícito que conozco su trabajo hace más de un cuarto de siglo y que conozco personalmente a Enrique también por más de un cuarto de siglo. Lo conozco no solo como una gran persona, sino también como un gran profesor. Y fue como profesor que primero lo conocí. Segundo, ya llevamos casi el mismo tiempo colaborando. Son décadas de trabajo en conjunto. Tal vez sea oportuno hacer notar que una de las formas en las que Enrique Dussel es un gran pedagogo es que para él enseñar requiere que sus estudiantes sean tratados como colegas, como co-productores, como interlocutores de la filosofía. Tercero, desde hace más de un cuarto de siglo me he comprometido a filosofar como un "latino", es decir como un filósofo de descendencia latinoamericana, pero que vive, trabaja, y piensa desde la sociedad de los Estados Unidos, y que por tanto, una de mis metas ha sido la traducción, presentación, promoción, y estudio de la filosofía latinoamericana. Y fue Dussel, como colega y amigo, quien me apoyó en esta meta. Por todo esto, evaluar y ofrecer una sinopsis del trabajo de Dussel es

algo bastante personal, pero a la vez, profesional y filosófico, lo que es tan difícil como fácil. Después de veinticinco años de aprendizaje y amistad, es mucho lo que se debe agradecer pero también de lo que dar cuenta. En lo que sigue, dividiré mis reflexiones en dos partes. En una primera postularé que la filosofía de la liberación es una metafilosofía que articula como toda filosofía una forma de temporalizar o destemporalizar. Es decir, la filosofía de la liberación vislumbra como toda filosofía en su quehacer un dispositivo cronotopologico. En la segunda sección, desarrollaré algunas ideas de cómo la ética de la liberación debe entenderse como una ética para la era del antropoceno.

I. La filosofía como una crítica cronotopológica

Avanzaré algunas tesis sobre lo que, considero, es lo duradero de la filosofía de la liberación. De hecho, de fondo, el argumento es que la filosofía de la liberación, un nombre colectivo dentro del cual encontramos el trabajo de Dussel, es un proyecto de liberar la filosofía; la filosofía de la liberación es en el fondo la liberación de la filosofía. Esto requiere que la filosofía de la liberación se entienda como un postura metafilosófica; es decir, si hay liberación es porque hay auto-reflexión sobre cómo se filosofa esa liberación. Hay libertad primeramente porque hay liberación. La libertad es siempre la praxis de la liberación. Pero más, no hay liberación sin esta auto-reflexión. Esta tesis se debe profundizar. Entender la filosofía de la liberación como metafilosofía, como filosofía desde la liberación, requiere que entendamos ésta principalmente como un dispositivo temporalizante. Filosofar es temporalizar, no solo por cuanto es dar tiempo para la liberación, sino también porque dar tiempo requiere que creemos narrativas, que excavemos verdades, o que al menos fabriquemos algunas que durarán la vida de su eficacia.

En general la filosofía trata de la crítica de las verdades que se postulan como eternas y sagradas. Desde Platón aprendemos a pensar la verdad y el ser como algo que perdura contra el tiempo. La verdad es lo eterno, y como tal es la negación del devenir del mundo de apariencias en que vivimos como prisioneros. Para Platón, entonces, la filosofía es el peregrinaje hacia afuera del tiempo, es un escape de la cueva del tiempo. En Platón vemos claramente cómo la filosofía es un ascenso desde el devenir, desde la finitud temporal, hacia lo eterno, que no está fuera del tiempo. La metafilosofía platónica es la negación del devenir, del nacimiento, madurar, anticipar, envejecerse y morir. Es en este sentido que debemos

pensar la filosofía como un aparato teórico que o produce o niega el tiempo. Filosofar es temporalizar, ya sea en la negativa o en la afirmativa. La filosofía es un dispositivo que temporaliza produciendo el futuro, que se liga a un pasado, que pasa por un presente, específico, o que niega el tiempo, ya sea negando el futuro, y los pasados que lo podrían haber engendrado.

Esta tesis puede ser precisada con mayor agudeza si se ilustra con algunas referencias de carácter histórico. Empecemos, entonces, de nuevo con Platón. El punto clave y *de rigueur* en el *corpus* platónico es la alegoría de la caverna. El filósofo Hans Blumemberg en su libro *Höhlenausgänge* [Salidas de la cueva],[1] postula que la salida de la caverna es una metáfora proto o "ur", la metáfora proteica. Para Platón la salida de la caverna es un escape del mundo de sombras, de ilusiones, de fantasmas epistemológicos, las apariciones efímeras del tiempo. El escape es, como indiqué, un ascenso hacia la verdad eterna. La alegoría de la caverna es la alegoría de la prisión del devenir, del cual debemos escapar. Aquí fácilmente podríamos hablar también de Agustino, Plotino, Boecio, que como neoplatónicos también se comprometen con la visión metafilosófica de la filosofía como una práctica del alpinismo temporal, de la elevación en la inclinación sobre y más allá del tiempo. Sin embargo, a pesar de su neoplatonismo, Agustín de Hipona introduce algo que confirma, pero en forma diferente, el carácter temporalizante de la filosofía. Agustín introduce la historia en el tiempo, o tal vez más precisamente temporaliza historizando, hace del tiempo historia. El proyecto divino de salvación, la soteriología divina, es la introducción del tiempo como avenir y como devenir temporal en el *saeculum*, que es el orden de las cuestiones mundanas y del quehacer del ser humano en su mortalidad. La ciudad del ser humano, la *polis* de la finitud humana, es contrastada con la ciudad divina, que está fuera del tiempo, que siempre fue y será. La primera, claramente, existe solo y por cuanto está en el tiempo. La *polis* es una forma de temporalizar, se puede añadir. No obstante, esta historia, esta temporalidad de la urbe humana es una temporalidad prestada, amortiguada, está embargada al no-tiempo divino. La urbe humana es juzgada desde lo que está fuera del tiempo, se apremia tanto que supuestamente se acerca más al salto fuera del devenir, del decaimiento de la morada humana. El *Humanum* es la condena a la ruina de su temporalidad. Este tiempo humano es un tiempo *ersatz*, no verdadero. Y aquí entra una paradoja, la paradoja de la finitud humana en relación con la no-temporalidad divina. El proyecto de

[1] Existe edición en español, con el título *Salidas de Caverna*, Madrid: Antonio Machado, 2004, 680 pp. Nota del editor.

una salvación divina, el *Heilsgeschichte*, eviscera la temporalidad del *Humanum*. Entonces, vemos cómo el *saeculum* es tiempo prestado, y tal vez debamos hablar de un tiempo no auténtico. En Agustín, el ser humano no temporaliza propiamente, a pesar de que su salvación es una historia. Dios es el amo del tiempo y nosotros somos sus esclavos.

Pasaremos sin detenernos sobre Aquino, Descartes, y Spinoza, para saltar al gran filósofo del iluminismo –el *Aufklärung*– Immanuel Kant. No me enfocaré en las tres *Críticas*. En cambio, me enfocaré en los escritos kantianos de la década de los ochenta del siglo XVIII, ya cuando está bastante viejo. Es a este período que pertenecen sus escritos acerca de la historia y el cosmopolitismo. Estos son los grandes ensayos sobre *La historia con una intención cosmopolita, para la paz perpetua* y *una historia conjetural*. Es en estos escritos que Kant habla de dos ideas muy peculiares y bastante deslumbrantes: primero, habla de la "sociabilidad no-sociable del ser humano". Para Kant, el ser humano no puede vivir con otros seres humanos, pero tampoco puede vivir sin ellos. El ser humano es antipático por naturaleza. Siempre está inclinado a la discordia y a la violencia. De hecho esto es lo que somos por naturaleza. Segundo, Kant escribe sobre una historia del futuro. Sus trabajos sobre la filosofía de la historia deben ser entendidos como intentos de escribir una historia del futuro, una historia de lo que va a venir. Y es solo porque abandonamos el mundo de la naturaleza, y ascendemos a la historia, que podemos tener futuro. Aquí en Kant vemos cómo el filosofar es dar tiempo, es producir el tiempo, y más preciso, cómo el filosofar es dar futuro(s). En estos escritos vemos, entonces, cómo la naturaleza, por medio de la discordia, la violencia y la guerra, se convierte en la secularización de la providencia divina. La mano invisible de Dios nos dirige del estado de naturaleza al orden civil, que eventualmente podría culminar en una paz que es lograda con la creación de una federación de naciones, regidas por las leyes desarrolladas en Europa. Para Kant, al final del camino que nos lleva del estado de naturaleza a la paz cosmopolita lograda por la ley, está el orden jurídico y político europeo. Ya sabemos, adicionalmente, que Kant pensaba que la culminación de esta evolución de la raza humana culminaría en el triunfo o ascendencia de la raza blanca. Tenemos entonces que para Kant, el tiempo humano no le pertenece a la humanidad entera. De un lado tenemos que el tiempo es dictado por la naturaleza; del otro el tiempo es dictado por la historia de la sociedad civil y la ley europea. Y, notablemente, la 'historia del futuro' le pertenece a la raza blanca, que tal vez no sea necesario decir que es Europa.

Si pasamos directamente a Hegel, vemos que con él la visión kantiana de la historia natural y posteriormente civil del ser humano es ontologizada. Para Hegel, como sabemos muy bien, la historia nace en el oriente, pero culmina en el occidente, que para él no es el occidente como América, el occidente es solamente Europa. La historia para Hegel inscribe un cronograma de la razón. El nos ofrece una geografía tanto de la trayectoria del espíritu, como de la libertad. La historia que para Hegel es el devenir de la conciencia del espíritu o mente (*Geist*), es también el devenir de la libertad. La historia de la consciencia es también la historia de la libertad. Pero esta historia sobrepasa y circunnavega no solo a África, sino también a las Américas. La auto-conciencia del *Geist* alcanza su plena conciencia y libertad en Europa, y mas precisamente es el estado prusiano bajo el cual Hegel vivía su ciudadanía.

Finalmente, para concluir esta muy breve historia de la filosofía como aparato (des)temporalizante, hablaré muy brevemente de alguien que nos lleva a los extremos absurdos de este tipo de temporalización provincial y racializada que ha marcado y definido la filosofía Europea, casi desde su origen. Me estoy refiriendo a Martin Heidegger, para quien la historia del ser, que es en realidad la historia de la ruina del ser, la destrucción, el decaimiento del ser desde su presagio con los presocráticos hasta el pensamiento de Descartes y de Nietzsche, donde este segundo es el último metafísico. El pensamiento de Heidegger es el ejemplo más dramático de la filosofía como dispositivo temporalizante, que también lo deberíamos llamar, en vista de lo que he reconstruido hasta el momento, un dispositivo cronotópologico. El pensamiento de Heidegger se puede ver en realidad como una caricatura del heleno-eurocentrismo hybrístico y soberbio de la filosofía europea. Esto se ha hecho manifiesto en forma más legible y explícita en los "cuadernos negros" [*Schwarze Hefte*] que se han publicado recientemente en Alemania, donde vemos que para Heidegger la historia del ser requiere del contra-semitismo y las destrucciones de los americanos y rusos por medio de la guerra mundial. El contra-semitismo es de hecho una manifestación de la eventualización, del darse, del ser. La historia del ser de Heidegger es otra teodicea, una que marca un arco temporalizador que empieza en Grecia y culmina en Freiburg, pero que atraviesa por los campos de exterminio de judíos.

El propósito de este recorrido sobre algunas cimas de la historia de la filosofía fue el de ilustrar la tesis de que la filosofía está en el tiempo, "es el tiempo captado en el pensamiento" para hacer eco de algo que Hegel escribió. La filosofía es del tiempo, de la historia, y a la vez es para el tiempo, para la historia; es definida por la historia, y contribuye a la historia. La historia es temporalizada y ella misma

temporaliza. Como ya indiqué arriba, podríamos decir que la filosofía recoge, reúne, junta el tiempo de la humanidad en el pensamiento, pero solo se piensa desde un espacio y momento, desde un *locus*, desde un lugar en el espacio-tiempo. Entonces, tenemos que seguir, reunir, juntar y marcar el tiempo, una acción que es a la vez un mapear. El cronólogo también es un cartógrafo. El tiempo de la humanidad es también un mapa mundial.

Lo que esta mini-narrativa trata de revelar, y ésta es mi tesis subsidiaria, o corolario, es que la filosofía como metafilosofía, como auto-reflexión de sí misma, debe ser siempre una crítica de los regímenes temporalizados y temporalizantes que la filosofía produce y contribuye a producir. Haciendo eco de Blumemberg debemos pensar la filosofía como un descenso de la torre del reloj que mantiene el tiempo universal. La metafilosofía de la liberación es precisamente esto, a saber, un proyecto de liberar la filosofía de cronotopologías provinciales proyectadas como naturales, divinas, inevitables, universales, y racionales. La crítica cronotopológica de la filosofía de la liberación de hecho ha sido articulada por Dussel en términos de una "de-construcción" de los cronogramas que se inscriben dentro de siete vértices, o puntos de convergencia. Estos siete vértices son:

Primero, tenemos la crítica del cronograma del *helenocentrismo* y del iluminismo helénico, que en realidad es la síntesis de muchos logros civilizadores de los egipcios y semitas, y que además son parte de una ruptura cognoscitiva, que Karl Jaspers llamó el *Achzen Zeit*, el periodo axial. Sin embargo, el helenocentrismo insiste en que las grandes ideas acerca de la política, la ética, la economía y, claro, la crítica racional, emergieron en la Atenas de Platón. Esta visión, evidentemente oculta también los grandes logros matemáticos, éticos, y filosóficos de los fenicios, chinos, hindúes y los egipcios, como ya anoté, de los cuales los griegos aprendieron tanto.

Segundo, tenemos el cronograma de la *occidentalización* de la filosofía en general y de la filosofía política en particular. El *occidentalismo* es una forma *Whiggish* de ver toda la historia mundial como un proceso que conduce a los logros de Occidente, que culmina en la cima de la cultura europea. Este es un presentismo histórico que explica el pasado como una mera ante-cámara del presente. Evidentemente el occidentalismo expulsa de la historia de Occidente las contribuciones del Bizancio, del Islam, y, claro, del nuevo mundo, de las Américas.

Tercero, tenemos el cronograma del *eurocentrismo*, que es una provincialización del occidentalismo mismo que postula el mito de la partogénesis de Europa. Este es el mito de la autogénesis y la autarquía de Europa.

Cuarto, tenemos las periodizaciones auto-servidoras que puntualizan el tiempo de la historia solo desde los momentos claves y pivotes de la historia de Europa. Esto es una forma del autismo histórico. De hecho, las periodizaciones que nos enseñan y enseñaron en las escuelas y colegios disimulan una óptica particular; es decir, enmascaran una forma particular de mapear el espacio-tiempo de Europa, que a la vez se usa como matriz universal para mapear la historia global.

Quinto, tenemos el cronograma que liga el proceso de modernización al proceso de secularización, donde este último emerge como una mitología del proceso de la desacralización del mundo natural, de la eliminación de la religión como una cosmovisión o visión del mundo (*Weltanschauung*), y de la supuesta separación entre fe y Estado, confesión y poder político. Pero esta visión de la secularización es un secularismo, es decir, una ideología de cómo este proceso solo tiene una trayectoria, que a la vez enmascara las formas en que puede haber y ha habido procesos de secularización en que el poder estatal es secularizado, pero sin que la religión pierda su poder como cosmovisión, o como organizadora de doctrinas éticas omni-abarcadoras.

Sexto, tenemos el cronograma refractor e ideológico del colonialismo teórico, o de lo que también podríamos llamar la *colonialidad de la epistemología*, que nos fuerza a preocuparnos de las problemáticas euro-occidentales, despreocupándonos de otras, y que a la vez requiere de nosotros que solo aceptemos las herramientas teóricas derivadas del pensamiento europeo. El colonialismo teórico requiere un giro decolonial no solo de la filosofía sino de la epistemología *tout court*. Aquí la filosofía de la liberación entra en diálogo generativo con los recientes desarrollos de la filosofía radical en los Estados Unidos, con lo cual nos referimos al trabajo acerca de la epistemología de la ignorancia, o lo que también se llama agnotología. Aquí tenemos en mente el trabajo de Charles Mills, Nancy Tuana, Shannon Sullivan, y Linda Alcoff. Además tenemos el trabajo de Miranda Fricker, *La Injusticia Epistemológica*: *Poder y la ética del conocer*, de 2007,[2] que contribuye al giro decolonial requerido por lo que Aníbal Quijano llamó la "colonialidad del poder", y que evidentemente debemos entender también como la "colonialidad del conocimiento".

Séptimo, y último, tenemos el cronotopo más célebre e infame, a saber, el mito de la "modernidad." La "modernidad" es un dispositivo de "gerrymanders", que divide discriminatoriamente, artificio de fraccionamiento y encerramiento que

[2] Existe edición en español con el título *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (Barcelona: Herder, 2017). Nota del editor

incluye excluyendo. El dispositivo de la "modernidad" expulsa y margina espacio-temporalmente. La "modernidad" supone la culminación en Europa de los procesos de secularización, iluminismo, modernización, nacionalización, todos ellos centrados y catalizados en la institución suprema del estado de ley y el espacio de confrontación de argumentos y de dar y recibir razones, la esfera pública o sociedad civil, tan celebrada en el pensamiento moderno de los europeos.

Estos siete vértices enmarcan toda una cronotopología que o da o niega tiempo. Para la filosofía de la liberación de Dussel, es indispensable que estos cronogramas, mitos, ideologías, sean de-construidos y desmantelados, si hemos de liberar no solo la filosofía sino también las formas en que nos entendemos como parte de una gran narrativa humana y mundial. Pero para cerrar esta sección de este ensayo, me gustaría evocar una de las definiciones de la filosofía que he desarrollado para mi docencia. Esta definición dice que *la filosofía es la utopía del pensamiento*. Esta definición, de hecho, es un préstamo del filósofo y escritor italiano Umberto Eco, quien escribió que la "poesía es la utopía del lenguaje." Para mí, esto es lo que la filosofía de la liberación representa e ilustra magníficamente: la filosofía como vocación a la utopía. Pero la utopía es la vocación a pensar un futuro comunal donde la "comunidad de vida" puede no solamente sobrevivir sino también florecer, crecer, llegar a la cúspide de nuestro potencial. Si el ser humano es un ser comunal, solo puede alcanzar su mayor nivel de actualización de su potencial dentro y por medio de una comunidad de vida, como Dussel ha elaborado tan extensamente. Por esto, como una conclusión preliminar tendríamos: o la filosofía es un dispositivo que niega nuestra coetaneidad, nuestra temporalización y temporalidad comunal, o es un dispositivo para la producción y afirmación de futuros comunales sin exclusiones y expulsiones brutales.

II. Hacia una ética económica-política para el antropoceno

Arriba ya indiqué que una de las tareas principales de la filosofía es la de dar nombre a los tiempos, al tiempo. Ésta es parte de su tarea como dispositivo temporalizador. Dussel nos ha mostrado en forma enciclopédica cómo muchos de estos nombres periodizantes siempre son auto-congratulatorios y odiosos. Hablamos de la edad del medioevo, del renacimiento, de la modernidad y de la pos-modernidad, y de muchos otros. Siguiendo los pasos, de nuevo, de Dussel, en las *16 Tesis de economía política: Interpretación filosófica*, parágrafo 15.64, donde él escribe:

> "Si *economía* era la gestión racional doméstica (*oikia* y *nómos* en Griego) que después se amplió a la gestión de toda la comunidad local, regional, nacional y global, la *ecología* se transforma hoy en el tratado o la ciencia de la tierra como hogar o la "casa de la vida" en general y de la supervivencia de la especie humana" (Dussel, 2014: 293).

Yo afirmaría que por esta razón, es decir, porque la economía se ha transformado en ecología de la "casa de la vida", en vez de hablar acerca de la globalización, modernidad, posmodernismo y postcolonialismo, debemos hablar del antropoceno[3]. Este término nombra la época terrestre, una edad del planeta tierra, que está determinada por factores totalmente antropogénicos. El ser humano y la tierra han entrado en un período que en la ciencia ficción se llama "terraforming" –formación de planetas, o mundos–. Esto es lo que el término antropoceno indica: que nuestro planeta ya no tiene una historia puramente natural, sino una historia antropogénica. El antropoceno fue una designación de la historia geológica del planeta introducida por el ganador del Premio Nobel de química, Paul Crutzen, en un ensayo publicado en la revista de ciencia, *Nature*, en 2002. En ese breve artículo, Crutzen indica que:

> I) En los tres últimos siglos la población humana ha crecido por un factor de diez, hasta llegar a siete billones, y se estipula que para el año 2050 la población alcanzará los 9.6 billones de habitantes en el planeta.
>
> II) Los seres humanos explotan más de la mitad de la superficie terrestre que no está sumergida bajo los océanos.
>
> III) Más de la mitad del agua potable en el mundo ya está siendo utilizada.
>
> IV) El dióxido de carbono y el metano, los gases que producen los efectos invernadero, han llegado a los niveles más altos en 400 milenios.
>
> V) El IPCC –La Comisión Intra-gubernamental para el Cambio Climático– estima que la atmósfera se calentará entre 1.4 y 5.8 grados centígrados.

Todos estos cambios ya se han hecho irreversibles y constituyen lo que llamamos cambio climático, pero que en realidad son la transformación de los procesos metabólicos del planeta, pues no es solo la atmósfera la que está afectada, sino todo lo que involucra la metabolización de la vida: los ríos, los mares, las plantas, todo lo que nutre la vida, está afectado por este nuevo orden metabólico, que ha sido causado por el ser humano.

---

[3] Para lo siguiente ver E., Mendieta. "Globalization, Cosmopolitics, Decoloniality: Politics for/of the Anthropocene" en Fiala, Andrew (ed.) *Bloomsbury Companion to Political Philosophy*, London, Bloomsbury, 2015, pp. 213-221.

Sin embargo, lo que Crutzen no nota es que los efectos más severos de estos cambios climáticos y metabólicos van a ser sufridos en forma desproporcionada y más intensa en las áreas más vulnerables de la tierra, que son las áreas más pobres del planeta. Lo que Crutzen tampoco nota es que estos procesos metabólicos y ecológicos en general son parte de la herencia del colonialismo y más recientemente del imperialismo europeo. La crisis ecológica es en sí el efecto económico-político del colonialismo e imperialismo de los últimos quinientos años. Entonces quien hable del antropoceno también tiene que hablar del desarrollo del subdesarrollo por consecuencia del colonialismo europeo. Y finalmente, Crutzen tampoco menciona que la era del antropoceno también es la época de las mega-urbes del siglo XXI del mundo en desarrollo. Todo esto significa que la agenda de la justicia global tiene que incluir no solo la justicia ecológica, sino también la justicia urbana. Quizás cuando Crutzen acuñó el término 'antropoceno' no se percató de que implícito en el término hay un juicio ético: que lo que le está sucediendo y ha sucedido al planeta es una consecuencia de acciones premeditadas y no premeditadas de seres humanos, de sociedades y de civilizaciones. El que nos veamos involucrados en la vida frágil de nuestro planeta, y de que ahora debamos asumir la responsabilidad consiente de nuestras decisiones, requiere una orientación ética que tiene que preocuparse por toda la vida, y no solo por la de los privilegiados.

La "casa de la vida" de la que Dussel habla en su economía-política, es este planeta que ha sido reconfigurado por el ser humano desde una perspectiva específica –desde el cronotopo de la temporalización europea. Hoy requerimos una ética de la liberación y la corresponsabilidad en la era del antropoceno. Como nunca, la ética de la liberación se hace cada día más necesaria.

Bibliografía

Blumemberg, Hans 1996 *Höhlenausgänge* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Crutzen, Paul J. 2002 "Geology of Mankind" en *Nature* (London) Vol. 415, p. 23 (Enero 3).

Dussel, Enrique 2014 *16 Tesis de Economía Política: Interpretación filosófica* (México, DF: Siglo XXI).

Dussel, Enrique 2003 *Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberation Theology*, edited and introduced by Eduardo Mendieta (Lanham, MD: Rowman & Littlefield).

Fricker, Miranda 2007 *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press).

Mendieta, Eduardo 2015 "Globalization, Cosmopolitics, Decoloniality: Politics for/of the Anthropocene" en Fiala, Andrew (ed.) *Bloomsbury Companion to Political Philosophy* (London: Bloomsbury, 2015), pp. 213-221.

III. Modernidad y Descolonización

1492. Contribuciones de Enrique Dussel al re-descubrimiento de América

Mabel Moraña

Una serie de líneas de fuerza convergen en las conferencias de Frankfurt, que Enrique Dussel pronunciara en el año conmemorativo de 1992 y que publicara dos años después bajo el título de *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Las más obvias son, quizá, las que articulan historia, crítica y filosofía, ética y política, epistemología y hermenéutica. Propuesto como una exégesis pluritópica, el libro cubre el amplio espectro que va desde la iniciación de la modernidad, que Dussel sitúa en la icónica llegada de los españoles a las islas del Caribe, hasta la proyección utópico-programática de una instancia ulterior a la contemporaneidad, centrada en el concepto de transmodernidad. El cuerpo conceptual del discurso crítico de Dussel se organiza en torno a la discusión de una serie de dualismos no necesariamente oposicionales, que son reelaborados a lo largo del texto: historia / mito; racionalidad / irracionalidad; invención / descubrimiento; descubrir / encubrir; modernidad / transmodernidad. Al tiempo que el libro puede ser leído como la proposición de una genealogía de la modernidad que se plantea como alternativa a la historiografía liberal, el mismo constituye una contribución fundamental a la redefinición de una plataforma epistémica que apartándose de la totalización occidentalista y de sus fundamentos ideológicos y discursivos, recupera la particularidad americana y la pluralidad de sus vertientes para redefinir el origen de la modernidad. Dussel interpreta este concepto principalmente como un proceso que es catalizado por el descubrimiento de América. Esta instancia emblemática, que Raúl Fornet-Betancourt asimila a la idea griega de *kairós* (momento supremo en el que todo pasa y a partir del cual se genera un nuevo orden), resulta en el posicionamiento de Europa como núcleo del mundo occidental del que emergería el proyecto civilizatorio, totalizante y universalizante de la modernidad y, simultáneamente, el relegamiento de América a la periferia del sistema mundial así redefinido. Dussel atribuye a este momento histórico un carácter iniciático del proceso progresivo y expansivo de modernización que dará como resultado

la consolidación de Europa como núcleo del mercado mundial a partir de la Revolución Industrial.[1]

Desde el comienzo de ese recorrido, *1492. El encubrimiento del otro...* se define así en torno a un objeto de estudio concreto, historizado y al mismo tiempo elusivo, por momentos evanescente: la condición moderna entendida a la vez como proceso, como meta y como epifenómeno del colonialismo. Apartándose de los eufemismos conciliadores que rodearon el quinto centenario del descubrimiento de América, el propósito de Dussel es la inversión de las estrategias interpretativas que acompañaron tradicionalmente las referencias a ese momento histórico. El propósito que lo guía es el de realizar una alteración radical de la metodología de análisis y de interpretación histórica, desnaturalizando la lectura de los discursos legitimadores que forman parte de la retórica del occidentalismo y sientan las bases para la formación del "archivo criollo". Tal estrategia hace tambalear el edificio hermenéutico e ideológico de la historiografía occidental, la cual se apoya en nociones que sustentan una visión lineal y progresiva del desarrollo histórico, asignando roles, jerarquías y valores a las culturas que interactúan asimétricamente en la modernidad capitalista. Allí donde la historiografía dominante conmemora el "encuentro" entre culturas, Dussel afirma la existencia de "un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena". Donde se alaba "la armoniosa unidad de dos mundos y dos culturas" Dussel hace visible la radical desigualdad entre las partes y la devastación que sufren las sociedades y culturas autóctonas a partir de la conquista. Donde se impulsa la celebración, Dussel afirma más bien, en lo que fuera considerado un "reclamo profético" (Fornet-Betancourt, 2004: 15), la necesidad de desagravio y justicia social para las víctimas del colonialismo (Dussel, 1993: 66).

El giro hermenéutico propuesto por Dussel es conceptualizado a partir de referencias que aluden a la corporeidad, tanto del sujeto sufriente como del que interpreta la larga historia de invasión territorial, devastación de pueblos y recursos naturales y resistencia de los dominados. Si *1492. El encubrimiento del otro...* es, primariamente, la impugnación del *ego conquiro* como construcción ideológico-discursiva que acompaña y sustenta al poder imperial, al mismo tiempo el

[1] Reconoce así Dussel, desarrollando y corrigiendo la hipótesis de *1492. El encubrimiento del otro* (varias ediciones), que los procesos, de consolidación del mercado mundial y la modernidad, que percibiera como sincrónicos en el libro aludido, no son instancias simultaneas ya, que "la Europa moderna llega a ser «centro» después de ser «moderna»".

Dussel, Enrique. "Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la liberación" mimeo, 17). Disponible en: https://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf

libro focaliza, como contrapartida, el cuerpo sufriente, avasallado y torturado de la víctima, cuerpo colectivo aunque intrínsecamente singularizado, que constituye la cara oculta de la modernidad. Pero entre ambas corporeidades, entre el conquistador y el conquistado, en su función simbólica de mediación hermenéutica, sitúa también en términos de corporeidad la agencia del exégeta que es interpelado por la historia. Dussel propone una identificación con el Otro que es más que una mera posicionalidad académica o intelectual, más que la construcción de un *locus enunciativo*, más que un retórico reconocimiento de la alteridad. Propone una subsunción, una incorporación, un habitar la materialidad sufriente de la víctima, un "cambio de piel", una mirada que se lanza a través de "otros ojos". Dando un paso más allá de la dialéctica, el método analéctico (propuesto inicialmente por el filósofo argentino Juan Carlos Scannonne y retomado por Dussel) permite así llegar, por la vía de la ética, a una *experiencia de la alteridad* que supere las concepciones de la filosofía como exterioridad o como comunicación poniendo en su lugar más bien la idea de la filosofía como praxis, como opción moral y proyecto político.[2]

La cuestión ética pero también política y, sin duda, retórica, del *locus enunciativo* que se convirtiera en uno de los más recurridos tópicos de la crítica poscolonial (por no decir, en uno de sus lugares comunes), se manifiesta aquí con plena vigencia. En efecto, el llamado de atención sobre el lugar de enunciación (lugar geo-cultural, de clase, raza y género, pero también ideológico, institucional, etc.) interpone conceptualmente, entre la experiencia histórica y la racionalidad filosófica, la instancia en la que la interpretación es producida, y los condicionantes culturales –sociales, éticos, ideológicos, etc.- que afectan el proceso de producción crítico-teórica. Reelaborado por Walter Mignolo, el tema del *locus enunciativo* se convertirá en la piedra de toque de la semiosis colonial y en uno de los elementos cruciales para la implementación de una hermenéutica pluritópica capaz

[2] El método analéctico, desarrollado también por Kusch proviene del griego y articula las nociones de "más allá" y de "razonar" sugiriendo la posibilidad de un pensar que rebase la totalidad para encontrar al Otro que por su distinción respecto al Yo, expande la comprensión del ser y la esfera del saber individual y particularizado. El método analéctico articula así un procedimiento analógico y elementos del método dialéctico. De este modo, como Scannone indica, el saber científico concretiza la universalidad del filosofar sin restringirla a los límites del particularismo histórico, social o geocultural y sin caer en un abstraccionismo vacío de sentido. Dussel desarrolla estas ideas en su *Filosofía de la Liberación* y en artículos dedicados a cuestiones metodológicas. Como Sánchez Rubio (1999) ha señalado, el método analéctico, base para una "metafísica de la alteridad", permitiría vencer el solipsismo de la modernidad e incorporar al otro en sus propios términos, sin subsumirlo en los paradigmas uniformizantes del occidentalismo.

de desafiar la pretensión universalizante del occidentalismo eurocéntrico. Como indica Mignolo,

> Colonial semiosis brings the following dilemma to the fore: what is the locus of enunciation from which the understanding subject comprehends colonial situations? In other words, in which of the cultural traditions to be understood does the understanding subject place him or herself by constructing his or her locus of enunciation? How can the act of reading and the concept of interpretation be rethought within a pluritopically oriented hermeneutics and the sphere of colonial semiosis? (Mignolo, 1995: 16)[3]

De ahí que Mignolo vea en la perspectiva analéctica de Dussel un componente fundamental para vencer toda pretensión de objetivismo en posiciones que suponen la posibilidad de producir comprensión sin proyección de elementos derivados de las formas de conciencia social del sujeto interpretante. Como Mignolo reconoce, la relación del método analéctico se vincula de múltiples formas con el concepto de *invención* propuesto por Edmundo O'Gorman. Ambas ideas, en efecto, pueden ser entendidas como un esfuerzo destinado a la superación de la historiografía liberal, particularmente en su versión positivista. De ahí también que, siguiendo a Hans-Georg Gadamer, Mignolo reconozca la necesidad de permear la hermenéutica con los problemas y principios de la interculturalidad, ya que toda posición de discurso y toda operación exegética funcionan como redes y flujos que vinculan diversas tradiciones, subjetividades, modelos epistemológicos, posicionalidades socioculturales, ideologías, etc.

Esto nos trae a uno de los problemas que plantea el programa analéctico de reconocimiento y de experiencia de la alteridad. A no dudarlo, éste conlleva, necesariamente, un proceso de *construcción del Otro* que se ubica en el borde de ciertos riesgos ideológico-discursivos que han sido, en ocasiones, anotados por la crítica.

El primero, el riesgo de que en el intento por desbaratar el eurocentrismo que subyace, por ejemplo, a la idea de "descubrimiento", tal universalismo resulte

[3] Existe traducción al castellano: Mignolo, Walter. *El lado más oscuro del renacimiento: alfabetización, territorrialidad y colonización*, Popayán: Universidad del Cauca, 2016, traducción de Cristóbal Gnecco. "La semiosis colonial trae el siguiente dilema a la palestra: ¿cuál es el *locus* de enunciación desde el cual el investigador o investigadora comprende las situaciones coloniales? En otras palabras, ¿en cuál de las tradiciones culturales a ser entendidas se localiza el entendedor, mediante la construcción de su *locus* de enunciación? ¿Cómo pueden ser pensados el acto de la lectura y el concepto de interpretación razonando en la hermenéutica pluritópica y en la esfera de la semiosis colonial?" (Mignolo, 2016: 53). Nota del editor.

reemplazado por un *ego-centrismo* que incline el péndulo hacia formas extremas de particularismo y contingencia. La idea de otredad se convierte así en la fórmula ideológica que replica, aunque de manera invertida, la identidad que la postula. Dicho de otra manera, el énfasis en el *locus enunciativo* consagra la posicionalidad singular del intérprete como plataforma epistemológica necesariamente *relativa* que condiciona el pensamiento crítico.

En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, podría mencionarse el riesgo de concebir la otredad como categoría *englobante*, niveladora y abstracta, que al tiempo que teoriza la desigualdad y las asimetrías históricas, sociales y políticas, paradójicamente las sacrifica discursivamente a partir de un quizá ineludible *esencialismo estratégico.* Como el concepto de subalternidad, la noción de otredad abarca grados y formas específicas de alteridad, sugiriendo estabilidad y solidez en relaciones de poder que son por naturaleza inestables, fluctuantes y contradictorias. En este sentido, el concepto abstrae –absorbe e invisibiliza— la heterogeneidad, opera como borradura de aquello que postula, convirtiéndolo en una categoría manejable y, en este sentido, ubicua e ideológica. Es en este sentido que, consciente de la amplitud y potencial nivelador del concepto de otredad, y corrigiendo las posiciones de Lévinas, Dussel distinga entre el *otro* y el *inequívocamente otro,* deslinde que tendría en consideración el posicionamiento de ese otro no sólo respecto al Yo que lo "produce" conceptualmente sino respecto al lugar que ocupa en la totalidad a la que pertenece.[4] Mientras que el otro es aquel que es próximo/prójimo a nosotros, el *inequívocamente otro* sería el que identificamos con el excluido, la víctima, el oprimido. Estas distinciones permiten percibir distintas formas de alteridad respecto a la distancia entre ese Otro y los derechos que le pertenecen, distancia que involucra su relacionamiento con el poder, con la justicia social, y con las formas de inclusión que la sociedad otorga a los más privilegiados.

En tercer término podría indicarse que si por un lado la noción de otredad que recupera el método analéctico corre el riesgo, sin las matizaciones anteriores, de ser englobante y niveladora, puede también ser vista como excesivamente *restrictiva*. En efecto, la comprensión del Otro como aquel que sufre exclusión,

[4] Ver al respecto "Sensibilidad y 'Alteridad' en Emmanuel Levinas" en Dussel, Enrique. *Hacia los orígenes de Occidente: Meditaciones semitas*. Allí indica Dussel que "Levinas tiene dificultad de 'mediar', de edificar un 'puente' entre la exterioridad del otro y la construcción de una 'nueva' totalidad al 'servicio' del Otro. El Otro es 'totalmente' Otro (equivocidad absoluta). Mientras que para nosotros el Otro es 'analógicamente' otro (posición analéctica), la 'en-totalización' del Otro es posible en una futura y nueva Totalidad –que deberá ser en un futuro posterior des-totalizada por la crítica mesiánica futura" (Dussel, 2012: 108)

desigualdad, injusticia social, opresión, etc., excluye la posibilidad de que la subjetividad del oprimido conceptualice a su vez sus afueras como *su otro*, es decir, como una alteridad privilegiada, dominante, hegemónica, que se opone a su ser-social y a la conciencia del oprimido. De este modo, se reservaría así, sólo al que ocupa una posición de poder, el privilegio de conceptualizar al Otro, creando implícitamente una jerarquía entre subjetividades fuertes, productivas, dominantes y subjetividades pasivas, sufrientes, auto-referentes.

Un cuarto riesgo remite a los reparos expresados por Fornet-Betancourt sobre el supuesto "déficit de interculturalidad" que plantearía la propuesta de Dussel. Por un lado, se ha reconocido que la atención a las culturas amerindias (a la sabiduría y reflexión filosófica de los *tlamatinime* aztecas, por ejemplo) corrige, en el planteamiento de Dussel, las limitaciones de O'Gorman y de Zea. Tomando como punto de partida y de observación la cultura criolla o mestiza, estos dos autores interpretan la historia americana siguiendo la direccionalidad de la historiografía liberal, entendiendo así, implícitamente, las etapas correspondientes al período prehispánico y colonial como instancias proto-nacionales, es decir, como preparación y antecedente de las culturas nacionales.[5] Similar operación sería la que desarrolla León Portilla en su interpretación nacionalista de las culturas prehispánicas.[6]

> O'Gorman instauró una mirada distinta en la historiografía dedicada al "descubrimiento" de América. Esto es, sus investigaciones no sólo abrieron un nuevo campo de consideraciones epistemológicas al cuestionar la idea de "descubrimiento", sino que también postularon un locus enunciativo que no se identificaba con un sujeto "trascendente" del conocimiento histórico (creado por y para un locus enunciativo específico) que coincide con la mirada de un sujeto epistemológica y hermenéuticamente localizada en Europa. La obra de O'Gorman no sólo articuló un desafío académico a la noción de "descubrimiento", sino también un desafío hermenéutico a la "posicionalidad" del sujeto de la comprensión no identificado ya con la "neutralidad" de la mirada disciplinaria y con la "subjetividad" de la percepción cultural (Mignolo, 2005b: s/p).

[5] Aunque puede afirmarse que la propuesta de Dussel no se restringe a una concepción progresista o evolutiva de la historia, según Fornet-Betancourt su perspectiva "no logra superar el horizonte conceptual de lo que se conoce como 'filosofía comparada' [y] depende aún de las referencias identitarias desarrolladas en la tradición filosófica occidental centroeuropea". (Fornet-Betancourt, 2004: 17-18)

[6] Sobre la lectura realizada por León Portilla de las culturas pre-hispánicas y de su relación con la cultura nacional, y sobre las críticas realizadas a este proyecto crítico, ver Sánchez Prado (2005).

Varias de las objeciones arriba mencionadas son respondidas por el mismo Dussel en "Transmodernidad e interculturalidad" indicando, entre otras cosas, la necesidad de articular un modelo interpretativo capaz de contrarrestar la pulverización nacionalista que niega la unidad histórica de América Latina e impide concebir una agenda emancipatoria a nivel continental. Rechaza allí la idea de que su propuesta se base en una observación *ad extra* pero no *ad intra*, es decir, que pueda vislumbrar la marginalidad de América dentro de la macro-estructura de la modernidad capitalista (su condición periférica) pero no los múltiples y diversos fragmentos socioculturales que la componen y que determinan su heterogeneidad radical y constituyen asimismo sus periferias y márgenes internos. Es decir, el modelo interpretativo se debate entre formas diversas y simultáneas de exterioridad y de exclusión, donde las sociedades y culturas replican en el nivel nacional, regional, etc., formas de hegemonía y de marginación que se registran a nivel macro dentro del ámbito del occidentalismo y aún más ampliamente, a nivel planetario.

Un quinto nivel de riesgo teórico podría registrarse en torno a los peligros siempre presentes de romantización de la posición de las víctimas y de retorización simplificadora de las complejas dinámicas que acompañan a las experiencias de dominación en cualquiera de sus formas históricas. En torno a esto se ha elaborado la posición que podríamos llamar colaboracionista, que llama la atención sobre el hecho de que no hay colonización sin la complicidad de los oprimidos. Particularmente en relación con el libro que nos ocupa, *1492. El encubrimiento del otro*..., se ha señalado que éste estaría atravesado por una añoranza del pasado precolombino, argumento esgrimido también en su momento en relación con la obra de Mariátegui y otros teóricos del colonialismo y propulsores de una historiografía emancipatoria. Se indica, por ejemplo, que en el libro de Dussel esta idealizada nostalgia del pasado precolombino, que soslaya el componente determinante de la colaboración indígena de la dominación española es la base teórica de algunas de las variopintas corrientes intelectuales indigenistas que germinan en Iberoamérica y que Dussel busca, a su manera, alimentar filosóficamente.[7] El razonamiento, que invoca en su apoyo conceptos de Edward Said, María Rostworowski y Ronald Robinson acerca de las bien trabajadas dinámicas internas del imperialismo, no logra debilitar el argumento a favor de las víctimas (la realidad de los genocidios perpetrados por el colonialismo, la desigualdad de

[7] Ver Cornejo, 2007, s/p.

fuerzas enfrentadas, el costo social, cultural, ambiental, etc. de la conquista de América para las culturas autóctonas y para la sociedad criolla).

De esta manera, la obra de Dussel nos enfrenta a una serie insoslayable de desafíos teóricos y políticos respecto al lugar que el Otro ocupa no sólo en la retórica emancipatoria de la filosofía sino en la praxis de una sociedad comprometida con el principio de justicia social. Los "riesgos teóricos" antes aludidos señalan algunos de los caminos posibles de refinamiento de conceptos y métodos que el propio Dussel, sin duda alguna, una de las voces más rotundas del pensamiento latinoamericano, ha percibido con agudeza en sus aventurados tránsitos por los caminos de la ética de la liberación.

Bibliografía

Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta, eds. *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. London/*New York: Rowman & Littlefield, 2000.

Chanady, Amaryll Beatrice, Editor. *Latin American Identity and Constructions of Difference.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Cornejo, José F. "Breve ensayo crítico sobre la modernidad en Dussel". *La insignia,* 14 de Diciembre, 2007. s/p

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad".* Madrid: Nueva utopia, 1993.

———, *Hacia los orígenes de Occidente: Meditaciones semitas.* México: Kanankil Editorial, 2012.

———, "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". *boundary 2*, 20, 3 (1993) 65-76.

———, *América Latina. Dependencia y liberación.* Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

———, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". *América Latina. Dependencia y Liberación.* 108-131.

———, *Introducción a la Filosofía de la Liberación.* Bogotá: Editorial Nueva América, 1991.196-204.

———, "Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación), (2005) http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf

Dussel, Enrique D., Javier Krauel y Virginia C. Tuma. "Europe, Modernity, and Eurocentrism". *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000) 465-478. |

Dussel, Enrique y Alessandro Fornazzari. "World-System and "Trans"-Modernity". *Nepantla*: Views from South 3, 2 (2002) 221-244. |

Dallmayr, Fred. "The Underside of Modernity: Adorno, Heidegger, and Dussel". *Constellations* 11, 1 (2004) 102 120.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual.* Madrid: Trotta, 2004.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca: Sígueme, 2012.

Maldonado-Torres, Nelson. "Sylvia Marcos's Taken from the Lips as a Post-secular, Transmodern, and Decolonial Methodology." *The CLR James Journal* 15.1 (2009): 267-272.

Mignolo, Walter E. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995a.

_____, "Occidentalización, imperialismo, globalización. Herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana* LXII, 170/171 (1995b) 27-40.

_____, "Un paradigma otro": colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico". *Dispositio* 25, 52 (2005a), 127-146.

_____, "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". *AdVersuS. Revista de Semiótica.* II, 3 (Agosto, 2005b) s/p. Disponible en http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulo-mignolo.htm

Moraña, Mabel. *Ideologies of Hispanism.* Nashville: Vanderbilt University Press, 2005.

Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

Said, Edward. *Cultura e Imperialismo.* Barcelona: Anagrama, 1996.

Sánchez Prado, Ignacio. 2005. "The Pre-Columbian Past as a Project: Miguel León Portilla and Hispanism". *Ideologies of Hispanism.* Mabel Moraña ed., 40-61.

Sánchez Rubio, David. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina.* Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

Scannone, Juan Carlos. *Teología de la Liberación y praxis popular.* Salamanca: Sígueme, 1976.

_____, "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual". *Teología y Vida* (2009). 59-73.

Latinoamericanismo, descolonización y transmodernidad

José Guadalupe Gandarilla Salgado

"El locus enuntiationis *del que hablamos hoy, como el giro descolonizador epistemológico que tiene un componente ético esencial, surge desde una opción ética por las víctimas, por el Sur, por el antiguo mundo colonial que todavía no termina de liberarse"*

Enrique Dussel

Intersecciones

En un ensayo que eleva su voz ante un apreciable "disciplinamiento de los estudios culturales", al menos en el modo en el que estaba operando su inscripción para el estudio de ciertas realidades en la región latinoamericana, y del Caribe, Mabel Moraña se permite señalar que la validez de esa indagación vendrá dada por una operación analítica que se despliega en un marco más amplio, y cuyas posibilidades se miden en dirección a obtener: "un esbozo de las transformaciones que han sufrido los campos de trabajo académico e intelectual particularmente en el espacio transnacionalizado del latinoamericanismo, como consecuencia de la rearticulación de hegemonías y reconfiguración de saberes en el contexto de la globalidad" (Moraña, 2010: 245).

Lo que Moraña nos parece sugerir, es que al articular los estudios culturales con el latinoamericanismo, podremos alcanzar una cierta situación, la de: "crear campos de producción de conocimiento otros (heterodoxos, rarificados, alternativos) no inter sino transdisciplinarios, que permitan interrogar al texto social, cultural y político desde otra parte, produciendo nuevas preguntas, nuevas intersecciones y nuevas interpretaciones" (Moraña, 2010: 240).

Desde luego que, detectadas así sus potenciales consecuencias, las afectaciones posibles de estos modos nuevos, diametralmente "otros", de emprender el trabajo académico y las labores de investigación, incidirían hacia la actualización de ciertos estilos algo enraizados en nuestras comunidades de estudiosos, y

también podrán desplegar algunas secuelas sobre ciertos equilibrios perniciosos que acosan a las entidades de educación superior (algo de ello ya se encuentra trabajado en Gordon, 2013: 13 - 28), y por ello encaminar (en escenarios harto conflictivos, justo por romper ponderaciones de muy diversa índole) a la institución universitaria misma hacia otros posibles derroteros. Lo que con tales transformaciones ya se está anunciando, Mabel Moraña lo detecta en otro de sus ensayos, ahí avizora sus tendencias generales, y propone que la Universidad que emerge cobra la forma de un "espacio en el que se producen y reproducen saberes otros, alternativos, «fronterizos», de contenido emancipador y orientación democratizadora" (Moraña, 2014a: 207). Por ello, en la sección que cierra este trabajo sugerimos ideas a propósito de las características de una posible «universidad transmoderna».

De ahí que resulte oportuno operar en intersección o transversalidad la estrecha conexión de aquél, el latinoamericanismo, con la dimensión de descolonización (siempre en pugna, pero atendible, por ahora, más en posibilidad que como realidad efectiva, no obstante su profundo anclaje en términos de su larga duración histórica, en tanto gesta que, en sus saltos, reclama ser permanente), proceso que se ofrece a un cauce que discurre no meramente en la arena conceptual sino que, para que ahí concurra exige, al menos, una especie de anuncio o tentativa de actualización en la esfera de disputa de las estructuras materiales; las que deciden el reparto del excedente social y los modos de producirlo, distribuirlo, circularlo y consumirlo. Otras posibilidades de intersección pueden detectarse, por un lado, en la que en su momento intentó, desde el campo intelectivo de la crítica cultural, la pensadora chilena Nelly Richard (1998) o, por otro lado, la que desde el horizonte epistemológico de las sociologías histórico globales, propusimos hace ya casi una década (Gandarilla, 2009).

La unidad de análisis

Sería aconsejable alcanzar una mayor precisión en cuanto a la unidad de análisis de la que se ocupan los "practicantes de los estudios latinoamericanos" (Moraña, 2014b: 229) que arrastre su consideración desde un ámbito tan abarcante pero escurridizo como para indicar que "estudios latinoamericanos *se refiere de modo general* a los trabajos desarrollados desde cualquier disciplina sobre cualquier aspecto de la cultura, sociedad, política, etc. de esa región" (Moraña, 2010: 239, las cursivas son mías) y acercarnos a formulaciones más acotadas,

en cuanto al alcance de la unidad de análisis, aún cuando ésta sea tanto o más amplia que lo nacional, y que por ello incluye a esta dimensión y la rebasa, así como compromete a la orientación disciplinaria del conocer pero la rebasa, no sabemos si hacia enfoques transdisciplinarios pero sí, al menos, hacia "estrategias metodológicas no discipinarias". Si nuestro objeto comparece en dinámicas globales-locales, coyunturales y de larga duración, específicas pero comparables, del universo narrativo y de las economías materiales para producir y reproducir la vida; resulta necesario precisar también la viabilidad de los cortes procedimentales (espaciales o temporales) que diferencien al objeto y lo inscriban en su contexto, dotando así de mayor prestancia al dominio cognoscitivo del que ha de tratarse, es así que Moraña puntualiza:

> Dentro del campo de los estudios latinoamericanos la producción de conocimiento ha sido siempre, por naturaleza, un emprendimiento transnacional con fuertes implicancias políticas e ideológicas relacionadas tanto con la definición del campo de estudio como con las perspectivas metodológicas utilizadas para su análisis e interpretación (Moraña, 2014b: 234).

Desde tal plataforma de emplazamiento es imprescindible clarificar *de qué tipo de transnacionalismo hablamos*, y qué tipo de fuerzas son las que impulsan su dinámica y hacia qué horizonte jalonan su proyección (global o planetaria, y de inacabables objetivos, movidos, como son, por su desmesura). Colocar tal exigencia nos inscribe de suyo en una discusión que hace comparecer los ámbitos de la política y de la historia y sus implicancias para el ejercicio del pensar, en orden a clarificar nuestros puntos de interés y su intersección (latinoamericanismo y descolonización). Ello quizá también se revele útil para distinguir de mejor modo la historicidad de tal entrecruzamiento y las diferentes genealogías o tradiciones en las que se anclan ambas dimensiones: Desde qué tipo de latinoamericanismo hablamos y a qué momento, estructura o densificación de la relación colonial hacemos referencia.

Es así que tratamos con una estructura de emplazamiento, la *gestell* moderno-capitalista (cuyo automatismo, el de la relación social de capital, nació siendo mundial y ha venido operando históricamente en cíclicos arrebatos, de las potencias imperialistas, una vocación que les unifica, la del trazo colonial del dominio), con tendencia a abrazar las distintas zonas del mundo, con el fin de someter los diversos complejos civilizacionales que ahí se hayan desarrollado (una de estas áreas, la que fue nombrada América o las Indias, y desde un determinado momento, nominada América latina), y con las que se ha establecido una cierta

modalidad de relación de explotación/dominación/apropiación (Gandarilla, 2006). Sin embargo, ese tipo específico de entramado relacional se encubre, en la intención de hacerlo indetectable por el conjunto de los afectados, y el sentido que le anima (la interminable acumulación de riqueza y poder) se implementa a través de un cierto proceder discursivo que le confiera legitimidad, y que puede ser definido como un trato "orientalista" con el otro, a través del cual el complejo civilizatorio europeo occidental, hoy hemisferio occidental o Norte global, ha venido encubriendo su actitud injerencista e intervencionista sobre el resto del mundo, el Sur global, o el mundo de las víctimas del sistema mundo moderno/colonial.

Universalismo europeo, orientalismo y latinoamericanismo

El latinoamericanismo se inscribe así en una tensión, que ya ha sido detectada por Immanuel Wallerstein en un cierto registro, de los muchos de los que ha venido ocupándose, que concierne también a su propuesta de "impensar las ciencias sociales", y que nos permite descubrir una trayectoria histórica más amplia (la del sistema-mundo moderno) que detecta no sólo una afinidad, la del programa articulador de un "particularismo de los poderosos" empeñado en defender, asegurar y ampliar sus diversos regímenes de privilegios que se expresó en un trato jerárquico, aniquilante y esencialista sobre el otro (el "universalismo europeo"), puesto a andar en un cierto momento como "orientalismo", y que después alcanzó tal estructura de funcionamiento como para articular ambiciosos programas de conocimiento e investigación como los emprendidos en los dispositivos académicos llamados "estudios de área", en los cuales alcanzó a dejar su impronta.

Los *estudios de área* "que se definen en términos del posicionamiento geocultural del objeto de estudio" (Moraña, 2014b: 215) y se configuran "como sustentados por el discurso del pluralismo liberal" (Moraña, 2014b: 216), sólo muy recientemente, y con arduos trabajos, han tendido a dejar de ser orientalistas, o encuentran empeños por "no ser orientalistas", uno de tales el que se ha emprendido justamente al seno del latinoamericanismo. Ello nos estaría demostrando que habría una cierta afinidad, pero que va más allá que la mera detección en el uso de un determinado "ismo", y su emparentamiento se inscribe, en un cierto ángulo de mayor significación o profundidad, el que compromete al polo del "poder imperial", y a una signatura de larga duración, la de una lógica colonial

del trato con el otro, desde el otro punto de mira, el de los recipiendarios de esos marcadores de poder, el aspecto que les unificaría sería, de otro lado, la posibilidad de operar una dilucidación minuciosa de conocimiento y autoconocimiento, el esclarecimiento de que la pretensión universalista del "universalismo europeo" es eso, justamente, una *pretensión por encubrir sus intenciones particularistas* y que se implementaron, históricamente, a través de estrategias que esencializaron al otro en aras de colocar sus valores en un estatus inalcanzable, aquél que le permitiera moldear el mundo a una forma que era falsamente universal, la del sistema-mundo colonial/moderno y eurocentrado. Hoy, que este sistema histórico ha entrado en una crisis, que parece definitoria, y que ha abierto el mundo a la incerteza y al sistema todo en un arco temporal de transición, Wallerstein sintetiza un conjunto de nuestros retos del siguiente modo:

> La cuestión a que nos enfrentamos hoy es cómo podemos salir del universalismo europeo la última justificación perversa del orden mundial existente- en dirección a algo mucho más difícil de alcanzar: un universalismo universal, que rechace las caracterizaciones esencialistas de la realidad social, deje atrás tanto los universales como los particulares, reunifique lo supuestamente científico y humanístico en una epistemología única y nos permita mirar con ojos altamente clínicos y del todo escépticos cualquier justificación de "injerencia" a manos de los poderosos en contra de los débiles (Wallerstein, 2007: 101).

Tal y como ha sido demostrado, desde los trabajos pioneros de Anuar Abdel Malek (su ensayo de 1963), o Maxime Rodinson (su artículo de 1968), y desde luego con el libro que Edward Said (1978) consagró al tema, y que le catapultó a la discusión mundial, los orígenes del orientalismo, en cuanto a objeto de estudio o conjunto de saberes sobre Oriente, proceden de fines del siglo XVIII y encuentran un mayor apogeo en el siglo XIX, y del hecho de que dichos saberes no sean sino una especie de acompañante de viaje en las campañas colonizadoras occidentales sobre esa región del mundo derivarán también sus peculiares limitaciones epistemológicas (Achcar, 2016). Con relación al latinoamericanismo, sus orígenes suelen ubicarse en el preciso instante de cierre del siglo XIX (1898), cuando con la guerra hispano-cubana no ha de nacer a la independencia esa nación caribeña, sino que precipitará el entronizamiento del hegemón estadounidense, y con él se ha de verificar el definitivo cierre del poderío imperial español. De ese instante histórico a la construcción del Canal de Panamá, que propiciará la interconexión oceánica más eficaz del mundo, y con el añadido del corolario Roosevelt a la

Doctrina Monroe, en 1904, se verá emerger, de modo simultáneo, de un lado el panamericanismo y del otro el latinoamericanismo (Ramos, 2015: 159 - 176).

Este señalamiento de los dos momentos impulsores de ambos campos, que los ubican a un siglo de distancia, es importante a la luz de detectar el papel de gozne o quiebre que sistematiza y sintomatiza la obra de Said (en línea a lo dicho, en su momento, por Abdel Malek y Rodinson, para no restarle a éstos sus méritos) y el potencial desmistificador que su lectura promueve ante tan eficaz *constructo* ideológico, promotor y productor de un cierto tipo de conocimiento; pues, como se ha afirmado, con *Orientalismo* se enmarcaría "la diferenciación progresiva en la universidad estadounidense entre los *area studies*, en los que pervive la tradición orientalista, vinculada a las estructuras políticas del poder imperial ... y las tendencias más autónomas y críticas con la tradición académica, que derivaría en los estudios poscoloniales" (Bolado, 2016: 12).

Si en su primer impulso, los así llamados "estudios de área", y en específico, los que se promueven con relación a nuestra región latinoamericana, vinculan su emergencia a la "necesidad de los Estados Unidos de adquirir conocimiento acerca ...[de]... ciertas poblaciones y territorios particularmente en tiempos de guerra, donde los «expertos de área» jugaban un papel fundamental como consultores gubernamentales y militares" (Moraña, 2014b: 218 – 219), su papel no sufre significativas modificaciones, bajo una agenda de relativa paz, esto es, de un mundo agitado por la bipolaridad y la amenaza de liquidación recíproca durante la Guerra Fría. En tiempos de paz fría estos ejercicios de cognición y prospección serán subsumidos en el despliegue inicial de las universidades corporativas, desde la medianía del siglo XX, estatuyendo a éstas como "proveedoras de un saber instrumental sobre regiones y culturas" (Moraña, 2014b: 221) una de cuyas expresiones más refinadas correspondería a "la creación de un modelo de entrenamiento por áreas, así como de centros de investigación que permitieran la *cobertura completa del mundo, sin dejar fuera la distribución estratégica de recursos*" (Moraña, 2014b: 222, las cursivas son mías). En este panorama de largo plazo, de tiempos de "guerra y paz", o de una "paz guerrera", los *area estudies* son movilizados por agendas políticas e ideológicas, las que derivan de las oficinas gubernamentales así como de los estrategas del alto capital de los complejos corporativos, que articulan sus planes, programas y proyectos en anclajes domésticos, relacionados con "la urgencia de lidiar con los desafíos presentados por las minorías activadas que reclamaban reconocimiento e integración" (Moraña, 2014b: 222), y desde fuerzas y actores que promueven un mayor protagonismo

en el marco internacional o, sin eufemismos, que atizan el espíritu guerrero para profundizar o diversificar el intervencionismo exterior. [1]

Ahora bien, tanto en sus albores (la coyuntura que se abre con la guerra hispanoamericana de 1898), en su maduración (recuérdese que será justo hace medio siglo, en 1966, que se crea la entidad, LASA, que los articulará e institucionalizará), en los momentos de "su supuesta crisis" (Moraña, 2014b: 215) con el agotamiento de la conflictividad canalizada en la hoja de ruta de la guerra fría, como en los tiempos, más recientes, en que el mundo ya se mueve por entero en el marco de una desbordante guerra caliente, los estudios latinoamericanos de este modo practicados y bajo este esquema promovidos (hasta no hace mucho tiempo contando con apoyos cuasi ilimitados, por vía de la provisión de fondos de un listado largo de *sponsors* y fundaciones del capital patrimonial corporativo) registraron bloqueos y limitaciones, al parecer debidos a enfoques metodológicos a lo más "multidisciplinarios", que no pudieron superar los protocolos disciplinares y los enfoques altamente especializados, junto a recortes parametralizados del objeto en dimensiones regionales, o hasta continentales, ya no acordes a un incremento inusitado de la complejidad del mundo del conocimiento, como de los planos y ámbitos de realidad comprometidos en un sinfín de procesos. Por esa razón, lo más destacable de las nuevas orientaciones, y de los grupos de trabajo e investigación de esta amplia constelación académica, aparecen movilizados por la "propuesta de «despensar» las ciencias sociales y emprender estudios «indisciplinados»" (Moraña, 2014b: 242), con la consecuencia de que ambas dimensiones afectan "las bases mismas de *la forma más tradicional* de los estudios de área" (Ibid, las cursivas son mías), configuración cognoscitiva que a estas alturas se revela indefendible y qué, es previsible, de no abrevar de aquéllos novedosos afluentes ahondaría en su pérdida de significación. Si bien no es el objeto privilegiado de estas notas, no hemos de eludir señalar que los mismos obstáculos para la construcción de conocimiento afectan a ciertos programas académicos y agendas de investigación impulsadas desde los departamentos de Estudios Latinoamericanos de la academia europea, española, en particular, atrapada como está no solo de una herencia asociada al hispanismo y hasta al monarquismo, sino ahora

[1] No es muy desacertado señalar que justo en esta más reciente contienda electoral por la presidencia en los Estados Unidos, en una campaña que ha asqueado al electorado, y que resultó en pugna "entre dos personajes impopulares" (La Jornada, 04/11/16), los mayores índices de rechazo, hacia tales candidatos, se concentran, recíprocamente, en sus abiertas propensiones a operar protofascista y racistamente al interior y con un desbocado y documentado "intervencionismo exterior".

fuertemente maniatada por los grilletes coyunturales que a la vida académica le impone el Plan Bolonia, siendo así de destacar que, por ejemplo, en los contenidos disciplinares de la Filosofía o de la Ciencia Política se carga con viejos letargos que se miden por ese consabido desprecio, que se instala como lugar común, a toda articulación política emergente tildada de inmediato como "populista", en la medida que no cumple las fases o exigencias que los procesos de transición, "a la Moncloa", parecieran indicarle a nuestra región, e incluso al Sur de Europa.

Derivas subalternas y programas para una descolonización del conocimiento

Muchos de estos cuellos de botella epistémicos, de lo que Moraña califica como *la forma más tradicional* de latinoamericanismo, fueron pertinentemente señalados hace ya dos décadas por la *Comisión Gulbenkian parta la reestructuración de las ciencias sociales* (Wallerstein, 1996), y hubo ejercicios de interpretación y grupos de investigación que distanciándose de aquélla vertiente (que hace parte de una movilización de recursos y andamiajes académicos de amplio espectro), se atrevieron a caminar por otra senda; y en un doble movimiento, atendían "el reclamo de construir nuevas cartografías cognitivas", pero esa misma exigencia, en la posibilidad de verla colmada, propendía a una superación de "la concepción compartimentada del conocimiento que guiara la emergencia y consolidación de los estudios de área, abriendo nuevos horizontes epistémicos y metodológicos en el proceso de producción del saber" (Moraña, 2014b: 243). Ejercían estos autores, comprometidos en cierta innovación conceptual como en la intención de renovar enfoques, como se ha dicho para el trabajo de uno de ellos, una especie de *latinoamericanismo a contrapelo* (Ramos, 2015). Lo que nos interesa destacar con ello es la viabilidad que una clarificación y diferenciación de enfoques puede aportar. En el ensayo de Nelly Richard que citamos muy al inicio se propone, por ejemplo, una distinción muy gruesa entre lo que significa "hablar *sobre* y hablar *desde* Latinoamérica" (Richard, 1998). Resulta evidente que, de entre las autoras y los autores comprometidos con este tipo de trabajos, no solo lograban instalar sus temas sino que en su labor de investigación estaban renovando una cierta inscripción de lo que por latinoamericanismo convenía entender y ejemplificaban el perfil cognitivo que comenzaba a privilegiarse, e incluso a ser seguido para una muy diversa constelación de tópicos y problemas,

en cada uno de los cuales se ensayaban también ciertos cruces de tradiciones, escuelas y teorías (justo por ello, como veremos más adelante, esos nuevos protagonistas del pensar latinoamericano no expresaban enteramente una innovación o un hecho inédito, sino que eran destacamentos intelectuales asociados a herencias detectables en ciertos momentos aurorales del pensamiento crítico latinoamericano). Una ilustración muy específica de esto fue lo que ocurrió con el grupo de intelectuales que suscribió el *Manifiesto Inaugural* del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, que justo derivo a ser el recipiendario de muy diversas críticas cuando sus trabajos de investigación se asumieron enteramente comprometidos con la propensión analítica hacia un uso privilegiado de la jerga conceptual y la tematización característica de los llamados "estudios poscoloniales", inflexión que, como señalamos más arriba se asocio a la notoria incidencia del trabajo de Said (1978) y de Spivak (1985). Hasta tal punto llegaban esas campañas de desacreditación de las incursiones investigativas que ensayaban, a propósito de América Latina, esos grupos de pensadores "latinos", poscoloniales o decoloniales, como para ser calificados desde un cierto *neo-arielismo* de ejercer una suerte de *macondismo*, que con ese agregado de exotismo no hace sino incurrir en neo-orientalismo (Beverley, 2010: 99).

Por nuestra parte, hemos de sugerir una inicial y muy general clasificación en tres bloques, que derivarían sus características, cada uno de ellos, por la peculiar configuración argumentativa desde la que se opera con nuestra unidad de análisis, y que, no está demás hacerlo explícito, incluye en la palabra Latinoamérica al área geográfica toda, tanto la de base continental, desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego, como la región Caribe y otras zonas insulares.

> Será así que identificaríamos un primer tipo de estudios latinoamericanos que podríamos nominar como un "latinoamericanismo *por su objeto*", y que va en correspondencia con las estrategias analíticas algo más tradicionales, justamente por deberse a cuerpos académicos que investigan "sobre" América Latina, así fuera con alto rigor y gran profundidad.
>
> Un segundo bloque correspondería a lo que podríamos nominar "Estudios Latinoamericanos *por su enfoque*" y que opera en composiciones intelectivas que preferentemente se articulan o anclan al amparo de una cierta herencia o tradición intelectual.
>
> El tercer bloque correspondería a los "Estudios Latinoamericanos *en variante de sujeto*" y que se hilvanarían alrededor de estrategias cognitivas que modifican el orden del campo, sin ser ellos mismos (des)ordenados pero sí indisciplinados, por

> cuanto su "afinidad electiva" se vería confirmada en referencia a un cierto tipo de sujeto y desde un muy peculiar lugar de enunciación.

Como resulta evidente la diferencia entre el primer bloque, y los dos restantes, hace eco de la distinción entre el hablar "sobre" y el hablar "desde" América Latina y el Caribe, pero que en nuestro caso también quisiera subrayar un proceder, la del intelecto que se destaca por ser "la voz de los sin voz" (Aime Cesaire, *dixit*), a resultas de una cierta interlocución, horizontal y recíproca, la de actos de habla que se dan *con* los movimientos y sujetos latinoamericanos, esto es, que privilegia lo que se ha dado en llamar una labor intelectual "de retaguardia", y bajo hermenéuticas de acompañamiento (Santos, 2009).

Será pues necesario distinguir tres momentos de impulso en el ejercicio del pensar latinoamericano, que enseguida detallamos, y que nos ilustran el fuerte potencial y la solidez de esa tradición (la del pensamiento crítico latinoamericano y su constitución más reciente como programa de investigación de modernidad/colonialidad), de la que ya en otro sitio hemos ofrecido pormenorizada referencia (Gandarilla, 2012), y del distintivo enlace que se da con aquél, en su momento, promisorio grupo, hoy más que disuelto, de pensadores "latinos", subalternistas y decoloniales, y que operaron en estrecha sintonía con recientes o remotos planteamientos, que al hilvanarse de ese modo, dieron por conferirle una mayor o actualizada significación a las luchas por descolonizar el conocimiento, por ejercer otro tipo de epistemologías de, desde y para el pueblo, cuyo lugar de enunciación correspondería al de un Sur global metafóricamente dicente de la condición de víctima, y que en su lucha por intentar dejar de serlo pudiera edificar lo que con Wallerstein llamaríamos un "universalismo universal", que tendría que aspirar a ser innegociablemente "no orientalista":

> Estamos emplazados a no solamente remplazar este sistema-mundo por uno considerablemente mejor, sino a sopesar cómo podríamos reconstruir nuestras estructuras de saber de forma que podamos convertirnos en no orientalistas.
>
> Ser no orientalista significa aceptar la tensión continua entre la necesidad de universalizar nuestras percepciones, análisis y enunciados de valores y la necesidad de defender sus raíces particularistas de la incursión de las percepciones, los análisis y los enunciados de valores particularistas de personas que afirman estar proponiendo universales. Es necesario que universalicemos nuestros particulares y particularicemos nuestros universales simultáneamente, en una especie de intercambio dialéctico constante, que nos permita encontrar nuevas síntesis que por supuesto serán impugnadas instantáneamente (Wallerstein, 2007: 67).

En el marco de la definitiva dominación hemisférica de los Estados Unidos sobre la región, prácticamente desde el segundo cuarto del siglo XIX, pero con mayor firmeza, como hemos apuntado más arriba, a fines de ese siglo, el "pensamiento nuestroamericano" se impulsa a través de un primer distanciamiento respecto a los enfoques iluministas que siguen moviéndose en el canon analítico de la oposición civilización – barbarie, y va de la mano de una reivindicación firme del protagonismo fundacional del indio y de su entramado comunitario francamente agredido por la incursión colonial: la tierra y sus referentes mítico-simbólicos (es el caso de José Martí, primero y de José Carlos Mariátegui, después).

En un segundo momento, el distanciamiento será con el paradigma de la modernización y la oposición desarrollo – atraso (es el caso de las teorizaciones críticas sobre la dependencia), segundo impulso de algo que ya puede ser tematizado como "pensamiento social latinoamericano" y que ya estaba suficientemente apuntalado con la perspectiva histórica novedosa ofrecida por Sergio Bagú (1949), quien al integrar una perspectiva histórica global ofrecerá un análisis adelantado a su tiempo y analizará el lugar de nuestra región desde un registro conceptual inédito hasta entonces, siguiendo los rastros del "capitalismo colonial".

Sólo más recientemente el pensamiento social latinoamericano, bajo el renovado impulso del enfoque de modernidad/colonialidad, o como últimamente preferimos enunciarle, desde el encare decolonial, comienza a desplegar un nuevo florecimiento, un tercer gran florecimiento, si queremos ser más precisos, a través de un distanciamiento respecto a la narrativa posmoderna, y la oposición que encuentra en su base, entre una desterritorializada globalidad y la fragmentariedad local: Será atributo del programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano, aportar los elementos suficientes como para promover trastocamientos en los muy diversos campos de producción de conocimiento y en línea a sustentar la tendencia hacia la descolonización del conocimiento.

En un ensayo que había sido pensado como introducción a un trabajo colectivo por él coordinado (*América Latina: historia de medio siglo*, 2 vols) y que fue creciendo hasta alcanzar, por su extensión, las dimensiones suficientes para convertirse en un libro independiente (*Imperialismo y liberación en América Latina*), Pablo González Casanova sostiene que la historia contemporánea de América Latina arranca propiamente desde los años de 1880, y "corresponde a un proceso de ascenso y crisis del imperialismo y del sistema capitalista mundial". Lo que hemos subrayado al inicio bajo la coyuntura de 1898 a 1904, no sería sino una estación de tránsito dentro de esta tendencia de larga duración recién inaugurada. Desde

esa fecha, el curso de la región estará signado por un antagonismo entre el patrón de poder que "combina las antiguas formas de explotación colonial con otras nuevas" y al cual se oponen "las luchas de resistencia y liberación, en que las masas pugnan por no ser sometidas ni explotadas". Si el arranque del período contemporáneo, para las Américas se ubica en 1880, el siglo XX histórico latinoamericano perduraría hasta el umbral de los años noventa de esa centuria, luego entonces, el siglo XXI iniciaría con las luchas de los nuevos zapatistas en el México, que aparecieron a la luz con su grito de Ya Basta¡ el primer día de 1994.

El primer siglo XX (para retomar la expresión de Braudel) se prolonga de la revolución mexicana hasta los diversos populismos históricos, el segundo siglo XX arranca con la revolución cubana y concluye con el predominio neoliberal en la región en los inicios de los noventa. En el terreno del pensamiento también podríamos distinguir el desdoble del nuevo enfoque propicio para vislumbrar el desdoblamiento de un cierto tipo de estudios latinoamericanos definitivamente ejercidos desde y con nuestros pueblos y a través de sus gestas, identificaríamos así un primer siglo XX, que encontraría a Martí y a Mariátegui como sus figuras emblemáticas y más representativas; el segundo siglo XX nos hubo de entregar toda una pléyade de autores y pensadores, que se articulan alrededor de la teorización crítica de la dependencia y en la propuesta historiográfica del "capitalismo colonial".

El programa de investigación de modernidad/colonialidad, giro de-colonial, o encare decolonial, según se prefiera, acompañaría ya (en su teoría y en su práctica) a las luchas que la región vive desde los inicios de su siglo XXI histórico y que, como se ha demostrado, en las coyunturas más recientes, no ofrece ni triunfos seguros ni derrotas definitivas sino marcos tendenciales de contiendas, en las que si no hay ninguna garantía, la única de que se puede disponer es que se puede prever la lucha pero no sus resultados. Y nuestra lucha se está dando, también en el horizonte productor de conocimiento y de autoconocimiento, con lo cual la lista de autores y autoras asociadas a este nuevo enfoque de un latinoamericanismo animado por sus sujetos y que emiten sus alegatos desde esos espacios en que están procurando desterrar las relaciones coloniales en sus mundos de vida, y por ello en el mundo del conocimiento mide sus fuerzas con las tradiciones más periclitadas de un latinoamericanismo convencional o tradicional, y canaliza su reflexión hacia un horizonte de disputa, el que busca deconstruir, en el ámbito de la producción de conocimiento, las lógicas de análisis coloniales y restituir desde una base descolonizada del pensar que, como querría Wallerstein, ha de "reabrir completamente las cuestiones epistemológicas" (Wallerstein, 2007: 65).

La filosofía de la liberación y su aporte al pensamiento crítico latinoamericano.

Ya a fines de los años sesenta del siglo pasado se estaban precipitando acontecimientos que anunciaban resquebrajamientos que fueron empujando, por ejemplo, a la filosofía, en sus preguntas sobre si había o no una "filosofía latinoamericana", desde horizontes estéticos en que se dirimía la praxis y la libertad hacia dimensiones en las que se busca, sin ambages, propiciar condiciones, políticas y reflexivas, que conduzcan hacia horizontes "de liberación". Si se están verificando esos vuelcos será porque hay una emergencia del pensar que acompaña las pugnas por el rumbo de las cuestiones sociales y políticas. Siendo así, uno puede afirmar, del pensamiento latinoamericano, filosófico, humanístico y social, que "si su quehacer pudiera ser considerado «crítico» es porque la crisis sobre la que se ejerce la nutre de su «criticidad»" (Roig, 2002: 29). Renunciar, entonces, a la condición de participar de este mundo en condición de entes dominados o intentar, al menos, que ese período histórico que se abrió con la Colonia deje de marcar nuestras relaciones sociales, irá orientando nuestras luchas, hasta en el terreno del pensamiento, hacia paradigmas de liberación y enfoques ganados hacia el terreno de la criticidad. Ya uno de nuestros clásicos lo prefiguraba en el desplazamiento desde la dimensión de dominación hacia la de liberación:

> ... puedo partir ... de ciertas conclusiones de una reflexión mía que se ha hecho al hilo de reflexiones de otros latinoamericanos; conclusiones que llevan a la idea que nuestra filosofía ... puede ser calificada como filosofía de la dominación...
>
> "Por tanto, es que la situación de una filosofía como la iberoamericana o latinoamericana, no se puede de ninguna manera ir a una superación de la situación actual sino dentro de un proceso de liberación. Cambiar de signo a la filosofía es cambiar de signo también a la sociedad (Salazar Bondy, 1995: 190).

El movimiento filosófico en que el pensamiento de Enrique Dussel se inscribe, documenta sus orígenes en la recuperación de la gesta histórica de nuestros pueblos y se ubica en el marco de las agitaciones sociales que la región latinoamericana registra de la revolución Cubana hacia la expansión de variados movimientos (armados, algunos de ellos) en los años sesenta y que, desde fines de ésta e inicios de la siguiente, va desatando impactos en, cuando menos, cuatro terrenos de la actividad humanística y de pensamiento latinoamericana y del Caribe, cuyas repercusiones alcanzan a expandirse más allá de nuestra geografía,

y ocupan planos mundiales en sus resonancias. En el ámbito de lo narrativo, el llamado *boom* literario del realismo mágico y otras creaciones estéticas (como las múltiples propuestas del teatro popular); el movimiento en escala continental de la que será conocida como Teología de la Liberación y su opción por los pobres; la nueva teoría social con su creación de conceptos y categorías relevantes para explicar de mejor modo la cuestión social y la persistencia de condiciones desiguales y heterogéneas ("dependencia", "colonialismo interno", "subdesarrollo", etc.), y las pedagogías comprometidas con el oprimido y la investigación/acción participativa; son, cada uno de ellos, elementos de un variado pero profundo movimiento que está ya ofreciendo aportes para desatar el nudo de la cuestión (con y más allá del marxismo) y para colocar en primer plano el carácter multidimensional del dominio sobre nuestros países y el desplazamiento de la "cuestión nacional" desde sus acotamientos políticos "desarrollistas" hacia un horizonte "de liberación" que trata de situarse más allá de la divisoria colonial del mundo y la persistencia de sus hiatos. Las nuevas perspectivas cimbrarán definitivamente tradiciones disciplinarias de la ciencia social y orientaciones filosóficas convencionales pero firmemente ancladas. La forma estándar del filosofar se resquebraja porque en este terreno también se ingresa a una condición de crisis, que estalla al modo de un cuestionamiento al *desarrollismo filosófico* prevaleciente, que asume inobjetable una premisa: "Europa habría fijado el modelo y los cánones del filosofar —de todo auténtico filosofar posible— al cual nosotros, los «primitivos» latinoamericanos, nos iríamos acercando más o menos gradualmente" (Casalla, 1973: 40).

Complemento necesario a la premisa será el aproximarse a ella a través de un proceder *etapista* que, como lo llegó a resumir, Mario Casalla

> se basa, por lo menos, en los siguientes supuestos: 1) la reducción del filosofar al modelo europeo-occidental de hacerlo; 2) la superioridad especulativa de ese modelo sobre cualquier otro posible; 3) la historia del pensamiento como evolución progresiva hacia dicha forma; 4) la inexistencia de una base cultural propia y autónoma sobre la que asentar una reflexión propia y creativa (Casalla, 1973: 40).

Con basamentos tan endebles la posibilidad de alcanzar nuevos horizontes de comprensión era escasa, o muy dificultosa si aspiraba a alcanzar cimas que fueran más allá de una acreditación mimética, siendo que los tiempos estaban clamando por romper con el "colonialismo intelectual" (Fals Borda, 1968). De ahí que el panorama que se abrió con la polémica entre operar, para la edificación de una auténtica filosofía latinoamericana, como si ésta fuera "una filosofía sin más",

en tanto se ocupa de la meditación profunda sobre el concepto y acredita así sus temas u, oponiéndose a esta opción, estaría permanentemente imposibilitada de ejercerse, pues no puede sino reproducir, en el cuadro del pensamiento, las categorías que corresponden al mundo de la dominación, siendo así que de la dependencia económica no podría sino derivar un pensamiento igualmente dependiente.

Beneficiándose de los ámbitos de discusión que ya estaban promoviendo el resquebrajamiento del panorama socioeconómico heredado por la dominación colonial y el simulacro republicano, y en esa línea, ya pronunciándose por andar las brechas de una "sociología de la liberación", cual resultado de estas influencias, se han de desprender las posiciones filosóficas que, desde aquella germinal polémica (que protagonizaron, en el primer plano, el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy), tuvieron como una de sus más notorias consecuencias la búsqueda de contenidos que se revelarían inéditos, y desde los que aún hoy embeben formulaciones discrepantes a las escuelas filosóficas tradicionales, y propuestas destacables en la medida en que han madurado hacia ciertos giros en la discusión y hacia necesarias renovaciones heurísticas.

Con el inicio de los años setenta, antes aún de su exilio a México, Enrique Dussel expresa que su filosofía se va construyendo con el ensamble creativo de varias corrientes de pensamiento y desde los quiebres paradigmáticos que ya ellas podrían estar anunciando en cuanto nuevas rutas del pensar, pero también por vía de la identificación de sus límites en tanto legítimas rupturas, sino es que más bien fuera que correspondiesen a variantes que se mueven e incuban todavía dentro de la misma totalidad del "pensar nord-atlántico" (Ardiles, 1973: 7). Así integra, en sus trabajos germinales, de modo muy peculiar, la crítica a la dialéctica hegeliana, por los posthegelianos, pero enriquecida al desatar las intuiciones del viejo Schelling pero desde su temprana apropiación de la fenomenología levinasiana (encaminándola hacia otros cuestionamientos), de tal modo que la cuestión de la revelación del rostro del Otro se articula con, y profundiza, la pregunta fundamental por el rumbo certero de una filosofía latinoamericana, en tanto puesta en disposición de un pensamiento original y, entonces, de alcanzar un grado cualitativamente distinto de autoconocimiento en nuestro tipo de sociedades (periféricas). La propuesta que en los muy tempranos setentas está configurando Dussel se mueve en una órbita que integra las esferas de la antropología, la historia y la ética y será de la labor de *de-strucción* de esos dominios que ha de configurarse la matriz de su propuesta filosófica, la que relanza más allá de las ontologías, del absoluto hegeliano (y de su glorificación en su "filosofía de la

historia") y de la finitud heideggeriana (y su persecución de la autenticidad del Ser), en su lugar, e integrando la lectura temprana de Emmanuel Levinas, promueve un "intento de superar la ontología europea y abrir el camino hacia una meta-física de la exterioridad, del Otro, del pobre, de un pueblo que oprimido clama por su liberación" (Dussel – Guillot, 1973: 7). En ese movimiento de hacer distancia, con respecto a una filosofía (ese "pensar nord-atlántico al servicio de la dominación" como diría Ardiles, 1973: 23-24) que reserva un nulo lugar para nuestro pensar/hacer, ha de cultivarse un genuino proceder filosófico latinoamericano cuyo sentido será el de construir un discurso acorde al nuevo horizonte alcanzado. Las secuelas del nuevo punto de mira alcanzado, en tanto horizonte hermenéutico de comprensión, se aprecian en dos direcciones, por un lado, se ha de dar con la "«filosofía latinoamericana» en tanto pensamiento autónomo de los grandes centros de poder mundial" (Casalla, 1973: 42) y, por el otro, en palabras de Dussel, por vía de subsumir "las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra provocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica, como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática" (Dussel, 1973: 119). Desde este proceder se cuestiona el presente, en tanto privilegio de la dominación y de una epistemología subsidiaria a esa economía política del reparto, y se lo hace desde una combinación que integra (crítica y asertivamente, en la teoría y en la práctica) los otros engarces de la dimensión temporal (la dimensión de un más allá de esa situación se fragua en la braza lenta, quizá intermitente pero sostenida, de un futuro/pasado).

De ahí que la composición de una "filosofía de la liberación" tienda a jalonar hacia un más allá del "universalismo abstracto" de la modernidad capitalista, tal como éste se ha edificado, pero no ha de concentrarse en el reclamo, legítimo, por "pensar latinoamericanamente" o por postular un "universalismo situado" (Casalla, 1973) sino que se distancia de lo Unívoco de las ontologías europeas de la mismidad, pero sin postular lo equívoco del otro como absolutamente otro (en el sentido levinasino) sino que se apuesta por lo analógico, que en sentido ético, filosófico y político querrá decir ir más allá de lo mismo y lo diferente pero no optando por particularismos o postulando algún esencialismo, sino por lógicas que se construyen operando desde lo semejante. Aquella filosofía que ya está en ciernes, desde hace cuatro décadas avizora en *la praxis de liberación del pueblo* oprimido latinoamericano, y de manera analógica, en los procesos anti-coloniales de las otras periferias del mundo capitalista desarrollado, el elemento que ha de reposicionarnos ante el lugar en el mundo que la situación moderno/colonial legó

o fijó. Compete a una de las dimensiones de esa praxis ser también la que prepara y ha de desplegar los nuevos contenidos en el terreno del pensar. Que ello llegue a expresarse, en su momento, como nueva etapa del pensar filosófico no es sino la conquista de un peldaño necesario, en tanto (en el giro hacia la descolonización) rompe con el encierro eurocéntrico correspondiente al predominio de la totalidad nordatlántica y sus peculiares universales. Si esto ya se ha verificado, lo que no es un exceso postular, lo es porque el mundo de las periferias, sojuzgado, despreciado y oprimido por la modernidad capitalista dispone ya de las herramientas para ocupar de un mejor modo la espacialidad propia en la que le ha instalado su historia, y puede ejercerla como situacionalidad del discurso, como legítimo *locus* de enunciación, anuncio de una nueva geopolítica del conocer.

Desde este encuadre, el de un susceptible salto histórico de las condiciones, aún vigentes, de dominación hacia el horizonte posible de liberación, podemos entender por pensamiento de "Nuestra América", a la ya añeja tradición conformada por aquellos personajes que encarnan el movimiento liberacionista o emancipatorio socio-político y cultural, y que en los diversos momentos de actualización del proyecto de modernidad occidental en la región ha luchado por reivindicar en los términos de la libertad, la igualdad, la justicia, y la equidad, la posibilidad de que la viabilidad de la región se sostenga en el respeto y reconocimiento del otro y no en su avasallamiento y hasta su aniquilación. Ilustran este torrente de imaginación teórico-práctica y de disputa por construir universos comunitarios y articulaciones colectivas que acojan a las distintas expresiones de humanidad, en sus mundos de vida que integran las variantes también de vida no humana, personajes de la talla intelectual, moral y militante de un José Martí o de José Carlos Mariátegui, o en tiempos más actuales pensadores y teóricos como Sergio Bagú, Ruy Mauro Marini, René Zavaleta, Bolívar Echeverría, Antonio Cornejo Polar, Aníbal Quijano, ya fallecidos, o autores e intelectuales de relevancia internacional tales como Pablo González Casanova, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Emir Sader, etc. Un conjunto, como se mira, plural y heterogéneo, muy amplio que, sin embargo, guarda, en sus líneas generales, ciertos elementos de coincidencia.

Transmodernidad

El tipo de conocimiento por el que se pronuncian las epistemologías, filosofías y ciencias sociales del Sur efectúa sus deslindes respecto al actual estado de

cosas no solo desde ciertos pensamientos o autores de "la sospecha" (no los ignora, trata de incorporarlos en un diálogo que se despliega *inter pares*), sino desde cierto encuadre de lo social que entiende de mejor modo los problemas del mundo si estos son "vistos desde el Sur" (Amin – González Casanova, 1995 y 1996): en geopolíticas del saber que invierten la geografía del conocimiento y trastocan la desigual "división internacional del trabajo teórico"; en filosofías que se baten, por sus ideas, dándole vuelta a los mapas y no dudan en sostener una imprescindible descolonización del conocimiento que toma como su norte al Sur; y en epistemologías que entienden dicha condición geográfica como metáfora del sufrimiento humano y que por ello asumen con los desfavorecidos el lugar que corresponde a quien nutre el contingente y se suma a los reclamos.

No puede corresponder a esta actitud, la del encare decolonial, como hemos dicho en otra parte (Gandarilla, 2012), sino la posibilidad de conocer/transformar desde hermenéuticas del acompañamiento, y que en su andar iluminan intersticios inexplorados del debate que parecían cautivos de la indecibilidad (margen, exterioridad, crítica cromática, zona del no ser, humanismos otros, calibanismos, cimarroneidades, huídas carnavalescas, mímesis festivas, diásporas, *elswhere*, etc.), expuestos a esa especie de dilema wittgensteiniano, de la proposición 7, con el que el filósofo austríaco decidió cerrar su *Tractatus* ("de lo que no se puede hablar es mejor callar"), con el cual llegado el momento, se ha de intentar lidiar, sobre todo si consideramos qué, para la época de la modernidad, pareciera operar una suerte de hechizo (fetiçio, fetiche): aquello que puede ser decible lo ha de ser en los términos que marca el código de lo moderno, en palabras y conceptos que han sido captados y remitidos a ese uso, con lo cual la etapa en su sentido de largo tiempo, que ya ha insumido siglos, pareciera edificar una barrera infranqueable. Es aquí que se abre uno de los nudos problemáticos que actualmente copan el debate y agitan la polémica: en la discusión de la crisis de la modernidad se ha hecho lícito remitir a cómo ésta se hizo posible, pero ese rastreo en su historicidad dota de legitimidad, en simetría, a la cuestión y el horizonte de si es dable, y cómo, la posibilidad de encontrar una salida (ya no digamos a la crisis) o ciertos rumbos, huellas, si es que fueron dejadas en precedentes exploraciones, hacia otros derroteros para la edificación de una nueva experiencia humana (si es que tiene sentido la pregunta sobre un "más allá" de la modernidad, tarea de proporciones monumentales y en la que no parece ofrecerse garantía ninguna).

En un reciente artículo publicado en la prestigiosa revista *New Left Review*, el intelectual opositor del régimen surcoreano y Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Seúl, Paik Nak-chung redondea una tesis que ya había anunciado

en un trabajo anterior (Paik, 2000) y que, de hecho surgió de la atenta escucha y posterior discusión en el marco del memorable encuentro desarrollado en 1998 en las instalaciones del Fernand Braudel Center[2] y que giró alrededor de la obra y el pensamiento de tres expositores principales y de las perspectivas que para discutir la modernidad se abrían poniendo en consideración a ésta desde una herramienta conceptual que la interpela en su totalidad: Enrique Dussel –Transmodernidad; Immanuel Wallerstein – Capitalismo histórico; y Aníbal Quijano – Colonialidad del poder. En su expresión más reciente el autor coreano cree haber arribado a una formulación del problema ("el doble proyecto de la modernidad") con la que "el término «transmodernidad» empleado por Dussel expresa una idea similar" (Paik, 2015: 73) pero en el cual detecta una limitación que él cree haber superado, dado que, para el pensador asiático, la formulación de "Dussel no captó adecuadamente el doble aspecto de adaptación y superación" (Paik, 2015: 73).

Hemos de señalar, por nuestra parte, en primer lugar, que lo que aquí se debate está lejos de darse por decidido, y menos aún adjudicando a la noción de transmodernidad el que ésta limite su alcance a «superar» la modernidad, sin pronunciarse por "las exigencias de avanzar «a través» de ella" (Paik, 2015: 73); en segundo lugar, interesa subrayar que oponer el «superar» a la noción de «avanzar a través de», puede cargar, como ya lo era en el trabajo previo del autor coreano, con cierto sesgo, que deriva de conferir, en exclusiva, a la primera perspectiva el que "implica cierta simplificación" (Paik, 2000: 79), pero más cuestionable aún que se restrinja a ser (la superación de la modernidad) una expresión vacía o peor un llamado que perniciosamente "justifique una variedad de políticas y acción social de carácter regresivo" (Paik, 2000: 79).

Por tal razón es que en su reformulación reciente la apuesta moviliza "el doble proyecto de adaptarse a la modernidad y superarla simultáneamente" (Paik, 2015: 71), para el pensador surcoreano habría que operar como en la crítica estética de los anti-modernos, vertida en la poesía desgarradora y militante del Arthur Rimbaud de "Una temporada en el infierno", a quien cita, justo en la intención de colmar de lleno el otro sentido del tiempo que se abre; ello implica un llamado "a ser absolutamente moderno" (*Il faut être absolument moderne*), pero "no a cumplir plenamente con la modernidad capitalista" (Paik, 2015: 72). Con ser

[2] Del 4 al 5 de diciembre de 1998, hace ya más de diecisiete años, en Nueva York, Estados Unidos de Norteamérica, se desarrolló el Seminario Internacional "Transmodernity, Historicalcapitalism, and Coloniality: A Post-disciplinary Dialogue" en el Centro Fernand Braudel de la Universidad Binghamton.

muy loable el propósito clarificador de Paik Nak-chung, más allá de que se eche en falta el relativo abandono del tema de la colonialidad, su argumentación, en el plano teórico y filosófico, no hace sino reconducir o retrotraer a tematizaciones que, en el caso de América Latina, hace rato que se vienen debatiendo.

La actitud que para la modernidad demanda Paik Nak-chung es similar a la que John Holloway viene sosteniendo con relación a la política (actuar "en y contra" él, no es lo mismo que actuar "contra y en" el Estado, o en su más reciente formulación "contra y más allá" de tal forma social), lo es también, parecida y analógica, a la actitud (también política) que Bolívar Echeverría presenta como inicial disposición ante el orden que nos oprime: "vivir *en* y *con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por* y *para* él" (Echeverría, 1998: 36, cursivas en el original). Ante estas formulaciones, creemos, todavía tiene algo por decirnos un planteo como el de la transmodernidad, pues para Dussel el punto arquimédico en toda crítica a la modernidad ha de partir de "ámbitos o momentos que guardan exterioridad con respecto a la totalidad de la modernidad. Esa exterioridad negada y despreciada son las culturas en aquello que la modernidad no pudo dominar" (Dussel, 2014: 302).

Ya Mariátegui, hablando para el Perú de los años treinta, detectaba que ante el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales se imponía "una creciente revalorización de las formas y los asuntos autóctonos" (Mariátegui, 1979: 44), y que eran los propios indios quienes daban "señales de una nueva conciencia" (Mariátegui, 1979: 44) que se expresaba en "la articulación entre ...[sus]... diversos núcleos" (Mariátegui, 1979: 44). Si ello tenía potencialidad era porque se montaba en ese resto inasimilable, en ese sedimento puesto al lado, menospreciado por los tres momentos de esa modernidad/colonialidad que el Amauta vislumbra en el desarrollo del capitalismo peruano: el orden seguido e instrumentado a través de la conquista, prevaleció bajo el período colonial, la fallida independencia y la dificultosa construcción republicana expuesta a un segundo imperialismo. En medio de ese panorama, las posibilidades de que el problema del indio, como problema social, sea resuelto "por los propios indios" se fincan en eso que se mantiene, hasta ahí, al margen, en cierta exterioridad, respecto a lo moderno colonial: "la supervivencia de la comunidad, y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas" (Mariátegui, 1979: 48). En ambos elementos se edificaría un nuevo espíritu nacional, y será desde esa base sólida en que podrá emprenderse un nuevo tipo de relación con lo más valioso de las otras culturas, de ese modo para Mariátegui se superaría la otra tara que describe con estas palabras: "No somos un pueblo que asimila las ideas y los

hombres de otras naciones, impregnándolas de su sentimiento y su ambiente, y que de esta suerte enriquece, sin deformarlo, su espíritu nacional" (Mariátegui, 1979: 94). Ya en estas palabras pudiera estarse dibujando un cierto trazo de lo que significaría "ir más allá de la modernidad".

El "más allá" de la modernidad y la cuestión de la Universidad transmoderna

La gramática de lo que nos dice la universidad el día de hoy no puede eludir, entonces, la semiótica del capital, no puede estar ajena al código entero de la cadena de significación, no es ajena a *su afuera*, eso es enteramente cierto, sin embargo, la entidad universitaria no está subsumida de pleno al código simbólico del capital corporativo y su voraz comportamiento apropiador y rentístico. Si fuera así, ni siquiera esto podríamos estar argumentando. Señalemos entonces otro asunto que la abarca en *su adentro*, pues en efecto le estremece en cuanto relación, de la Universidad pública, con su entorno, en momentos en que éste es dominado por el proceso global de construcción del precariado como forma del existente humano expuesto a grados diversos de inhumanidad o de des-humanización, ello es expresión, nada menos que de la medida y profundidad de nuestra crisis. Pero sea quizás por la amenaza de arribo a una situación de estar tocando los umbrales de un dominio (global) imbatible, por lo que un pensador como Slavoj Žižek consagre a la universidad como el lugar que encuentra al *homo sacer* como su "objeto de discurso" (Žižek, 2004), y establece ahí un margen, un dique desde el cual hacer el reclamo por lo que de humano queda en este mundo.

Ahora bien ¿Cómo, bajo que encare metodológico, o mejor, desde qué epistemología política, podemos contravenir la vocación crítica de lo moderno, no limitarla a ese código, sino tratar de atravesar por él superándolo, conduciendo nuestra praxis hacia *derroteros que vayan más allá de lo moderno?*, o dicho de otra manera ¿Cómo hacemos para que desde la universidad tardo moderna podamos hacer tales preguntas (como actualización de la crítica) pero en una línea de afirmación o posibilización proyectiva de una universidad que se plantee el "ir más allá de la modernidad", esto es, que instale la pregunta por una "universidad transmoderna"?. Si me lo permiten, en mi lectura de la convocatoria a un

evento reciente sobre "la Universidad posible",[3] esa preocupación aparece aún en una forma de *lapsus* de lo reprimido, cuando en la pregunta por su posibilidad ella se instala en un marco cuyos límites son los de "deseos, condiciones, cegueras", yo diría que la permanencia de esas cegueras, de esas invisibilidades, son las de aquello que en la modernidad comparece como "ausencia", esto es, la de una imposibilidad de incorporación, justo por la forma hegemónica, por lo que es vigente, por aquello que nos entrega "la universidad como tal". Habría de hacer el esfuerzo por situarse, epistémicamente, ante y desde lo que es dado como definitivamente erradicado, o que nunca ha de ser instalado como visible en la universidad, los lados oscuros, la incapacidad oftálmica de hacerse cargo de eso que son las formas despreciadas, vilipendiadas, negadas por la forma social moderna, pero en las que habrá que fijar nuestra atención si es que se le quiere dar sentido, renovado sentido, a la Universidad.

Retomo, en este propósito, lo que Enrique Dussel sugiere comprender como transmodernidad,

> el horizonte que se abre... se trata no de una nueva etapa de la Modernidad sino de una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una edad en donde los requerimientos de la existencia de vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas (Dussel, 2015: 100).

Ahora bien, si, como dice Dussel,

> en esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la universalidad unívoca de una sola cultura ... una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente, sino que será un pluriverso donde cada cultura dialogará con las otras desde la semejanza común, recreando continuamente su propia «distinción» analógica vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo (Dussel, 2015: 101),

Entonces, ello tendrá por consecuencia *instalar a la universidad en la vocación misma de retrabajarse como pluriversidad*, y trabajar sus instrumentos de cultura desde pedagogías descoloniales que trabajen en correspondencia. Pero ahí, al parecer, no termina el problema. Tal vez, apenas y comienza.

Santiago Castro-Gómez, en una obra reciente lo ha podido en parte detectar cuando, en su intención de pensar el campo de la política, señala el hecho

[3] Se puede consultar en: http://www.umce.cl/joomlatools-files/docman-files/universidad/destacados/coloquio_filosofia_2016.pdf

irrenunciable de que hay cuando menos cuatro instituciones que, si han de conservar su significación para lo político, deben ser atravesadas por la intención transmoderna, por ello afirma: "necesitamos reinscribir en una situación transmoderna: la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica" (Castro-Gómez, 2015: 358) El filósofo colombiano, cree, con Dussel, "que es posible una *transmodernización* de estas instituciones" (Castro-Gómez, 2015: 358), pero pareciera reducir esta re-inscripción a una especie de proceder precavido ante el eurocentrismo, esto es, a atravesarles por el giro anti-eurocéntrico decolonial. Hemos de decir, ante ello, que de pleno en cierto flanco, cada una de estas cuatro dimensiones atraviesan ellas mismas a la Universidad (ciencia, Estado de derecho, democracia, crítica), si no es que la hacen y configuran en cuanto a lógicas imbricadas, lo cual nos haría decir que ello nos conduce a procesar desde una suerte de imaginación transmoderna el necesario capítulo universitario de tal proceder, esto es, la necesidad de comenzar a proyectar en la idea de una universidad posible, la agenda de una "universidad transmoderna", o la de legitimar una pregunta por la misma.

Ahora bien, eso nos remite a intentar definir, de nuevo con Dussel, una cierta guía metódica que abone a una ruta constructiva, proyectiva, esto es, hacia aquellos sitios desde los que se nutre el concepto transmoderno,

> lo que quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la *nada*, desde la *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location* ... Una futura cultura *trans*-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad ... tendrá una pluriversalidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (Dussel, 2015: 283)

Y se enuncia desde aquello que se ha dejado fuera por la modernidad, y que desde cualquier otro lugar de enunciación (que no sea el del margen, el del afuera), no es ya objeto de ninguna consideración, ni siquiera la deconstructiva, y que por ello debiera encontrar acomodo en las epistemologías otras, las que derivan del proceder decolonial con las categorías y el conocimiento que hasta ahora hemos heredado. Dichos conceptos, que serán los del intelectual crítico descolonial, bien pudieran encontrar su sitio en una futura y posible universidad transmoderna.

Bibliografía

Achcar, Gilbert. 2016. *Marxismo, orientalismo, cosmopolitismo*. Barcelona: Bellaterra.

Ardiles, Osvaldo, et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, Colección Enfoques Latinoamericanos 2.

Bagú, Sergio. 1992 [1949]. *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*. México: Grijalbo – CONACULTA.

Beverly, John. 2010. *La interrupción del subalterno*. La Paz: University of Pittsburgh/Plural Editores.

Bolado, Alfonso Carlos. 2016. "Prólogo a la edición española. Gilbert Achcar y la crítica al orientalismo" en Achcar, 2016, págs.. 9 - 20.

Casalla, Mario. *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo xxi editores argentina, 1973, 151 pp., Colección mínima.

Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (coords.). 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*. México: Miguel Ángel Porrúa/ University of San Francisco.

Dussel, Enrique, "El método analéctico y la filosofía de la liberación latinoamericana" en Ardiles, Osvaldo, et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, 1973, Colección Enfoques Latinoamericanos 2.

Dussel, Enrique y Daniel E. Guillot. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires: Bonum, 1975, Colección Enfoques Latinoamericanos 3.

Fals Borda, Orlando. *Una sociología de la liberación*, Bogotá, Siglo XXI, 1968, Colección Ciencia propia.

Dussel, Enrique. *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo xxi, 2014.

Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal.

Echeverría, Bolívar. 1998. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. 2006. *América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista*. México: CEIICH – UNAM.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. 2009. "Pensamiento latinoamericano y sociologías del sistema mundial" en *Latinoamérica*, Núm. 48, México, enero, págs. 29-53.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. 2012. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial*. Barcelona: Anthropos – CEIICH – UNAM.

Gordon, Lewis. 2013. *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Abya Yala, Serie Pensamiento decolonial.

Malek, Anouar Abdel 1963 "Orientalism in crisis", *Diogenes* 44 (Winter), 104-12. En castellano: Malek, Anouar Abdel (1972), *La dialéctica social. La restructuracion de la teoria social y de la filosofia política*. México: Siglo XXI editores, 74-108.

Moraña, Mabel. 2010. "El disciplinamiento de los estudios culturales" en *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert.

Moraña, Mabel. 2014a. "La cuestión del humanismo en América Latina. Puntos ciegos y líneas de fuga" en *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Santiago: Cuarto Propio.

Moraña, Mabel. 2014b. "Los estudios de área en un mundo global" en *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Santiago: Cuarto Propio.

Paik, Nak-chung. 2000. "Coloniality in Korea and a South Korean Project for Overcoming Modernity" en *Interventions*, Vol. 2 (1), págs. 73 – 86.

Paik, Nak-chung. 2015. "El doble proyecto de la modernidad" en *New Left Review*, versión en español, Segunda Época, Núm. 95, nov. – dic. de 2015, págs. 71 - 86.

Ramos, Julio. 2015. "1998. Genealogías del Panamericanismo y del latinoamericanismo" en *Latinoamericanismo a contrapelo*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rodinson, Maxime 1974 "The Western Image of the Western Studies of Islam" en Schacht, Joseph y C. E. Bosworth (eds.) *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press, 9-62 (Originalmente escrito en 1968). Edición en castellano en *La fascinación del Islam*, Gijón: Jucar, 1989, 21-107.

Roig, Arturo A. 2008. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones el Andariego [1994, Edición corregida y aumentada].

Richard, Nelly. 1998. "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural" en Castro-Gómez y Mendieta (coords.). 1998, págs.. 245 - 270.

Said, Edward. 2009 [1978]. *Orientalismo*. México: Mondadori – Debolsillo.

Salazar Bondy, Augusto. 1995. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI editores – CLACSO.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003 [1985]. "¿Puede hablar el subalterno?" en *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, enero-diciembre 2003, pp.297-364.

Wallerstein, Immanuel. 2007. *Universalimo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI editores.

Wallerstein, Immanuel (coord.). 1996. *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores/ CEIICH – UNAM.

Žižek, Slavoj. 2004. "El *homo sacer* como objeto del discurso de la universidad" en Zarka, Yves Charles (dir.). *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Nueva visión.

La gigantomaquia sobre Europa. Enrique Dussel y las interpelaciones del monólogo europeo sobre la modernidad*

Hans Schelkshorn

Introducción

La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel es "un pensamiento en movimiento". Pese a todas sus voluminosas monografías, la filosofía de Dussel sigue siendo hasta ahora un taller en el que pareciera que se trabajara día y noche sin descanso. Dussel había apenas concluido de manera íntegra la "Filosofía Ética de la Liberación latinoamericana" (1973-1981) con la aparición del quinto tomo, cuando ya anunciaba una *nueva ética de la liberación* "que partiendo de estas conclusiones releyera todo lo avanzado en esta ética y la reimplantara en un nivel de realismo económico" (Dussel, 1981: 97). Un presagio que efectivamente dos décadas más tarde se cumpliría con la aparición de la "*Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*" (1998).

En estrecha relación con la ética y partiendo siempre de nuevos intentos, Dussel trabaja desde los años sesenta en una filosofía de la historia, en la que se expone en imágenes amplias y detalladas especialmente las relaciones entre Europa y América, que se extienden desde el antiguo Egipto hasta el presente y desde China hasta las culturas amerindias. Tanto en la ética como en los estudios históricos, que se remontan al lejano pasado, se desarrolla – y es al respecto que quisiera llamar la atención a continuación– una larga lucha con Europa. Por esta razón y en analogía con la "gigantomachía peri tês ousias" (Sofista, 246-248)[2] de

* Traducción desde el alemán de Luis Manuel Sánchez Martínez

[1] El pasaje es ubicable según la edición en castellano, Platón. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid: Gredos, 1988, págs. 412 – 420. Traducción de Fernando García Romero. El pasaje preciso ahí se traduce: "un combate de gigantes a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad" (Platón, 1988: 412), se alude, filosóficamente, a la lucha de gigantes en torno al ser, a la entidad, que define a la metafísica occidental. Nota del editor.

Platón, bien podría caracterizarse la filosofía de la liberación de Dussel como una gigantomaquia sobre Europa.

Físicamente hablando, como bien se sabe, Europa no es más que una península de Asia. Por ello "Europa" no es ninguna realidad claramente delimitada desde un punto de vista geográfico, sino más bien y desde un principio un espacio imaginario, un proyecto creador concebido por los griegos durante las guerras pérsicas y objeto de sucesivas modificaciones desde la antigüedad.

Por ello Europa, más que un punto fijo, es más bien un objeto de siempre nuevas interrogantes, en las que se fijan, sin embargo, dolorosas fronteras. Europa se define desde la antigüedad en abruptas delimitaciones –frente a Asia, el Islam, África. En el siglo XIX, España y los pueblos eslavos amenazan –sobre todo para Hegel– con caer fuera de ella. Hegel sería el primero en excluir de manera tajante a América del Sur de la "historia mundial" que a su juicio no es más que un "eco del Viejo Mundo". En este contexto, se hace ya visible un tema fundamental de la filosofía de Dussel. A la base de sus numerosos, siempre ampliados y modificados proyectos de una filosofía de la historia, descansa la incondicionada voluntad de conceder al continente sudamericano un "lugar" digno en una historia universal no eurocéntrica.

La filosofía de la Liberación de Dussel no es por ello ningún lugar de contemplación del pensamiento, sino más bien un espacio de lucha, al que el filósofo europeo no puede aproximarse desde un distanciamiento teórico. Al centro de la "Ética de la Liberación" se ubica la bien conocida "interpelación del Otro o de la víctima" que, según Dussel, es el origen de una exigencia incondicionada de justicia y reconocimiento. La "interpelación" no constituye, sin embargo, un elemento meramente teórico al interior de una determinada ética filosófica. Más bien, la filosofía de la liberación de Dussel misma es también una interpelación, a saber, frente a la filosofía europea que, a más tardar desde el siglo XVIII, se realizaría como "discurso de la modernidad" (Foucault, 1994: 562ss.; 678ss.). Ya que la analéctica, que Dussel hace explícita como lógica de una praxis moral liberadora (Dussel, 1973b), se desarrolla a su vez *in praxi* en su confrontación con el pensamiento europeo. De la misma manera, que las víctimas primeramente interiorizan las normas del sistema vigente y posteriormente las trascienden al remontarse hacia su ser exterior, así también Dussel en su época de juventud absorbe, cual si fuera una esponja, la filosofía europea para expulsarla de sí, una y otra vez, en nombre de la Otredad de América.

En vista de que en las filosofías de la modernidad, las voces fuera de Europa siguen siendo ignoradas hasta la fecha, tal y como una mirada a Michael Foucault,

a Jürgen Habermas o a Charles Taylor lo constataría, la filosofía de Dussel *es* de facto una interpelación al monólogo europeo sobre la modernidad, que ya desde hace mucho tiempo ha llegado a ser un anacronismo. Incluso aquellas filosofías, que todavía siguen defendiendo de manera eurocéntrica a Europa como lugar de nacimiento exclusivo de la filosofía, debieron de haber traspasado, a más tardar en el siglo XIX, las fronteras imaginarias de Europa. Ya que tras la emigración de la filosofía europea al Nuevo Mundo en el siglo XVI, surgen a partir del siglo XIX filosofías "modernas" en Asia, en el mundo árabe y también en África, en las cuales continúan vinculándose filosofías europeas con tradiciones de pensamiento propio de manera creativa hasta el presente. Más aún: con la ocultación de los discursos modernos *en* Asia, África y Latinoamérica cae la filosofía europea en una fatal contradicción. Si el fundamento del pensamiento ilustrado debiera de ser con Kant "el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz" (Kant, 2007 [1781]: A752=B781) , entonces la exclusión de voces procedentes de "fuera" de Europa por parte de la modernidad, es un acto de autodestrucción de la ilustración. En este contexto y a manera de bosquejo, quisiera hacer a continuación y de manera consciente *como* europeo, una aproximación a la gigantomaquia de la filosofía de Dussel.

1. Europa como camino indirecto hacia el descubrimiento de sí mismo: "Yo descubrí a Latinoamérica en Madrid"

La compleja relación entre Latinoamérica y Europa se refleja claramente en la historia familiar de Dussel. Su abuelo Johannes Kaspar Dussel emigra en 1870 de Alemania a Argentina, un hecho que de ninguna manera constituye un episodio privado fortuito. Ya que en el siglo XIX millones de personas abandonan Europa con el fin de escapar de la miseria social provocada por la industrialización capitalista. El mismo Hegel, que interpreta continuamente los hechos históricos sociales desde el horizonte de un sistema de pensamiento totalizador, no ve a la luz de las erupciones sociales de la sociedad burguesa ninguna otra salida más que la exportación de la población excedente hacia las colonias: "Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del exceso de riqueza no es suficientemente rica, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe" (Hegel, 2000 [1821]: § 248). Por este motivo, la sociedad burguesa, según Hegel, "está compelida a establecer colonias" cuya posesión no debería de prolongarse por tiempo inde-

finido. Ya que "la liberación de las colonias se manifiesta a sí misma como la mayor ventaja para el Estado madre" (Ibíd., § 248, add.).

La "solución" de Hegel prevista para la plebe europea no se limitó a ser una mera reflexión teórica. Por el contrario, justo Argentina se esforzó por abrir las puertas a los emigrantes europeos en la segunda mitad del siglo XIX, una política paradójicamente planeada y justificada por los esfuerzos por desarrollar una filosofía propia en América del Sur. Juan Bautista Alberdi desarrolló –junto con Domingo Faustino Sarmiento y la generación de 1837– una contextualización de la filosofía europea, o más exactamente de la idea liberal de progreso a la luz de las relaciones socio-históricas de la América del Sur. En la aplicación concreta de la así llamada "filosofía americana", Alberdi y Sarmiento reprodujeron fatalmente el universalismo eurocéntrico con todo e ideologías racistas. Es verdad que Alberdi compromete a la filosofía americana con cumplir con la máxima de "escuchar al pueblo". Pero debido a que Alberdi, en su efervescencia por la idea de la superioridad de la civilización europea, no ve en "América" más que un lugar de barbarie, el "pueblo" se reduce a la pequeña capa de una élite burguesa, de la cual quedan excluidos los indígenas, los mestizos e incluso los criollos no sometidos al espíritu colonial. Alberdi y Sarmiento proponen dos cosas para la civilización de la América bárbara: por una parte, una política educativa radical en la que la escolástica fuese sustituida por un pensamiento "ilustrado" orientado por las ciencias naturales y, por otra parte, una política activa de migración, que a manera de "transfusión sanguínea" transfiriera trabajadores europeos al país. La migración del abuelo de Dussel ocurre entonces en la época en la que se engendra el mito liberal y positivista de una "Argentina blanca" en cuyo nombre se declararían nuevas guerras de exterminio de los pueblos indígenas.

La violencia racista de estrategias liberales y positivistas fue rechazada con todo rigor en el plano filosófico por José Martí a finales del siglo XIX. Para Martí, quien, pese a su crítica a Alberdi, continúa apegado a la idea de una filosofía americana, en tanto que "filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países" (Alberdi, 1993: 305) , todos aquellos programas políticos que excluyan a indios, mestizos y campesinos estarán siempre condenados al fracaso. "Estos hijos de nuestra América" que –en la firme convicción de Martí– "ha de salvarse con sus indios" (Martí, 1977: 27).

Además, la dialéctica de autonegación, en nombre de la civilización occidental, y de autoafirmación, tomando como guía al propio "pueblo", no es algo exclusivo de la "filosofía americana", sino más bien se trata de un hecho que ha ocurrido repetidas veces en diversas fronteras imaginarias de la Europa imperial,

como por ejemplo, en la disputa entre "occidentalistas" (Herzen, Granovski) y eslavófilos (Kiréievski, Aksakov, Samarin) en Rusia, y también en los debates entre los regeneracionistas y Miguel de Unamuno en España. A pesar de que el dramatismo histórico de los discursos en la periferia tiene sus causas en la hegemonía de la Europa industrial, las discusiones sobre el futuro de América, Rusia o España han sido apenas percibidas por parte de la filosofía europea. Lo cual me parece un error fatal. Ya que a partir de la discusión con la filosofía americana, la filosofía europea hubiera podido haberse confrontado, de una parte –y cual si fuera la imagen de un espejo– con el rostro desfigurado de su propio racismo y, por otra parte, con las primeras estrategias de una autoliberación.

A pesar de que el concepto liberal-positivista de modernización de Alberdi y Sarmiento fuera corregido por José Martí a finales de siglo XIX y por las corrientes de la filosofía vitalista (José Enrique Rodó; Ateneo de la Juventud), así como desde una perspectiva marxista por José Carlos Mariátegui en la segunda década del siglo XX, el espíritu de la filosofía europea continuó estando profundamente arraigado en el siglo XX, justo en Argentina, en las universidades latinoamericanas. Por este motivo, Dussel se define a sí mismo en sus tiempos de estudiante en su Mendoza natal, tal y como él mismo lo destaca de manera retrospectiva, como un filósofo europeo en su sentido cabal: "El estudio de los clásicos griegos y latinos, modernos y contemporáneos, en un nivel académico aceptable, me permitirá poder asimilar sin dificultad la experiencia europea" (Dussel, 1983: 9). Pero es entonces, justo cuando el joven Dussel desea profundizar sus estudios filosóficos en Europa, que sucede algo inesperado. En Madrid, Dussel sufre la experiencia de no ser reconocido como europeo en el sentido pleno de la palabra:

> Descubrí a América Latina, paradójicamente, en Europa; más exactamente en Madrid, cuando en la convivencia con los compañeros de todos los países de nuestro continente socio-cultural, en el colegio Guadalupe, comencé a tener conciencia de la realidad de nuestra Patria Grande (Dussel, 1973a: 9).

El "descubrimiento" de Latinoamérica vía Europa ocurrió, de la misma manera que la emigración de su abuelo, en un amplio contexto histórico. Ya que en la biografía de Dussel se repetiría, hasta cierto punto, la experiencia de los criollos de finales del siglo XVIII, quienes, tras el rechazo de su petición a ser tratados como iguales en las Cortes españolas, tanto por parte de los republicanos como por los simpatizantes de la monarquía, se sintieron de pronto como europeos de

"segunda clase". En esta situación aparece la designación de sí mismos como "americanos" en las cartas de Fray Servando Teresa de Mier.

Según Leopoldo Zea, los criollos llegaron a ser a principios del siglo XIX finalmente "objeto del mismo interrogante" (Zea, 1969: 13) del que habían sido víctimas los indígenas desde el siglo XVI. Ya que la pregunta en torno a la cual giró la discusión europea entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, fue la de *si* los pueblos amerindios eran "seres dotados de razón". "Nuestro filosofar en América empieza" –como Zea con toda claridad lo destaca– "así con una polémica sobre la esencia de lo humano" (Ibíd., 12) . La puesta en duda de la humanidad, por parte de la arrogancia europea, es un supuesto implícito de la filosofía latinoamericana, sin el cual la gigantomaquia de Dussel sobre Europa resultaría incomprensible.

2. La grieta en el muro del universalismo europeo y el programa de una "recuperación latinoamericana"

Después de haber descubierto "América" como lugar y tarea de su pensar, Dussel inicia una nueva fase de productividad espiritual de lo más intensa. En los años sesenta surgen las obras de "*El humanismo helénico*" (escrita en 1963 y publicada hasta 1975), "*El humanismo semita*" (1969) y "*El dualismo en la antropología de la cristiandad*" (concluida en 1968 y publicada en 1974). En esta primera trilogía no simplemente se recopilan estudios histórico-espirituales, sino que a su vez se desarrollan –y lo que para un lector europeo resulta irreconocible a primera vista– los fundamentos de una "recuperación latinoamericana". Ya que las tradiciones de pensamiento griego y semita, gracias a la difusión amplia y milenaria del espíritu de la cultura europea por toda Sudamérica, son fuentes centrales tanto de la cultura europea como de la latinoamericana.

Además, Dussel busca grietas en la cultura europea que le permitan encontrar un espacio libre para el proyecto de una filosofía latinoamericana autónoma. Una primera posibilidad la encuentra Dussel en la tensión entre Atenas y Jerusalem. Una tensión que constantemente ha influenciado al pensamiento europeo desde la Antigüedad tardía y de la cual se llegó a tener conciencia hasta en la ontología y en la fenomenología hermenéutica del siglo XX. Después del desciframiento de la filosofía occidental como un pensamiento contingente, propio de la historia del ser abierto por los griegos, por parte de Martin Heidegger, es sobre todo Paul Ricœur, quien en "La symbolique du mal" (1960) explicaría la filosofía griega

como la interpretación racional de una determinada mitología, a saber, griega, abriendo así el camino para explicaciones filosóficas de la narrativa bíblica.

Continuando el camino abierto por Ricœur, Dussel sitúa la filosofía griega en el amplio espacio de las culturas indoeuropeas, ubicando en cambio la tradición judeo-cristiana en el vasto campo de las culturas semitas: una diferenciación histórico-espiritual que implica "fuertes valoraciones" (Taylor). El "núcleo ético-mítico" (Ricœur) de las culturas indoeuropeas, que encuentra una expresión racional ante todo en la filosofía griega, encierra un *ethos* trágico contenido en un pensamiento unitario holista. La lógica de la identidad y la diferencia, en la que lo particular es subsumido bajo lo general, implica, según Dussel, una lógica de la totalidad que desde la Antigüedad ha dado lugar a dolorosas restricciones de la libertad humana, y en la Edad Moderna ha servido de matriz ideológica para justificar la expansión imperial de Europa. En el "núcleo ético-mítico" de las culturas semitas encuentra Dussel, en cambio, un *ethos* dramático de responsabilidad interpersonal presente, que encuentra su expresión filosófica principalmente en la filosofía cristiana del medievo y en la filosofía postidealista del Schelling tardío, de Feuerbach y de Marx, hasta llegar a la filosofía dialógica. En el *logos* judeo-cristiano, que en el pensamiento de Lévinas logra una dimensión paradigmática, Dussel descubre a principios de los años setenta el germen de una lógica de la liberación. A partir de la explicación filosófico-liberadora del *logos* semita, concretamente del *logos* judeo-cristiano, Dussel intenta rescatar de manera filosófica la tradición de las luchas anticolonialistas de América del Sur, que va desde Bartolomé de las Casas hasta los movimientos social-revolucionarios del siglo XX, en su "recuperación latinoamericana".

A pesar de la transición de la fase hermenéutica a la filosofía de la liberación, el programa de una recuperación latinoamericana sigue vigente. Ya que el proyecto de una ética de la liberación se comprende también a sí mismo como una contribución a la tarea de enraizar adecuadamente la filosofía en la realidad latinoamericana, una tarea que sería objeto de franca discusión por parte del movimiento de la "historia de las ideas" justamente a finales de los años sesenta. En su famoso debate con Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy expresa la provocadora tesis de que "un árbol transplantado" (Salazar Bondy, 1988 [1968]: 27) no ha echado raíces hasta ahora en el suelo americano. El carácter imitativo de la filosofía hispanoamericana no tiene sus causas en la incapacidad del pensador aislado, sino en la dependencia de la Europa imperialista o, más exactamente, del eurocentrismo interiorizado, por medio del cual la filosofía hispanoamericana ha sido enajenada de su propia realidad. La filosofía misma también profundiza,

al mismo tiempo, la enajenación social y cultural de las sociedades latinoamericanas a partir de su obsesiva fijación sobre Europa. Dicho de manera breve: la filosofía hispanoamericana es, a su vez, víctima y verdugo. La salida del círculo de la enajenación presupone, según Salazar Bondy, la superación histórico-real de las estructuras de la dependencia. Mientras tanto, a la filosofía no le queda nada más que la modesta tarea de una reflexión solidaria y al mismo tiempo crítica de las luchas de las masas empobrecidas, que no hacen sino clamar más justicia. Esta visión de una filosofía auténticamente latinoamericana por parte de Salazar Bondy, quien debido a su muerte prematura no pudo realizar más, se convierte en un legado para Dussel. La ética de la liberación explicita los criterios morales de una praxis de liberación auténtica desde la perspectiva ya contemplada por Salazar Bondy. Con la *ética* de la liberación, Dussel no se distancia del desarrollismo (neo-) liberal, sino más bien del marxismo ortodoxo, que desvaloriza la ética, ya sea mediante una lógica histórica "científicamente" fundada o a partir de un ideal utópico a ser realizado por una vanguardia. Esto significa que la ética de la liberación, como acto de autoliberación de la filosofía con respecto al poderío supremo del *logos* imperial occidental, es, al mismo tiempo, parte esencial de la gigantomaquia de Dussel sobre Europa.

3. Hacia un nuevo universalismo: la nueva ética de la liberación y la transmodernidad

Las columnas sobre las que descansa la filosofía de la liberación de Dussel, son la ética y la filosofía de la historia, que se encuentran a su vez estrechamente vinculadas entre sí. Ya que, por una parte, las categorías de la ética de la liberación se desarrollan en amplios estudios culturales o filosófico-históricos (pensamiento indoeuropeo, pensamiento semita) y, por otra parte, la estructura normativa de la ética de la liberación misma sirve para una nueva filosofía de la historia más allá de Hegel. La historia universal no se mueve, como Dussel intenta demostrarlo contra Hegel, simplemente de oriente a occidente. Ya que las grandes culturas neolíticas de Egipto y de Mesopotamia se extienden hacia el lejano Oriente y finalmente hasta América. La "Edad Media" no es para Dussel ninguna fase mundial de la historia, sino un episodio poco glorioso al interior de la historia europea, en el que Europa tanto desde el punto de vista cultural como del poder político se ubica en la periferia del imperio islámico. Es primeramente a partir de la conquista de América que Europa avanza convirtiéndose en un

centro global de poder, entrelazando culturas completas entre sí bajo un único sistema de dominio por primera vez en la historia de la humanidad.

El imperialismo global de Europa se refleja, según Dussel, de forma ideológica en la filosofía moderna desde Descartes hasta Hegel. En la de-strucción de la filosofía de la modernidad europea, Dussel se sirve una vez más de la autocrítica de la razón occidental. Ya que es Nietzsche quien descifra el *cogito* de Descartes a partir del *volo* como su fundamento, o dicho de manera más exacta, a partir de la "voluntad de poder". A la luz de la expansión transoceánica de Europa, Dussel otorga un nuevo significado a la crítica de Nietzsche al *cogito* de Descartes continuada posteriormente por Heidegger. En la relación sujeto-objeto del *ego cogito* cartesiano se refleja, de acuerdo con Dussel, la centralidad geopolítica de la Europa moderna, que degrada culturas enteras de la tierra a periferias de su poder imperial:

> Desde el 'yo conquisto' al mundo azteca e inca, a toda América; desde el 'yo esclavizo' a los negros del África vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de la mina; desde el 'yo venzo' de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa 'guerra del opio'; desde ese 'yo' aparece el pensar cartesiano del *ego cogito* (Dussel, 1985: 15).

A la lógica de la dominación de la razón moderna, que si bien ya había sido revelada en la misma filosofía europea, pero sin haberla relacionado aún con la violencia imperial frente a pueblos fuera de Europa, Dussel contrapone la lógica analéctica de la autoliberación de la exterioridad de la víctima de la hegemonía global de Europa. La justificación ideológica del imperialismo moderno, o más exactamente del "mito de la modernidad", fue aportada de manera paradigmática por Ginés de Sepúlveda, tal y como Dussel lo muestra en las conferencias de Fráncfort de 1992. Ya que Sepúlveda justifica la conquista de América, partiendo de la idea nueva del uso de la violencia para civilizar a los bárbaros:

Es aquí donde Bartolomé de las Casas enfrenta en su origen mismo al 'Mito de la Modernidad' (y las futuras "modernizaciones"). La Modernidad, como mito, justificará siempre la violencia civilizadora –en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera (Dussel, 1994: 80).

El oponente de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas, desarrolla por el contrario aquello que, según Dussel, sería la primera crítica histórica al mito sacrificial de la modernidad. Con la crítica abierta de la violencia imperial desde la perspectiva de la víctima y la opción por una praxis misionera sin violencia basada en

argumentos convincentes, surgen por vez primera en Las Casas los elementos centrales de la lógica analéctica de la liberación (Dussel, 1994: 81). La historia de la filosofía de Dussel no se limita, sin embargo, a la tarea de una reconstrucción crítica del pasado. En contra de la tesis hegeliana del "fin de la historia" Dussel desarrolla con Marx la idea de un futuro postcapitalista de la modernidad, que se demarca con claridad tanto con respecto a la idea monocultural de una civilización mundial completamente europeizada, como de la idea ficticia de una coexistencia entre culturas autóctonas puras o intactas de toda influencia europea. El futuro de la modernidad residiría entonces, de acuerdo con Dussel, en un orden mundial policéntrico, en el cual diversas culturas coexistirían de manera relativamente autónoma pero vinculando, a su vez, sus tradiciones espirituales de manera creativa con la modernidad europea: "La 'realización' [de la Trans-Modernidad] sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora" (Dussel, 1994: 177).

Con la crítica de la modernidad imperial y la visión futurista de la transmodernidad, pesa aún más a la ética de la liberación la tarea de justificar las pretensiones *universalistas* de la filosofía de la liberación de Dussel. Es cierto que desde un principio la filosofía de la liberación nunca fue tan solo una reflexión que versara sobre movimientos de liberación regionales. Sin embargo, las perspectivas universalistas de la ética siguen subordinadas, hasta un cierto punto, al proyecto de una recuperación *latinoamericana*. Con la siempre más clara aparición de pretensiones universalistas, la "de-strucción" de la filosofía europea de Dussel corre de pronto el riesgo de dirigirse en contra de su propia filosofía de la liberación. Si el núcleo normativo de la ética de la liberación justamente desciende de una tradición determinada, a saber, de la tradición semita, surge entonces la pregunta del motivo por el cual justamente la cultura semita desde un principio gozaría de un cierto privilegio con respecto a la cultura indoeuropea o cualquier otra cultura. En este sentido, es comprensible que Dussel vuelva a plantear en la "*Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*" (1998) la pregunta por la fundamentación de la ética de la liberación, en la que ahora incorpora lo ganado en los comentarios de Marx y en el diálogo de varios años con la ética del discurso europea.

Si el proyecto de una fundación de la ética con los tres niveles (del principio ético-material, del principio ético-formal y del principio de factibilidad) tiene éxito o no, es un asunto que aquí no puede ser examinado. Únicamente podría asegurar que con el proyecto de una ética universal, Dussel ingresa en un terreno

en el que la filosofía de la liberación se expone de pronto a todas las interrogantes normalmente planteadas en contra del universalismo de las teorías morales europeas.

Con el fin de erradicar latentes eurocentrismos en las propias teorías, Dussel ha vuelto de nuevo a corregir recientemente su filosofía de la historia. Dos correcciones son particularmente importantes, a saber, la nueva interpretación de la Grecia antigua y del lapso que va desde la modernidad temprana hasta el año de 1800. En la reconstrucción de la historia antigua, Dussel hace reventar el apretado corsé del dualismo "semito/indoeuropeo" para poder integrar de una manera más adecuada también a las culturas del Lejano Oriente en su historia universal, en particular China.

En el horizonte ampliado, se dirige ahora también la mirada –apoyada por estudios recientes sobre las relaciones entre la Grecia antigua y el Oriente– hacia la Grecia antigua; ya que el helenocentrismo o más exactamente la imagen romántica de Grecia como única raíz de la filosofía e historia europeas "es el padre del eurocentrismo" (Dussel, 2007: 25).

Por este motivo, Dussel pone ahora de relieve la dependencia de la cultura y filosofía griegas con respecto al pensamiento egipcio y *semito*-mesopotámico (!), en cuyo centro figura la justicia o más en concreto la protección de los pobres, viudas y huérfanos (Dussel, 2007: 22-26).

De manera similar, se dirige también la mirada hacia la modernidad temprana. De pronto, la Conquista de *América* no es más el inicio de la hegemonía global de Europa. Sino más bien es Europa entre el siglo XVI y XVIII simplemente un centro de poder, como lo reitera Dussel con razón, *al lado* del Imperio Otomano, China y Rusia. El dominio global de Europa es un desarrollo posterior, que tuvo lugar con la industrialización llevada a cabo en el siglo XIX. A la luz del auge económico de China en las últimas décadas, como Dussel bien lo vislumbró, podría llegar a convertirse el dominio mundial europeo en un breve período intermedio de la humanidad.

4. De la interpelación al diálogo

La crítica de Dussel a la modernidad colonialista posibilita a la filosofía europea un descentramiento "concreto" desde "afuera", que desde sí misma no podría darse. La interpelación crea en una relación de dominio asimétrica el presupuesto *para* un diálogo posible, que constituye de manera permanente un

acontecimiento recíproco no solo entre *logoi*, sino también entre los contrayentes involucrados en el diálogo. Yo mismo desperté en los años ochenta del "sueño eurocéntrico", en el que la filosofía europea vegetaba complacientemente, a partir del encuentro con el pensamiento latinoamericano y, al interior de éste, de manera muy particular con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. En la discusión con la filosofía de la liberación, que para mí también constituyó la puerta de entrada en la milenaria historia de la filosofía latinoamericana en general, llegué, por una parte, a tener conciencia por vez primera de mí mismo como filósofo europeo, y descubrí de esa manera, por otra parte, la historia de América Latina como parte reprimida de la historia europea. Así como la filosofía latinoamericana resulta incomprensible sin la filosofía europea, así también, y ello ha llegado a ser para mí una experiencia concreta en las últimas décadas, es imposible comprender la filosofía europea sin la filosofía de Latinoamérica.

La interpelación de las filosofías latinoamericanas y otras filosofías postcoloniales obliga a la filosofía europea a una reinterpretación autocrítica de la modernidad "europea". Así como Dussel busca la figura auténtica de una filosofía *latinoamericana*, así también surge la pregunta por parte de la filosofía europea por el sentido y la posibilidad de una filosofía *europea*. Dicho de manera breve, la pregunta ante la que hoy día se enfrenta la filosofía europea es: ¿Qué tradiciones de pensamiento podrían continuar de alguna forma, *después* de que Europa ha llegado a ser interpretable? Desde esta perspectiva he comenzado a escribir bajo el título de "Entgrenzungen" ["Desbordamientos"] (Schelkshorn, 2009) una reinterpretación autocrítica de la modernidad europea.

A la vista de lo expuesto, quisiera concluir presentando desde una perspectiva "europea" algunos temas y problemas para un diálogo futuro con la gigantomaquia sobre Europa de Dussel. Desde los años sesenta y de manera constante, Dussel ha sabido rastrear con instinto sagaz las grietas del muro de la filosofía europea, abriendo de esa manera nuevos espacios para la filosofía latinoamericana. Pero dado que Dussel ha hecho destrozos en diversas partes de los muros de la filosofía europea, no es claro, por el momento, la manera cómo sería posible volver a unir las diversas partes fragmentadas. Quisiera ilustrar esta problemática en ciertos ámbitos temáticos, recurriendo para ello a algunos ejemplos.

4.1. La Grecia antigua: ¿Indoeuropea o semita? – Sobre el significado del logos socrático

La filosofía griega es para el Dussel joven una racionalización del *ethos* trágico de los indoeuropeos, cuya antropología dualista y lógica de la totalidad pasan a convertirse en el fundamento de legitimación no solo de imperios antiguos, sino también del imperialismo moderno. Para el Dussel maduro aparece de pronto la Grecia antigua como un producto de las culturas semitas de Mesopotamia. El cambio de enfoque histórico acarrea, sin embargo, tensiones internas en la filosofía de la liberación que hasta la fecha no han sido suficientemente reflexionadas.

En lugar de intentar un retorno a los pueblos indoeuropeos o semitas supuestamente originarios, yo propondría considerar a la Antigüedad griega como una irrupción de la era axial en el ámbito de la filosofía. Según Jaspers, surgieron corrientes espirituales completamente distintas en la India, China y Europa respectivamente, que abarcaban desde el materialismo y escepticismo radical hasta concepciones trascendentales metafísicas y religiosas (Jaspers, 1988: 20) . El aspecto central de la era axial es la "disputa de las escuelas" en la que las imágenes del mundo mitológicas se desploman. Por ello, sigue presente el período de la era axial iniciado por Confucio en la memoria colectiva de China como "época de las 100 escuelas".

Ciertamente las escuelas filosóficas remodelan sus respectivas mitologías de manera sustancial. Mientras que en China el mito del sacro imperio es racionalizado respectivamente por las diversas escuelas, en la Grecia antigua surge un conflicto entre las diversas mitologías, a saber, el mito de las epopeyas homéricas que reflejan el *ethos* del honor (*timē*) de una casta aristócrata guerrera y la mitología de Hesíodo que introduce en Grecia la idea de Justicia de las monarquías sacras del Medio Oriente (por ejemplo la *Ma'at* egipcia). El conflicto entre el *ethos* agonal de las aristocracias locales y el de la idea de justicia (*dikē*) atraviesa toda la filosofía griega y conduce finalmente a una crítica radical de los mitos.

En medio de la implosión de las imágenes míticas del mundo, Sócrates desarrolla el diálogo argumentativo, en que todas las pretensiones de validez, incluyendo las de las tradiciones mítico-religiosas, están obligadas a justificarse. Ciertamente que el ethos socrático, junto con la doctrina de la inmortalidad del alma y particularmente las filosofías de Platón y Aristóteles, se dejan inscribir de manera retrospectiva –y es aquí donde Dussel pone todo el peso– en tradiciones culturales omnicomprensivas. Sin embargo, con el *logos* socrático se establece

al mismo tiempo un medio de reflexión crítica, en el cual horizontes enteros de interpretación vuelven a ser puestos a disposición. Dicho brevemente: con el descubrimiento socrático de la "razón finita" irrumpe en la filosofía europea una fuente de autorreflexión crítica que, si bien en la historia se mantuvo continuamente al margen por las pretensiones religiosas y metafísicas absolutistas, nunca se agotó por completo. El mismo Nietzsche, cuyo pensamiento rechaza de manera radical la moral socrático-cristiana de esclavos, se ve obligado, no obstante, a ubicar su propia filosofía en el camino del pensamiento abierto por Sócrates: "El escepticismo de Sócrates, en lo que respecta a todo saber en torno a la moral, sigue siendo el más grande acontecimiento – se ha olvidado por completo" (Nietzsche, 1988).

4.2. ¿Modernidad emancipadora vs. mito de la modernidad? – La difícil interrogante de la crítica de la violencia imperial

Dussel distingue en las conferencias de Fráncfort dos paradigmas de la modernidad, a saber, la modernidad como emancipación racional en el sentido de Kant, es decir, "como 'salida' de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano" (Dussel, 1994: 175) y el mito sacrificial de la modernidad que justifica la civilización violenta del "Otro" en nombre de la superioridad de Europa. Esta tesis es tan importante que requiere de más profundizaciones.

Tenemos que explicar la razón por la cual los procesos de ilustración han llegado a justificar la civilización violenta de los Otros (bárbaros, no-chinos, paganos, etc.) y, a decir verdad, no por vez primera en la Europa moderna sino ya desde la antigüedad; y tampoco solo en la antigüedad greco-romana, sino también al interior de otras culturas antiguas como, por ejemplo, en la China antigua. Al interior de la propia tradición europea surge la pregunta del motivo por el cual Aristóteles, Sepúlveda e incluso Kant, pese a su respectiva orientación racional universalista, fueron capaces de desarrollar teorías sobre la esclavitud natural de los bárbaros o de las razas inferiores. A primera vista, pareciera tratarse de contradicciones o inconsecuencias temporalmente condicionadas. Sin embargo, esta apariencia engaña. Ya que con la reflexión sobre las pretensiones de validez de la razón no se determina aún *quién* debiera de ser respetado como "ser racional". La pregunta de la inclusión, es decir, la pregunta sobre quién es miembro de la humanidad, es una pregunta de la antropología, en la que resulta imposible evadir la confluencia de datos empíricos, como lo muestran –entre

otros– los debates sobre el aborto y la eutanasia. Esto significa, que las preguntas por la inclusión no pueden ser decididas por una reflexión trascendental, una conversión al universalismo ético, ni tampoco por un pensamiento de la alteridad. De ahí que Aristóteles, Sepúlveda y Kant hayan tenido que vincular sus respectivas teorías racionales con una determinada y en extremo problemática antropología, sin tener que caer en autocontradicción con ello.

Una segunda fuente de violencia reside en la asincronía de los niveles de reflexión. Dussel mismo fundamenta la filosofía de la liberación, recurriendo a traducciones *filosóficas* de la narrativa semita, en particular de la tradición judeo-cristiana (Las Casas, Lévinas et al.). Dado que las religiones monoteístas se apoyan en una revelación divina y en sagradas escrituras, su comprensión filosófica fue y sigue siendo un proceso extremadamente conflictivo. Al respecto, y pese a todos los contextos históricos temporales y culturales, Sócrates merece recibir una distinción muy particular. Ya que Sócrates no aparece profesando de manera autoritaria una gran sabiduría o un mensaje de salvación, sino más bien aparece sometiendo todas las pretensiones de verdad a un examen crítico, en particular todas aquellas pretensiones que se apoyan en inspiraciones o mensajes divinos.

También en el concepto dusseliano de transmodernidad se exige, de facto, el nivel de autorreflexión socrático en todas las culturas. Ya que la creativa fecundidad entre la modernidad europea y sus alteridades solo es posible, si todos los partícipes son capaces de lograr un distanciamiento crítico con respecto a sus propias pretensiones de verdad. Este supuesto no es, sin embargo, de ninguna manera obvio, tal y como lo muestran los excesos de violencia ejercidos por movimientos fundamentalistas en todas las regiones del mundo. Debido a que no todos cuestionan los mismos horizontes de sentido al mismo tiempo, o no están dispuestos a situarse en un nivel de autorreflexión crítica en general, surgen finalmente campos de conflicto aporéticos, que no pueden ser resueltos ni por medio de una analéctica ni apelando a la universalidad "de la" razón.

Dado que no existe en la historia ninguna razón crítica en una forma pura, sino siempre en vinculación con determinadas opciones con contenido, toda figura histórica de una universalidad racionalmente reconocida comete también exclusiones de manera necesaria. En este círculo se mueve también finalmente la filosofía de la liberación de Dussel, que basada en una ética universal proyecta una visión postcapitalista del futuro de la modernidad. Además y de manera consecuente con la aplicación del nivel de reflexión filosófica, Dussel delimita a la transmodernidad, tanto con respecto a un folclorismo premoderno, que conserva un pasado determinado de manera irreflexiva, como frente a concepciones

antimodernas, tales como el nacionalsocialismo, fascismo o formas de populismos actuales (Dussel, 1994: 178).

La problemática de una relación inmanente entre ética universal y violencia, nos conduce nuevamente a Sepúlveda, quien de ninguna manera asume la doctrina aristotélica de la esclavitud natural de los bárbaros. Sepúlveda está más bien situado, como humanista y teólogo cristiano, sobre el terreno del cosmopolitismo estoico-cristiano, que en la Antigüedad, sin embargo, más bien consistía en una especie de actitud ético-espiritual y no en un fundamento de la filosofía política. Sería la Escuela de Salamanca, la que por primera vez desarrollaría, a partir del cosmopolitismo estoico-cristiano, una teoría del derecho de los pueblos. Francisco de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas se plantean por vez primera en la historia de la filosofía europea el problema de la aplicación global del universalismo ético de la tradición estoica-cristiana. Si el derecho natural, que Sepúlveda defiende en contra de monopolios teológicos como una ética filosófica, y con ello como universalmente válida, realmente debiera de ganar validez global, entonces tendría que justificarse –siguiendo la cantidad de consecuencias que se desprenden de las conclusiones de Sepúlveda– el uso de la violencia como *ultima ratio* en caso de conflicto. Ciertamente debemos rechazar hoy en día la defensa de la conquista de América basada en datos empíricos distorsionados de los pueblos amerindios. Pero hoy en día y pese a las importantes aclaraciones esgrimidas por Las Casas, nos enfrentamos a la *problemática* que Sepúlveda intentó resolver en su tiempo. Ya que, por importante que haya sido la advertencia sobre el escalamiento de violencia de Las Casas y por revolucionaria que parezca hoy en día su interpretación filosófico-religiosa de las víctimas humanas de los aztecas, siempre se llega a plantear en algún momento dado la pregunta por la violencia moralmente justificada en todas aquellas situaciones en las que un sistema político llega a matar seres humanos de manera masiva. Por este motivo, grupos defensores de los derechos humanos y movimientos de liberación postcoloniales se enfrentan también hoy en día con la problemática de Sepúlveda. También Dussel permite a movimientos políticos cuyas metas pueden ser justificadas de manera ético-liberadora el uso de la violencia como *ultima ratio*.

4.3. Ambivalencias de la modernidad emancipadora

El mito sacrificial de la modernidad surge, según Dussel, de una perversión de la modernidad emancipadora provocada por el desarrollismo. Dado que el nexo que vincula a la ilustración con la violencia imperial no es inherente, Dus-

sel realiza algo semejante a una operación, en la cual el tumor canceroso del desarrollismo es extirpado de la modernidad emancipadora. El análisis preciso de las ambivalencias de la modernidad es un campo de discusión de lo más fructífero para un diálogo entre la filosofía europea y la latinoamericana. En este contexto, quisiera indicar por lo menos dos temas para un diálogo futuro.

Un primer ámbito temático es la clarificación de la así llamada "modernidad emancipadora". Por una parte, Dussel reprocha a Las Casas que su conciencia crítica, como él mismo lo reconoce, esté limitada por el horizonte de sentido de su tiempo. En efecto, Las Casas, al igual que Sepúlveda, nunca puso en tela de juicio el absolutismo del cristianismo ni la instauración de reinos cristianos. Por el contrario, la filosofía del siglo XVII es interpretada por Dussel básicamente desde una perspectiva teórica del poder: en el *ego cogito* cartesiano se manifiesta el *ego conquiro*; en Hobbes y Locke se expresa, en cambio, la lógica mercantilista del imperialismo inglés, incluyendo la justificación de la esclavitud. En este contexto cabría preguntarse en qué tradición de pensamiento podría llegar a basarse la idea de una "modernidad emancipadora" en general.

Con el fin de contrarrestar imágenes reduccionistas de la filosofía moderna europea, interpreto a la Modernidad como una "segunda era axial". De la misma manera que en la crisis de las imágenes mitológicas del mundo en la Antigüedad, surge a partir de la crisis del cristianismo medieval en Europa una variedad difícil de abarcar con la mirada de movimientos religiosos y filosóficos, que bajo la influencia de la expansión transoceánica volvería nuevamente a multiplicarse en el siglo XVI. En este contexto, están condenados al fracaso todos los intentos, propios de Hegel y de Heidegger, por remontar el espíritu de la modernidad europea a *un* pensador, a saber, Descartes. "El" sujeto de la modernidad no existe. Lo que más bien existe ya desde tiempos anteriores, siguiendo a Montaigne, Descartes y Pascal, son diversos conceptos de subjetividad moderna que desarrollan de manera respectiva su propia recepción histórica. Ciertamente la filosofía política de la modernidad, como Dussel lo muestra en detalle, ha sido ideológicamente deformada por las diversas fases del imperialismo europeo (Dussel, 2007: 242-391). Al mismo tiempo, la filosofía europea se representa de manera constructiva la anarquía social desatada por la nueva "disputa de las escuelas" que devastó a las sociedades europeas en la era moderna temprana. De esta manera, las filosofías europeas desarrollan, pese a todos los rodeos teóricos y amargas luchas sociales, la complicada construcción de un estado de derecho democrático y las primeras ideas de un derecho global de los pueblos, que en comparación con la Ilustración

de la Antigüedad llegarían a ser indudablemente reconocidas como logros de la modernidad emancipadora.

La variedad inmanente de la modernidad europea tiene su fundamento no solo en la "disputa de las escuelas". Los muchos rostros de la humanidad son, como insiste Dussel con razón, el resultado de síntesis. La vinculación entre la modernidad emancipadora y el desarrollismo, es, sin embargo, tan solo una de tantas síntesis. En mi obra "*Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*" (Schelkshorn, 2009) ["Desbordamientos. Una contribución europea al discurso de la modernidad"] he intentado demostrar, que entre 1400 y 1700 las irrupciones racionales ya aparecen respectivamente amalgamadas con visiones culturales en todos los ámbitos centrales de la filosofía, desde la antropología o filosofía del sujeto hasta la económica. Para nombrar solo dos ejemplos: Montaigne desarrolla, antes aun que Descartes, una nueva forma de autocrítica radical, en la cual –como Dussel también lo reconoce– no solo se critica la violencia en Europa, sino también, de manera abierta, la arrogancia eurocéntrica frente a los pueblos europeos. El escepticismo de Montaigne no constituye, sin embargo, una mera relación racional consigo mismo; más bien logra concebir, a partir de la exploración de sí mismo, la idea de una convivencia creadora y experimental con formas de vida, en la cual no se busca tan solo la buena vida, sino simple y sencillamente otras formas de vida posibles, en las que los límites de la racionalidad sean trascendidos de manera consciente (Schelkshorn, 2009: 345-407).

Una amalgama similar de momentos racionales y culturales se encuentra en los primeros conceptos de una ciencia moderna. Francis Bacon establece el experimento como método de la filosofía natural, una innovación que sin duda ha posibilitado nuevos conocimientos. Al mismo tiempo, Bacon vincula la idea de una nueva ciencia con la producción de nuevas cosas para bien del ser humano. Junto con la orientación filantrópica, Bacon subordina a la ciencia moderna bajo la utopía extrema, a saber, la de desatar *todas* las potencialidades ocultas de la naturaleza. Lo que Bacon consideraba como una alabanza al creador –que ha creado un mundo inmensamente rico que primeramente debería de ser descubierto por el hombre– se ha convertido en el siglo XX, a partir de la bomba atómica y la ingeniería genética humana, en una monstruosa utopía que amenaza el futuro de la humanidad en su totalidad (Schelkshorn, 2009: 411-470).

4.4. Transmodernidad y la búsqueda transcultural por criterios normativos para una sociedad mundial policéntrica

Al centro de la idea de Dussel de una transmodernidad, se encuentra la visión de una sociedad mundial policéntrica, en la que la hegemonía de Europa haya sido superada. La idea de la transmodernidad se encuentra, sin embargo, en una cierta tensión con la última construcción de la historia, en la que el inicio del dominio global de Europa ya no está marcado por el año de 1492, sino por la revolución industrial de principios del siglo XIX. Esta autocorrección, que sin duda concuerda con la historia actual, acarrea, sin embargo, algunos problemas para la arquitectónica de la filosofía de Dussel. Ahora, la visión policéntrica no solo describe simplemente una visión futurista, sino también la modernidad temprana y, en parte, la tardía (Dussel, 2007: 141-356). Entre los siglos XVI y XVIII el imperio otomano realmente consolidó su dominio sobre el Medio Oriente, Europa Sudoriental y el Magreb; China duplicó su territorio y Rusia extendió su territorio hasta los Urales. En este contexto, se relativiza el desciframiento del *ego* cartesiano como *ego conquisto* que "solo" ayuda a esclarecer el complejo ideológico del imperialismo *europeo*. Las estructuras ideológicas del imperialismo chino, otomano o ruso permanecen sin ser analizadas en la teoría de la modernidad de Dussel. Por el contrario, Dussel describe el ascenso de China sin análisis crítico alguno de la violencia imperial (Dussel, 2007: 143-167). En lugar de ejercer una crítica ético-liberadora del discurso chino sobre la barbarie y las ideas de un imperio mundial, Dussel elogia la filosofía política china, la cual vela continuamente por el bienestar del pueblo y ha fundado instituciones estables. El único déficit del pensamiento chino residiría en la incapacidad de cuestionar la legitimidad sacra del emperador como hijo del cielo (Dussel, 2007: 164).

Con la decadencia política de Europa iniciada con la primera guerra mundial y el ascenso de China de las últimas décadas, parecería que la Transmodernidad ya empezara a realizarse. Sin embargo, la mera multiplicidad de centros de poder no es en sí ninguna garantía de un mundo mejor. Nosotros somos testigos contemporáneos de la manera cómo los conflictos entre poderes regionales hunden al mundo en un caos. En Medio Oriente amenaza el conflicto entre Irán y Arabia Saudita con destruir toda una región mundial. Las tensiones entre China y sus vecinos del Sudeste asiático se intensifican. Algunas regiones en África se convertirán, como a finales del siglo XIX, en objeto de una carrera mundial por zonas de influencia imperial, en la que no únicamente empresas europeas y norteamericanas, sino también protagonistas comerciales de China, Japón y Corea

aseguran recursos naturales y derechos de suelo en contra de los intereses de las poblaciones autóctonas.

En ocasiones recientes, han surgido alianzas absurdas en la sociedad mundial policéntrica. Al respecto menciono solo dos ejemplos: Europa y Estados Unidos se alían con Arabia Saudita, que por su parte expande el fundamentalismo wahhabista por todo el mundo. Regímenes socialistas en Latinoamérica establecen alianzas con el fascismo islámico en Irán.

En una sociedad mundial policéntrica creciente, en la que los conflictos se multiplican, también deberían de multiplicarse los niveles de diálogo de la filosofía. Esto significa para la filosofía, sin duda alguna, tener que renunciar de manera definitiva a la pretensión de exclusividad y aceptar, sin reserva alguna, la multiplicidad de filosofías "modernas" en Latinoamérica, África y Asia. Pero también las filosofías provenientes de "fuera de Europa" están obligadas a corroborar sus imágenes de Europa, en diálogo crítico con filosofías europeas. Sin crítica recíproca, se corre el peligro de que las filosofías en las diversas regiones del mundo se limiten a cultivar exclusivamente sus respectivos discursos internos con todo y sus "puntos ciegos".

El camino de la interpelación al diálogo ha sido señalado por Enrique Dussel mismo. Ya que éste no solo abrió el monólogo europeo sobre la modernidad, sino que además entró en un diálogo de varios años con la ética del discurso de Karl-Otto Apel, cuyos resultados desembocarían en la nueva ética de la liberación. Esto significa que una filosofía del presente solo puede crecer sobre los caminos de procesos de diálogo transculturales.

Bibliografía

Alberdi, Juan Bautista 1993 "Ideas para un curso de filosofía contemporánea [Montevideo 1842]" en Zea, Leopoldo (ed.) *Fuentes de la cultura latinoamericana vol. II* (México: FCE).

Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique 2004 *Ética del discurso y ética de la liberación* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique 1973a *América Latina: Dependencia y Liberación* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro).

Dussel, Enrique 1973b *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vol. (Buenos Aires: Siglo XXI).

Dussel, Enrique 1975 *Filosofía ética de la liberación latinoamericana, vol. III: De La erótica a la pedagógica* (México: Editorial edicol).

Dussel, Enrique 1979 *Filosofía ética latinoamericana, vol. IV: La política latinoamericana* (Bogotá: Universidad Santo Tomás).

Dussel, Enrique 1981 *Filosofía Ética Latinoamericana, vol. V: Arqueológica Latinoamericana* (Bogotá: Universidad Santo Tomás).

Dussel, Enrique 1983 *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América).

Dussel, Enrique 1985 *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Ediciones Aurora).

Dussel, Enrique 1994 *1492. El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"* (La Paz: Plural Editores).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique 2006 *Filosofía de la cultura y la liberación* (México: UACM).

Dussel, Enrique 2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta).

Flaig, Egon 1988 "Ehre gegen Gerechtigkeit. Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas" en Assmann, Jan; Janowski, Bernhard y Welker, Michael (eds.) *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen* (München: Fink).

Foucault, Michel 1994 *Dits et écrits*, edition établie sous la dirección de Daniel Defert (Paris: Gallimard).

Hegel, Wilhelm Georg Friedrich 2000 *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio del derecho natural y ciencia del estado*, traducción de Eduardo Vásquez (Madrid: Bibliotéca Nueva).

Heidegger, Martin 1961 *Der europäische Nihilismus* (Stuttgart: Neske).

Jaspers, Karl 1988 (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: Piper).

Kant, Immanuel 2007 (1781) *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi (Buenos Aires: Ediciones Colihue).

Martí, José 1977 (1891) *Nuestra América* (Barcelona: Biblioteca Ayacucho).

Nietzsche, Friedrich 1988 *Kritische Studienausgabe*, ed. Giogio Colli, Mazzano Montinari (München 1988).

Ricœur, Paul 1960 *Philosophie de la volonté. Finitude et cupabilité. La symbolique du mal* (Paris: Aubier).

Salazar Bondy, Augusto 1988 (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI).

Sarmiento, Faustino Domingo 1998 *Facundo. Civilización y Barbarie* (Madrid: Allianza).

Schelkshorn, Hans 1992 *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels* (Freiburg, Basel,Wien: Herder).

Schelkshorn, Hans 1994 "Discurso y liberación. Un acercamiento crítico a la ´ética del discurso' y la ´ética de la liberación' de Enrique Dussel" en Dussel, Enrique (comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina* (México: Siglo XXI).

Schelkshorn, Hans. *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophieschen Ethik von-Karl-Otto Apel und Enrique Dussel.* Rodopi B.V., Amsterdam, 1997

Schelkshorn, Hans 2009 *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft).

Starobinski, Jean 1993 *Montaigne en mouvement* (Paris: Gallimard).

Zea, Leopoldo 1969 *La filosofía americana como filosofía sin más* (México: FCE).

La filosofía de la liberación y sus avatares descoloniales en clave de africanía*

Agustín Laó-Montes

> El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor... lo que pretendemos es, justamente, una «filosofía bárbara», una filosofía que surja desde el «no-ser» dominador... por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna y de liberación.
>
> Enrique Dussel

> El circulo de la dialéctica se niega a patético, a la problemática que se representa en la conciencia del Muntu desgarrado entre dos mundos, tironeado entre el pasado y el presente, no sabiéndolos como reconciliar. Este tema retórico rico de efectos no llega a ser pensado. El Muntu es uno y el mundo es también uno. Ellos son la unidad de la contradicción múltiple. Su unidad no es sino un proceso de unificación.
>
> Eboussi Boulaga

Hace 10 años cuando celebramos los 70 años de Enrique Dussel en una conferencia titulada *Mapeando el Giro Decolonial*, presenté un trabajo sobre la Filosofía Congo Cubana como expresión del existencialismo de la africanía y la política de la liberación. En esta conferencia-homenaje a propósito de los 80 años del maestro, intentamos entablar un diálogo político-epistémico entre el pensamiento y política de la africanía y la filosofía de la liberación. Esto implica tanto una lectura de Dussel en clave de Africanía como una interpretación dusseliana del pensamiento africano y afrodiaspórico. Explorar este diálogo en plenitud, desborda las posibilidades de este escrito, así que tomaremos cuatro rutas en ese camino: 1) daremos una mirada *grosso modo* de cómo se localiza la Africanía en la filosofía y política de la liberación de Dussel; 2) miraremos varios ejemplos

* Este artículo es una versión elaborada de una ponencia presentada en la Conferencia-Homenaje a Enrique Dussel celebrada en la Universidad Nacional Autónoma de México en noviembre del 2014.

importantes de cómo mundializar e interculturalizar el pensamiento crítico en clave dusseliana desde el mundo afro; 3) abordaremos la relación entre dialéctica y analéctica en Dussel, para luego traducirla como un movimiento de doble crítica entre lo que denominamos la *Razón de Caliban* y la *Razón de Exu-Elegguá*, y; 4) examinaremos brevemente la liberación como categoría político-filosófica en Dussel en diálogo con figuras claves en el pensamiento y política de la Africanía.

¿Existe una Filosofía Africana?

Un viejo debate sobre la filosofía africana dilucida si existe o no una filosofía en las cosmovisiones y prácticas culturales tradicionales del continente africano y el Atlántico negro. Se discute si hay un saber sistemático sobre cuestiones fundamentales de ontología, epistemología, estética, ética, y política, en el pensamiento de la africanía. Suele asumirse que si existe un pensar sistemático y una tradición de teoría e investigación en el mundo afro, éste es derivado del pensamiento y las convenciones científicas occidentales. Esta óptica se dibuja a través de un lente occidentalista que considera África como continente estancado en el primitivismo, habitado por *pueblos sin historia* (para usar la expresión de Hegel que heredó Marx), "el corazón de las negras tinieblas" en el nombrado vocablo de Conrad.[2] El denominado Primitivismo africano, más que una categoría racial, pasa a ser una mitología, una alegada condición ontológica, con sus vertientes históricas, sociales, económicas y gnoseológicas,[3]

A contrapunto, Paulin Hountondji, filósofa africana que al iniciar su carrera argumentaba contra la idea de una filosofía tradicional africana, en su trabajo reciente observa que los intelectuales occidentales "partían del principio de que

[2] "El corazón de las tinieblas es todo el botín que me traje del centro de África, donde a decir verdad no se me había perdido nada". Así describe Joseph Conrad la que es su obra más conocida *El corazón de las tinieblas*, un relato de carácter autobiográfico inspirado en los meses que pasó al servicio de la Sociedad Anónima Belga para el Comercio del Alto Congo, durante los que conoció de primera mano las atrocidades que el gobierno del rey belga Leopoldo II cometía en el corazón de África, y que constituyen una de las páginas más vergonzosas del colonialismo europeo decimonónico. En la revista publicada originalmente en inglés *The Massachusetts Review* de 1977, el escritor nigeriano Chinua Achebe publica en su artículo "Una imagen de África: racismo en *El corazón de las tinieblas* de Conrad" que en la obra "se proyecta la imagen de África como 'el otro mundo', la antítesis de Europa y, por lo tanto, de la civilización". Véase Ch. Achebe. "An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'" *Massachusetts Review*. 18. 1977, p. 782–794.

[3] Este tipo de discurso imperial/colonial occidentalista se ha denominado Africanismo de manera análoga al Orientalismo. Ver Ch. Miller. 1993 *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*, (Chicago: University of Chicago) y V. Y. Mudimbe. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: University of Indiana Press).

los africanos no tenían conciencia de su propia filosofía y que solo los analistas occidentales, que los observaban desde el exterior, podrían trazar un cuadro sistemático de su sabiduría", añadiendo que, "es al padre Placide Tempels, un misionero belga que trabajó en el antiguo Congo belga, a quién se le debe la formulación más explícita de este presupuesto" (Hountondji, 2014: s/p).

Enunciando un franco discurso imperial racista Tempels escribe:

> no esperemos que el primer negro con el que nos crucemos por la calle –sobre todo si es joven- nos dé una visión sistemática de su sistema ontológico... no pretendemos que los bantúes sean capaces de obsequiarnos con un tratado filosófico acabado con su propio vocabulario... recurriendo a los métodos de análisis y síntesis de nuestras disciplinas intelectuales, podemos y tenemos que ayudar al primitivo a buscar, clasificar, y sistematizar los elementos de su sistema ontológico (Tempels citado en Hountondji, 2014: s/p).

Tempels, que también es criticado por Aimé Cesaire en el *Discurso sobre el Colonialismo* por esencializar y primitivizar el pensamiento africano, ve la filosofía bantú como un proyecto occidental y no como un producto propio del logos africano. En este horizonte de sentido, Occidente es la única fuente cultural de razón, es decir de filosofía y ciencia, y los saberes de la Africanía en el mejor de los casos solo pueden llegar a ser materia prima para ser sistematizadas por el logos Occidental.

Dussel, como veremos más adelante, también habla de una filosofía bantú, pero entendida de manera distinta a Tempels. Hountondji, por su parte, postula distinciones, por un lado, entre la filosofía africana como quehacer analítico consciente y la etnofilosofía como análisis del contenido filosófico de las culturas africanas y, por otro lado, entre el conocimiento producido por los africanistas sobre África y sus saberes, en contraste con el pensamiento africano en sí mismo. Tocando ese tambor, cabe destacar su definición de filosofía africana como un conjunto de textos escritos por africanas y africanos que constituye un campo de creación y debate intelectual, en contraste con las lecturas antropológicas del contenido filosófico en los discursos y prácticas culturales (estéticas, religiosas, rituales) de los pueblos africanos. Es en este sentido de creación teórica que hablamos de filosofía y de pensamiento crítico no solo del continente africano sino del mundo de la Africanía que articula el continente con la diáspora africana, lo cual como veremos tiene una larga y prolífica historia.

Entonando esa clave, Paget Henry en *La Razón de Caliban* analiza la filosofía afrocaribeña como una constelación intelectual creolizada,[4] tanto por su intertextualidad con prácticas musicales, danzarias, literarias, estético-visuales y religiosas, como por su relación activa y explícita con fenómenos históricos de primer orden como el imperialismo, la esclavitud, el racismo y las luchas de liberación nacional, lo que le hace un quehacer eminentemente político a la vez que le localiza intelectualmente junto con las ciencias sociales y las humanidades. Henry entiende la filosofía caribeña *como un escenario de diferentes perspectivas* donde se cruzan y compiten identidades euro-caribeñas, afro-caribeñas, amerindias, e indo-caribeñas.[5] También argumenta que en el Caribe la filosofía se ha desarrollado menos que las ciencias sociales y la estética debido a que tiende a aparecer como un discurso derivado de la tradición continental europea y norteamericana. Como respuesta a este sesgo occidentalista, Henry se enfoca en la filosofía afrocaribeña, la cual historiza en tres momentos que tienen sustrato histórico-cultural en la primacía de la filosofía tradicional africana en el siglo XVII. Henry sostiene, junto con pensadores africanos como Kwame Gyekye y Henry Okura, que la filosofía tradicional africana es un saber que tiende a combinar lo ontológico, lo estético, lo ético y lo político en conjunción con lo religioso, genealógico, mítico, y proverbial, que dominan los sistemas culturales africanos. Henry ofrece dos ejemplos de categorías ontológicas en el pensamiento africano: uno la máxima Bantú *la fuerza es el ser y el ser es la fuerza*, y el otro la categoría *Ashé* que significa la sustancia vital que fundamenta el ser y sus circunstancias en la cosmología yoruba.[6] En esta genealogía, divide el pensamiento Afrocaribeño del siglo XX y lo que va del XXI en dos campos, el *poeticismo* y el *historicismo*, en el primero el acento principal es en la dimensión estética-creativa del conocimiento crítico, mientras en el segundo prima la analítica histórica crítica de la colonialidad del

[4] El concepto de creolizacion se acuñó en el Caribe francófono para analizar los procesos de intercambio desigual, conflicto y negociación que caracterizan los procesos históricos del Caribe, destacando la producción cultural, sobre todo sus dimensiones estéticas e intelectuales. Ver E. Glissant, 1990. *Poétique de la Relation. Poétique III*, (Paris: Gallimard) y F. Lionnet & Shu-mei-Shih, ed. 2011 *The Creolization of Theory* (Durham: Duke University).

[5] Aquí cabe destacar el Caribe como encrucijada de muchos mundos y como laboratorio de modernidades. En ese sentido, el escritor y político dominicano Juan Bosch caracterizó el Caribe como "frontera imperial" y Enrique Dussel como el espacio histórico donde se "inventó la modernidad".

[6] Sobre la importancia de las civilizaciones bantú y yoruba en las filosofías y estéticas de la africanía y en particular las afroamericanas ver, R. F. Thompson. 1983 *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy* (Nueva York: Random House).

poder/saber.[7] En dicha hermenéutica la filosofía se creoliza con las humanidades y las ciencias sociales en un escenario donde es imperativo descolonizar y liberar el quehacer filosófico de la hegemonía del pensamiento occidental, en aras de lo que Henry denomina "indigenización de la filosofía". Tanto el *poeticismo* como el *historicismo* constituyen estrategias filosóficas de resistir y responder a las condiciones de poder imperial, dominación racial y explotación capitalista, que configuran la historia caribeña. Esta historización y politización de la filosofía es afín al proyecto de mundialización del registro filosófico que es un componente clave de la filosofía de la liberación que ha venido desarrollando Enrique Dussel desde 1970.

África y la diáspora africana en la Filosofía de la Liberación

Desde los primeros esbozos de la filosofía de la liberación, Dussel afirma un proyecto de mundializar e interculturalizar el archivo filosófico. En la *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* de 1998, Dussel ensaya lo que denomina *historia mundial de las eticidades* como antídoto histórico-filosófico de la perspectiva helenocéntrica, occidentalista y eurocéntrica que prima en el saber disciplinario. Abriendo el volumen, en un epígrafe Dussel califica el *cógito* de Descartes *pienso, luego existo,* como *la causa del crimen* contra el principio vitalista bantú *danzo y entonces vivo* aseverado por el filósofo africano Eboussi Boulaga. Esto es consistente con que en la analítica histórica de la ética se incluye la región-mundo que denomina África bantú Occidental como componente clave de la antigüedad y como parte de lo que Abu-Lughod analiza como sistema-mundo del siglo XIII, el cual Dussel caracteriza como sistema interregional.[8] Además, Dussel parte de la premisa de la africanidad de Egipto para argumentar con Martin Bernal que el occidentalismo construye su discurso imperial en el siglo XIX, donde inventa Occidente y la civilización occidental como categorías geo-históricas fundamentadas en el blanqueamiento epistémico de la antigüedad greco-romana, para negar lo que Bernal caracteriza en su libro *Atenea Negra*[9]

[7] Henry no utiliza las categorías de colonialidad del poder y colonialidad del saber que fueron acuñadas respectivamente por Aníbal Quijano y Edgardo Lander pero son afines a su análisis sobre las constelaciones de poder y conocimiento.

[8] Dussel reconoce al África subsahariana como una región importante en dicho sistema interregional mientras Abu-Lughod no lo ve como un componente central de su sistema mundo del siglo XIII.

[9] Existe edición en castellano, Martin Bernal. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona: Crítica, 1991. Nota del editor.

como *las raíces afro-asiáticas de la civilización griega*. A la vez, su filosofía de la liberación se enmarca en perspectiva histórico-mundial transatlántica y en esa vena analiza la centralidad global de la esclavitud y el racismo desde la primera modernidad.

En una veta más crítica, observamos que la discusión de las éticas en clave de africanía se refiere solo a la civilización bantú, lo que podría entenderse debido a que incluye solo una breve cartografía histórica para introducir los argumentos sustantivos de su ética. La clasificación misma de la África subsahariana como bantú es problemática en vista del diverso conjunto de civilizaciones y culturas que componen tanto dicha región como el continente africano en su conjunto.

En su conceptualización del sujeto de la Ética de la Liberación, que se constituye a partir de la pluralidad de condiciones de opresión, Dussel reconoce de manera sustantiva la importancia de los sujetos de la africanía y de la cuestión étnico-racial cuando escribe:

> Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica... es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.), y la toma de conciencia de dicha negatividad. (Dussel, 1998: 309)

Con un gesto filosófico de vitalismo radical, al afirmar el principio de la vida como fundamento de su ética, Dussel esgrime un argumento crítico del entramado de violencias constitutivo de la modernidad occidental capitalista, con sus múltiples modos de opresión ejecutados en la corporalidad de las otredades oprimidas. Así, Dussel va elaborando una analítica de la liberación como impulso, racionalidad y práctica de vida que eventualmente va a servir de clave ético-epistémica de su política.

Afinando esa clave, Dussel en el primer volumen de su *Política de la Liberación*, donde se da a la tarea hercúlea de realizar una *historia mundial y crítica* del pensamiento político, presenta a África en relación al proyecto afro-portugués en la modernidad temprana. Sin embargo, hay poco registro del pensamiento político del Islam africano en centros vitales como Tumbuctú donde se elaboraron nociones análogas a lo que hoy llamamos derechos humanos a la vida plena, lo que

indica una antigua tradición de pensamiento político en el África subsahariana.[10] En esta importante tarea de extender la mundialización de la filosofía política que emprende Dussel, es también necesario estudiar los contenidos políticos de las visiones filosóficas de culturas como las ashanti, bantú y yoruba. El proyecto dusseliano de mundializar e interculturalizar la filosofía política de la liberación marca un hito en la descolonización del conocimiento crítico en general y en particular de la teoría política. A partir de esta perspectiva, vemos la necesidad de profundizar una histórica, que tenga en cuenta tanto el contenido como la pluralidad y complejidad del pensamiento político de las culturas del África subsahariana, a contrapunto de la tendencia imperante a minimizar sus aportes y sentidos. Como bien dice Dussel en el prólogo del primer volumen de su política, se trata de una "propedéutica de un proyecto para varias generaciones por venir [lo que supone] destruir, de-construir...para crear un relato sobre nuevas bases" (Dussel, 2007: 11). Por ende, esto implica entrar en un diálogo más activo con las tradiciones de pensamiento y política de la africanía, tanto del continente como de la diáspora africana.

En la próxima sección intentamos realizar una pequeña contribución a la enorme tarea colectiva de africanizar la filosofía de la liberación, a partir de dos ejemplos pertinentes de pensamiento y política de la Africanía como discurso crítico de la modernidad occidental. El primero es el trabajo de Quobna Ottobah Cugoano durante la época de la Ilustración. El segundo se desprende de un breve análisis de la transcendencia ético-política de la revolución haitiana en la llamada *era de la Revolución* y más allá.

Cugoano y la crítica inmanente de la Ilustración en clave de africanía

Quobna Ottobah Cugoano, quien nació en el territorio que hoy se conoce como Ghana a mediados del siglo XVIII, fue esclavizado a los 13 años para trabajar en una plantación en la isla caribeña Granada y luego fue a vivir a Inglaterra donde se emancipó hasta convertirse en un abolicionista prominente. Cugoano

[10] Para el pensamiento político y en particular nociones análogas a los derechos humanos en el África subsahariana pre-moderna ver N. Nisbett. 2008. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment* (Virginia: University of Virginia). A. Ghosh en su libro *In an Antique Land* (Londres: Vintage, 1994), también analiza el cosmopolitismo pre-moderno en el continente africano.

publicó sus *Pensamientos y Sentimientos sobre la Maldad de la Esclavitud* en 1787[11]. Consideramos dicho texto como un tratado de filosofía política que representó una intervención en el debate político y filosófico de la época a favor de una perspectiva abolicionista radical.[12]

Cugoano esgrime un argumento contra la esclavitud, el colonialismo y el racismo, y a favor de la igualdad universal a partir de principios de derecho divino, derecho natural y libertad natural que conjugaban a la vez que se divorciaban del sentido común de la época. Cugoano hace una crítica de la esclavitud y el colonialismo explícitamente desde la lógica, la razón, y la ética cristiana; y así plantea una concepción de la libertad natural fundada en el derecho divino, con base en una genealogía de la sociedad civil como un camino de superación de formas de servidumbre, hacia la realización de una igualdad universal fundamentada en la creación de todos los seres humanos como libres e iguales. En ese esquema, tanto el colonialismo como la esclavitud se entienden como irracionales en tanto atentan contra la igualdad universal y la libertad natural. Analiza la esclavitud como éticamente repudiable por ser contraria al derecho divino, la ley natural y la humanidad común, y por ende indicativa de una sociedad carente de libertad y ética cristiana. A la vez, caracteriza al colonialismo como *un método meticulosamente letal de formar asentamientos y adquirir riqueza y territorio*, que apoya la esclavitud en términos políticos e intelectuales, y por tanto es antitético a la sociedad civil. Esto le lleva a defender el derecho a la rebelión de los colonizados y esclavizados. Tocando ese tambor, Cugoano arremete contra el racismo consustancial a la esclavitud y el colonialismo, que niega humanidad y por consecuencia derechos a los/las sujetos african@s. En contraste, defiende la categoría y el proyecto de comunidad humana universal, lo que implica tanto la abolición de la esclavitud y la trata esclavista como el fin del colonialismo. En el mismo hilo, presenta una noción de comunidad armónica que vela por los pobres, analizando la pobreza como problema que revela falta de igualdad y justicia.

Desde la perspectiva actual, y con Dussel, vemos en Cugoano a uno de los antecedentes de la opción por los pobres de la filosofía de la liberación, con

---

[11] Esta es mi traducción del título del libro, del cual no hay versión en castellano. Véase Q. O. Cugoano. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, Nueva York, Penguin Books, Serie Classics, 1999, 240 págs.

[12] El abolicionismo suele asociarse con la vertiente liberal cuyos líderes fueron principalmente hombres blancos, en detrimento de valorar el protagonismo negro en las luchas contra la esclavitud y las corrientes radicales en el abolicionismo como movimiento social que constituyo el primer movimiento global antisistémico. Ver W. Martin. 2005 "Global Movements before 'Globalization': Blacks Movements as World-Historical Movements" en *Review*, Vol. XVIII, No. 1: 7-28.

un discurso crítico que caracterizamos como una articulación temprana de la teología negra de la liberación que ya enunciaba la relación entre diáspora y redención. Su postura fundamentalmente crítica del colonialismo y la esclavitud como taras a la consecución de un proyecto de igualdad y libertad plenamente universal, articula hitos constantes en el pensamiento crítico y la política de liberación en clave de africanía.

El texto de Cugoano se puede leer como una crítica inmanente a la filosofía política contractualista de la época en la cual se asumía la inferioridad de los sujetos africanos, ya sea porque se asumía una alegada falta de humanidad, o porque se planteaba que estaban en un estado menor o anterior de desarrollo en relación a Occidente. En los textos filosóficos de la era de la Ilustración, la esclavitud tendía a aparecer como metáfora en conjunción con una falta de discusión histórica sobre la esclavitud racial transatlántica como demuestra Buck-Morss (2014) en su libro *Hegel, Haití y la historia universal*. También se usaron nociones griegas del esclavo natural como en el texto *Dos Tratados sobre el Gobierno*, donde Locke describió la esclavitud como resultado de la conquista y por ende fuera del contrato. Aun los más críticos como Diderot, Thomas Paine, y Mary Wollstonecraft, quienes escribieron sobre derechos y libertades naturales y su relación con la maldad de la esclavitud, no reconocían una condición plenamente humana a los sujetos africanos. En vista de este horizonte de sentidos, la intervención de Cugoano constituye, como dice Anthony Bogues, *una contranarrativa política en una dirección distinta de los horizontes políticos de la Ilustración* (lo que le hace) *un pensador político radical* fundamental para el periodo que Dussel denomina como segunda modernidad. Aquí cabe destacar a Cugoano como portavoz del abolicionismo negro, es decir, de la postura más radical de lo que hoy analizamos como el primer movimiento antisistémico de carácter global, articulando un discurso crítico radicalmente humanista, contra la esclavitud, el racismo y el colonialismo, desde el universalismo del Atlántico negro.[13]

La transcendencia ético-política de la Revolución haitiana

El otro ejemplo pertinente que presentamos para mundializar la filosofía política de la liberación en clave de africanía proviene de la revalorización transmoder-

[13] Para el concepto de Atlántico Negro ver R. F. Thompson. 1983 *Flash of the Spirit*... Op. Cit, P. Gilroy. 1993. The *Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. (Cambridge: Harvard University Press), y L. J. Matory. 2005 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Braziliam Candomblé* (Princeton: Princeton University)

na de los significados y sentidos de la Revolución haitiana, la cual catalogamos como la más profunda de la llamada *era de la Revolución* de finales del siglo XVIII y principios del XIX. La Revolución haitiana, cuyo inicio puede marcarse en la revuelta de cimarrones presidida por Makandal en 1757,[14] fue la cúspide de la ola de rebeliones de esclavizados del siglo XVIII –el periodo climático de la trata esclavista transatlántica– que es importante localizar históricamente en una ola mayor de movimientos antisistémicos que incluye las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari en sudamérica. No es accidente que al ejército de liberación haitiana se le llamó *indígena* y a sus guerreros *tupacs*.[15]

La Revolución haitiana fue un proceso complejo y contradictorio, pero a pesar de la pluralidad de disputas e intereses múltiples hubo dos objetivos claros que no eran negociables: 1) la abolición incondicional de la esclavitud y; 2) la liberación del yugo imperial. Estas dos características le dieron una particularidad en su época y contribuyeron significativamente a su perfil como la más honda revolución de sus tiempos. Como dice Sybille Fysher:

> Con el nombre de Haití (el nombre indígena de la isla), el primer estado negro en las Américas implicó un reverso de las jerarquías y los objetivos sociales imperiales: el nombre europeo del territorio fue eliminado, los esclavos se convirtieron en amos y el proceso de desarrollo capitalista a través de la industrialización de la agricultura fue severamente interrumpido (Fysher, 2004).

A contrapunto de la Revolución francesa que fue preludio del imperio napoleónico y mantuvo el orden colonial esclavista, como también de la guerra de independencia de los Estados Unidos que creó las condiciones de posibilidad para la emergencia del imperialismo estadounidense y que mantuvo la esclavitud en el sur; la Revolución haitiana constituyó la invención de la descolonización como fenómeno histórico de liberación nacional, acompañado por la abolición de la esclavitud y el combate al racismo como proyecto político a partir de la negritud como identidad histórica.[16] Si a esto le sumamos la concepción de la

[14] Para esta interpretación de la temporalidad de la revolución haitiana ver C. E. Fick. 1990. *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below* (Tennessee: University of Tennessee).

[15] Para una excelente interpretación de esta ola de movimientos antisistémicos ver K. Santiago-Valles. 2005 "World-Historical Ties among 'Spontaneous' Slave Rebellions in the Atlantic during the 18th and 19th Centuries." en *Review* Vol. XXVIII, No. 1: 51-83.

[16] Aime Cesaire argumenta que la negritud como identidad histórica es producto del proceso de la Revolución haitiana.

primera reforma agraria,[17] llegamos a la conclusión que fue la revolución social más profunda del periodo denominado *era de la Revolución*, el evento más radical del sistema Atlántico en esa época. En otro escrito hemos analizado a fondo la trascendencia ético-política de la Revolución haitiana. Aquí queremos destacar dos vertientes de pensamiento y política en clave de africanía en relación a la Revolución haitiana, para presentar la cuestión de la doble crítica que a la vez nos servirá de puente hacia la segunda parte de esta monografía donde nos enfocaremos en las categorías dusselianas de analéctica y transmodernidad.

Herejes y profetas/jacobinos negros y cimarrones cosmopolitas

La distinción primordial de pensamiento y política en el contexto de la Revolución haitiana es entre los que C. L. R. James llamó *jacobinos negros* y los líderes cimarrones. Makandal que fue líder de la primera gran rebelión en 1757 y luego Broukman de la erupción revolucionaria del 1791, eran sacerdotes del Vodú. La palabra vodú o vodún significa espiritualidad profunda en lenguaje africano de Benín, y denomina la religiosidad constitutiva de la nación haitiana, siendo la ceremonia de vodú de Bois Cayman en 1791, dirigida por Broukman, un referente clave del origen de Haití como colectividad histórica. A Makandal lo catalogamos como un cimarrón cosmopolita ya que vivió en varias islas del Caribe, donde conspiró en rebeliones de esclavizados con un proyecto contra la esclavitud y el colonialismo en general. A la racionalidad política y cultural que orientó el accionar colectivo y el proyecto liderado por Makandal y Broukman le llamaremos razón cimarrona, en vista que ni fue guiada por categorías como nación, ciudadanía, y democracia, claves en el pensamiento occidental de la *era de la Revolución*, ni tenía como horizonte metas como la formación de un estado moderno y el desarrollo económico, sino más bien el establecimiento de una comunidad político-cultural afín a las formas africanas, como fueron los grandes palenques o quilombos –como el de Palmares en Brasil que duró cerca de un siglo como una zona liberada en relación al sistema-mundo capitalista moderno/colonial.

En la distinción que establece Bogues, entre *herejes y profetas* para deslindar dos tipos de intelectuales radicales negros, los herejes son los traductores y traidores de la tradición occidental al elaborar la crítica desde sus categorías y métodos, y

[17] El antropólogo Sidney Mintz argumenta que la Revolución haitiana llevó a cabo la primera reforma agraria.

los profetas los que articulan pensamiento y política desde universos culturales no-occidentales. En este esquema Makandal y Broukman serían parte de la vertiente profética, mientras Toussaint Loverture sería uno de los grandes herejes en el contexto de la Revolución haitiana.

Entre los herejes destacamos a Antenor Firmin, antropólogo haitiano que en 1885 publica el volumen *Sobre la igualdad de las razas humanas (Antropología positiva)* como una refutación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* del filósofo francés Gobineau, texto clave del llamado racismo científico que era sentido común en aquellos tiempos. Anticipando a W. E. B. DuBois y Franz Boas, Firmin argumentó, a partir de metodologías de investigación empírica de las ciencias de la época, que la pigmentocracia no correspondía a diferencias naturales jerarquizadas entre los seres humanos sociales, sino a relaciones de poder. Al igual que otras figuras clave en la tradición crítica de pensamiento y política de la africanía, Firmin vinculó el racismo con el colonialismo, y en esa línea publicó un texto sobre la relación de Haití y Francia, y otro sobre la dominación de los Estados Unidos sobre Haití. Firmin mantuvo comunicación con José Martí, hasta el punto que sus escritos fueron encontrados entre los papeles del cubano cuando éste fue asesinado en la Guerra de Independencia de su país en el 1892. Esto nos invita a pensar que la aseveración de Martí en *Nuestra América* en cuanto a que *no existen razas* estuvo influenciada por el trabajo de Firmin.

Al igual que Cugoano, Firmin rompe radicalmente con el sentido común racista y colonialista, tanto en las culturas académicas como en los discursos gubernamentales de su tiempo, lo que pone en relieve la centralidad de la crítica de la cuestión étnico-racial en general y del racismo anti-negro en general en la modernidad capitalista y sus horizontes coloniales. Es imperativo destacar que no se trata de un simple argumento de inclusión de autores afrodescendientes sino de una revisión del proyecto mismo de la filosofía de la liberación y el conocimiento crítico en general a partir de una interlocución activa y recíproca con el pensamiento y la política radical en clave de africanía. En suma, la lectura transmoderna de la Revolución haitiana implica tanto entender el Caribe como encrucijada y laboratorio de la modernidad, de modernidades alternas y subalternas presididas por jacobinos negros como Toussaint Loverture, como de alternativas a la modernidad desde alteridades radicales expresadas en racionalidades cimarronas. Esto nos conduce a la segunda parte de este escrito donde relacionamos analéctica y transmodernidad, dos categorías clave en la filosofía de Dussel, con una propuesta que avanzamos de doble crítica en clave de africanía.

Contrapunto de Dialéctica & Analéctica: Cuestiones de Método

En su *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*,[18] Dussel desarrolla un argumento para *la superación de la dialéctica por el planteo meta-físico de la exterioridad del otro* e indica que *este corto trabajo es sólo una lejana introducción a una lógica de la analogía que se deberá escribir en el futuro*. Argumenta que *es necesario reformular conceptual y latinoamericanamente una cierta visión pensada de la totalidad fluyente que nos rodea: la «totalidad» y la «alteridad» en la que vivimos para ser pensada exige un método y con ello queda planteada toda la cuestión dialéctica. Ese método permitirá desentrañar la «totalidad» y la «alteridad» histórica.*

Dussel realiza una lectura de la historia de la filosofía en clave occidental a partir de la dialéctica como método fundamental desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Marx. En este texto, todavía Dussel no había hecho la lectura de Marx que hizo a partir de mediados de los ochentas en la cual el trabajo vivo se interpreta como una fuente de exterioridad en clave levinasiana. Aquí, Dussel todavía localiza a Marx dentro de la perspectiva ontológica totalizante de corte hegeliana, mientras reconoce la económica como su contribución. En ese registro plantea que, *esta clara visión de los condicionamientos materiales es uno de los grandes descubrimientos irreversibles de Marx. Es el mundo cotidiano, en sus estructuras concretas, existenciales, el que condiciona el pensar teórico... Se indica entonces la historicidad real del pensar*. En sus lecturas posteriores de Marx, Dussel interpreta al pensador revolucionario alemán como crítico de la totalidad inmanente hegeliana en base al trabajo vivo como fuente fundamental de transcendencia, elaborando así una ética-critica de la modernidad capitalista.[19]

Dussel plantea que método proviene (del griego *metà-hódos*) significando *un camino, un movimiento, radical e introductorio a lo que las cosas son*[20] y afirma que *el descubrir el ser como proceso es un método*. Dussel entiende la dialéctica como método que a partir de la perspectiva de la totalidad y sus contradicciones y límites, constituye un camino que nos lleva a construir las categorías histórico-filosóficas que nos van a permitir analizar los fenómenos y procesos que constituyen los fundamentos de la historia y la sociedad. En este sentido, es interlocutor de Marx

[18] Todas las citas son de la edición de 1974.

[19] Ver (Dussel, 1974) y (Bautista, 2014).

[20] Dussel traza la raíz a la vez que explica el método al afirmar que significa... *Weg en alemán, hodós en griego: méthodos: camino que se atraviesa...*

y Braudel, cuyos caminos hacia el conocimiento científico crítico[21] conllevan a construir categorías históricas[22] en el contexto de la totalidad.

En diálogo con J. Y. Jolif (1969) y Jean Paul Sartre,[23] Dussel concluye que pensar dialécticamente es pensar procesualmente, *porque la totalidad no puede jamás llevarse a cabo... el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente abierta, un proceso siempre en curso».* Esta totalidad abierta, diferenciada, a la vez producto y proceso, contingente a la cotidianidad de la praxis humana, tiene una larga historia en el marxismo y aun antes como se evidencia en el principio *veru factum* de Vico.[24] En este registro Dussel afirma,

> Ese horizonte mundano nunca puede ser una totalidad totalizada, causa, absoluta. «La dialéctica... aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización... Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma... como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede jamás llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente abierta, un proceso siempre en curso» (Dussel, 1974: 163-164).

Dicha totalidad histórica abierta en tanto punto de partida de la dialéctica, sirve de condición de posibilidad de su propia superación como método. En este sentido Dussel argumenta que "la dialéctica... como arte crítico de la

---

[21] Aquí utilizamos el concepto de ciencia en el sentido filosófico-crítico de aprehender los fenómenos como procesos complejos y contradictorios que son producto de la agencia histórica humana y que por ende pueden ser transformados por ella. Esta noción de ciencia es distinta y antitética a la acepción positivista que asume la realidad como un conjunto de hechos fijos que han de ser representados de acuerdo a un método neutral que no está mediado por relaciones de poder.

[22] Hay dos condiciones clave que definen las categorías como históricas: 1) que buscan entender y explicar el carácter relacional y procesual del movimiento histórico, es decir, que intentan aprehender el conjunto de relaciones en la totalidad histórica como procesos complejos y cambiantes; 2) que reconocen que las categorías hay que situarlas en tiempo y espacio, y por ende que no son absolutas y que están inscritas por relaciones de poder que las constituyen y que ellas a su vez constituyen.

[23] Sartre, al igual que Henri Lefebvre y Karel Kosik, desarrollan las breves pero poderosos argumentos de Marx que se encuentran en el *Grundrisse* y partes de *Das Kapital*, como un método progresivo-regresivo de aproximaciones que van haciendo la totalidad cada vez más compleja y concreta. Dussel destaca la importancia de la praxis histórica del sujeto en Sartre al escribir, "Para Sartre es dialéctica la comprensión previa como praxis, y es igualmente dialéctico el saber que de dicha comprensión se tiene: el hombre como cotidianidad o como pensar, que es el mismo a diversos niveles, es dialéctico en su esencia, porque es histórico". (Dussel, 1974: 164).

[24] Para el principio *veru factum* de Vico como predecesor de la totalidad marxista ver M. Jay. 1986. *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukacs to Habermas* (California: University of California).

interrogación problemática, puede pensar al ámbito totalizado del mundo y destotalizarlo: la negación de la clausura es motricidad histórica" (Dussel, 1974: 162). En Hinkelammert hay un argumento afín que aboga por una dialéctica transcendental, en la cual, como argumenta Bautista, "la lógica que puede permitir pensar estas contradicciones es la lógica dialéctica, porque ella...es en esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo". (Bautista, 2014: 162). Es decir, la dialéctica negativa es un recurso de método que nos permite examinar las contradicciones y límites de la modernidad capitalista occidental, pero su propia limitación está en no poder transcender el marco categorial y los términos de la discusión de las lógicas y horizontes de sentido de la modernidad/colonialidad.[25] A partir de esto Dussel plantea la necesidad de la analéctica.[26]

A traves de la incorporación de la crítica de Levinas en *Totalidad e Infinito* a la totalidad hegeliana y al *Dasein* de Heidegger, Dussel sienta las bases para lo que en ese momento fue su formulación de la dimensión analéctica en el método de la filosofía latinoamericana. La categoría de exterioridad en Levinas postula una alteridad inasimilable, una otredad radical, a partir de la cual Dussel concluye que

> el otro, como otro libre y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada [y por ende] se trata ahora de dar el paso metódico esencial... La ontología de la identidad o de la totalidad no piensa o incluye al otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo) (Dussel, 1974: 173, 175).

Esta postulación de lo Otredad oprimida como punto de partida, envuelve una visión abierta de la totalidad correspondiente a una ontología de la diferencia[27],

---

[25] Mucho se ha argumentado sobre la distinción entre la lógica formal que prima en la racionalidad moderna occidental y la lógica dialéctica como método que reconoce tanto la conjunción de forma y contenido, como las mediaciones de poder en el conocimiento científico y en el método mismo. Aquí se destaca la tradición marxista entre los cuales podemos ver, entre otros, Adorno, Lefebvre, Kosik, Sartre.

[26] Para una importante intervención en el análisis de la totalidad en clave dusseliana, enfatizando en las dimensiones ético-políticas y en diálogo creativo con la perspectiva de colonialidad del poder ver J. G. Gandarilla, *Asedios a la totalidad. Poder y política en el modernidad desde un encare decolonial*, Barcelona, Anthropos – CEIICH – UNAM, 2012.

[27] Aquí hay un puente de diálogo de Dussel con Deleuze y Derrida. Dussel afirma su diferendo con la concepción de *Differance* de Derrida, y afirma que su categoría de otredad significa un modo mayor de alteridad que postula con el significante *Distinto*.

que Dussel va a elaborar como una perspectiva ética y política del método y la filosofía como tal, que en su conjunto van a fundamentar su propuesta de filosofía de la liberación. Es decir, la epistemología tiene dimensiones éticas y políticas, y la política envuelve e implica perspectivas gnoseológicas y por ende corresponde a determinados métodos con sus lógicas y marcos categoriales. Esta perspectiva implica postular y elaborar una lógica de la liberación y una primacía de la ética-crítica como propone Juan José Bautista.[28]

Con Levinas, que postula la ética como *prima* filosofía, Dussel argumenta que *lo propio del método ana-léctico consiste en ser intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica*. Más allá de Levinas, argumenta que *el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad.* La analéctica es una metódica ética-crítica desde la perspectiva de las otredades oprimidas, en aras de un proyecto político de liberación. Tocando este tambor, Dussel argumenta que, *la filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación* y por ende *El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica)*.

Dussel presenta la analéctica como "el paso metódico esencial" y explica su sentido como categoría afirmando que denomina, "el ser como más-alto (áno-) o por sobre (aná-) la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeîn*, de la razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser" (Dussel, 1974: 188). A la vez, vincula su movimiento de método desde la exterioridad a

[28] En su propuesta de lógica de la liberación Bautista plantea que:

> de lo que se trataría es de mostrar que la lógica o la filosofía moderna no pueden explicar un proceso como el nuestro...implicaría explicar el porqué (sic) de la lógica, la ciencia y la filosofía moderna...nuestra argumentación tendría que explicar inclusive, el método, la lógica o la epistemología moderna como antecedente de otra lógica ético-crítica de la liberación (Bautista, 2014:248).

El argumento de Bautista esboza la fundamentación ético-política y trans-ontológica (más allá de la ontología de la modernidad) para una método/lógica de la liberación, lo que implica marcos categoriales, vías de investigación, y racionalidades, fundamentadas en los núcleos problemáticos, las historias, y los saberes de los sujetos subalternizados por las constelaciones de poder y conocimiento de la modernidad/colonialidad.

la emergencia de la teoría de la dependencia como forma de leer el mundo y sus relaciones de poder desde América Latina. En ese sentido escribe, "nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la ana-logía" (Ibid.: 181). Es claro y explicito que el referente histórico principal en su propia biografía filosófica son las masas latinoamericanas oprimidas:

> El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. (Ibid.: 182).

El contrapunto de dialéctica y analéctica le lleva a concluir que, "el método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro) creativamente" (Dussel, 1974: 182). Dussel concluye que, "la verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico." (*Ibidem*)[29] En palabras de Juan José Bautista, uno de los filósofos más promisorios de la región que va creando argumentos propios en diálogo con Dussel y otro/as pensadores, "la analéctica o ana-dia-lectica, no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación...el Otro no es otro *alter ego*, sino quien ha sido negado en su humanidad por la totalidad occidental, y cuyo reconocimiento implica el cuestionamiento del carácter colonizador de la Totalidad en su conjunto" (Bautista, 2014: 24).

Dussel posteriormente remplazó el concepto *posmoderno* por *transmodernidad* y no elaboró mucho más la analéctica como método, lo cual entendemos como

[29] Al igual que Dussel, vemos la analéctica como un quehacer más allá de, a la vez que, articulada con la dialéctica. Las vertientes hegelianas y marxistas han trabajado por mucho tiempo, la dialéctica como método en el sentido filosófico del término, es decir, como proceso y procedimiento de producción de conocimiento crítico. Algunas de las disquisiciones más elaboradas y profundas sobre los caminos conducentes al conocimiento crítico han girado en torno a distinguir *lógica formal y lógica dialéctica*, y alrededor de los sentidos epistemológicos y políticos de la dialéctica.

una tarea aun importante para la filosofía de la liberación. Podría plantearse que la categoría transmodernidad, aunque sin pretensiones de método, adquiere los valores ético-políticos y epistémicos de postular una forma de conocimiento crítico fundamentado en las múltiples alteridades en relación a la modernidad occidental capitalista. Más aun, Dussel acuña el concepto de transmodernidad en el momento que la fundamentación histórica de su filosofía de la liberación se mundializa, lo cual precisamente construye un puente clave de su pertinencia para el pensamiento y política de la africanía.

Aquí planteamos tres razones por las cuales es importante asumir y construir la analéctica. La primera es que en la formulación de la analéctica están dichos los fundamentos del giro decolonial en cuanto a construir un conocimiento crítico desde y con las alteridades del pensamiento y la matriz de poder constituyente de la modernidad occidental capitalista, o dicho de otra forma, el sistema-mundo moderno/colonial. Es decir, la analéctica orienta la construcción de conocimiento crítico desde *locus* de enunciación constituidos por las historias y culturas negadas y subalternizadas por la perspectiva político-epistémica de la modernidad occidental, y por ende implica tanto otros contenidos como otras formas método/lógicas. Segundo, que las cuestiones de método son las más subdesarrolladas en las perspectivas decoloniales que cada vez ganan más fuerza tanto académica como políticamente. Tercero, que la ana/dia-léctica contiene la posibilidad de una metódica para la doble crítica, inmanente y transcendente, desde adentro y desde afuera de la totalidad histórica de la modernidad occidental capitalista, que es uno de los pilares del giro descolonizador.

En la siguiente sección discutiremos la perspectiva de doble crítica como una poderosa propuesta de crítica decolonial que corresponde y se puede traducir en términos de la ana-dia-léctica de Dussel, para luego presentar esta metódica en clave de africanía.

Doble crítica y ana-dia-léctica: método/logías decoloniales

La doble crítica, como perspectiva político-epistémica, y como método –en el sentido dusseliano de camino y procedimiento para la construcción de conocimiento crítico– ha sido propuesta principalmente por el filósofo francés-argelino Jacques Derrida y por el filósofo marroquí Abdelkebir al-Khatibi. Derrida es más conocido por su método deconstructivo que parte de una crítica inmanente de las categorías y lógicas del pensamiento occidental, y menos por la otra

dimensión de su quehacer crítico que envuelve las dimensiones institucionales que organizan el poder y que implica una crítica externa o transcendente. En esta dimensión externa de la crítica, se revela tanto la relación de Derrida con Levinas, como la dimensión política de su filosofía más allá de la discursividad. Khatibi, un pensador y escritor prolífico, con raíces en el Maghreb y el Islam, elabora la doble crítica, esgrimiendo conceptos como *pensamiento fronterizo* (*frontière*) y *pensamiento otro* (*pensée-autre*) que luego van a ser re-presentados y traducidos como parte del marco categorial del llamado giro decolonial en latino/américa.[30] En el sentido más general, la doble crítica significa la articulación de la crítica inmanente que deconstruye e implosiona las contradicciones internas y aporías de los procesos y categorías dentro de un universo particular, mientras la crítica externa se efectúa desde lugares de enunciación que corresponden a historias y culturas con sus propios conocimientos, lógicas y categorías que son negadas y subalternizadas en los registros hegemónicos de poder y saber. Es así que mayormente se ha significado la doble crítica en el llamado giro decolonial.

La doble crítica en Khatibi, avanza aún más, postulándose como una suerte de camino crítico pluritópico permanente. Khatibi define la doble crítica como *mise en crise*, o sea una constante provocación de crisis, un desafío continuo donde se cuestiona *tanto a sí mismo como a su objeto*, donde *la crítica es doble porque es crítica tanto de la ley intrínseca como de la ley societal*. En su análisis del orientalismo, esto implica tanto una crítica de las formas del poder y los modos de conocimiento orientalistas, como de los esencialismos locales del Islam y el Mahgreb. Este doble movimiento crìtico, envuelve tanto una suerte de deconstrucción interna al pensamiento y política occidental como a espacios discursivos e históricos relativamente exteriores, como el Mahgreb y el Islam. En este sentido, la doble crítica implica procesos no solo de confrontación y conflicto, sino también de doble traducción y negociación en aras de la descolonización y la liberación. En el lenguaje caribeño de Glissant, esta significación de la doble crítica corresponde a la creolización entendida como un continuo proceso de auto/crítica y re/creación, como trans/formación sustantiva decolonial, tanto de forma como de contenido.

Consideramos la ana-dia-léctica dusseliana como una expresión de la doble crítica, tanto en su metódica como en su proyecto ético-político. Afinando esa clave Dussel dice, "la ana-léctica...es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política" (Ibid.: 182). En la medida que marca su lugar de enunciación, es el punto de partida de la filosófica de la

[30] Khatibi ha sido referido principalmente por Walter Mignolo.

liberación latinoamericana, "este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana" (Ibid.: 182), escribe Dussel. Diseminando esa clave, en su ética de 1998, Dussel elabora el concepto de transmodernidad para mundializar el proyecto,

> Trans-Modernidad como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como humana en general)... El proyecto trans-moderno...es co-realización de solidaridad, que hemos llamado ana-léctica (o ana-lógica, sincrética, hibrida, o mestiza) (Dussel, 1998: 56).

Siguiendo ese ritmo, en la siguiente sección haremos un esbozo, *grosso modo*, de un camino de la ana-dia-léctica/doble crítica en clave de africanía.

Razón de Calibán y razón de Exu-Elegguá

En sus avatares afroamericanos, podemos definir la doble critica como un contrapunteo entre la razón de Calibán y racionalidades vernáculas en el mundo afro.[31] Como argumenta el crítico y poeta cubano Roberto Fernández Retamar, "Prospero, como bien sabemos, le enseñó el idioma a Calibán, y consecuentemente le dio nombre. ¿Pero es ese su verdadero nombre? ...Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista". En este ensayo clásico Fernández Retamar rescata la figura de Calibán, el personaje de *La Tempestad* de Shakespeare que representa el nativo salvaje en una isla del Caribe que aprende a maldecir al amo (Próspero) con el mismo lenguaje que éste le enseña, como emblemático de una postura descolonizadora en contra de la opresión imperial europea y norteamericana, y como fundamento de una perspectiva político-epistémico desde la óptica y agencia histórica de los oprimidos de la región que Martí denominó "Nuestra América". En armonía contrapuntal, desde su *locus* de enunciación como crítico descolonial en los Estados Unidos, el chicano José David Saldivar habla de "la escuela de Calibán" como un pilar para *la dialéctica de nuestra América* que se expande a los Latinos del Norte. Como Saldivar demuestra, la figura de Calibán sirve de puente entre los Latinos de/en Estados Unidos, América

[31] El contrapunteo como método clave en la investigación y crítica pos/decolonial es elaborado de manera magistral por Fernando Ortiz en su clásico *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Said, también entiende el contrapunteo como estrategia de análisis crítico comparado.

Latina al sur del Rio Grande, el Caribe múltiple, y las Diásporas Afroamericanas, constituyendo una geografía más amplia de "Nuestra América". La metodología calibanesca es análoga a la defendida por la afrofeminista lésbica estadounidense Audrey Lorde quien habla a favor de vencer al amo "con sus propias herramientas" conceptuales y políticas.[32] Caracterizamos dicha razón de Calibán como crítica inmanente que desafía las formas de dominación y lógicas epistémicas Occidentales en gran medida utilizando sus lenguajes y metodologías, sus categorías y lógicas. Esto promueve un tipo de intelectual que en el universo afrodiaspórico el filósofo jamaiquino Anthony Bogues ha llamado *herejes*, en el sentido positivo de criticar, transgredir y buscar superar la colonialidad del poder y el saber, parcialmente a partir del proyecto emancipatorio de la modernidad. Entonando esta clave, la africanía se entiende de acuerdo a la expresión de C. L. R. James, "como dentro de occidente pero no parte de él", y en la feliz frase de Paul Gilroy como "contracultura de la modernidad". En clave dusseliana el mundo afro, es decir, el espacio histórico-mundial trans-local constituido por el continente africano y la diáspora africana global, cuyo nodo central es el Atlántico negro, constituye un escenario histórico con un repertorio de conocimiento crítico fundamental para la transmodernidad.[33]

La otra faceta del contrapunteo, de la doble crítica, en la formulación de Bogues es representada por intelectuales afrodiaspóricos que éste cataloga como *profetas*, aquellos que con base a su maestría del pensamiento propio y practicas vernáculas, desarrollan perspectivas críticas y alternativas político-culturales fundamentadas en los modos de vida y cosmovisiones del mundo afro. Esta vertiente que corresponde a lo que se ha llamado critica externa (o desde la exterioridad, desde las otredades subalternizadas por la colonialidad del poder y del saber) es clave en el proyecto epistémico y ético-político que se ha denominado como giro decolonial. Como ha sido ampliamente demostrado, las prácticas culturales, corrientes intelectuales, y movimientos sociales de la africanía han sido protagonistas de las luchas por la descolonialidad y liberación a través de la larga duración de los procesos de globalización que conceptualizamos como sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Por ende, es importante estudiar sus formas de pensamiento y política, sus formas de organización, repertorios de acción, sus marcos categoriales y lógicas, sus horizontes de sentido y racionalidades de vida.

---

[32] Para una discusión de las metodologías calibanescas ver Lao Montes (2005).

[33] Para una elaboración de estos argumentos ver Lao Montes (2007).

La crítica inmanente (o deconstructiva) corresponde principalmente a la actividad de intelectuales letrados afrodiaspóricos como W. E. B. DuBois, C. L. R. James, Aime Cesaire, Frantz Fanon, Sylvia Wynter, y Angela Davis, que han ganado maestría de las tradiciones occidentales para cuestionarlas y proveer alternativas, forjando una tradición propia de pensamiento, investigación, creación cultural, y práctica política, a partir de la razón de Calibán y Miranda. Dos ejemplos significativos de cómo invertir de contenido la dialéctica desde la diferencia colonial y étnico-racial, son la racialización de la dialéctica marxista por C. L. R. James, y la inversión de la fenomenología existencialista de contenidos decoloniales y anti-racistas por Frantz Fanon.[34]

En contrapunto, la crítica vernácula (externa, enunciada desde la diferencia colonial sobrexplotada, erotizada y racializada), no se supedita a "la ciudad letrada", construye saberes sistemáticos, de corte tanto teórico como pragmático, tanto desde la oralidad como en relación a la escritura, y produce conocimiento no solo a partir de los sentidos y la razón lógica, sino también fundamentado en sabidurías populares, espirituales y teológicas. Bogues incluye bajo este rubro intelectuales rastafari y genios musicales comprometidos con la liberación como Bob Marley, mientras el filósofo trinitario Grant Farred califica a Mohamed Ali como intelectual vernáculo público cuya enorme capacidad comunicativa logró desafiar el sentido común racista de su tiempo. En contrapunteo con la metáfora-concepto Calibán como figura paradigmática de la crítica inmanente, aparecen una serie de personajes conceptuales y, tradiciones filosóficas y teológicas de la africanía con los cuales podemos representar el pensamiento propio, los saberes ancestrales, y las teorías subalternas en el mundo afro. Aquí quiero destacar la que denominare como *la razón de Exu-Elegguá*.

Exu-Elegguá, en la cosmovisión Yoruba, es quien abre y cierra todos los caminos. Es a la misma vez el Orisha cuyos caracoles (el Dilogún como sistema de comunicación y adivinación) descifra los mensajes de las fuerzas espirituales y divinas (los Egguns y los Orishas). Exu-Elegguá sirve tanto de principio ontológico (los caminos de la vida), como de principio epistemológico (descifrar los códigos semióticos existenciales) y es por esa razón que se analiza como fundamento para una crítica cultural en clave de africanía, comparándolo con la figura de Hermes en el panteón griego.[35] A ritmo de este son, enlazamos la *razón de Calibán*

[34] Ver C. L. R. James, 2009 *Los Jacobinos Negros* (Habana: Casa de las Américas) y F. Fanon 2009 *Piel Negras, Máscaras Blancas* (Madrid: Akal)..

[35] Ver H. L. Gates. 2014. *The Signifying Monkey: a Theory of African-American Literary Criticism* (Oxford: Oxford University) y L. J. Matory. 2005 *Black Atlantic Religion*, Op. Cit.

con la *razón de Exú-Elegguá*. En su *Tempestad Negra*, una rescritura de la obra de Shakespeare, Aime Cesaire, crea un nuevo personaje llamado Exu, que cuando habla enuncia el vocablo *Uhuru*, que significa libertad en Swahili. La tempestad de Cesaire es ejemplo elocuente de articulación de doble crítica porque a la vez que los personajes de la obra de Shakespeare al ser negros y mulatos tienen un carácter distinto, todavía son nombrados y hablan el lenguaje del amo, a contrapunto de Exu que no es nombrado ni es hablante de un idioma occidental.

Hay infinidad de ejemplos de intelectuales afrodescendientes, o influenciados por los saberes de la africanía, que ejercen la doble crítica en su quehacer, como Roberto Robaina el fenecido director del Instituto Cubano de Antropología que era *Babalawo*,[36] o Wande Abimbola, que combina su práctica como sacerdote yoruba con estudios filosóficos sobre la importancia de dicha cosmovisión en el pensamiento y política contemporánea, como fuerza decolonial del poder y el saber. El trabajo que presentamos a propósito de los 70 años de Dussel, destacó un texto del intelectual cubano Joel James, en el cual realiza una interpretación de la filosofía congo cubana, analizando sus categorías en sus propios términos a la vez que en diálogo con la dialéctica. En afinidad con Khatibi, en estos intelectuales la doble crítica deconstruye formas de poder y modos de saber occidental (crítica inmanente), a la vez que aborda las culturas y conocimientos subalternizados por el occidentalismo, no como benignas y transparentes, sino asumiendo críticamente sus problemas y contradicciones (crítica transcendente). Esta vocación de liberación contra todos los escenarios y todas las formas de opresión, esta primacía de lo ético-político en la praxis de construcción de conocimiento crítico, en aras de la descolonialidad del poder y el saber, es el meollo de la filosofía de la liberación que Dussel ha esgrimido por más de 50 años.

Opresión y liberación en claves dusseliana y de africanía

Terminamos con algunas reflexiones sobre el principio de la liberación en Dussel en relación con la tradición africana y afrodiaspórica. Aquí es importante observar que la liberación es una categoría clave de orden principal tanto en Dussel como en el pensamiento crítico y política radical de la africanía. En los comentarios posteriores a la presentación de este trabajo en la conferencia celebrando sus 80 años en el 2014 en la UNAM, Dussel nos contó una anécdota sobre su primer viaje a África, durante los sesentas, recordando que hablarle a

[36] *Babalawo* es un alto sacerdote en la tradición de espiritualidad yoruba.

un grupo de estudiantes en la Universidad de Dhakar le reveló cómo el concepto de opresión se entiende y se siente a flor de piel en el continente africano. Cuando Dussel afirma en su *Filosofía de la Liberación* de 1971 que Fanon es uno de los precursores del proyecto, muestra claro conocimiento de esta afinidad y relación.[37]

La tercera ola de descolonización formal tuvo como actores principales al continente Africano y el Caribe, y sus intelectuales-activistas como Amílcar Cabral, Walter Rodney, y Franz Fanon, postularon la liberación como categoría fundamental en su proyecto contra el imperialismo, el racismo, y el capitalismo. La relación entre descolonización y liberación es una pareja categorial que orienta las perspectivas político-epistémicas de esa generación de pensamiento y política en el mundo afro. En este "vivir detrás del velo" y siendo "visto como un problema", como decía DuBois, se han creado categorías y proyectos propios, entre los cuales se destaca una concepción concreta y radicalmente democrática de lo que significa lo universal como proyecto global de descolonialidad y liberación. En ese sentido, el proyecto de nueva humanidad agenciado por *les damnes* que lanza Fanon, y el universalismo como concatenación global de pluralidad de luchas locales contra el colonialismo y el capital que levanta como bandera Cesaire, se toman de la mano con el universalismo de los oprimidos por causas múltiples que esgrime Dussel como primer motor de su Filosofía de la Liberación.

Como hemos argumentado, la tradición político-intelectual crítica radical del mundo afro, es un baluarte de la razón decolonial y la política de liberación. En ese sentido, es importante promover un diálogo más activo y con mayor riqueza entre la filosofía de la liberación de Dussel y la tradición crítica radical de la africanía. En este diálogo es clave comparar las analíticas del poder, y particularmente cómo se entiende la opresión y su relación con la liberación. En una comparación entre Dussel y Fanon enfocada en la ética de liberación, Nelson Maldonado Torres argumenta que una diferencia significativa es la importancia central de la cuestión racial en Fanon mientras esto no surge al relieve como un problema principal en Dussel. Como hemos visto, Dussel sí reconoce la importancia del racismo en la modernidad occidental capitalista. Sin embargo, todavía es necesaria una reflexión más fundamental que articule con mayor centralidad una analítica de lo étnico-racial y el racismo en su proyecto político-epistémico. En el campo de historizar la filosofía y hacer una filosofía histórica, centralizando

[37] Para una interpretación de la importancia de Frantz Fanon en América Latina en ese momento, ver R. Fernández Retamar. 2003 *Todo Calibán* (Puerto Rico: Ediciones Callejón).. Ver también Lao Montes (2011a).

la cuestión racial como hito fundamental de la modernidad occidental capitalista, se destaca el trabajo del fenecido filósofo africano Emmanuel Eze, quien acuño la categoría el "color de la razón" como metáfora-concepto para significar tanto los enunciados racistas que fueron constitutivos de la Ilustración (sobre todo en Kant y Hegel), como en las lógica de racialización que orientan su racionalidad y concepción de sujeto. Esto es una tarea no simplemente para Dussel, sino para la práctica de la interculturalización y mundialización de la filosofía de la liberación tanto en sus dimensiones ético-políticas como epistémicas. En ese sentido la filosofía de la liberación es un pilar del giro decolonial.

Tocando en esa clave, cierro este escrito convocando al diálogo con una de las tradiciones que ha elaborado una de las corrientes más poderosas de pensamiento crítico y política radical, me refiero al afrofeminismo de corte decolonial. El concepto de triple opresión como mujer (género), trabajadora (clase), y negra (raza) fue formulado desde los 1930s por marxistas negras como Claudia Jones, cuya biografía Carol Boyce-Davis publicó con el título *A la izquierda de Carlos Marx*. En los ochentas se publicó una antología en los Estados Unidos cuyo irónico título *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres, pero habemos algunas mujeres negras sobrevivientes* presentaba el problema (en el sentido filosófico del término) de la articulación de opresiones que hoy queda expresada en la categoría de interseccionalidad. Las diferentes vertientes de esta perspectiva que fluyen con nombres como feminismo negro, feminismo de mujeres del tercer mundo, feminismo decolonial y feminismo comunitario, han formulado una analítica del poder ligada a una política de la liberación, donde las múltiples mediaciones del poder (por cuenta de dominación de clase, género, sexualidad, generación, étnico-racial, etc.) se articulan desde los procesos de sujeción y subjetivación, hasta en las formas económicas y políticas, y las lógicas culturales del sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Esta vertiente de feminismo ha elaborado una poderosa perspectiva sobre la opresión y la liberación como categorías político epistémicas. La opresión entendida de manera trans-local como el entre juego de modos de dominación (clase, género, generación, sexualidad, étnico-racial) que se ejerce tanto en la corporalidad y las micro-relaciones entre-sujetos, como en las estructuras de larga duración del sistema-mundo moderno/colonial capitalista (geopolíticas, económico-políticas, civilizacionales y culturales),[38] corresponde

[38] Ejemplos fundamentales de cómo en esta perspectiva político epistémica se han desarrollado tanto la analítica de la opresión como la filosofía de la liberación, ver, entre otras: J. Alexander. 2006. *Pedagogies of Crossing* (Durham: Duke University), M. Lugones. 2003 *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions* (Washington D.C.: Rowman & Littlefield), y Ch.

a una teoría y política de la liberación que atraviesa todo el tejido histórico-mundial, desde las formas íntimas de la subjetividad y las relaciones familiares y de comunidad local, hasta las instituciones centrales del planeta como el estado y la economía-mundo.

Un diálogo recíproco entre la propuesta de transmodernidad y la analéctica de la filosofía de la liberación de Dussel y el feminismo decolonial, le puede dar más contenido filosófico al afrofeminismo decolonial, a la vez que mayor concreción y complejidad al proyecto filosófico dusseliano. Tocando ese tambor, termino presentando una fórmula teórica que estoy trabajando inspirado por la política de la liberación de Dussel. La idea es combatir y conjugar las cadenas de opresión/colonialidad con lazos de liberación/solidaridad. Este es un gran desafío de la *realpolitik* en esta época de crisis y urgencia donde la inminencia cotidiana de las lógicas y prácticas de terror y muerte fueron manifiestas con trágico dramatismo en la desaparición de los 43 bachilleres en Ayotzinapa, Guerrero. Por eso nos urge una ética de la vida y una política de la liberación y por eso celebramos la vida, la obra, la amistad y el legado del maestro Enrique Dussel Ambrosini.

Bibliografía

Abu-Luhgod, Janet 1991 *Before European Hegemony, A.D. 1250-1350* (Oxford: Oxford University).

Alarcón, Norma 2002 "Anzaldúa's Frontera: Inscribing gynetics" en Aldama, Arturo J. y Naomi H. Quiñones (eds.) *Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century*. (Bloomington: Indiana University Press) 113-128.

Alarcón, Norma. 1989 "traddutora, traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism" *Cultural Critique* 13 (otoño 1989).

Alexander, Jaqui 2006 *Pedagogies of Crossing* (Durham: Duke University).

Barthélemy, Gérard 1990 *L'univers rural haitien: Le pays en dehors*. (Paris: L'Harmattan).

Bautista, Juan José 2014 *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (Madrid: Akal).

Bernal, Martin 1987 *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Greek Civilization* (New Jersey: Rutgers University)

Sandoval. 2000. *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press). La noción de lo decolonial procede del feminismo chicano. Ver N. Alarcon, 2002 "Anzaldúa's Frontera: Inscribing gynetics" en Aldama, Arturo J. y Naomi H. Quiñones (eds.) *Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century*. (Bloomington: Indiana University Press) p. 113-128 y E. Pérez. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. (Bloomington: University of Indiana).

Bogues, Anthony 2003 *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals* (New York/London: Routledge).

Bosch, Juan 2009 *De Cristóbal Colon a Fidel Castro. El Caribe Frontera Imperial* (México: Miguel Ángel Porrúa).

Boyce Davies, Carol 2008 *Left of Karl Marx. The Political Biography of Black Communist Claudia Jones* (Durham: Duke University).

Braudel, Fernand 1992 *The Perspective of the World. Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Vol. III* (California: University of California).

Buck-Morss, Susan 2014 *Hegel, Haití y la Historia Universal* (México: Fondo de Cultura Económica).

Cesaire, Aime 2006 [1950] *Discurso sobre el Colonialismo* (Madrid: Akal).

Cesaire, Aime 2002 *A Tempest: Based on Shakespeare The Tempes:* (Nueva York: Theatre Communication Group).

Cesaire, Aime 2000 *Toussaint Loverture* (Paris: Presence Africaine).

Conrad, Joseph 2014 *Heart of Darkness*: (Carolina del Sur: Create Space).

Deleuze, Gilles 1995 *Difference and Repetition* (New York: Columbia University).

Derrida Jacques 1993 *The Politics of Friendship* (New York/London: Verso).

Derrida Jacques 1993 *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago).

DuBois W.E.B. 1994 *The Souls of Black Folk* (New York: Dover).

Dussel, Enrique 2007 *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).

Dussel, Enrique 1996 *The Underside of Modernity* (Nueva Jersey: Humanities Press).

Dussel, Enrique. 1992 *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992* (Bogotá: Antropos).

Dussel, Enrique 1974 *Método para la Filosofía de la Liberación: Superación Analéctica de la Dialéctica Hegeliana* (Salamanca: Ediciones Sígueme).

Eze, Emmanuel C. 1997 *Race and the Enlightenment* (New Jersey: Wiley-Blackwell).

Eze, Emmanuel C. 2008 *On Reason. Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism* (Durham: Duke University).

Fanon, Frantz. 2011 [1961] *Los Condenados de la Tierra* (Habana: Casa de las Américas).

Fanon, Frantz 2009 [1952] *Piel Negras, Mascaras Blancas* (Madrid: Akal).

Fernández Retamar, Roberto 2003 *Todo Calibán.* (Puerto Rico: Ediciones Callejón).

Fick, Carolyn E. 1990 *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below* (Tennessee: University of Tennessee).

Firmin, Antenor 2013 *La igualdad de las razas humanas (Antropología positiva)* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales).

Fysher, Sybille 2004 *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University).

Gandarilla, José 2012 *Asedios a la Totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial* (Barcelona: Anthropos).

Gates, Henry Louis 2014 *The Signifying Monkey: a Theory of African-American Literary Criticism* (Oxford: Oxford University).

Ghosh, Amitav 1994 *In an Antique Land* (Londres: Vintage).

Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. (Cambridge: Harvard University Press).

Glissant, Eduoard 1990 *Poetique de la Relation*. Poétique III, (Paris: Gallimard).

Gruner, Eduardo 2010 *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires: Edhasa).

Henry, Paget 2000 *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (: Routledge).

Hountondji, Paulin 2014 "Conocimiento de África, conocimiento de africanos: dos perspectivas sobre los estudios africanos" en Boaventura de Sousa Santos & María Paula Meneses (eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (Madrid: Akal) 109-120.

Hountondji, Paulin 1983 *African Philosophy: Myth and Reality* (Bloomington: Indiana University).

Hountondji, Paulin 2014 *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie* (Paris: Maspero).

James C.L.R. 2009 *Los Jacobinos Negros* (Habana: Casa de las Américas).

James, Joe 2009 *La brujería cubana. El Palo Monte: Introducción al pensamiento abstracto de la cubanía* (La Habana: Casa del Caribe).

Jay, Martin 1986 *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukacs to Habermas* (California: University of California).

Khatibi, A. 2009 "Frontiers: Between Psychoanalys" en *Third Text 23* (6), pp. 689-696.

Khatibi, A. 2002 *Chemins de traverse: essais de sociologie* (Rabat: Université de Muḥammad V –Souissi).

Kosik, Karel 1976 *Dialectic of the Concrete: A Study of Problems of Man and World* (New York: Springer).

Lander, Edgardo 2005 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

Lao Montes Agustin (2011a) "Fanon y el Socialismo del Siglo XXI. Los condenados de la tierra y la nueva política de descolonialidad y liberación" Introducción a la nueva edición cubana de Frantz Fanon" en *Los condenados de la tierra* (La Habana: Casa de las Américas).

Laó Montes, Agustín 2011b "Descolonizar la memoria en aras de forjar futuros: repensar las independencias a la luz de la Revolución haitiana" en *En el Bicentenario, el protagonismo de nuestros pueblos* (Buenos Aires: Ediciones UNIA).

Laó Montes, Agustín 2005 "De-Calibanizing Caribbean Rationalities" *C.L.R. James Journal* Vol. 10, No. 1, invierno: .

Laó Montes, Agustín 2007 "Decolonial Moves: Trans-locating African Diaspora Spaces" en *Cultural Studies* Vol. 21, No. 2-3, Marzo/Mayo: 309-338.

Lefebvre Henri 1992 *The Production of Space* (New Jersey: Wiley-Blackwell).

Lefebvre, Henri 1970 *Lógica Formal, Lógica Dialéctica* (México: Siglo XXI).

Levinas Emmanuel 1969 *Totality and Infinity; An Essay on Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University).

Lionnet, Francoise & Shu-mei-Shih, ed. 2011 *The Creolization of Theory* (Durham: Duke University).

Lugones, María 2003 *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions* (Washington D.C.: Rowman & Littlefield).

Maldonado Torres, Nelson2008 *Against War. Views from the Underside of Modernity* (New York/ London: Routledge).

Martin, William 2005 "Global Movements before 'Globalization': Blacks Movements as World-Historical Movements" en *Review*, Vol. XVIII, No. 1: 7-28.

Matory Lorand J. 2005 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Braziliam Candomblé* (Princeton: Princeton University)

Mignolo, Walter 2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.* (Princeton: Princeton University Press).

Miller, Christopher 1993 *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*: (Chicago: University of Chicago).

Mintz, Sidney 2007 *Caribbean Transformations* (Chicago: Aldine Transaction).

Mohanty, Chandra, Tapalde 2003 *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham: Duke University Press).

Mudimbe, V.Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: University of Indiana Press).

Nisbett, Nick 2008 *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment* (Virginia: University of Virginia).

Ortiz, Fernando 1940 *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar.* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales)

Pérez, Emma. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History.* (Bloomington: University of Indiana).

Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" *Journal of World Systems Research*. Vol. VI, No. 2: Summer/Fall 342-386

Quijano, Aníbal 1988 *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política Ediciones).

Said, Edward 1994 *Culture and Imperialism* (Londres: Vintage).

Saldívar, José David 1991. *The Dialectics of Our America. Genealogy, Cultural Critique, and Literary History* (Durham: Duke University Press).

Sandoval, Chela 2000 *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Sartre, Jean Paul 1963 *Search for a Method* (London: Vintage).

Santiago-Valles, Kelvin 2005 "World-Historical Ties among 'Spontaneous' Slave Rebellions in the Atlantic during the 18th and 19th Centuries." en *Review* Vol. XXVIII, No. 1: 51-83

Tempels, Placid 1960 *La Philosophie Bantoue* (Paris: Presence Africaine).

Thompson, Robert Farris 1983 *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy* (Nueva York: Random House).

Zemelman, Hugo 2007 *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana.* (Barcelona: Anthropos).

Intervenciones filosóficas en el proyecto incompleto de la descolonización*

Nelson Maldonado-Torres

La filosofía de la liberación como proyecto de pensamiento crítico en/desde América Latina es una expresión, entre otras, de un giro en las dinámicas de poder a nivel global después de la Segunda Guerra Mundial. La crisis de Europa, o más que una crisis, su propia devastación interna después de la guerra, abrió al menos tres puertas al tren de la historia. Por un lado, los Estados Unidos, que ya se había probado como fuerza internacional tras la expansión de las trece colonias, la guerra con México, y la guerra hispano-americana, se convertiría tras la Segunda Guerra Mundial en una fuerza hegemónica que vendría tanto a asistir como a desplazar a Europa nor-occidental como eje de fuerzas del poder en el sistema-mundo moderno. Con esto el americanismo, esa ideología

* Este ensayo, publicado en su versión original en castellano, aquí por primera vez, es una versión actualizada y corregida del manuscrito que sirvió para las traducciones en inglés y en francés que aparecieron en el 2011. Partes del mismo fueron originalmente presentadas en la conferencia de homenaje a Enrique Dussel por su 70 aniversario que se llevó a cabo en la Universidad de la Ciudad de México del 9 al 11 de noviembre del 2004. Me parece que fue la primera vez que se presentó a Dussel como un pensador del "giro decolonial". Cuando propuse el concepto de "giro decolonial", para concebir las bases conceptuales de un encuentro entre pensadoras y pensadores de América Latina, del Caribe, y de comunidades afro-americanas y latinas de los Estados Unidos un año más tarde (en el 2005; esa fue la conferencia "Mapping the Decolonial Turn" llevada a cabo en la Universidad de California, Berkeley), pero más allá de eso para contribuir a darle mayor substancia a un horizonte de investigación que ayuda a entender las distintas maneras de surgimiento y trayectoria del pensamiento descolonizador a nivel mundial, lo hacía con base en varios manejos anteriores del concepto de "giro ético y político" para referirme al trabajo de intelectuales como Frantz Fanon y Enrique Dussel, de manera que el trabajo de Dussel siempre fue una referencia importante en la teorización del "giro decolonial". La respuesta inicial de algunos con respecto a este enfoque fue de escepticismo. Me parece que en parte era por estar acostumbrados a entender el trabajo de Dussel principalmente con relación al pensamiento europeo y latinoamericano, sin advertir la importancia de aproximarse al mismo con relación al pensamiento descolonizador en el sur global. Dussel siempre le dio la bienvenida a, e inclusive adelantó, esa otra óptica además de que también pasó rápidamente a utilizar el concepto. Diez años más tarde ya se ha generalizado bastante la idea de que no sólo el trabajo de Dussel, sino al menos una parte del pensamiento crítico latinoamericano y del pensamiento de otras partes del sur global, puede verse como parte de ese "giro decolonial". Aquí se encuentran algunos de los planteamientos iniciales de fondo para aproximarse al trabajo de Dussel de esa manera.

triunfalista y asimilacionista estadounidense, se introduce al resto del mundo de forma decisiva. Este "americanismo" ya había entrado en escena fuertemente con Theodore Rossevelt a finales del siglo diecinueve. El discurso americanista servía como una ideología que dictaba los términos de asimilación de los inmigrantes europeos no-católicos, algunos de los cuales eran vistos como parte de las razas de color más oscuro.[2]

Esta ideología tomó giros nuevos con el macartismo y con Reagan en la guerra fría y hoy día toma nuevos bríos en formulaciones tales como la de Samuel P. Huntington, quien la ha vuelto a articular nuevamente de forma fuerte con respecto a inmigrantes y minorías étnicas en los Estados Unidos.[3] Pero hoy, luego de la guerra fría y de los ataques del 11 de septiembre, ya no son inmigrantes de Europa los que presuntamente plantean un "reto" a la identidad estadounidense, sino (in)migrantes de América Latina, particularmente mexicanos y chican@s de habla hispana.[4] De ahí que tenga un significado especial hoy explorar el potencial descolonizador del pensamiento y las formas culturales que nacen en América Latina, México, y en las tierras lindantes entre México y los Estados Unidos, entre otros territorios "fronterizos" al norte y el sur de esas zonas limítrofes.[5]

La segunda puerta que se abre con el decaimiento de Europa es, claramente, la del contrincante del americanismo en la guerra fría, el comunismo. El comunismo se convertiría para muchos en una opción viable para un futuro distinto, más allá del de la Europa fascista o liberal. Europa misma quedó dividida entre estas dos ideologías y proyectos geo-políticos neo-imperiales. Otras naciones del mundo también sufrieron la fuerza de este choque de proyectos, mientras otros apostaban por aspectos de cada uno con fascinación.

---

[2] Debo a Shimberlee Jirón-King referencias claves sobre este punto.

[3] Ver el capítulo sobre el "Hispanic Challenge" en S. P. Huntington, *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon & Schuster, 2004.

[4] Ver Maldonado-Torres, Nelson "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism Against the Barbarian Threats" en *Radical Philosophy Review*, Charlottesville, Virginia, Vol. 8, N° 1 (Winter), 2005, pp.35-67.

[5] Este ensayo forma parte de una reflexión más amplia que intenta establecer lazos entre la filosofía de la liberación y la metodología del oprimido, tal y como ha sido articulada por la teórica chicana Chela Sandoval. Laura Pérez ha escrito también algunas líneas provocadoras sobre la posibilidad y relevancia de tal disquisición teórica. Ver L. Pérez. 2004. "Enrique Dussel's Etica de la liberación (1998) and U.S. Ethnic Studies", Paper presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, San Antonio, Texas, 21 de noviembre y Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta; México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana--Iztapalapa y Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. y C., Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

Ahora bien, el decaimiento de Europa abre una tercera fuerza o vía histórica, la que llamaremos, siguiendo a Frantz Fanon, la puerta de los condenados de la tierra. Esta puerta se abre de forma definitiva con la combinación entre la devastación interna y externa de Europa, esto es, no solo por la perversa fuerza del nazismo en su interior sino también por la fuerza esperanzadora de la descolonización de territorios europeos en ultramar. Contrario a lo ocurrido en las luchas por la descolonización en América Latina durante el siglo XIX, las cuales se dieron en un contexto donde el debilitamiento de Europa del Sur dejaba intacta la fascinación con las fuerzas de Europa del Norte (especialmente Francia e Inglaterra), la Europa destruida por el nazismo de mitad del siglo XX estaba totalmente destrozada y desmoralizada. Como lo expresaría el filósofo, político, y poeta martiniquense Aimé Césaire, esa Europa era "indefendible" ante los ojos de todo el mundo (Cesaire, 1950). Así pues las nuevas naciones dependientes y territorios que habían obtenido su independencia formal en el siglo diecinueve pero que todavía estaban colonizados (por fuerzas económicas y por estructuras epistemológicas y simbólicas) se despertaban a una realidad donde el eurocentrismo ocasionaba más sospecha que encantamiento. La tercera puerta que se abre después de la Segunda Guerra Mundial es pues la del desencantamiento con el eurocentrismo y la afirmación renovada de la descolonización como proyecto.

El desencantamiento, no ya con la "tradición" o la religión (como destacaría Weber), sino con las formas de conocimiento eurocéntricas que forman parte central de lo que Dussel llama el "mito de la modernidad", planteó un segundo gran momento de descolonización en el mundo (Dussel, 1992). El primero se daría desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Ahí contarían las revoluciones anglo-norteamericana, haitiana, y latinoamericanas. El segundo se da en países del África, Asia, y en revoluciones tales como la cubana en América Latina (la cual no estuvo de entrada asociada con el marxismo soviético). El decaimiento de Europa era él mismo reflejo de una crisis del sistema-mundo que empezó a hacer evidente los rastros del colonialismo todavía presentes en lugares que ya habían obtenido su independencia en el primer período de descolonización. De ahí que la sospecha o desencantamiento con respecto al eurocentrismo se empezara a hacer evidente en distintas regiones del planeta, incluyendo al interior de Europa y Estados Unidos mismos.

La filosofía de la liberación dusseliana, como también la de varios otros autores en esta senda teórica, adquieren su sentido pleno dentro de este cuadro histórico —uno que toma en cuenta tanto la historia del pensamiento en América Latina como los diálogos y las vertientes de pensamiento descolonizador que se

han dado en distintas partes del mundo y que guardan relación entre sí. Enrique Dussel se ha caracterizado por su acción incesante por fortalecer teóricamente, dar sustancia, y afinar la visión de la descolonización como proyecto. La obra de Dussel es un conjunto de intervenciones y contribuciones sustanciales y provocadoras de carácter filosófico, histórico, y teológico a lo que podría llamarse el proyecto incompleto de la descolonización. El desencantamiento con la modernidad y sus formas de racionalización opresoras combinado con una inspiración profunda por las formas crecientes de acción y creación por parte de sujetos oprimidos en América Latina y otras partes del mundo lo llevan a articular una ética de la liberación y un ideal utópico que él denomina como transmodernidad, los cuales deben entenderse como esfuerzos explícitos por otorgarle una definición y un carácter propio a la descolonización como proyecto.[6]

Este ensayo arroja luz sobre el contexto general en que el trabajo de Dussel se inserta y donde adquiere sentido propio. En él intento contribuir a la aclaración, elaboración, y articulación mutua de siete tesis principales. La *primera* es una tesis que forma parte de la visión teórica de un grupo de académicos en los Estados Unidos y América Latina. La misma propone que así como se puede hablar de un proyecto (incompleto) de la modernidad (J. Habermas), pudiera hablarse de un proyecto (incompleto) de la descolonización. Estos dos proyectos no están completamente desligados entre sí pues la descolonización misma puede verse como un "proceso permanente" que "completa" o subsume y agota los elementos emancipatorios de la modernidad.[7] Aunque no puedo hacerle

---

[6] Sobre ética de liberación y transmodernidad ver E., Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, (Reimpresión de *Para una ética de la liberación latinoamericana.* 1973, 1987). E., Dussel, "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor" en Mendieta, Eduardo (ed.) *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, 129-159 (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1996). E., Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (Puebla, Mex.: Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999. E., Dussel,"World System and 'Trans'-Modernity" (traducido por Alessandro Fornazzari) en *Nepantla: Views from South* (Durham, North Carolina) Vol. 3, N° 2 2002, 221-244.

[7] Sobre el grupo Modernidad/Colonialidad ver Grosfoguel, Ramón. "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial World-System" en *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations*, Binghamton, New York, Vol. 25, N° 3, 2002, pp. 203-224, Escobar, Arturo. "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam (3-6 Julio), 2002. y Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís, Madrid, Ediciones Akal, 2003, en especial, el "Prefacio a la edición castellana. «Un paradigma otro»:

justicia completa a este reclamo aquí, esta relación o mutua imbricación no debe perderse de vista en este ensayo.[8] La *segunda* tesis es que descolonización debe entenderse como des-colonialidad, tal y como la teórica chicana Chela Sandoval ha indicado en otro contexto (Sandoval, 2000). La *tercera* tesis, sugerida primero en conversaciones por Catherine Walsh, es que la descolonización como des-colonialidad adquiere un peso adicional al entenderse con referencia al trabajo sobre colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano.[9] La *cuarta* tesis hace referencia al trabajo de Dussel y de Habermas. La idea es que la modernidad es al proyecto incompleto de la ilustración habermasiano, lo que la transmodernidad es con respecto al proyecto incompleto de la descolonización.[10] De la misma forma puede afirmarse, y ésta sería la *quinta* tesis, que la ética de la liberación dusseliana es al proyecto de la descolonización, lo que la ética de la comunicación es al proyecto ilustrado de la modernidad. Y lo que emerge tras la "aplicación" de la ética de la liberación es precisamente una realidad

---

colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico". Será en ese prefacio donde Mignolo indique que lo que el describe como «un paradigma otro» "designa el espacio desordenado y potente donde se complementará el proyecto inconcluso de la modernidad, pero no ya desde la modernidad sino desde la colonialidad como proceso permanente de descolonización" (Ibíd.: 58). La teórica afro-caribeña Sylvia Wynter ha propuesto una noción similar con respecto al humanismo moderno, mientras Enrique Dussel ha insistido también por más de diez años en concebir la transmodernidad como "subsunción" de los aspectos emancipadores no-míticos de la modernidad. Ver Wynter, Sylvia. "1492: A New World View" en Lawrence Hyatt, Vera y Nettleford, Rex (eds.) *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5- 57 y Dussel, Enrique. *El encubrimiento del indio... Op. Cit.* Sobre la descolonización como proyecto incompleto ver también Grosfoguel, Ramón; Maldonado-Torres, Nelson; Saldívar, José David "Latin@s and the 'Euro-American' Menace: The Decolonization of the US Empire in the 21st Century" en R., Grosfoguel, N. Maldonado-Torres, J. D. Saldívar (eds.) *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire*, Boulder, Colorado, Paradigm Press, 2005, pp. 3- 27.

[8] Intento hacerle más justicia a la idea de Dussel, Mignolo, y Wynter de una mutua imbricación entre modernidad y descolonización en N., Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008. En este ensayo me enfoco más en aclarar la noción de proyecto de la descolonización y sugerir el rol de la ética de la liberación en el mismo.

[9] Ver en esta línea C., Walsh, "'Other' Knowledges, 'Other' Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the Americas" en *Transmodernity* California Vol. 1, N° 3, 2012, pp.11-27.

[10] Esta tesis aparece articulada en R., Grosfoguel; N. Maldonado-Torres, J. P. Saldívar, "Latin@s and the 'Euro-American' Menace... Op. Cit. Véase también, dentro del campo de la economía política y el análisis del sistema-mundo, R., Grosfoguel, "World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality" en *Review*, Binghamton, New York, Vol. 29, N° 2, 2006, pp. 167-187, y dentro de la filosofía y la teoría crítica N., Maldonado-Torres, *Against War*... Op. Cit., el cual toma elementos de la interpretación de Dussel como filósofo del proyecto incompleto de la descolonización en la presentación del respectivo homenaje, mencionado al inicio, del año 2004.

transmoderna. La transmodernidad puede verse como una aplicación de la ética de la liberación a la cuestión de la historia y al reconocimiento ético del otro como sujeto de conocimiento y cultura. Así la cuarta y quinta tesis están mutuamente relacionadas. La *sexta* tesis es que la descolonización forma parte de los "intereses" de sujetos subalternos desde el comienzo mismo de la modernidad/colonialidad hace más de quinientos años. La *séptima* tesis es que la toma de conciencia de la misma a nivel global, y su articulación como proyecto, sólo empieza a tomar lugar a mitad del siglo veinte con el decaimiento de Europa y los movimientos de descolonización a través del mundo. Las protestas sociales de finales del sesenta y principios del setenta, así como también las reflexiones que se hicieron en el contexto de la celebración y protesta de los quinientos años del llamado "descubrimiento" de América, le dieron más sustancia y precisión teórica al proyecto político e intelectual de la descolonización.[11] Esta toma de conciencia plantea un giro ético-político des-colonial con características particulares que no deben subsumirse a los giros lingüísticos o pragmáticos en que posturas neo-ilustradas y posmodernas tienden a basarse. En última instancia este trabajo intenta aclarar la naturaleza de ese giro y de hacer una serie de apuntes con respecto al rol de la ética de la liberación en el mismo.

I. Habermas y el proyecto incompleto de la modernidad

La noción de un proyecto incompleto de la descolonización puede verse como una respuesta, desde la forma de pensar que inaugura un giro ético-político

[11] La orientación intelectual de Dussel es testigo de estos distintos momentos. En primer lugar, el joven Dussel emprende su viaje a Europa (una Europa de posguerra) con preocupaciones intelectuales fuertemente marcadas por preguntas e inquietudes surgidas después de la Segunda Guerra Mundial. No será, sin embargo, hasta finales del sesenta y principios del setenta cuando éste comience a trabajar en su filosofía de la liberación. Y no será sino hasta todavía más tarde, en sus conferencias sobre el "descubrimiento" en 1991 y 1992, donde articulará la idea del "mito" de la modernidad y de la necesidad de la subsunción del carácter no-mítico de la misma en un proyecto más amplio que denomina como trans-modernidad. Considérese también que Sylvia Wynter propone su tesis sobre el carácter incompleto del humanismo moderno europeo y la necesidad de elaborar una "nueva poética del *propter nos*" también en el contexto de discusiones sobre el significado de 1492 quinientos años después de acontecido. Ver S., Wynter, "1492: A New World View", Op. Cit. De la misma forma, el sociólogo A., Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú indígena*, Lima, Vol. 13, N° 29, 1992a, pp. 11-20, articuló algunas de sus tesis más ricas y provocadoras en ese contexto. A esto debe añadírsele también, entre tantos otros posibles ejemplos, que el divorcio definitivo de W., Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995 con la semiótica europea, y el desarrollo de la "semiosis colonial", también se remonta a este periodo.

descolonial en el pensamiento mundial, a la noción de un proyecto incompleto de la modernidad, tal y como el filósofo alemán Jürgen Habermas lo plantea. Vale la pena, pues, trazar al menos un bosquejo amplio de lo que Habermas entiende como el proyecto de la modernidad.

Para Habermas, el término modernidad fue utilizado por primera vez a finales del siglo XV para distinguir un presente, finalmente de forma efectiva cristiano, de un pasado pagano y romano.[12] Ese uso marcaría la forma en que el término sería utilizado posteriormente. Modernidad haría siempre referencia a una salida de la antigüedad clásica, esto es, primordialmente del mundo griego y romano clásicos. Por ahí se desembocaría todo el debate entre "antiguos y modernos" que definiría gran parte del Renacimiento donde todavía se planteaba la necesidad de una vuelta a los clásicos. Esta actitud se desafiaría más firmemente en el período de la Ilustración europea del siglo dieciocho. Fue ahí cuando se plantearía más decisivamente, y se llegará a aceptar más abiertamente, la idea de un escape o superación definitiva de la antigüedad. El compromiso de la Ilustración con la idea de un progreso infinito del conocimiento y del avance racional de los órdenes social y moral cementó la definición de los europeos en términos del contraste con lo antiguo e inclinó las balanzas decisivamente a favor de una de las partes, la modernidad.

Una de las formas más intensas donde se reflejó la tendencia por una distancia definitiva con lo antiguo fue la estética moderna que tomaría forma clara con Baudelaire. La estética moderna da expresión y en parte ayuda a producir ella misma la noción de una nueva forma, esto es, moderna, de concebir el tiempo, la subjetividad y la experiencia. Esta nueva percepción del tiempo se expresa en forma de rebelión contra el peso normativo de las tradiciones y de una proyección al futuro. La modernidad estética abre el futuro más allá de los consejos e imposiciones dictadas por la tradición, pero no tiene la noción de un proyecto constructivo de ese futuro como tarea. Pero si bien la estética moderna ayuda a cimentar la *idea* de la modernidad ésta no define la noción de *proyecto* histórico y racional que encontraba expresión en el trabajo de filósofos ilustrados. Aunque ya tal noción era parte de la Ilustración, la misma no vendría a hacerse completamente clara y consciente sino hasta finales del siglo diecinueve y principios del veinte cuando Max Weber intenta explicar el fenómeno del "milagro europeo" o de su carácter excepcional con respecto a otras regiones.

---

[12] Mi recuento aquí se basa J., Habermas, "Modernity: An Unfinished Project" en M., Passerin d'Entrèves y S., Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1997b, pp. 38-58.

Es Max Weber, el sociólogo, quien provee a Habermas las coordenadas de reflexión sobre la modernidad, quien en su lugar tratará de continuar el proyecto de la modernidad desde la teoría social y sobre todo, la filosofía. El concepto weberiano de la modernidad es de sobra conocido. Weber concibe la modernidad como un proceso incremental de racionalización que se distingue por dividir reclamos y argumentos sobre el mundo en cuestiones de conocimiento, de gusto, y de justicia. Estos reclamos son dilucidados en esferas de la cultura autónomas con criterios propios para juzgar o determinar la verdad, belleza, o carácter moral de tales juicios. Las tres esferas de la cultura son: la ciencia, la estética, y la moral. El proyecto de la modernidad ilustrada se ejercita en un afianzamiento de la autonomía de estas esferas y en la cultivación de ideas que ayuden a aclarar los criterios de racionalidad, de gusto, o de carácter normativo que rigen determinaciones acerca de aquellos juicios que aluden a las mismas.

Para Habermas, el problema característico de la modernidad reside en la absolutización de esferas particulares de la cultura y de sus criterios. El proyecto de la modernidad entra en problemas cuando cualquiera de las esferas de la cultura pretende establecer los criterios para la legitimidad de las otras esferas. Esto ocurre cuando la esfera de la ciencia extiende sus criterios de verdad sobre la estética, o cuando la estética reacciona contra el predominio de la ciencia en la modernidad rechazando todo intento de establecer la verdad de reclamos, aun aquellos de carácter científico. Lo mismo ocurre cuando la moral adopta ya sea formas de justificación que pertenecen a las ciencias o cuando subordina cuestiones de justicia a juicios estéticos. La crisis de la modernidad es entendida por Habermas en parte como la expresión desmedida de las distintas esferas. Ante tales excesos el sujeto moderno encuentra dos opciones: o rechaza la modernidad y termina reificando los criterios de cualquiera de las esferas, o bien, intenta proveer nuevas bases para la continuación de tal proyecto. Ante estas dos opciones, Habermas se decide definitivamente por la segunda.

En su amplia obra Habermas se ha destacado, no sólo por intentar arrojar más luz sobre las estructuras de la sociedad moderna y por ayudar a entender mejor la naturaleza de los juicios que pertenecen a cada esfera, sino también por proveer una nueva manera de concebir la forma en que tales juicios pueden ser redimidos. Él ha prestado particular importancia a la esfera de la moral. Es con relación a su intento por ayudar a darle nueva vida al proyecto de la modernidad que el sentido propio de la ética de la comunicación habermasiana se entiende mejor. No hay espacio aquí para elaborar con cuidado y hacerle justicia a la sutileza de la ética del discurso habermasiana. Para propósitos de este trabajo basta

con señalar algunos puntos clave. Primero, la ética habermasiana es parte de su proyecto más amplio de proveerle nuevos bríos al proyecto de la modernidad. Los problemas y tensiones que emergen en el proyecto de la modernidad en gran medida se pueden vincular para Habermas con la persistencia de una metafísica y una epistemología basadas en la conciencia (Habermas, 1987). El paradigma de la conciencia no provee las bases adecuadas para justificar los criterios de las esferas de la cultura ni ayuda a mantener su autonomía respectiva. El paradigma de la conciencia sólo puede llevar a la imposición de los criterios de una esfera sobre otra, o a un relativismo absoluto que abandona las esperanzas y promesas del proyecto de la modernidad. Sólo un paradigma basado en la práctica del discurso podría, según Habermas, proveer fundamentos claros y convincentes a las esferas de la cultura. La racionalización del mundo de la vida sólo puede llevarse a cabo desde una visión intersubjetiva de la racionalidad, que de entrada haga referencia a un mundo compartido y a un horizonte comunitario de sentido. Será precisamente sobre el paradigma de la práctica del discurso donde Habermas intentará proveer criterios claros para el ejercicio de la razón moral. Tal y como su maestro Apel también hace, Habermas explorará pues las normas implícitas en la práctica del discurso. El discurso moral será en última instancia anclado en el carácter racional de la "contradicción performativa".

II. La descolonización como proyecto incompleto frente al proyecto de la modernidad

Mientras el esfuerzo teórico de Habermas de continuar el proyecto incompleto de la modernidad sostiene una diferenciación entre la idea de modernidad y el proyecto de la modernidad, el proyecto de continuar la tarea inacabada de la descolonización requiere una distinción tal y como la que hace Mignolo entre la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad (Mignolo, 2011). A esto habría también que añadir el proyecto de la descolonización. La retórica de la modernidad se refiere a la visión histórica que plantea un progreso gradual de un pasado clásico o pagano a una modernidad europea donde el valor de la tradición es cuestionado y donde se establece una forma de racionalidad ejemplar para el resto de la civilización. Pensadores que van desde Hegel hasta Husserl, Giddens y Taylor sostienen varias versiones de esta retórica. Habermas es claramente uno entre ellos. Esta retórica es parte ella misma y esconde un "lado más oscuro de la modernidad". Este lado más oscuro es la colonialidad.

Haré explícito luego el sentido propio de colonialidad. Baste ahora con señalar que se trata de un patrón de poder que produce jerarquías raciales a nivel global y local y que trabaja, junto al capital, en mantener un régimen moderno de explotación y dominación (Quijano, 1997). La colonialidad no es una forma permanente y transhistórica de relaciones humanas, sino que hace referencia al desenvolvimiento de una historia que coincide con la formación y expansión de la modernidad. Aunque la colonialidad ha sido parte intrínseca de la modernidad por más de quinientos años, recuentos tales como el de Habermas raramente, si alguna vez, hacen referencia a ella. En esto radica en parte el carácter mitológico de la retórica de la modernidad.

Tanto Dussel como Mignolo dedican numerosas páginas a la elaboración de una visión histórica que rompe con el poder y la seducción de la retórica de la modernidad.[13] Me detengo, en otro trabajo, en la descripción de cómo Dussel redefine los términos weberianos y habermasianos de la modernidad (Maldonado. Torres, 2008). Aquí me enfocaré en el recuento de Mignolo y su respuesta a la concepción weberiana y habermasiana de la modernidad como un proyecto de racionalización. Las ideas mignolianas son compatibles y algunas aun ya anticipadas o desarrolladas, desde un ángulo distinto, por Dussel. Me detengo aquí en Mignolo para invitar a los lectores de Dussel a considerar la forma en que nuestro autor ha impactado el pensamiento de intelectuales fuera de México y Europa. Además, Mignolo intenta integrar el pensamiento de Dussel con el del sociólogo peruano, Aníbal Quijano, lo que le dará más peso a la tesis o idea que formularé ampliamente más abajo de acuerdo a la cual el trabajo de Quijano y Dussel plantea una forma de pensamiento tan explosiva con respecto al *discurso* de la descolonización como la de Weber y Habermas plantean para el *discurso* de la modernidad. Esta combinación no debe entenderse de forma exclusivista, pues ella misma debe ser nutrida por otras visiones críticas que emergen desde otras posturas radicales tales como el pensamiento afro-caribeño, o el trabajo teórico de mujeres de color en los Estados Unidos, América Latina, y otras partes.[14]

---

[13] Ver, entre otros escritos, Dussel, Enrique. *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983. E., Dussel, *El encubrimiento del indio*... Op. Cit. W., Mignolo, *The Darker Side*..., Op. Cit. . W., Mignolo, *Historias locales/diseños globales*... Op. Cit..

[14] En adición al trabajo de Sylvia Wynter y de Chela Sandoval previamente citado habría que añadir trabajos de Francesca Gargallo y Lewis Gordon, entre varios otros. Ver F., Gargallo, *Ideas feministas latinoamericanas*, México, D.F., Universidad de la Ciudad de México, 2004. L. R., Gordon, (ed.) *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, New York, Routledge, 1997. L. R., Gordon, *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, New York, Routledge, 2000.

Tanto Habermas como Mignolo trazan el origen de la modernidad al Renacimiento. Es ahí donde se comienza a afirmar tanto cierta afinidad como una distinción con respecto al pasado clásico. Mignolo añade, sin embargo, que la distinción entre lo "antiguo y lo moderno" coincide con una distinción entre la cultura europea letrada y las lenguas no letradas, tal y como se dio en los comienzos mismos de la conquista de América. Esto hace que la modernidad acarree tanto el ímpetu por lo nuevo como la afirmación de una diferencia radical entre ciertos sujetos (europeos) y otros (coloniales). A esto debe añadirse, tal y como indica la teórica afro-caribeña Sylvia Wynter, que la misma concepción de "lo nuevo" y "lo moderno" fue en gran parte potenciada, sino iniciada, por la noción de un "descubrimiento" de un "nuevo" mundo. En otras palabras, el *espacio* del "nuevo" mundo afectó la forma en que el *tiempo* de la modernidad se definiera y desenvolviera. Y si este espacio del nuevo mundo fue forjado al calor de relaciones coloniales, así también las nociones de temporalidad moderna quedaron marcadas por la lógica de la colonialidad (Wynter, 2003).

Si la modernidad, en su sentido original, hace referencia a un presente cristiano más allá de un pasado pagano, las formas posteriores de la modernidad plantean un futuro secular más allá de un cristianismo pasado y de un mundo incivilizado. El mundo "incivilizado" de los sujetos "sin historia" se convertirá ya para la Ilustración en el nuevo referente con respecto al cual se definirá lo moderno (Mignolo, 2003: 61). Las diatribas europeas entre teólogos y filósofos sobre el rol del cristianismo en el mundo moderno dan por sentado un horizonte colonial de acuerdo al cual tanto el cristianismo como el orden secular emergente se definen en relación con lo que Wynter ha llamado los sujetos liminales de la modernidad (Wynter, 1990). Habría que añadir también, siguiendo a Wynter, que aunque el sistema de diferencias presupuestas por la modernidad era de carácter colonial en un sentido amplio del término, los sujetos sobre cuyas espaldas se montaba este sistema de diferenciación eran principalmente indígenas y negros, quienes confrontarán retos para su liberación más complejos y profundos de los que otros sujetos típicamente encuentran en sus luchas de liberación y descolonización.[15] Esto hace necesario concebir la diferencia colonial, no sólo como una diferenciación variada de una dicotomía jerárquica que se aplica a sujetos coloniales, sino como una heterogeneidad estructural simbólica,

[15] Sobre la posición de indígenas y negros en la estructura de poder institucional y simbólica que caracteriza la modernidad ver Wynter, Sylvia. "1492: A New World View", Op. Cit. y Maldonado-Torres, Nelson, "Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World" en *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, Vol. 82, N° 3, 2014, pp. 636-665.

epistemológica, e institucional anclada en el genocidio y esclavitud de comunidades indígenas en América y otras partes del globo y de poblaciones negras en África y la diáspora.[16]

Encontramos pues que precisamente en el momento histórico en el que Habermas se preocupa por establecer una diferencia entre la modernidad estética y la modernidad ilustrada que plantea la historia como un progreso racional, se da también una rearticulación de la visión colonial renacentista a una propiamente ilustrada. La misma consiste en el giro del discurso colonizador que define una diferencia colonial entre los sujetos con historia y civilización y los sujetos sin ellas. Habermas, sin embargo, no toca ni parece aún percibir esta problemática. Por tanto, tampoco considera la idea de que el proyecto ilustrado de la modernidad giraba en torno al reclamo de cambio por parte de sectores marginados al interior de Europa y a la emancipación de la burguesía, pero no hacía referencia ni tomaba como un imperativo la descolonización. Al contrario, este proyecto más bien la presuponía. Y aun cuando podía haber críticas formales a políticas imperiales europeas por parte de los ilustrados, la noción de que los sujetos colonizados eran tan humanos como los europeos y que por tanto podían y debían ser considerados como sujetos de la historia no contaba entre las ideas emancipadoras. De ahí que la Revolución haitiana, por ejemplo, no contara entre las acciones humanas celebradas en tiempos de la Ilustración.

Hemos visto que Habermas reclama a Weber como la figura clave para interpretar el sentido propio del proyecto de la modernidad. Para Habermas, es con Weber que este proyecto toma conciencia más clara y aguda. Es por tanto con relación a la teoría social weberiana que Habermas articulará la suya propia y que le dará sentido a la elaboración de su filosofía. Una vez más aquí Habermas es víctima del "olvido de la colonialidad". En este sentido es por demás interesante que Mignolo, tras sus reflexiones sobre los lados oscuros del renacimiento y la ilustración, también se detenga en Weber. Mignolo está de acuerdo con Habermas en la centralidad de Weber. Pero Mignolo añade que dicha centralidad tiene que verse también con respecto a la colonialidad. Veamos el recuento de Mignolo:

---

[16] Sobre "heterogeneidad estructural colonial" ver Maldonado-Torres, Nelson. "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversality" en Petrella, Ivan (ed.) *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2005b. Sobre la forma en que el discurso racial de la modernidad se ancló en la percepción y trato de indígenas y negros ver nota anterior.

> En el siglo XVI, la diferencia colonial se organizó espacialmente. Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la vara de medir pasó a ser la historia, desplazando a la escritura [...]. A principios del siglo XX, Max Weber transformó el discurso de los misioneros sobre la falta de conocimiento en tanto valor universal en una celebración del éxito occidental en la consecución de este último. He tenido presente este escenario a lo largo del proceso de escritura de este libro, a lo largo del periodo en el que he reflexionado acerca de los conocimientos subalternos y el pensamiento fronterizo como la respuesta dirigida a Weber desde finales del siglo XX. (Mignolo, 2003.: 61)

Mignolo destaca aquí lo que bien pudiera llamarse el lado oscuro de Weber. El lado oscuro no es una impureza o contingencia, sino un aspecto constitutivo de la visión weberiana de la modernidad. Weber es quien expresa con conciencia más aguda el proyecto de la modernidad como también su relación constitutiva con la lógica de la colonialidad. Y así como una extensión de Weber se convierte para Habermas en una tarea esencial para la defensa del proyecto de la modernidad, una crítica del mismo se convierte en un ingrediente indispensable para la tarea de forjar el proyecto de la descolonización. Mignolo intenta responder a Weber a finales del siglo XX y principios del XXI desde una posicionalidad que se ubica en la producción de conocimientos subalternos. Habermas, al contrario, comparte con Weber una visión reduccionista de la modernidad, y se ve envuelto, cual Sísifo filosófico, en acarrear la misma piedra del eurocentrismo una vez más a la cima de la proverbial colina. ¿Está Habermas destinado a desempeñar tal rol? La respuesta es no. El problema es que Habermas falla en ejercer una crítica trangrestópica que le permita romper con la visión mitológica de Europa y teorizar sobre formas descoloniales discursivas que plantean un horizonte histórico distinto al de la modernidad, esto es, el de la descolonización y la transmodernidad.[17] Mientras no debemos naturalizar la ceguera del filósofo alemán, debemos estar a la vez conscientes de las exigencias de una visión descolonizadora trangrestópica: la muerte misma de la identidad imperial. Y si esto es lo que está en juego, la identidad misma de las gentes, y con ello la conservación de los beneficios otorgados por el sistema racial de la modernidad, entonces no debe hacerse rara la resistencia y ceguera ante la colonialidad y la percepción de las exigencias del proyecto de descolonización. El giro comunicativo que Habermas toma para sostener el proyecto racional de la modernidad no es lo

[17] Sobre crítica trangrestópica ver Maldonado-Torres, Nelson. 2002 "Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man'" en *Review* (Binghamton, New York) Vol. 25, N° 3, 277-315.

suficientemente radical para exorcizar la colonialidad, la cual, en efecto, parece hacérsele invisible. Habermas no percibe que la modernidad se basa en un proyecto epistemológico masivo de mala fe, del cual él mismo es víctima.[18]

Cabe preguntarse, ahora, si a Mignolo le es de alguna forma natural su proyecto descolonizador o des-colonial, o si más bien lo deriva de una crítica de las limitaciones de Weber. Ninguna de estas opciones responde adecuadamente a lo que en el fondo se pregunta. Pues para empezar no hay nada "natural" a ningún proyecto epistemológico. Tal y como Edmund Husserl insistió, todo proyecto epistemológico que alcanza el nivel de teoría presupone la adquisición de una actitud distinta a la "natural".[19] Según Husserl, esta sería una actitud plenamente teórica que plantea "tareas infinitas" de conocimiento que sobrepasan las necesidades del momento. Husserl explicó de formas no del todo convincentes la transición entre la actitud natural por un lado, y la actitud teórica y fenomenológica por otro. Lo que sí logró Husserl fue advertir que la actitud teórica partía, aunque no se reducía, al mundo de la vida, y que el afán de la ciencia por desvincularse de tal mundo era un ejercicio de lo que luego Jean-Paul Sartre llamará mala fe. Pero tal mala fe se convertía para el europeo en parte de su sentido común, al punto de estar dispuesto a sacrificar (hasta cierto grado pero no totalmente) el sentido histórico que nutre su identidad y que define su rol como sujeto histórico en el altar de un conocimiento universal concebido de forma abstracta y alienante.

Años más tarde Habermas continuaría la reflexión husserliana al plantear que las ciencias naturales no están divorciadas del mundo de la vida, sino que más bien dan expresión a diversos intereses, entre ellos, el interés por la emancipación (Habermas, 1997a). La universalidad, sin embargo, pretendía estar más allá de los intereses humanos, y terminaba, como ya había diagnosticado Nietzsche, traicionando los intereses emancipatorios del sujeto. El enigma es que aun en este proyecto de conocimiento tenía que haber algún interés envuelto. Nietzsche llamó la atención acerca de una moralidad esclava que definía los valores que daban sentido al compromiso por el ideal de la universalidad, tal y como era planteado por las ciencias. Pero si seguimos a Mignolo en la sospecha de que tal compromiso con la universalidad abstracta estaba en línea con el proyecto imperial de producción de diseños globales, entonces podría decirse que los

[18] Para una aplicación del concepto de mala fe a distintas expresiones de racismo ver Lewis R., Gordon, *Bad Faith and Antiblack Racism*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1995.

[19] Ver Husserl, Edmund. "Philosophy and the Crisis of European Man" en *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York, Harper & Row, 1965, pp. 149-192.

mismos reflejaban los intereses de una subjetividad de señorío, más que una esclava. La dialéctica peculiar de este interés consistía, tal y como señalaría más tarde el filósofo y poeta Aimé Césaire, en un movimiento de *boomerang* en el que el sacrificio del sujeto colonial en el altar de la racionalidad generaba posiciones que terminaban sacrificando al sujeto imperial mismo frente a ese y otros altares aun peores (altares diseñados y primero puestos en relación con los sujetos colonizados), esto es, genocidas. Así era como Césaire interpretaba el significado del nazismo en Europa (Cesaire, 1950).

Ahora bien, si los intereses imperiales del sujeto señorial quedaban ocultos en concepciones universalistas abstractas, no ha ocurrido así con los conocimientos que surgen desde la sub-alteridad. Mignolo elabora este punto de forma elegante y provocadora:

> En el seno de las historias locales del mercantilismo colonial (siglos XVI y XVII) y el capitalismo colonial (finales del siglo XVIII), en América Latina, Asia, y África, las conexiones explícitas entre conocimiento e interés resultan mucho más difíciles de ocultar: los vínculos entre conocimiento e interés están motivados por la necesidad de emancipación, de liberación, de descolonización. *Esto es, el conocimiento, desde la perspectiva subalterna, está vinculado a la liberación y a la descolonización, ya que la emancipación tuvo lugar en Europa a lo largo del siglo XIX.* Desde una perspectiva subalterna, el conocimiento no puede existir desligado del interés, ya que toda perspectiva subalterna es "crítica" según el sentido que Horkheimer y Khatibi dieron a este término (Mignolo, 2003: 218-219).

Mignolo continúa confirmando, al menos en parte, nuestra interpretación previa de las implicaciones de su perspectiva histórica con respecto a la visión habermasiana:

> Al cuestionar la visión de la emancipación que vincula conocimiento e interés, tal como es expuesta por Habermas, no estoy cuestionando la validez de su análisis con respecto a la historia local con la que está en disputa. Lo que estoy defendiendo es que su idea descalifica implícita e inadvertidamente, y de un modo no intencionado, otras posibilidades de vincular conocimiento con interés desde una posición subalterna para la cual el debate de Habermas resulta relevante simplemente de un modo tangencial.[20]

[20] (Mignolo, 2003: 219). Mientras Mignolo deja claro en este pasaje, con asombrosa precisión, la ceguera habermasiana, hay que añadir que, desde el punto de vista desarrollado aquí, este parecería todavía otorgarle demasiado al filósofo alemán. El problema no es sólo que Habermas "descalifica" y no está interesado en otros conocimientos, sino que su misma comprensión de su propia historia está errada o muy limitada en tanto y en cuanto no toma en consideración

Además de apuntar a los límites de los intereses habermasianos por el conocimiento, Mignolo destaca otro punto de importancia en el primer pasaje citado en el párrafo anterior, de lo cual se deriva que *así como el proyecto de la modernidad obedece a los intereses por la emancipación, el proyecto de la descolonización encuentra sus motivos elementales en los intereses por la liberación (ya no de un sujeto burgués, sino de un sujeto esclavizado y colonizado)*. Y es precisamente en expresiones de estos intereses que la misma visión histórica de Mignolo se inspira. Esto es, la visión histórica de Mignolo no le viene de forma "natural" como tampoco es el resultado de una crítica interna al pensamiento de Weber. El origen del mismo se remonta a un otro lugar de enunciación del discurso y de la teoría. El mismo se remonta a los gestos, "gritos", y esfuerzos liberadores y de emancipación (de esclavos, en este caso, y ya no meramente de sujetos ilustrados que rechazan la tradición). No quiere decirse con esto que el pensamiento de Mignolo o el de cualquier otro exprese de manera directa los intereses por la descolonización de los esclavos y sujetos colonizados. Lo que quiere decirse aquí es que su pensamiento se inspira en los intereses por la descolonización e intenta colaborar en su cumplimiento, ayudando a darle el peso de un proyecto o visión histórica en los que la "bondad" o el bien se convierten en el ancla de "tareas infinitas" de lo que Fanon plenamente llamó amor y lo que Chela Sandoval ha articulado como "amor des-colonial".[21] Y con esto concluimos, aunque Weber está tras las posiciones

---

las implicaciones de los lados oscuros constitutivas de esta para su recuento histórico y su construcción teórica. Creo que esto se remite a la concepción mignoliana de historias locales, tal y como se expresan en su libro sobre el tema. La dicotomía entre historias locales y diseños locales es productiva teóricamente de muchas maneras, pero corre el riesgo de concebir lo local como algo aislado que está expuesto a la violencia de diseños globales, pero que no es transgredido por historias más amplias que la "local". Agradezco a Freya Schiwy haber llamado la atención sobre posibles límites en la conceptualización mignoliana de lo local y lo global, la que me ayudó a articular de forma distinta preocupaciones enlazadas de otra manera. Los análisis mignolianos sobre los lados oscuros del Renacimiento y de la Ilustración, sin embargo, no sólo evidencian la ceguera de Habermas con respecto a conocimientos subalternos, sino que ponen en cuestión la visión del filósofo de Frankfurt sobre su propia historia e identidad. Es claro por qué Mignolo no se aventura a la crítica más fuerte de Habermas. Tal crítica rompería parte del poder analítico de la categoría de historia local, y pondría en riesgo el proyecto de autorizar historias locales subalternas. Además, tal crítica introduciría la posibilidad de una forma de conocimiento que sobrepase las historias locales, lo que reintroduciría la categoría de universalidad. La actitud de Mignolo es entendible dados los tantos viajes imperiales y desastrosos de la categoría de lo universal, pero una crítica radical de Habermas y de su eurocentrismo requerirían entrar en estas disputas. Una posición política (de diversalidad) radical también lo requeriría. ¿Acaso se asoma aquí la posibilidad y necesidad de un mignoleanismo de izquierda?

[21] Ver Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952. Sandoval, Chela. *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

de Habermas y Mignolo, la diferencia entre ambos no se explica solamente por sus posturas críticas ante el sociólogo clásico. Críticas puede haber muchas, y no necesariamente llevan a esclarecer o fortalecer el proyecto de la descolonización. La diferencia consiste más bien en que el pensamiento de Mignolo ya ha sido de antemano transgredido por visiones que expresan fuertemente los intereses por la descolonización y que ya han llevado esos intereses al nivel de la teoría.

En el caso particular de Mignolo su trabajo descolonizador se remonta a encuentros con el pensamiento de la lesbiana chicana Gloria Anzaldúa. Luego encuentra apoyo intelectual en los trabajos de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, A. Khatibi, y más recientemente en su ensayo sobre la "Retórica de la modernidad", en Frantz Fanon. Pero estos no son los únicos. Hay toda una gama de pensadores con referencia a los cuales Mignolo articula su trabajo, y entre los cuales él intenta establecer "puentes". En figuras como Mignolo, y Sylvia Wynter, a la que me he referido ya brevemente, así también como en los esfuerzos de chicanas y feministas de color en los Estados Unidos como Anzaldúa, Cherrie Moraga, y Chela Sandoval, añadiendo además a pan-africanistas como W.E.B. Du Bois y Aimé Césaire, y a pensadores indígenas como Vine Deloria Jr. y Rigoberta Menchú, surge un frente de pensamiento descolonizador que gana conciencia de sí y empieza a establecer vínculos y a definir de forma diferenciada pero a la vez compartida el proyecto incompleto de la descolonización. ¿Acaso los trabajos de estos y otros pensadores forman parte de un cierto canon hereje con respecto a las formas de pensamiento dominante?[22] ¿Acaso estos proveen claves hermenéuticas de lectura crítica que todavía están por dilucidarse del todo, si acaso han ganado alguna atención seria, en nuestras honorables casas de estudio? ¿Hasta cuándo el conservadurismo, el liberalismo, y el marxismo europeo, todos hijos e hijas de la modernidad, definirán nuestros horizontes de acción y de pensamiento? ¿Es acaso factible pensar que "otro mundo es posible"? Vale la pena indicar aquí, al menos de forma breve, cómo algunos de estos pensadores proveen distintas respuestas críticas al proyecto de la modernidad y ofrecen recursos para la descolonización del conocimiento. Me enfocaré aquí en el trabajo de Quijano y de Fanon, leídos dentro del marco interpretativo del giro ético-político des-colonial y de la filosofía de la liberación.

[22] Uso la noción de "hereje" en el sentido que aparece en A., Bogues, *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, New York, Routledge, 2003.

III. Fuentes de la descolonización del yo: la relevancia de la descolonización epistémica

Intentaré aclarar aquí con más precisión el sentido propio del proyecto incompleto de la descolonización y señalar la relevancia de la filosofía de la liberación para el mismo. Lo primero a dejar claro en la discusión es que "descolonización" no es entendida aquí solamente o de forma principal con referencia a los distintos colonialismos históricos. Descolonización toma más bien como referencia a la *colonialidad*. Colonialidad es un concepto introducido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano para referirse a un patrón de poder que redefine subjetividad, género, y relaciones laborales a partir de la idea de raza.[23] El mismo surgió en el contexto de la conquista de América, pero no puede ser identificado por completo con el colonialismo español o portugués en el siglo dieciséis.[24] Se trata más bien de un patrón que se volvió parte del capitalismo naciente, de las jerarquías de género y sexuales que venían de antaño en Europa, y de las formas de conocimiento que comienzan a aparecer en la modernidad. Por tanto, el tal patrón subsiste tras la caída de los imperios español y portugués, y continúa a pesar de resultados exitosos de revoluciones que terminan con relaciones coloniales, tales como las que ocurrieron en América Latina en el siglo diecinueve.

La labor teórica de Quijano le da nuevas alas a la perspectiva de la teoría de la dependencia. Como otros dependentistas, Quijano cree que América Latina, entre otras regiones del planeta, sufre relaciones neo-coloniales a través del mercado. Lo que Quijano añade es que tal dependencia no es externa a estas regiones, sino más bien, un resultado de la colonialidad del poder. Es decir, es la forma en que los sujetos son concebidos en cada región (como dignos de trabajo asalariado, como sirvientes, o como esclavos o marginados) que el capital podrá o no podrá desarrollarse. Esto es, la dependencia le es orgánica a sociedades como las latinoamericanas donde indígenas y negra/os no formaron, ni todavía forman, parte vital del proceso de producción capitalista. Esto tiene como implicación que la liberación o la descolonización no deba definirse solamente en términos de un arreglo en las relaciones con el dominador externo, sino con un cambio radical en las formas que los sujetos son concebidos al interior mismo

[23] Ver, entre otros, Quijano, Anibal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad" Op. Cit. y Quijano, Anibal. "'Raza', 'etnia, y 'nación': cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento,* Lima, Perú, Amauta, 1992b.

[24] Ver., A., Quijano y Wallerstein, Immanuel, "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System" en *International Social Science Journal* N° 134, 1992, pp. 549-557.

de las sociedades en cuestión. El reto no es sólo económico, sino simbólico también, y no atañe solamente a la visión que se tiene del opresor extranjero en la sociedades colonizadas. El asunto es dilucidar cómo las identidades en la sociedad colonizada misma acarrean ellas mismas el germen de la dependencia y de relaciones de poder injustas. Los trabajos de Frantz Fanon y Gloria Anzaldúa ofrecen exámenes minuciosos de los problemas con las formas de identidad en territorios colonizados.

A la luz de Quijano, se hace obvio, tal y como ya lo indicaba Chela Sandoval en otro contexto y con referencia al trabajo de feministas de color en los Estados Unidos y como ha insistido Catherine Walsh en conversaciones y trabajos recientes, que la liberación tiene que repensarse como des-colonialidad.[25] Quijano añade elementos clave para pensar el proyecto incompleto de la descolonización como proyecto de des-colonialidad, colaborando así tanto a la filosofía de la liberación latinoamericana como al proyecto intelectual que Sandoval ha denominado como la "metodología del oprimido" en los Estados Unidos (Sandoval, 2000). Con el concepto de colonialidad, Quijano provee una forma de entender, desde una perspectiva sociológica, la naturaleza compleja del poder colonial y los retos específicos que confronta el proyecto de descolonización entendido como des-colonialidad. La colonialidad es una forma de definir el tipo de relaciones de poder que la des-colonialidad intenta deshacer y rearticular en su proyecto. En este sentido la des-colonialidad podría entenderse como lo que Quijano denomina "socialización del poder", la que podría remontarse quizás no tanto a los esfuerzos de una burguesía ilustrada en la Revolución Francesa, sino más directamente al ejercicio emancipador/liberador/descolonizador de sujetos africanos en la Revolución haitiana.[26] *Interpretado así podría decirse que Quijano, el sociólogo, cumple un rol similar con respecto al proyecto incompleto de la descolonización, al que Habermas le otorga a Weber con respecto al proyecto incompleto de la modernidad.*[27] Es decir, de la misma forma que Weber le ofrece a Habermas herramientas para entender los

[25] Sandoval, Chela. *Methodology of the Oppressed*, Op. Cit., Walsh, Catherine. (s/f). "Interculturality and the Coloniality of Power. An 'Other' Thinking and Positioning from the Colonial Difference" en R. Grosfoguel, J. D. Saldívar, y N. Maldonado-Torres (eds.). *Coloniality of Power, Transmodernity, and Border Thinking* (Durham: Duke University Press, de próxima aparición).

[26] Ver Fischer, Sibylle. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004. Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Mass, Beacon Press, 1995.

[27] Quijano es definitivamente un sociólogo clave en la articulación del proyecto incompleto de la descolonización, así como de cierta manera son también Immanuel Wallerstein y más todavía el sociólogo y estudioso del derecho Boaventura de Sousa Santos, cuyo trabajo es tan relevante como el de Quijano en estas áreas.

avances y limitaciones de la sociedad ilustrada, Quijano provee una forma de interpretar las estructuras de poder modernas/coloniales y ayuda a imaginar un horizonte de descolonización. No debe resultar extraño pues que Mignolo haga de Quijano una figura crucial en su articulación de la descolonización, con la cual él responde directamente a Weber al final del siglo XX y principios del XXI. Pero para Mignolo también el pensamiento de Dussel es clave, lo que llevaría a uno a preguntarse si sería posible establecer una relación entre Quijano y Dussel, tal y como la que hay entre Weber y Habermas. Esto implicaría entender la ética de la liberación y la transmodernidad dusselianas como construcciones filosóficas que complementen y le den continuidad a las formulaciones de Quijano sobre la forma del poder colonial y la socialización del poder. Una intuición parecida es quizás la que ha llevado a estudiosos e intelectuales interesados en colonialidad, descolonización, y filosofía de la liberación a hacer proyectos conjuntos, y a poner en diálogo a Dussel y a Quijano en distintos contextos.[28] Sin embargo, cabe destacar que ni Dussel ni Quijano han construido su discurso tomando al otro como referencia fuerte. Lo que sí ambos comparten es la sociología de la dependencia.

Tanto la filosofía como la teología de la liberación estuvieron muy influenciadas por la sociología de la dependencia. Lo mismo sucede en el caso del pensamiento de Dussel. Es cierto que otras vetas de pensamiento, tales como la del judío-lituano-francés Emmanuel Lévinas, influyeron en la filosofía de la liberación dusseliana desde sus comienzos, pero, pudiera argumentarse, que aun la apropiación dusseliana de Lévinas es ella misma altamente influenciada por la sociología de la dependencia. La visión de América Latina como alteridad de Europa, donde tal alteridad se definía por relaciones de poder que resultaban en la pobreza y miseria del pueblo latinoamericano, le permitía a Dussel introducir el tema de la ética directamente donde la sociología de la dependencia articulaba relaciones económicas y políticas. Ahora bien, si por virtud de la colonialidad del poder, la dependencia es como indica Quijano, constitutiva e interna a sociedades con gran concentración de indígenas, negra/os, y otros sujetos racializados, entonces habría que pensar nuevamente la relevancia del tema de la exterioridad, o bien, la forma en que debe articularse con respecto a la colonialidad.

[28] Cabe mencionar aquí particularmente a Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, José David Saldívar, Freya Schiwy, Catherine Walsh y al autor de este ensayo. Le debemos a Grosfoguel y Lao-Montes el haber insistido en este diálogo y en comenzar a tomar a ambos pensadores seriamente en sus escritos.

Como ya he sugerido, la "colonialidad del poder" provee una forma más compleja de hablar de colonización. La misma difiere del concepto habermasiano de "colonización" del "mundo de la vida" por parte del sistema estatal y del económico. La colonialidad más bien describe una forma de poder que articula relaciones entre el "mundo de la vida" y un mundo nefasto donde la muerte impera. Podría decirse que este "mundo de la muerte" es, en primera instancia, el mundo de la esclavitud racial colonial y, por extensión, el mundo colonizado mismo regido por jerarquías de carácter racial, sexual, y de género. Distinto al mundo que Habermas describe, el mundo del colonizado raramente tiene sistemas estatales y económicos sólidos que, por sus excesos, interfieran con la vida de la gente.[29] En el contexto del colonizado no sólo es el mundo de la vida lo que está en crisis (que se define más bien como "mundo de la muerte"), sino todos los sistemas y esferas de la cultura. Mundo-de-la-muerte no indica que deja de haber vida en el mundo del colonizado. Esta noción más bien enuncia un espacio donde la "crisis" rige como vida ordinaria del sistema, la cultura, y la gente. Se trata pues de un espacio donde tanto los sistemas como las estructuras de sentido militan contra la vida misma de los sujetos bajo su alcance. Se trata pues de algo más profundo que una "crisis": se trata de una *condena*.[30]

Así llegamos pues a la idea de que el problema fundamental en el mundo colonial no es tanto que el sistema y las esferas culturales se reifiquen e invadan el mundo de la vida, sino la complicidad de los distintos intentos por producir estos sistemas y esferas con la visión racista de la modernidad eurocéntrica, y por tanto, de actitudes coloniales en su propio seno. *Desde esta perspectiva, el problema principal de la ciencia, la estética, y la moral no es tanto que su justificación o delimitación esté en duda, sino más bien que cualquier justificación o delimitación posible, como así también muchos de los escepticismos que se presentan como radicales, están ya predicados en una visión eurocéntrica y racista del mundo de acuerdo a la cual poblaciones indígenas, negras, y de otra gente "de color" no forman parte intrínseca del género humano, o más específicamente, de la "nación"*. El llamado "mestizaje" de las naciones latinoamericanas no es una excepción de esto, pues el mismo tiende a reproducir una lógica racista

[29] Quijano ha insistido por largo tiempo en el carácter incompleto de los estados nación en América Latina, por ejemplo.

[30] El significado propio de condena queda establecido más abajo con referencia al trabajo de Frantz Fanon. Fanon entiende la colonización como "condena" y a los sujetos colonizados como "condenados", quienes son para él los sujetos políticos primordiales de la descolonización y quienes cuentan con recursos, al igual que otros sujetos, para desafiar la teo-dicea (y la bio-dicea habría que añadir con Wynter y Gordon) de la modernidad. Ver Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris, Editions Gallimard, 1991.

donde sujetos de tez clara son incorporados sin dificultades dentro del ideal mestizo mientras "indígenas" y negros continúan siendo "indios" y negros los cuales deben permanecer al margen de la sociedad hasta ser subsumidos dentro del mestizaje, lo cual tradicionalmente se traduce en términos de su eliminación como gente. Tal subsunción plantea pues en forma sutil el genocidio, aunque sea a largo plazo a través de la mezcla entre razas que blanquee a tales sujetos. La muerte continúa así presupuesta como ideal normativo de las esferas de la cultura que militan contra una visión pos-colonial expansiva de lo humano. La crisis de las ciencias fuera de Europa radica pues, en primer lugar, en la reproducción de un punto de vista que legitima la marginalización de aquellos que se apropian del discurso. Su crisis encuentra expresión en el eurocentrismo.[31] Es también el eurocentrismo el que mantiene a las ciencias y visiones filosóficas europeas ciegas con respecto a la colonialidad y a la necesidad de descolonizar las ciencias y de crear nuevos discursos teóricos.[32] "Mundo de la muerte" y "mundo de la vida" en la modernidad están pues conectados por lazos que inhiben el desafío radical de su constitución mutua.

La característica fundamental del mundo de la muerte colonial reside en una marca geo-política que lo designa como espacio-para-la-muerte. Es decir, la muerte de humanos se hace más comprensible y aceptable en el mundo colonizado, donde tienden a ser poblaciones negras e indígenas las que más sufren este estado de cosas. Y es de ahí fundamentalmente, de ese espacio de muerte, de donde nace el reclamo de una ética distinta, de una ética de la liberación que incluye la transmodernidad como posibilidad futura. Es decir, la ética del discurso habermasiana responde al acecho de la violencia al "mundo de la vida" Europeo, como la ética de la liberación responde a los intereses por la descolonización en el "mundo de la muerte" colonial. Aquí el asunto no es el de apostar por una o la otra ética. En primer lugar, los "mundos de la vida" y los "mundos de la muerte" en distintas partes del globo están íntimamente relacionados y se

[31] Sobre eurocentrismo ver Blaut, James M. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York, The Guilford Press, 1993. Dussel, Enrique. "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity...", Op. Cit., Lander, Edgardo. "Eurocentrism, Modern Knowledges and the 'Natural' Order of Global Capital", traducido por Mariana Past en *Nepantla: Views from South*, Durham, North Carolina, Vol. 3, N° 2, 2002. pp. 245-268 y Quijano, Anibal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America" en *Nepantla: Views from South*, Durham, North Carolina, Vol. 1, N° 3, 2000, pp. 533-580.

[32] Intentos para romper con esta tendencia incluyen a Santos, Boaventura de Sousa (ed.) *Cognitive Global Justice: Prudent Knowledges for a Decent Life*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2007 y el proyecto de la revista electrónica *Worlds and Knowledges Otherwise:* https://globalstudies.trinity.duke.edu/projects.

constituyen entre sí. Aquí el asunto es el de articular una visión filosófica y una ética de la liberación que intente superar la división misma entre ambos mundos a través de una eliminación del "mundo de la muerte". Para esto se requiere un tipo de *actitud* particular y una apertura al diálogo con pensadores, artistas, y activistas que diagnostican la crisis de la modernidad desde varios contextos. El Eurocentrismo, como forma de conocimiento de mala fe, inhibe la formación de esta actitud radical. Para oponerlo, filósofos como Enrique Dussel recurren a variadas fuentes de pensamiento a su alrededor para construir sus andamiajes teóricos o argumentaciones arquitectónicas. Sin duda alguna, es posible ser más radical que Dussel en este aspecto, y en cierta medida es necesario hacerlo, pero cualquiera que haya leído sus libros no puede dejar de sentir admiración por su intento de subversión hereje de la tradición filosófica occidental. Y si nos enfocamos en el espíritu, más que en la misma letra del pensamiento del maestro (valiosa la letra misma como es), no dejaríamos de sentir un profundo reto y provocación para ir más allá de nuestros propios límites. Pensadores como Habermas, por otro lado, se aferran más estrictamente a una tradición específica de pensamiento y sostienen la pretensión de que tales elucidaciones tienen el carácter de verdad universal. Alusiones a una "comunidad de comunicación" en su trabajo son reduccionistas en tanto y en cuanto estas no cuestionan el "lenguaje" y la tradición de pensamiento que apela a esa tal "comunidad". La tarea de descolonización requiere la toma de una *actitud* que rompa con el proyecto de mala fe europeo en virtud del cual sólo pueden ver la modernidad y nunca sus lados más oscuros constitutivos, como la colonialidad. Quisiera concluir este ensayo con algunas ideas sobre tal actitud y con algunas contribuciones a la ética de la liberación y a la "metodología del oprimido" que la misma sostiene.

Siguiendo a Frantz Fanon, propongo que la forma de interpretar la "exterioridad" de sujetos colonizados en la modernidad/colonialidad sea la de *condenado*.[33] El condenado, más que una alteridad propiamente hablando, representa una sub-alteridad. Este no es ni el alter-ego de las reflexiones de Husserl ni la otredad levinasiana ni el sujeto de la comunidad de comunicación habermasiana.[34] Condenado significa literalmente aquel sujeto que quiere dar generosamente pero que no puede hacerlo porque lo que tiene le ha sido quitado o robado.[35]

---

[33] Mi recuento se basa principalmente en sus textos Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, y Fanon, *Peau noire, masques blancs*.

[34] Esto lo desarrollo en (Maldonado-Torres, 2008).

[35] Ver Benveniste, Emile. "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary" en A. D. Schrift (ed.) *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, New York, Routledge, 1997, pp. 33-42. Maldonado-Torres, Nelson. "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical

Así, el término hace referencia directa tanto a una ética de la generosidad o del don, como a una forma de poder que milita contra esa ética. Esa forma de poder no sería solamente, tal y como aparece en el trabajo de Habermas, la colonización del mundo de la vida por las instituciones estatales o el capital. El "robo" al que el término condenado hace referencia es el que es característico de la colonialidad. Este robo comienza precisamente con la deshumanización sufrida por indígenas y negros en los albores de la modernidad/colonialidad. La colonialidad transforma el "mundo de la vida" de indígenas y negros esclavizados a un literal "mundo de la muerte". Los condenados no tienen que anticipar la muerte para alcanzar la autenticidad. Tal y como indica Fanon, a ellos tampoco se les da el *tiempo* para subsumir al inconsciente los traumas que le dejarían vivir en civilización. El condenado vive en el infierno de la colonialidad, atrapado en una lógica maligna que evade el movimiento de la dialéctica. Más que autenticidad, la búsqueda primordial en el "mundo de la muerte" es la liberación, la que debe entenderse en primer término como una apuesta paradójica por la vida del condenado. Así toda ética de liberación, tal y como esclarece Dussel en su trabajo, es y debe ser primordialmente y de forma fundamental una ética de la vida.

La des-colonialidad, como hemos visto, forma parte de los "intereses" del condenado. La resistencia, crítica y búsqueda de alternativas al patrón de poder colonial es quizás tan añeja como la colonialidad misma. Ésta nació con el "grito de espanto" ante el horror de lo que significaba la negación de la humanidad por parte de los sujetos colonizados/racializados/esclavizados mismos.[36] El "espanto" es distinto a la "angustia" heideggeriana, y al "asombro" que, según Husserl, inaugura la actitud teórica. Es decir, el "espanto" revela no tanto la finitud del yo o la infinitud de tareas del conocimiento, sino la existencia nefasta del "mundo de la muerte". El espanto hace referencia no tanto a la muerte del yo, como a la muerte del condenado, es decir, del sujeto que se considera muerto antes de su muerte, o cuya vida no tiene ningún valor. El "espanto" es la raíz existencial del "interés" por la des-colonialidad, como también la condición de posibilidad misma para la emergencia de una "actitud des-colonial" y de la fundamental tarea de "despojo". El "despojo" es como un exorcismo por el cual el sujeto intenta

---

Loving Subjectivity of Frantz Fanon" en *Listening: Journal of Religion and Culture*, St. Louis, Vol. 36, N° 1, 2001, pp. 46-60. Disponible en la web: http://www.listeningjournal.org/articles.htm

[36] Para un análisis del "grito del sujeto viviente" ver Hinkelammert, Frantz J. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998. Para un análisis fenomenológico del grito del colonizado en relación con la obra de Frantz Fanon ver (Maldonado-Torres, 2001).

"limpiarse" o librarse de las huellas y marcas profundas de la colonización.[37] La "actitud des-colonial", por otro lado, se define como la aspiración de sujetos que se comprometen con lo que entonces pasaría a llamarse el proyecto de la descolonización. La "actitud descolonial" genera políticas, visiones artísticas o culturales, epistemologías, teorías, y nuevas ciencias que intentan ellas mismas colaborar en la descolonización tanto del sentido común como de las esferas más especializadas y cultas en la modernidad. Estos proyectos descoloniales se dan a la tarea incesante de dilucidar las formas perversas en que opera la lógica de la colonialidad, como lógica de muerte constitutiva de la modernidad, y de abrir un horizonte donde la vida humana se haga posible en plenitud.

La "actitud des-colonial", pues, inspira análisis críticos de la realidad humana, nuevas ciencias, y un tipo particular de teoría crítica, así como también plantea una forma de pensamiento y de convivencia donde la gratitud, la receptividad, y la donación puedan incorporarse a la vida diaria de los sujetos. Esto supone crear perspectivas epistemológicas que ayuden a socavar el sexismo, el racismo, y tantos otros males sociales que persisten o han sido ellos mismos creados por la sociedad moderna. La ética que subyace a la "actitud descolonial" genera epistemologías y políticas que afirman la posibilidad de que "otro mundo es posible".[38] Cuando el proyecto de pensar que "otro mundo es posible" se entiende como respuesta crítica a la colonialidad, plantea al condenado como sujeto epistemológico y político que puede forjar ese mundo. El condenado en este sentido no se puede reducir ni al "pueblo" del estado nación moderno (*the people*), ni a la multitud a la que Michael Hardt y Antonio Negri intentan teorizar, y mucho menos al *Dasein* heideggeriano.[39] El condenado es el sujeto político que avanza el pro-

---

[37] Un ejemplo claro de "despojo" aparece en Anzaldúa, Gloria. *Borderlands: the New Mestiza=La frontera*, San Francisco: Aunt Lute Books, 1991.

[38] La idea de que "otro mundo es posible" es parte central de la plataforma del Foro Social Mundial. Boaventura de Sousa Santos elabora una ciencia social descolonizadora que intenta darle sustancia a la práctica del Foro. Ver Santos, Boaventura de Sousa. "The World-Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization" en Sen, Jai; Waterman, Peter (eds.) *World Social Forum: Challenging Empires*, Montreal, Black Rose Books, 2009, pp.191-204.

[39] Maldonado-Torres, Nelson. "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality" en *City*, Philadelphia, Vol. 8, N° 1, 2004, pp. 29-56. Desarrollo este tema en Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" en Castro-Gómez, Santiago y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Colombia, Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007, pp.127-168. Presenté una versión de este ensayo en el Center for Global Studies in the Humanities en Duke University en noviembre del 2003. Walter Mignolo también ha incursionado en estos temas en una presentación reciente donde explota las diferencias, en el contexto de la teoría política poscolonial, entre subalterno y condenado.

yecto incompleto de la descolonización. Es aquel que "grita de espanto" ante el *escándalo* (Kierkegaard, Lévinas) del "mundo de la muerte" moderno/colonial y que aspira, en el ejercicio de una praxis descolonial del amor (Fanon, Sandoval), de una ética de la liberación de la vida (Dussel), y de una política de la descolonización/liberación, inspirada por la "actitud descolonial", a crear un mundo transmoderno "donde quepan muchos mundos" y donde la dictadura global del capital, de la propiedad, y de la colonialidad ya no tengan reino (Duchrow y Hinkelammert, 2004). Es con respecto a este proyecto histórico y a estas obras de "amor descolonial" que el trabajo de Dussel cobra significado pleno. Enrique Dussel es uno de los pensadores más centrales del giro ético-político descolonial y su obra forma parte vital de los trabajos que definen y dan fortaleza al proyecto incompleto de la descolonización.[40]

Bibliografia

Anzaldúa, Gloria 1991 *Borderlands: the New Mestiza=La frontera* (San Francisco: Aunt Lute Books).

Benveniste, Émile 1997 "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary" en Schrift, Alan D. (ed.) *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, 33-42 (New York: Routledge).

Blaut, J. M. 1993 *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (New York: The Guilford Press).

Bogues, Anthony 2003 *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals* (New York: Routledge).

Césaire, Aimé 1950 *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine).

Duchrow, Ulrich; Hinkelammert, Franz 2004 *La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad* (México, D.F.: Dríada).

Dussel, Enrique 1983 *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina.* (Salamanca: Ediciones Sígueme).

Dussel, Enrique 1987 (1973) *Filosofía ética de la liberación* (Buenos Aires: Ediciones La Aurora) (Reimpresión de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 1973).

Dussel, Enrique 1992 *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Mexico, D.F.: Editorial Cambio XXI).

[40] Esta es una de las tesis centrales de (Maldonado-Torres, 2008).

Dussel, Enrique 1996 "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor" en Mendieta, Eduardo (ed.) *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, 129-159 (Atlantic Highlands, NJ: Humanities).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Editorial Trotta; México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana--Iztapalapa y Universidad Nacional Autónoma de México).

Dussel, Enrique 1999 *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (Puebla, Mex.: Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna).

Dussel, Enrique 2002 "World System and 'Trans'-Modernity" (traducido por Alessandro Fornazzari) en *Nepantla: Views from South* (Durham, North Carolina) Vol. 3, N° 2 (2002), 221-244.

Escobar, Arturo 2002 "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program", ponencia presenteda en el Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam (3-6 Julio).

Fanon, Frantz 1952 *Peau noire, masques blancs* (Paris: Éditions du Seuil).

Fanon, Frantz 1961 *Les damnés de la terre* (Paris: Editions Gallimard).

Fischer, Sibylle 2004 *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press).

Gargallo, Francesca 2004 *Ideas feministas latinoamericanas* (México, D.F.: Universidad de la Ciudad de México).

Gordon, Lewis R. 1995 *Bad Faith and Antiblack Racism* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press).

Gordon, Lewis R. (ed.) 1997 *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* (New York: Routledge).

Gordon, Lewis R. 2000 *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought* (New York: Routledge).

Grosfoguel, Ramón 2002 "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial World-System" en *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* (Binghamton, New York) Vol. 25, N° 3, 203-224.

Grosfoguel, Ramón 2006 "World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality" en *Review* (Binghamton, New York) Vol. 29, N° 2, 167-187.

Grosfoguel, Ramón; Maldonado-Torres, Nelson; Saldívar, José Davíd 2005 "Latin@s and the 'Euro-American' Menace: The Decolonization of the US Empire in the 21st Century" en Grosfoguel, Ramón; Maldonado-Torres, Nelson; Saldívar, José Davíd (eds.) *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire*, 3-27 (Boulder, Colorado: Paradigm Press).

Habermas, Jürgen 1997a *Conocimiento e interés: la filosofía en la crisis de la humanidad europea* (Valencia: Universidad de Valencia).

Habermas, Jürgen 1997b "Modernity: An Unfinished Project" en Passerin d'Entrèves, Maurizio y Benhabib, Seyla (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, 38-58 (Cambridge: MIT Press).

Habermas, Jürgen 1987 *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, traducido por Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT).

Hinkelammert, Franz J. 1998 *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones).

Huntington, Samuel P. 2004 *Who are We? The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon & Schuster).

Husserl, Edmund 1965 "Philosophy and the Crisis of European Man" en *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, 149-192 (New York: Harper & Row).

Lander, Edgardo 2002 "Eurocentrism, Modern Knowledges and the 'Natural' Order of Global Capital", traducido por Mariana Past en *Nepantla: Views from South* (Durham, North Carolina) Vol. 3, N° 2, 245-268.

Maldonado-Torres, Nelson 2001 "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon" en *Listening: Journal of Religion and Culture* (St. Louis) Vol. 36, N° 1, 46-60. Disponible en la web: http://www.listeningjournal.org/articles.htm

Maldonado-Torres, Nelson 2002 "Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man'" en *Review* (Binghamton, New York) Vol. 25, N° 3, 277-315.

Maldonado-Torres, Nelson 2004 "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality" en *City* (Philadelphia) Vol. 8, N° 1, 29-56.

Maldonado-Torres, Nelson 2005 "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism Against the Barbarian Threats" en *Radical Philosophy Review* (Charlottesville, Virginia) Vol. 8, N° 1 (Winter), 35-67.

Maldonado-Torres, Nelson 2005b "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversality" en Petrella, Ivan (ed.) *Latin American Liberation Theology: The Next Generation* (Maryknoll, NY: Orbis Books).

Maldonado-Torres, Nelson 2007 "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" en Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-168. (Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores).

Maldonado-Torres, Nelson 2008 *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Durham: Duke University Press).

Maldonado-Torres, Nelson 2014 "Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World" en *Journal of the American Academy of Religion* (Oxford) Vol. 82, N° 3, 636-665.

Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Mignolo, Walter 2003 *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís (Madrid: Ediciones Akal).

Mignolo, Walter 2011 "Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto" en *Transmodernity* (California) Vol. 1, N° 2, 44-66.

Pérez, Laura 2004 "Enrique Dussel's *Etica de la liberación* (1998) and U.S. Ethnic Studies", Paper presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, San Antonio, Texas, 21 de noviembre.

Quijano, Aníbal 1992a "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú indígena* (Lima) Vol. 13, N° 29, 11-20.

Quijano, Aníbal 1992b "'Raza', 'etnia, y 'nación': cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento* (Lima, Perú: Amauta).

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel 1992 "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System" en *International Social Science Journal* N° 134, 549-557.

Quijano, Aníbal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en *Anuario Mariateguiano* (Lima), 113-121.

Quijano, Aníbal 2000 "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America" en *Nepantla: Views from South* (Durham, North Carolina) Vol. 1, N° 3, 533-580.

Sandoval, Chela 2000 *Methodology of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Santos, Boaventura de Sousa (ed.) 2007 *Cognitive Global Justice: Prudent Knowledges for a Decent Life* (Lanham, Maryland: Lexington Books).

Santos, Boaventura de Sousa 2009 "The World-Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization" en Sen, Jai; Waterman, Peter (eds.) *World Social Forum: Challenging Empires*, 191-205 (Montreal: Black Rose Books).

Trouillot, Michel-Rolph 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston, Mass.: Beacon Press).

Walsh, Catherine 2012 "'Other' Knowledges, 'Other' Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the Americas" en *Transmodernity* (California) Vol. 1, N° 3, 11-27.

Walsh, Catherine s/f "Interculturality and the Coloniality of Power. An 'Other' Thinking and Positioning from the Colonial Difference" en Grosfoguel, Ramón; Saldívar, J. D. y Maldonado-Torres, Nelson *Coloniality of Power, Transmodernity, and Border Thinking* (eds.) (Durham: Duke University Press, próxima aparición).

Wynter, Sylvia 1990 "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond" en *The Nature and Context of Minority Discourse*, 432-469 (New York: Oxford University Press).

Wynter, Sylvia 1995 "1492: A New World View" en Lawrence Hyatt, Vera y Nettleford, Rex (eds.) *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, 5-57 (Washington DC: Smithsonian Institution Press).

Wynter, Sylvia 2003 "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation–An Argument" en *The New Centennial Review* (Michigan) Vol. 3, N° 3, 257-337.

IV. Política, Estado y Sujeto

El sujeto más allá de la modernidad: Franz Hinkelammert y Enrique Dussel

Yamandú Acosta

Introducción: La afirmación/negación del ser humano como sujeto en la modernidad y su recuperación desde la transmodernidad: Hinkelammert y Dussel

En la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad,[1] la modernidad se distingue como expresión vigente de la "dialéctica de la occidentalidad" (Ardao, 1963: 15-21) por la idea del ser humano como sujeto. Esto quiere decir, productor autónomo de sí mismo; tanto en lo que se refiere a su condición de individuo, como en lo relativo a la producción del orden –estructural e institucional– que es condición de su modo específico de producir y reproducir su vida, que es la vida en sociedad.

La modernidad nace con la idea del ser humano como sujeto y dicha idea nace con la modernidad: modernidad y ser humano como sujeto, resultan de esta manera en principio indisociables.

No obstante, según se argumentará desde las perspectivas analítico-crítico-normativas complementariamente sinérgicas de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, la lógica del desenvolvimiento de la modernidad en razón de una afirmación del ser humano como sujeto a través de visiones mitificadas del mismo (Dussel, 1992; Hinkelammert, 2007), así como de ingenuidades utópicas en relación con utopías institucionales o anti-institucionales relativas a su condición social (Hinkelammert, 1990), termina negando, reprimiendo o destruyendo su constitutivo principio fundante: el ser humano como sujeto.

El sujeto más allá del sujeto de la modernidad fundamentado por Hinkelammert y Dussel, es pues también el sujeto más allá de la posmodernidad, desde que esta

[1] Como en anteriores oportunidades hacemos pie en el título de Norbert Lechner *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (Lechner, 2006: 139-335), en esta ocasión para referirnos a la construcción de la humanidad como sujeto, que así como la construcción del orden, que es la mediación estructural e institucional inevitable en aquel proceso de construcción, es conflictiva y nunca acabada.

no es valorada como superación crítica de la modernidad sino contrariamente, como profundización de la misma en sus ejes anti-universalista y anti-emancipatorio (Hinkelammert, 1991: 83-101). Es por lo tanto también un sujeto más allá de la occidentalidad, desde que la modernidad como posmodernidad no sería sino su última etapa.

El lugar del sujeto con relación a la modernidad/posmodernidad y a la occidentalidad es la transmodernidad. Pues la transmodernidad no es sino el sujeto encubierto y reprimido por la modernidad/posmodernidad y por lo tanto por la occidentalidad.

Afirmar efectivamente al ser humano como sujeto requiere entonces la crítica a la modernidad/posmodernidad y a sus visiones míticas y por lo tanto trascender también a la occidentalidad de la que ella es parte, cuyos antecedentes de la antigüedad y del mundo cristiano-medieval ella incorpora en su sentido, aunque de un modo secularizado como modernidad e hipersecularizado como posmodernidad.

El lugar de la superación crítica de la modernidad, sea como exterioridad (Dussel, 1985) o como trascendentalidad inmanente (Hinkelammert, 1990) a la misma, es ese ser humano como sujeto que supone el metabolismo entre las alteridades de la diversidad de lo humano y de las mismas con la diversidad de la naturaleza como conjunto (Hinkelammert, 1990). El lugar de ese sujeto negado y reprimido por la modernidad, que la acompaña como su cara crítica y la trasciende como sentido de futuro que la habrá de superar, es la "transmodernidad" (Dussel, 1992).

En el marco de la modernidad/posmosdernidad es que desde y hacia la transmodernidad el ser humano como sujeto emerge, logra transformar la interpelación ético-crítica del orden de dominación moderno/posmoderno occidental que lo encubre (Dussel, 1992) o reprime (Hinkelammert, 2003) en activación política liberadora por afirmar sobre el sujeto como intersubjetividad al agente histórico como actor en los movimientos sociales (Dussel, 1998: 513-528; Dussel, 1999), transformar el poder institucional como *potestas* en poder obediencial que apunta a la recuperación del poder originario del pueblo como *potentia*, que transformado en *hiperpotentia* genera un estado de rebelión con vocación y potencialidad liberadora (Dussel, 2006).

De esta manera, a partir de la sinergia de los aportes de Hinkelammert y Dussel, podemos afirmar que el sujeto encubierto o reprimido por la modernidad, retorna desde y hacia la transmodernidad, la que como superación crítica de la modernidad desde su exterioridad como su trascendentalidad inmanente,

es una superación también de la dialéctica de la occidentalidad, desde que la modernidad que es su forma vigente, profundizada como posmodernidad desde los '80 del siglo XX "es sociedad occidental *in extremis*" (Hinkelammert, 1991: 10).

Repasemos en lo inmediato los ejes de los dos momentos que en la dialéctica de la occidentalidad anteceden a la modernidad y que ésta incorpora en su sentido de un modo secularizado: la antigüedad y el orden cristiano-medieval.

La antigüedad: el orden sin sujeto

En el relato dominante de la cosmovisión griega clásica sistematizado por Aristóteles, el mundo (*cosmos*/orden) es naturaleza (*physis*) eterna en la que el movimiento que se observa no es sino la orientación hacia la inmutabilidad del primer motor por lo que aunque empíricamente no se alcance y justamente porque no se alcanza es la teleología que asegura el *cosmos* –racional, verdadero, bueno y bello– frente al que toda alternativa no sería más que la amenaza del *caos* –irracional, falso, malo y feo– por lo que el hombre como animal racional y político, comprende y acepta a través de su *logos* el lugar que por naturaleza le corresponde en dicho *cosmos*. Intentar cambiar su lugar en el orden y por lo tanto cambiar el orden, implicaría tornarse irracional –no humano– y propiciador del *caos* disolvente del *cosmos* vigente y válido (que es y que debe ser como es).

Se trata claramente de un orden sin sujeto porque el sujeto que tendencialmente lo consolida –el Primer Motor– solamente se piensa a sí mismo, y los sujetos que por su *logos* individual pueden pensarlo, en cuanto que su racionalidad les permite comprenderlo, no hacen sino aceptarlo y al comportarse de acuerdo a esta representación tienden a reproducirlo en su racionalidad asimétrica en lo que al microcosmos humano se refiere, unos nacieron libres y otros esclavos, unos nacieron para gobernar y otros para trabajar. Si unos y otros cumplen con el papel que les está adscripto por naturaleza, aseguran la reproducción del orden y por lo tanto de sí mismos en los lugares desiguales que ocupan en él naturalmente. De esta manera se disipa la amenaza disolvente del *caos* y todos –libres y esclavos– viven con la confianza deparada por las certezas implicadas en un futuro que no será sino la reproducción de las relaciones del presente. Un mundo de certezas absolutas, sin contingencias.

Todo ello entrará en proceso de disolución en el contexto de la decadencia del mundo antiguo, que se expresará en filosofías que ante la crisis de confianza en el orden que se expresa emblemáticamente en la figura de la *polis*, como acontece

usualmente en todo contexto de crisis de lo colectivo, procuran salidas individuales que se conforman con la *ataraxia* o imperturbabilidad. De la *polis* como forma específica de la comunidad y el *ethos* político que la misma implica, a formas de *ethos* individualista. Con sus diferencias, será el caso del escepticismo, el estoicismo y el epicureísmo.

El mundo cristiano-medieval: un orden con sujeto trascendente

En ese contexto de crisis de lo colectivo del mundo antiguo y como expresión de esa dialéctica de la occidentalidad por la que entre otras cosas Oriente se hace presente en Occidente así como Occidente se hace presente en Oriente, irrumpe en Occidente una perspectiva, que frente a la disolución del tradicional sentido de lo colectivo en las disposiciones de salida individuales (que procuran no perturbarse por los efectos disolventes de la crisis), que coadyuva de esa manera a su profundización: el cristianismo.

El cristianismo no es una filosofía sino una religión y no es de origen griego sino semita, siendo originariamente una secta dentro del judaísmo. El cristianismo de los orígenes supone una revolución que es teológica y antropológica. El modo de concebir a Dios implica y es implicado por el modo de concebirse el hombre mismo: Dios ya no es un ser indiferente al mundo en su conjunto ni al ser humano en ese mundo como acontecía con el Primer Motor aristotélico –"Dios es amor" dice San Juan–, ni tampoco es el Dios del pueblo elegido como en el judaísmo, sino que se propone para todos los seres humanos sin exclusiones.

Detengámonos brevemente en la revolucionaria fórmula teológica del cristianismo originario enunciada por San Juan "Dios es amor". Esto lo coloca en las antípodas de toda indiferencia frente al conjunto de las criaturas y en particular frente a los seres humanos a los que creó "a su imagen y semejanza".

No estamos pues ante un mundo eterno sino creado y Dios es el sujeto trascendente de esta creación. Pero este Dios es "amor" no en el sentido de *eros* sino en el de *ágape*: comunidad. Esto es, Dios es o está allí donde está la comunidad. ¿Dónde está la comunidad? Ella se encuentra allí donde los seres humanos –las criaturas hechas a su imagen y semejanza– comparten lo que hay y de esta manera esta revolución antropológica que supera tanto al colectivo asimétrico de la *polis* como a las prácticas individualistas de las filosofías de la decadencia de aquel orden antiguo, opera la presencia de Dios. Dios como sujeto se hace presente en la comunidad que vive el amor (*ágape*), aunque no se agota en ella, sino que la trasciende: ella hace

posible su presencia, porque él hace posible ese trascenderse del individuo en la comunidad de los hermanos en amorosa relación entre sí y con su padre.

Dios –como *ágape*– sin dejar de ser trascendente, se hace presente como trascendentalidad inmanmente al interior de la comunidad de los cristianos.

La oficialización del cristianismo como religión del imperio romano a partir de la conversión del emperador Constantino en el siglo III, implica que ésta queda colocada en una posición de poder espiritual funcional a la lógica del poder temporal y con ello, en el proceso que desemboca en la cristiandad medieval con la disolución del imperio, Dios como amor es desplazado por el temor a Dios y por lo tanto por Dios como temor.

Esa tensión atraviesa toda la historia del cristianismo hasta el presente y se expresa en las luchas internas dentro del mismo cristianismo.

En todo caso, el desplazamiento del amor por el temor y por lo tanto de un Dios por otro de sentido radicalmente opuesto al de los orígenes del cristianismo, implica el desplazamiento de la fe auténtica como modo legítimo de la relación de los cristianos con Dios y por lo tanto entre sí como comunidad de los creyentes, por las imposiciones dogmáticas. El dogma desplaza a la fe. Y en nombre del dogma y para su afirmación como referencia del orden cristiano-medieval a los efectos de la consolidación y reproducción del mismo, se sobredeterminan las penas terrenales con las penas eternas para quienes amenacen subvertir el orden que apela al dogma para su legitimación.

De Dios como sujeto cuya mediación es la comunidad reunida por el amor (*ágape*) y por lo tanto partícipe de la condición de sujeto, se ha pasado a una sustitución de Dios por las instituciones que administran su mensaje al que han transformado en fundamento legitimador de un orden de dominación: el de la sociedad feudal de la cristiandad medieval.

Esta sustitución de Dios/comunidad como sujeto por la institución Iglesia, anticipa en la Edad Media europea, sustituciones del ser humano como sujeto que identifica a la modernidad por instituciones como el Estado y el mercado cuando éstas –como acontece hoy con el mercado globalizado– se desacoplan de su papel mediador y se totalizan a veces procurando legitimarse en nombre de la humanidad como sujeto.

La modernidad: el ser humano como sujeto

La modernidad nace con la idea del ser humano como sujeto. También puede decirse que la idea del ser humano como sujeto nace con la modernidad. De

esta manera "Modernidad" y "Ser humano como sujeto" aparecen como conceptos indisociables.

Antes de mostrar –como ya lo hemos adelantado– que estos dos conceptos pueden y deben ser disociados a los efectos de no entregar a la modernidad/posmodernidad la aniquilación del ser humano como sujeto en nombre de su afirmación, pasaremos revista a algunos momentos significativos, dentro de la modernidad, de la idea del ser humano como sujeto.

En 1513, en *El Príncipe*, Nicolás Maquiavelo registra la transición en los inicios del Renacimiento desde el orden cristiano-medieval que declinaba frente a aquél, al confesar que él era de los que ocasionalmente compartían la opinión, según la cual Dios (como lugar del poder trascendente y no ya como trascendentalidad al interior del *ethos* del amor –*ágape* de la comunidad cristiana en los momentos de su efectiva vigencia) comparte el gobierno de las cosas de este mundo –esto es del mundo secular– con la fortuna, excluyendo todo protagonismo del hombre en el gobierno de su propio mundo.

No obstante, a renglón seguido señalaba: "Sin embargo, para que nuestro libre albedrío no se extinga, juzgo que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de nuestras propias acciones, pero que ella nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros" (Maquiavelo, 1993: 205).

De un renglón al otro, *El Príncipe* registra la transición de los fundamentos de las cosas de este mundo, "de un orden integralmente *recibido*, a un orden más y más *producido*" (Lechner, 2006: 428) y a Maquiavelo como un hombre que vive, expresa y promueve esa transición.

"Nosotros", es decir, los seres humanos pasamos a ocupar el lugar de Dios a quien desplazamos del gobierno de las cosas de este mundo –esta es la *hybris* fundante de la modernidad–, gobierno que se lo tenemos que disputar a la fortuna, es decir, al curso de acontecimientos y procesos que entran en el campo de lo no previsto y en muchos casos no previsible ni calculable.

En el siguiente siglo, en su *Discurso del método* de 1637 y en sus *Meditaciones Metafísicas* de 1641, Descartes ofrece los fundamentos filosófico-metafísicos del hombre como sujeto, tesis filosófico-metafísica que fundamenta la modernidad: "*cogito ergo sum*".

En el contexto de esta fundamentación en el que la fe –o tal vez más precisamente el dogmatismo religioso– es desplazado por la razón –inaugurando el nuevo dogma de la razón como fe secular del hombre en sí mismo–, Dios es desplazado al lugar de sustancia y causa primera: aquello que además de existir por sí mismo, es a lo que la cadena de causas y efectos que constituyen el entramado

de la realidad de este mundo en todas sus dimensiones deben remitirse en su condición de causa primera de lo cual en última instancia todo proviene. De esta manera se apunta a evitar la irracionalidad que estaría implicada en el comienzo desde la nada o en la regresión al infinito cuando la realidad es mirada –como lo hace Descartes– desde una racionalidad geométrica axiomático demostrativa.

En la lógica de la argumentación cartesiana el estatus de Dios es el de la hipótesis fundamental al modo de un axioma en el cual se sostienen tanto el orden del mundo como la posibilidad de su conocimiento, en que esta segunda cuestión si parte de los principios inequívocamente tales y desde ellos sigue prolijamente el camino demostrativo, en caso de que el ser humano fuera omnisciente, podría alcanzarse plenamente, con relación a la realidad en su conjunto y a cada una de sus expresiones.

Pero el hombre no encuentra el fundamento de su existencia en Dios –hipótesis, axioma o causa primera–, sino en su propia esencia como sustancia pensante. La *hybris* de la modernidad alcanza así su mayor profundidad y sus efectos destructivos se harán progresivamente visibles hasta la crisis de profundización de la modernidad identificada como posmodernidad y complementariamente como globalización, en la que nos encontramos actualmente y en la que esos efectos destructivos sobre la vida humana y la de la naturaleza son insoslayables.

Descartes ha introducido el dualismo fundante de la modernidad entre sujeto y objeto, donde el lugar del sujeto lo ocupa la sustancia pensante –el alma– cuya esencia es el pensar por lo que esta actividad fundamenta su existencia como tal alma individual, que en cuanto sustancia pensante no necesita ni de Dios, ni de las otras almas, ni de los cuerpos –incluido aquél al que más inmediatamente se encuentra relacionado y que normalmente identifica como *su* cuerpo– ni por lo tanto de la naturaleza en su conjunto, naturaleza corporal –sustancia extensa y no pensante– a la que quedan incorporadas todas las alteridades que no tengan la capacidad o posibilidad de constituirse en otro yo con relación al paradigma de lo humano constituido por el *ego cogito* o yo pensante.

El dualismo de las sustancias es asimétrico. Construido desde la sustancia pensante como sujeto que reduce a la naturaleza en cuanto corporalidad o sustancia extensa a la condición de objeto, hace de ella objeto de conocimiento en lo teórico, pero también de transformación, dominación o explotación en lo práctico sin que la destructividad operada sobre la misma represente un riesgo actual o posible para la afirmación del sujeto que en cuanto sustancia pensante se concibe como independiente de toda materialidad y por lo tanto de la naturaleza.

La pretensión de autarquía del ser humano como sujeto respecto de la naturaleza como objeto fundada en el mito del dualismo de las sustancias lleva a que el ejercicio de la racionalidad metafísico-filosófico-científico-tecnológica del hombre sobre la naturaleza, produzca en el largo plazo el socavamiento de la propia humanidad desde que ésta –aunque no solamente– es también naturaleza y corporalidad.

En el siglo XVIII, coronando el proyecto ilustrado con el que la modernidad alcanza el umbral de su madurez, en la filosofía crítica de Kant de horizonte posmetafísico, la afirmación del ser humano como sujeto es desplazada desde la dimensión metafísica de la sustancia pensante a la dimensión epistemológica del sujeto trascendental, fundamentado como un punto de vista que los seres humanos construyen cuando superando el punto de vista individual o particular y por lo tanto relativo que normalmente adoptan, se tornan capaces de fundamentar un punto de vista universal –y por lo tanto universalmente válido para todo sujeto racional– en los campos del conocimiento (ciencia), la acción (moral) y el discernimiento (estética).

No obstante, nada asegura que este sujeto trascendental desencarnado y posmetafísico, que se pretende universal, no sea producto de una trascendentalización ilegítima –aunque muy probablemente no querida por el mismo Kant– del sujeto cognoscente, actuante y estimativo de la sociedad burguesa, particularidad transformada filosóficamente a través de Kant como la razón universal.

Con Hegel en el siglo XIX retorna la metafísica pero con la novedad de que se introduce en la historia. En esa paradójica articulación entre metafísica e historia se genera una tensión entre un ontologismo y un historicismo que recorren la filosofía de Hegel, que parece desembocar en el Hegel de la madurez en una imposición de lo ontológico sobre lo histórico.

En la lógica de esta línea dominante, la teleología de la historia es la de la reconciliación del Espíritu Absoluto en un presente de plenitud que encuentra su expresión filosófica en Hegel mismo, presente que por ser de plenitud –todo es como debe ser; "todo lo real es racional y todo lo racional es real"–, legitima sin discernimiento todos los hechos y procesos del pasado en cuanto que ellos han conducido hasta este presente y deslegitima toda pretensión de futuro alternativo a la consolidación de ese presente de plenitud. Se trata ni más ni menos que de una tesis del fin de la historia que legitima el absolutismo prusiano, la sociedad burguesa europea y la expansión colonial e imperial de esa burguesía europea sobre el resto del mundo y particularmente sobre el Nuevo Mundo, que es considerada por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, como naturaleza sin

espíritu: en la que los "naturales" que lo habitan carecen de espiritualidad; por lo tanto la naturaleza que campea en el Nuevo Mundo se beneficiará de los aportes que el espíritu europeo le prodigará al derramarse sobre ella.

En el mismo siglo XIX europeo, heredero filosófico de Hegel, integrante de la izquierda hegeliana, Marx liberará a la historia de la metafísica al articular en diálogo con Engels en el manuscrito de *La ideología alemana* de 1845 y profundizar en sus ejes fundamentales en su "Prólogo" de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 la perspectiva teórico-crítica que se identificará como materialismo histórico, acervo que Marx profundizará no ya en general, sino en el análisis del capitalismo como formación económico-social vigente en *El Capital*, cuyo primer tomo fue publicado en 1867.

Respecto de la formulación del materialismo histórico, Engels escribirá en una célebre carta a J. Bloch de 1890 que:

> Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. (Engels, 1955: 484)

Engels efectúa esa aclaración para rescatar la importancia de los elementos superestructurales que se levantan sobre la base estructural.

Sin tener a menos el papel de los factores superestructurales, así como el de la base real –económica– como "última instancia", según la lectura de Engels; a partir de la lectura crítica de Hinkelammert es posible sostener que en Marx, la "producción y reproducción de la vida real" no puede ser reducida a la estructura económica o base real, sino que ella subsume la racionalidad "de reproducción de la vida real" –del metabolismo hombre/naturaleza– que como su trascendentalidad inmamente es su condición de posibilidad y por lo tanto la *última instancia* para la estructura económica y la superestructura que se levanta sobre ella.

Es decir que el criterio en función del cual un modo de producción puede ser discernido en lo que a su validez o racionalidad se refiere, es su compatibilidad o incompatibilidad con "la producción y la reproducción de la vida real", entendiendo que la misma trasciende como su condición de posibilidad a cualquier modo de producción y reproducción –estructura o base real–. Ese es el criterio materialista de racionalidad con el cual debe ser compatible cualquier racionalidad productiva, pues de no serlo sería irracional por destruir la última instancia materialista que la hace posible.

En apoyo de esta interpretación Hinkelammert ha llamado reiteradamente la atención sobre el señalamiento de Marx en *El Capital* que enuncia que "la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre" (Marx, 1972: 424). El señalamiento de las condiciones materiales –la tierra y el hombre– que trascienden a la base real, por lo que su reproducción es la *última instancia* a la que cualquier modo de producción debe contemplar para ser materialmente posible, es elocuente en esta tesis de Marx.

También es elocuente que el capitalismo socava esa materialidad que trasciende su base real y que por lo tanto desde esta "última instancia" de la "reproducción de la vida real" puede dictaminarse por razones no ideológicas o morales, sino de estricta racionalidad productiva, que el capitalismo debe ser superado siempre que no se quiera vaciar la realidad de vida humana y naturaleza, condiciones de posibilidad así como también de sentido de cualquier modo de producción.

Más allá de una u otra interpretación, Marx registra contradicciones profundas e inconciliables en la misma sociedad burguesa en la que Hegel había registrado reconciliación y plenitud. Más aún; en la sociedad burguesa de acuerdo a su lectura las contradicciones se hacían presentes en su efectiva dimensión, despojadas de los significados religiosos tradicionales que antes de ella las ocultaban.

De esta manera, el presente no legitima el pasado, sino que en los procesos y tendencias del pasado se puede encontrar la explicación –aunque no la legitimación– del presente, y por tratarse de un presente de inédita profundización de las contradicciones, lejos de ser afirmado, debe ser superado a través de un proceso revolucionario de transformaciones.

En la lectura que Marx y Engels han popularizado en el *Manifiesto comunista* de 1848 –que es un llamado a la acción–, el sujeto ecuménico de esa transformación revolucionaria desde las condiciones de explotación de la sociedad burguesa, para la superación de la misma en la perspectiva de una sociedad sin clases y sin explotación, es el proletariado: "Proletarios de todos los países unios".

Se trata de un sujeto colectivo que como sujeto en sí se define por su lugar en las relaciones de producción de la sociedad burguesa y que en el grado en el que se transforme en sujeto para sí –a lo que el *Manifiesto Comunista* procura aportar– procederá a redimirse como clase explotada, y a redimir en el mismo proceso a la clase explotadora y por lo tanto encauzando a la humanidad en la construcción del comunismo como sociedad sin clases y sin Estado –desde que el Estado bajo la pretensión hegeliana de ser el lugar de lo universal, en realidad resulta ser una

institución al servicio de la burguesía como clase dominante para propiciar su dominación sobre el proletariado y el conjunto de las clases dominadas.

El retorno del fantasma

El fantasma del comunismo que recorría Europa hacia 1848 según registraban Marx y Engels en su *Manifiesto comunista*, un siglo después, con epicentro en el triunfo de la revolución cubana en 1959, amenaza con recorrer América Latina.

Las fuerzas de las Américas se unieron como un siglo antes lo habían hecho "las fuerzas de la vieja Europa [...] en santa cruzada para acosar a ese fantasma". (Marx, 1955: 20).

La tesis posmoderna europea de la muerte del sujeto de los ochenta, es anticipada en América Latina por la práctica sistemática de aniquilamiento de los movimientos populares y organizaciones políticas de los mismos, que sobre la referencia histórico-teórica del proletariado se activaron durante los sesenta, muchas veces con la declarada intención de trascender el capitalismo hacia el socialismo, sea por la vía democrática, sea por la vía revolucionaria.

De esta manera la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta en América Latina que implicó modernización inconclusa sin modernidad –racionalidad técnica de medios sin racionalidad práctica de fines–, en el marco de la crisis del modelo de sustitución de importaciones, dio lugar a la transición –muy rápidamente colapsada o derrotada– del capitalismo al socialismo de los setenta. Sobre ellas y acumulándolas en su propio sentido, tuvo lugar la transición exitosa de las dictaduras a las democracias de los ochenta: democracias sin modernidad y sin socialismo. Democracias en las que la soberanía migró del pueblo como fundamento mítico de la misma y del Estado como su mediación institucional, al mercado: de las dictaduras de seguridad nacional de los setenta a las "democracias de seguridad mercantil" desde los ochenta hasta el presente.

En ese contexto en América Latina desde los sesenta hasta hoy en que el trasfondo de la dialéctica de la occidentalidad se acumula de un modo específico, se produce el pensamiento crítico de Hinkelammert y Dussel que desde la transmodernidad aporta a la recuperación del ser humano como sujeto.

La transmodernidad como lugar del sujeto y el sujeto como lugar de la transmodernidad: Hinkelammert y Dussel

La sinergia entre los desarrollos de Dussel y Hinkelammert relativos a la cuestión del sujeto de cuyo itinerario hemos recogido algunos momentos de inflexión en la dialéctica de la occidentalidad, radica en la tesis que atraviesa este artículo y que se explicita en el título de cierre del mismo. Al identificar sujeto con transmodernidad, permite separar sujeto de modernidad y de esta manera recuperar al ser humano como sujeto de la lógica de la modernidad devenida posmodernidad que bajo la pretensión de su afirmación lo niega en la dialéctica de la occidentalidad.

Explicitemos "transmodernidad" y hagámoslo directamente con las palabras de Dussel cuando acuña este concepto categorial en 1992:

> Para la superación de la "Modernidad" (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto que tal, sino como Trans-modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la "razón del Otro"), será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello, la "otra-cara" negada y victimada de la "Modernidad" debe primeramente descubrirse como "inocente", es la "víctima *inocente*" del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la "Modernidad" como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora, originaria, constitutiva, esencial a la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las "víctimas" de la "Modernidad") como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad (Dussel, 1992: 246-247)

Frente a la mismidad de la modernidad –paradigmáticamente el *ego cógito* cartesiano que la funda filosóficamente–, la *alteridad* de la transmodernidad como referencia y criterio.

Alcanza con incluir dentro de esas víctimas de la modernidad que Dussel menciona a la alteridad de la naturaleza no humana que hace a la "producción y reproducción de la vida real", para tener a la vista una no casual coincidencia entre la "última instancia" materialista en la lectura de Hinkelammert, la "transmodernidad" en la propuesta de Dussel –lo que la modernidad como matriz del capitalismo niega a través de éste como modo de producción/destrucción– y el sujeto como sujeto vivo discernido por Hinkelammert desde la deconstrucción del mito del sujeto pensante solipsista formulado por Descartes, que enfrenta al

yo con el *alter*, con la consecuente irracionalidad de la destrucción de uno y otro, en lugar de articularlos en la sinergia de su reproducción como realidades complementarias de la vida real.

Frente al pretendido carácter sustancial del yo pensante cartesiano, como frente al pretendido carácter *a priori* del sujeto trascendental kantiano, que de distintas maneras afirman la prioridad e independencia del conocimiento respecto de la acción, la epistemología crítica de Hinkelammert hace visible que el *sujeto cognoscente* persigue determinados fines por lo que trasciende a la realidad dada en el marco de lo posible, por lo que implica al *sujeto actuante* como su condición de posibilidad. El *sujeto actuante* que discierne los fines técnicamente posibles es una trascendentalidad al interior del *sujeto cognoscente* quien discierne los fines teóricamente posibles; con total reciprocidad el *sujeto cognoscente* es una trascendentalidad al interior del *sujeto actuante*: el conocimiento determina las posibilidades de la acción, pero también la acción determina las posibilidades del conocimiento. Esto se hace más evidente en la actualidad en que el conocimiento supone cada vez más la intervención en la realidad como tecnociencia (Hinkelammert, 1990: 231-237), yendo más allá de Descartes que en su tercera regla del método se permitía suponer en las cosas un orden distinto al que ellas tenían por naturaleza: ahora se pasa de la suposición a la implementación técnica de ese orden.

Pero Hinkelammert discierne otra dimensión del sujeto que es condición trascendental del *sujeto cognoscente* y del *sujeto actuante*: el *sujeto práctico*. No todos los fines teórica o técnicamente posibles son prácticamente posibles. Estos últimos tienen que ver con el producto social, del que depende cuáles son los fines que el sujeto humano que en su interrelación con otros forma la sociedad, puede efectivamente realizar en el marco de las tensiones entre las necesidades y preferencias generalmente encontradas de todos desde un universo de recursos que normalmente suelen ser o considerarse escasos.

La cuestión de las tensiones entre las necesidades y las preferencias, remite a la cuestión de que todos puedan vivir si satisfacemos universalmente las necesidades, o que solamente algunos puedan hacerlo si satisfacemos sus preferencias en desmedro de las necesidades de los otros, conduciendo de este modo a otra dimensión de sujeto que es condición de posibilidad del *sujeto cognoscente*, el *sujeto actuante* y el *sujeto práctico*: el *sujeto vivo*. El *sujeto vivo* remite a la corporalidad concreta de los seres humanos produciendo su vida en sociedad que es su forma específica de procurársela en el marco de la reproducción de la vida real que implica a la naturaleza no humana, sin una articulación sostenida y sustentable con la cual, la afirmación del *sujeto vivo* y las figuras del *sujeto práctico*, el *sujeto actuante*

y el *sujeto cognoscente* de los que es su condición de posibilidad, se torna imposible (Hinkelammert, 1990: 238-242).

La definición del *sujeto vivo* en el sentido argumentado por Hinkelammert o del *sujeto como sujeto* que es su indeterminación utópica más allá de toda determinación real y de toda institucionalización (Hinkelammert, 1990: 253-268), y por lo tanto con el estatus de idea reguladora, quiebra con el fetichismo del "*ego cógito*", del "sujeto trascendental", del "espíritu absoluto", del proletariado como "sujeto revolucionario" y del "mercado" como sujeto del mundo globalizado; permite así desanclar al ser humano como sujeto de la lógica de la modernidad/posmodernidad y por lo tanto de la occidentalidad, habilitando su afirmación sin fetichización y sin negación como transmodernidad, desde ella y hacia ella.

Este *sujeto como sujeto* no es una presencia ni una meta empírica a ser realizada, se trata de una ausencia que se hace presente como tal ausencia y que en condición de tal mueve al pensamiento y a la acción:

> El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esta ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende (Hinkelammert, 2003: 496).

En su detenida y rigurosa lectura de Marx explícitamente desde su filosofía de la liberación –e implícitamente desde la transmodernidad–, Dussel aporta especialmente a la elucidación de la cuestión del sujeto en la dimensión política, haciendo el puente del sujeto al actor, pero de un actor que articulado sobre el sujeto en el sentido que acaba de explicitarse en Hinkelammert, no es parte del sistema y por lo tanto no opera en el sentido de su reproducción, sino que está enfrentado a él –Dussel postula su "exterioridad", que nosotros interpretamos en el sentido de trascendentalidad inmanente– apunta a trascenderlo en el nivel de la *praxis*.

En esa interlocución con Marx, Dussel arroja nueva luz sobre la noción de *pueblo* como categoría estricta en el ámbito de la filosofía política y como *sujeto de*

la liberación en razón de una determinada clave "geopolítica": la "dependencia" de la "periferia" respecto del "centro".

En la perspectiva de Dussel, la transferencia de plus-valor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista, coloca al *pueblo* ("pobre") latinoamericano como la más radical "exterioridad" desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en la negación del mismo. De tal forma, el *pueblo*, actor fundamental de la ruptura con el sistema dominante, es al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de la construcción de la alternativa liberadora: su exterioridad al sistema proveniente de su pertenencia a la transmodernidad lo hace posible.

Argumenta Dussel: "Pueblo" no es sólo el residuo y el *sujeto de cambio de un sistema histórico* (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el "bloque social" de los oprimidos, que se liga en la identidad del "nosotros mismos" con los "bloques sociales" de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social: *pueblo* resulta así una dinámica de acumulación histórica que atraviesa los modos sucesivos de producción/acumulación como su exterioridad en el sentido de su trascendentalidad inmanente y por lo tanto un "nosotros mismos" con condiciones para trascender al sistema vigente sin hipotecarse a sí mismo como sujeto:

> El pueblo, como colectivo histórico, orgánico –no solo como suma o multitud sino como *sujeto histórico* con memoria e identidad, con estructuras propias– es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad (Dussel, 1985: 411).

Insistimos, entendida esta "exterioridad" como "trascendentalidad inmanente" –lectura en la que Dussel parece estar de acuerdo– e identificada con la "transmodernidad" caracterizada por Dussel en su texto de 1992 ya considerado, el *pueblo transmoderno* como sujeto histórico crítico, reuniría las condiciones de posibilidad para trascender al capitalismo como sistema de producción y apropiación del plus-valor de la periferia, pero también para trascender a la modernidad que con su dualismo fundante sujeto-objeto aporta los fundamentos culturales en los que ese modo de producción y apropiación encuentra sus fundamentos de legitimidad.

En su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* de 1998, Dussel aborda en el marco de una discusión ético-crítica la "cuestión del sujeto" y la "emergencia de nuevos sujetos socio-históricos" (Dussel, 1998: 513-528).

El sujeto de la ética como titular de la racionalidad práctica desde la alteridad del sistema de exclusión vigente en la globalización, fundamenta al sujeto de la política como titular de la racionalidad estratégica con potencialidad en términos de una *praxis liberadora* que implica la posibilidad de trascender dicho sistema por una transformación de la subjetividad, de la intersubjetividad y de la objetividad de las relaciones vigentes.

Al preguntarse por el sujeto de la "praxis de liberación" afirma que: "Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad" (Dussel, 1998: 513).

No se trata pues de ningún sujeto que *a priori* sea el sujeto de la liberación o que por su lugar en la estructura esté de cierta manera predeterminado a ser el sujeto de la revolución como ha sido el caso del proletariado en la propuesta y en la lectura más extendida de Marx, sino de un sujeto "posible", posibilidad que requiere dos condiciones: a) ser víctima o solidario con ella b) fundamentando, realizando, organizando o transformando, esto es, tornándose proactivo en la perspectiva de la superación de las relaciones y condiciones que victimizan a la víctima, de manera que ésta es el criterio generador y orientador de la praxis de liberación. Agreguemos que la opción por la víctima –al modo de la opción por los pobres en la teología de la liberación– no es la opción por una particularidad, sino por el referente que específicamente debe ser considerado para transformar al sistema que lo victimiza en un sistema sin victimización que haga posible la vida de todos en términos de dignidad; es la opción práctico-estratégica (ético-política) para producir un sistema efectivamente universal.

La convergencia y sinergia con la posterior enunciación de la tesis del llamado a hacerse sujeto, del sujeto como un *a posteriori* del proceso, de Hinkelammert, que ya hemos considerado, es elocuente.

Registra también Dussel la determinación del *sujeto vivo*: "el "sujeto" de la vida humana (desde el "cuerpo-propio" viviente), en el re-conocimiento solidario del Otro, de la comunidad, es el criterio de verdad y validez intersubjetiva de la ética como sujeto *vivo*" (Dussel, 1998: 514).

Este sujeto vivo es la "última instancia" que atraviesa todas las determinaciones de subjetividad sistémicas, trascendiéndolas como alteridad y por lo tanto como lugar potencial de la crítica y la transformación de tal sistema:

> [...] se debe pasar desde "el" sujeto vivo concreto (última instancia) a "todas" las subjetividades funcionales posibles, tantas como niveles de diversos sistemas el sujeto pueda intervenir, *sin agotarse en ninguna*, y *trascendiéndolas* siempre como sujeto ético-viviente humano: *la/el Otra/o que todo sistema posible –"Alteridad"– de toda "Totalidad"* (Dussel, 1998: 514-515).

El sujeto vivo es pues la alteridad de toda totalidad. Respecto de la totalidad de la modernidad, la alteridad es el sujeto vivo, que en lenguaje dusseliano crítico de esa totalidad, identificamos como transmodernidad.

En este contexto de reflexión, Dussel define al "*sujeto de la praxis de liberación*":

> [...] es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El "lugar" último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el "diagrama" del poder por la razón estratégica " (Dussel, 1998: 524-525).

Desde el dolor de las víctimas, señala Dussel en otro lugar, el proceso por el que esos dolores se articulan como actor o movimiento social:

> [...] ese sujeto que grita por el dolor de su corporalidad sentida en su subjetividad negada, puede actualizar su constitutiva intersubjetividad originaria en una solidaria y consciente red comunitaria, organizativa y hasta institucional: Surge así no ya el sujeto concreto que grita, sino una comunidad organizada por diferentes "agentes colectivos" (como clases oprimidas, etnias indígenas), "actores sociales" (como vendedores callejeros, movimientos estudiantiles), "nuevos movimientos sociales" (feministas, ecologistas, antirracistas) o movimientos políticos (nuevos partidos, fracciones internas, grupos de opinión), etc. (Dussel, 1999: 10-11)

Considerando implícitamente el contexto posmoderno de la muerte del sujeto como un contexto de discernimiento de las expresiones sustantivas del sujeto de la modernidad, Dussel recupera desde la transmodernidad al ser humano como sujeto y su papel de redención secular a través de la intersubjetividad de la comunidad:

> 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. El *grito del sujeto concreto* se convierte de este modo de hecho, intersubjetivamente, en "*clamor del pueblo* que gime en la esclavitud de Egipto": el grito privado se hace público, el singular se hace comunidad como expresión de

> la negación de la subjetividad corporal humana concreta de los sistemas históricos de opresión (Dussel, 1999: 11).

Esa comunidad o pueblo, que en Dussel ya no es a nuestro modo de ver el pueblo como figura de la modernidad sino de la transmodernidad que comienza a hacerse visible tras la fragmentación posmoderna de aquél, además de sujeto ético es sujeto político, tanto en el sentido clásico de la política como producción de comunidad, como en el sentido moderno de la misma como producción de poder.

Pero lo es, insistimos no en un ensamblaje de lo antiguo con lo moderno, sino en una superación transmoderna de la occidentalidad, en la que la comunidad es el lugar originario del poder –cuestión de hecho–, que se torna ilegítimo cuando se enajena fetichizándose y se usa contra ella –cuestión de derecho–: "Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político" (Dussel, 2006: 27).

Finalmente, "la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo [...] que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes trasformaciones o revoluciones radicales. Es el "tiempo-ahora" mesiánico de W. Benjamin" (Dussel, 2006: 97).

Bibliografía

Ardao, Arturo 1963 *Filosofía de lengua española* (Montevideo, Editorial Alfa).

Dussel, Enrique 1985 *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México DF, Siglo XXI).

Dussel, Enrique 1992 *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad* (Santafé de Bogotá, Ediciones Antropos Ltda).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (México D.F., UAM-Iztapalapa, Editorial Trotta).

Dussel, Enrique 1999 "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales" (San José, Costa Rica, *Revista Pasos* N° 84, 1-11)

Dussel, Enrique 2006 *20 tesis de política* (México DF, Siglo XXI).

Engels, Federico 1955 "Engels a J. Bloch. Londres 21-22 de septiembre de 1890", Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas* II, (Moscú, Editorial Progreso, 484-486).

Hinkelammert, Franz 1990 *Crítica a la razón utópica* (San José, Costa Rica, 2a. ed. DEI).

Hinkelammert, Franz 1991 *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, (San José, Costa Rica, 2a. ed. DEI).

Hinkelammert, Franz 2003 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, (Heredia, Costa Rica, EUNA).

Hinkelammert, Franz 2007 *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (San José, Costa Rica, Editorial Arlekín).

Lechner, Norbert 2006 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Obras Escogidas 1, (Santiago de Chile, Lom Ediciones, 139-335)

Lechner, Norbert 2006 *Los patios interiores de la democracia*, Obras Escogidas 1, (Santiago de Chile, Lom Ediciones, 337-470).

Maquiavelo, Nicolás 1993 *El Príncipe*, (Montevideo, Nordan Comunidad).

Marx, C., y Engels, F. 1955, *Manifiesto del Partido Comunista*, Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas* I (Moscú, Editorial Progreso, 20-31).

Marx, Carlos 1972 *El Capital* I (México, Quinta reimpresión, FCE).

Para una crítica jurídica latinoamericana: sus fundamentos éticos en el pensamiento de la liberación de Enrique Dussel*

Antonio Carlos Wolkmer y Lucas Machado Fagundes

La crisis de la modernidad desde una perspectiva ética

El agotamiento de la cultura proyectada por la modernidad eurocéntrica atestigua un encadenamiento de crisis de legitimidad normativa que atraviesa las esferas de lo cotidiano de las instituciones económicas y políticas, así como de las ideas y prácticas axiológicas (Heller; Fehér, 1989: 215-231; Heller, 1991: 132-160; Hobsbawm, 1989: 103-130). La crisis del "ethos" valorativo, experimentada por las formas de vida de la sociedad contemporánea, tiene su razón de ser en la profunda pérdida de identidad cultural, en la deshumanización de las relaciones socio-políticas, en el individualismo irracional y egoísta, en la casi ausencia de patrones comunitarios y democráticos, así como en la constante amenaza de destrucción de la humanidad y de su medioambiente (tal vez actualmente el problema más grave e inmediato que enfrenta el ser humano). Esa situación genera una de las grandes dificultades presentes, que es edificar las bases de un conjunto de valores éticos capaces de internalizar el "yo" individual y el "nosotros" en cuanto comunidad real. En medio de la crisis de legitimidad normativa, se vive la falta de consenso y el *impasse* dada la diversidad de interpretaciones acerca de qué es "virtud", "bien común", "vida buena" o "acción justa" (Siebeneichler, 1989: 41).

Para diagnosticar una salida a la crisis ética de la modernidad, hay que contemplar cierto avance de racionalización de la vida, una racionalización de carácter técnico-sistémico que acaba fragmentando el "mundo de la vida y de la cultura" en dos niveles:

* Traducción al español de Juan Cristóbal Cárdenas Castro.

> [...] de un lado, normas y orientaciones cada vez más sofisticadas para la acción humana en el campo instrumental y técnico. De otro, las normas y valores éticos de la acción humana se van generalizando cada vez más, hasta el punto de su dilución o extinción completa [...] (Siebeneichler 1989: 41).

La comprensión del individualismo, de la deshumanización alienadora y de la deslegitimación como rasgos éticos-culturales de las sociedades burguesas-individualistas actuales propicia la apertura para repensar un nuevo universo axiológico, no universalista, sino plural, en una pluralidad epistemológica de diferencias y convergencias, en la cual cobran importancia las experiencias gestadas en el Sur Global (Santos; Meneses, 2010: 31-84), las mismas que fueron encubiertas (Dussel, 1993) por el proceso monocultural de la modernidad y sus vertientes racionalistas de reducción a las experiencias validadas por la ciencia instrumental y por la filosofía pragmática.

De entre las muchas propuestas arrojadas, dos importantes contribuciones filosóficas, configuradas, ora por el "pragmatismo analítico", ora por el "racionalismo discursivo", ofrecen, en su núcleo, respuestas paradigmáticas para el agotamiento de los valores éticos de la modernidad. Ambas propuestas representan el fundamento del paradigma moderno, al mismo tiempo que revelan la crisis y la falta de alternativas en el horizonte de agotamiento del *sistema-mundo* (Wallerstein, 2005: 64-86). El problema central de la crisis de la modernidad desde el punto de vista de la ética, no reside sólo en la incapacidad de sus paradigmas para dar respuestas satisfactorias a los problemas presentados, sino de hecho, en no tener más funcionalidad en la justificación de los males del sistema mundo injusto y profundamente desigual, en el cual servía de instrumento legitimador.

La cuestión de la ética racional universalista

En el sentido de la opción ya no por la "razón instrumental" iluminista, sino por una "razón dialógica", vivenciada y compartida por actores lingüísticamente competentes, fundada en un entendimiento comunicativo, tanto Habermas como Apel buscan una salida para la crisis de la ética moderna, o sea, la proposición de normas y valores para la acción humana que lleven a la emancipación de los sujetos históricos y de los grupos sociales. Así, Habermas y Apel tratan de establecer las condiciones para una ética universalista del discurso

práctico-comunicativo que tiene como objetivo una mayor asimilación entre el "yo" individual y la autonomía de las identidades colectivas.

Teniendo presente y rompiendo con una tradición clásica de ética aristotélico-tomista (sistema de virtudes: bien supremo, ser feliz), Habermas, sustentándose en argumentos apoyados en la dialéctica hegeliana, retoma, amplía y transpone la ética formalista de Kant (sistema de deberes: imperativo categórico como "a priori" de fundamentación de los enunciados normativos), caminando en dirección de una ética del discurso práctico.

En esa perspectiva, los presupuestos habermasianos ya no recurren exclusivamente a la razón, pero interponen los principios generales de la comunicación humana dada por la vida concreta de los participantes. Por otra parte, toda y cualquier concepción ética, a partir del discurso práctico consensuado, debe tratar y considerar la reciprocidad de tres grandes principios de fundamentación universal: principio de justicia, principio de solidaridad y principio del bien común. Pasa a ser esencial para Habermas que la ética del discurso práctico-comunicativo, en cuanto ética de carácter universalista, dependa de las formas reales de vida y de las acciones humanas concretas (Siebeneichler, 1990: 297-312; Heller, 1990: 297-312).

La ética discursiva asentada en la "pragmática universal" (según Habermas) y/o en la "pragmática trascendental" (conforme Apel), por ser una ética cognitiva, formalista y post-kantiana, asume características de una "macroética post-convencional", que tiene eficacia para el conjunto de la humanidad, requiriendo, para su principio fundante, "una validez universal intersubjetiva e independiente de las circunstancias". Eso lleva a la consideración de Apel de que la ética del discurso está mediada por dos niveles: el principio formal de fundamentación racional último y las normas materiales justificadas por la comunicación práctica (Jacob, 1989:154-155).

Concomitantemente con la contribución de Habermas, otra interpretación construida con base valorativa universalista es aquella expresada por Karl-Otto Apel, que, considerando las afirmaciones normativas de contenido lingüístico-pragmático, muy próximas al autor de la "Teoría de la Acción Comunicativa", avanza, a través de una racionalidad marcada por una "reflexión trascendental", en la construcción de una ética especial (discursivo-comunicativa), denominada "ética de la responsabilidad", que tiene como exigencia estar constituida por el "consenso" de voluntades libremente reafirmadas. En el instante en que la ciencia intenta traducir una civilización unitaria, tornándose insuficiente la formación de éticas específicas de grupos y éticas subjetivas individuales, nada más

racional que afirmar, mediante una racionalidad estratégica de interacción social, una ética comunitaria intersubjetivamente válida (Rabuske 1987: 87).

La "ética de la responsabilidad" no es más, según Apel, que una ética dialógica que se articula a través de la interacción social, mediación que posibilita las "[...] condiciones de existencia de la Comunidad ideal como una Comunidad real" (Apel, 1986: 94-100; Apel 1985: 341-413).

Aún para el representante de la Escuela de Frankfurt, la forma de conseguir la aceptación de las normas, en el ámbito de una "ética de la responsabilidad" y/o "ética del diálogo", depende de la capacidad de lograr consenso por parte de los actores sociales y "de las consecuencias de las normas que hay que aceptar (...) "(Apel, 1986: 101).

La intención de Apel no es ofrecer una ética acabada para una realidad constituida de diferentes grupos particulares, pero sí principios universales conductores que deberán ser usados como dirección general, principios que ordenan una ética colectiva de la responsabilidad, comprendiendo la participación de todos para el bienestar y la felicidad general. Ciertamente, se debe, preliminarmente, reconocer no sólo el esfuerzo de Habermas y Apel en el sentido de fundamentar una ética racional, con pretensiones universalistas, que parte de relaciones intersubjetivas y de la acción comunicativa concreta, superadoras del formalismo positivista, sino también, sobre todo, la importancia de sus análisis y de sus categorías clave, para repensar y romper con todos los parámetros axiológicos convencionales.

El déficit del proyecto ético dialógico-racional

Ahora, más allá hay que considerar la insuficiencia de la ética universal racionalista, o sea, sus presupuestos centrales cuando se los aplica a experiencias históricas "particulares" y situaciones culturales regionales, marcadas por irracionalismos, conflictos, dependencia, desigualdades y violencia institucionalizados. De hecho, la propuesta de la ética discursiva parte de una visión de sociedad armónica constituida por hombres competentes, libres y conscientes, prevaleciendo siempre la lógica del mejor argumento posible. En otros términos, se diría que tal *desiderátum* parte de las premisas básicas de que haya una condición pública dada "a priori" (comunidad de comunicación ideal), que todos los agentes participen por libre consenso y que todos los sujetos integrantes del juego argumentativo sean iguales.

Frente a esa premisa, se comprueban reales dificultades para situar y utilizar la ética discursiva universal en las condiciones de las comunidades socio-políticas del capitalismo periférico (Sur global), cuyo escenario está compuesto por sujetos subalternos, expoliados y desiguales. Sin negar el mérito de un proyecto ético basado en principios fundantes universales (vida, libertad, justicia) anhelados, presentes y únicos en cualquier situación histórica o experiencia cultural, se deben también contemplar valores éticos particulares (que, una vez reconocidos por la comunidad internacional, podrán alcanzar universalidad), inherentes a las especificidades valorativas de la pluralidad de las formas históricas de vida –apareciendo en este contexto, como prioridad regional, la emancipación, autonomía, solidaridad y justicia. Lo que de veras acontece es que en la "comunidad de comunicación real", hegemónica y central, el "otro" (el sujeto víctima y dominado del mundo periférico) que debería ser la condición fundante, en verdad, es ignorado, silenciado y excluido, porque no es libre ni "competente" para participar de la consensualidad discursiva y del juego lingüístico argumentativo. Con eso, también se puede afirmar que el sujeto de la "intención emancipadora" de los teóricos de la Escuela de Frankfurt no se confunde necesariamente con el sujeto de la "praxis liberadora" (pueblos, pobres y oprimidos) de los pensadores latinoamericanos (Dussel, s/f; Scannone, 1986: 367-386, Scannone, 1987: 393-397).

De cualquier modo, aunque se tomen preliminarmente algunas categorías teóricas (emancipación, solidaridad y justicia), enaltecidos por la "ética discursiva", hay que avanzar en la formulación de una "ética de la alteridad" capaz de romper con todos los formalismos técnicos, los abstracciones metafísicas y racionalismos universalistas, revelando la auténtica expresión de los valores culturales, de las condiciones materiales y de la experiencia de historicidad del pueblo sufrido y víctima de injusticias de la periferia latinoamericana, como así destaca Dussel:

> De todos los argumentos de Apel, con los que estamos en principio de "acuerdo", y usando sus palabras con respecto a Gadamer, diremos que 'no resultan falsos', pero sí se muestran insuficientes ante la cuestión práctica'; en especial en América Latina, donde no podemos dejar de preguntarnos: 'Cómo *debemos* proceder para orientarnos en el mundo?', en un mundo de miseria y subdesarrollo. (Dussel, 2005: 91)

En ese punto es posible introducir el debate de Dussel con Apel, cuando el pensador argentino/mexicano propone subsumir la ética del discurso en la ética de la liberación. Para ese acto de subsumir críticamente la ética del discurso,

Dussel parte del problema concreto de que el diálogo argumentativo se establece en la condición de periferia en el "sistema-mundo" capitalista, en que el otro sujeto del diálogo se encuentra ausente, sin embargo este mismo es "condición de posibilidad" de todo pensar. La ausencia del sujeto "Otro" se da en el problema de la localización de América Latina frente al proceso de la modernidad, por lo que explica Dussel (2005: 74) que nuestro continente no puede ser pre-moderno, pues no tendría como ser incluido en un pasado feudal ni tampoco anti-moderno conservador, pues no habría retorno al pasado y a las estructuras que no fueron parte de nuestra organización social/política/económica y, además, no podemos ser posmodernos – incluso aprovechando las críticas negativas de la modernidad – pues: "[...] nuestra situación política, económica y cultural nos libra de tales juegos de pensamientos, cuando son meramente nihilistas o escépticos, o esteticistas, propios de la sofisticación de una civilización de abundancia y sin claras alternativas" (Dussel, 2005: 74).

Además, el último aspecto que también rechaza el pensador de la liberación se refiere a la posibilidad de realización del capitalismo –tardío, de acumulación flexible–, pues al intentar imitar a los países centrales acabarían cayendo en la llamada "falacia desarrollista", no liberándose de la relación de dominación, al contrario afirmándola (Dussel, 2005: 75). Por lo tanto, América Latina afirma su condición de "otredad" en la modernidad cuando se identifica como la "Otra cara" (Dussel, 2005: 75), eso significa que al no ubicarse como *pre-*, *post-*, o bien *anti-*modernidad el continente se sitúa como la cara oculta del fenómeno, encubierto en sus dimensiones epistemológicas y sus prácticas. Ahora, para Dussel, América Latina nace al mismo tiempo que la modernidad –en 1492– (Dussel, 2005: 75; Dussel, 1993), eso implica que siempre estuvimos al interior de la comunidad de comunicación, parte del fenómeno, no como una cara irracional en las pretensiones de Ginés de Sepúlveda, sino como parte dominada, explotada y silenciada (Dussel, 2005: 76).

Ante ello, surge la necesidad de pensar críticamente la postura frente al proyecto ético dialógico moderno, momento en que sobresale la filosofía de la liberación, pues esta aparece con la tarea de revelar al Otro como exterioridad, algo que significa que su cara encubierta en el proceso de la modernidad representa la existencia de una cara auténtica, originaria y propia, que debe ser comprendida más allá del proceso de colonización en que fue incluida como diferente; ese movimiento de evidenciar la exterioridad del Otro representa el

acto de crítica a todo diálogo ético que no considere el mundo como totalidad. Siendo así, Dussel propone una estrategia argumentativa pertinente para América Latina:

> De esta manera, "transformación" y "subsunción" de las reducciones del pasado y "liberación" de dominaciones inadvertidas, pero no por ello menos "reales" (y que "sufrimos" en la "periferia" mundial, en América Latina, África o Asia, "comunidades filosóficas de comunicación", que deben pensar su *propia* realidad "distinta", no meramente "diferente", y no simplemente "repetir" la filosofía del centro (Dussel, 2005: 85).

De esa forma, la filosofía de la liberación que es fundamentalmente una ética de la liberación (Dussel, 2005: 90) se presenta cargando una ética de responsabilidad por el Otro y su liberación, no como acto extendido de liberar al Otro, sino de participación en el proceso de liberación de Sí mismo como integrante de la comunidad de comunicación periférica latinoamericana, sin mediaciones paradigmáticas o recetas con obsolescencia programada producidas en los centros hegemónicos del "sistema-mundo" contemporáneo. Luego, se trata de comprender esa ética de responsabilidad por el Otro como exterioridad de la comunidad de comunicación hegemónica.

En ese sentido, ¿se puede localizar el Otro más allá de la comunidad de comunicación en cuanto totalidad hegemónica? Dussel recomienda el desplazamiento del pensamiento que va de lo abstracto en dirección a lo concreto, así la filosofía afirmadora de la comunidad de comunicación que superó el individualismo de la modernidad exaltando al "Nosotros" constitutivo de esa misma comunidad –en los términos de Apel– no alcanza a la filosofía latinoamericana (Dussel, 2005: 100); después de todo el Otro no es parte constitutiva del consenso de ese "Nosotros", él es un *a priori*, –excluido– de la comunidad de comunicación real (Dussel, 2005: 100). Así, "El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar como tal: la argumentación supone que 'Otro' tiene una nueva 'razón', que pone en cuestión el 'acuerdo' ya logrado" (Dussel, 2005: 101); y prosigue el autor explicitando la posición del Otro en la comunidad de comunicación real:

> En este caso "el Otro", "no-participante" en la comunidad y por ello no argumentante, es sólo *a posteriori* el que recibe el efecto de un "acuerdo" en que no fue "parte". Es "consecuencia" del argumentar, pero no un *a priori* de la argumentación misma. Nos interesa esta última posición: "el Otro" como condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, de todo "nuevo" argumento. "El Otro" no es sólo trascendentalidad *en* el nosotros, sino trascendental *a* la misma comunidad. Sin embargo, de

> hecho, en la comunidad de comunicación "real", "el Otro" es ignorado, desconocido –no reconocido– o excluido –como momento ético de una estructura vigente de injusticia. (Dussel, 2005: 101).

De esa manera, la cuestión consiste en situar ese Otro identificado y localizado en la comunidad de comunicación como excluido del ámbito de participación y toma de decisiones, aunque receptor de los efectos. El primer momento que menciona Dussel considera al sujeto práctico como agente pasivo, adoptado por la inclusión en la comunidad como "uno de nosotros los decisores" en el ámbito abstracto de la igualdad también abstracta, sin embargo, como el propio filósofo menciona debemos ir al nivel de concreción en que el afectado en la realidad es un no-participante, por esa razón no está comprendido en el "Nosotros los decisores", sino en el "tú" paciente/afectado; aquí cobra sentido cuando Dussel menciona la importancia de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de toda argumentación, problematizando ese momento *a priori*, –que se da en la comunidad de comunicación ideal– y, en consecuencia, exigiendo la participación en la comunidad de comunicación real. Por esa razón, para localizar al Otro en la comunidad de comunicación real, debe "[...] tomarse en cuenta seriamente el momento ético de la 'in-comunicabilidad', y por ello la 'in-comunicación' silenciada del excluido" (Dussel, 2005: 101).

Para concluir esa localización y contextualizarla en el mundo y no solamente en la realidad latinoamericana, cabe mencionar que ese proceso de pasaje de la comunidad de comunicación ideal –abstracta, que debe ser problematizada también en ese nivel en el binomio diferencia/distinción– hacia la comunidad de comunicación real –concreta en la toma de decisiones– implica procesos de luchas políticas y sociales que tienen como telón de fondo un contexto geopolítico global explicitado por el propio filósofo argentino:

> De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos "pobres" del capitalismo central, las mujeres en casi todas las culturas, etc.), un 75% o más de las personas humanas, no forman parte "fácticamente", no son participantes plenos de las "comunidades de comunicación *reales*", hegemónicas. Esa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida; y para recordar la famosa expresión de Wittgenstein, pero cambiándola de sentido, podríamos decir: "De lo que deberían hablar se les hace guardar silencio; *no interesa* lo que puedan decir. (Dussel, 2005: 101)

Teniendo en cuenta estas circunstancias fácticas, se hace necesario distinguir en la ética del diálogo la diferencia entre la comunidad de comunicación ideal –trascendental– y la comunidad de comunicación real, reflexionando sobre la

capacidad de ambas en la producción de la liberación y, como no podría dejar escapar la presentación de una posible alternativa, que sería la comunidad histórica posible, pues según Dussel la ética no es establecida solamente por espíritus, sino también por cuerpos, que exigen la realización político-económica de sus necesidades (Dussel, 2005: 102). Así, Dussel (2005: 104) presenta la perspectiva de que la comunidad real de Apel estaría vinculada a la idea de Sociedad Abierta de Popper, pudiéndose expresar como un liberalismo tardío. Luego, al considerar esa cuestión, cae la perspectiva de la comunidad real en la falacia desarrollista e ignora la sociedad de conflicto establecida por el proceso de la modernidad, fomentando que sólo espacios de consenso (hegemónico) puedan establecer parámetros de diálogo; por otro lado, la filosofía de la liberación parte de una "sospecha" (Dussel, 2005: 104) de que esa comunidad de comunicación real acaba imponiendo las particularidades al mundo dominado (tal vez el autor aquí piense en el universalismo de los valores hegemónicos). Para Dussel:

> Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una "comunidad de comunicación *histórico-posible*" (una "utopía concreta" que no es ni la "real" ni la "ideal"); un "proyecto de liberación" – algo más que una emancipación. Así entre la "sociedad abierta" periférica (y explotada) como "comunidad de comunicación real" y la "comunidad de comunicación ideal" surge una comunidad de comunicación que puede implementarse sobre nuevas bases alternativas históricas y posibles, que surgen desde la exterioridad del Otro, y con su colaboración. (Dussel, 2005: 105)

Además, prosigue el autor mencionando que la comunidad real de la cotidianidad periférica atiende otras exigencias, y debido a esto toma un carácter revolucionario frente a la comunidad real –de las antiguas metrópolis–, por lo que describe:

> Lo "obvio" cotidiano niega ya desde siempre al Otro: en la política al sin derecho, en la económica al explotado, en la erótica patriarcal a la mujer, en la pedagógica al Edipo, y así se constituye a la misma comunidad de comunicación como un "fetiche": el "acuerdo" como la "realidad" misma. Sólo la afirmación de la exterioridad del Otro puede irrumpir en la Totalidad (la comunidad de comunicación real) la posibilidad de negar la negación; es decir, el "acuerdo" acordado en el pasado puede ser puesto en cuestión por la necesidad de un "nuevo argumentar". (Dussel, 2005: 105)

Como puede verse, la propuesta se asienta en la transformación radical de un horizonte liberador, pero que al mismo tiempo supere los límites geopolíticos

y geoepistémicos de la comunidad de comunicación que aísla al Otro. Como resultado, Dussel no trata ya de delimitar la localización de la lucha transformadora entre las comunidades de comunicación, sino de afirmar una conciencia ética como responsabilidad por la liberación del Otro, en la que prioriza una comunidad de vida, que se estructura de la siguiente manera conforme a las contribuciones de Karl Marx y dirigiendo las contribuciones del campo económico al pensamiento filosófico:

> En Marx el concepto de "vida" es absolutamente central en todo su pensamiento. El trabajo como subjetividad, personalidad, actualidad es el "trabajo vivo"; los "modos de producción" son modo de reproducción "de la vida". [...] Es decir, desde esa "comunidad de vida ideal", transcendental (que no es un fin histórico, ni una "utopía concreta", como para Apel) se critica a la estructura social que es la negación de la vida, en concreto: el sistema capitalista –que nosotros en el Tercer Mundo "sufrimos", ya que somos "los afectados" en la "periferia" explotada del mundo– (Dussel, 2005: 112).

Y apuntala de la siguiente manera:

> El "mundo" de las personas (del "yo" y del "nosotros") queda situado como una "perspectiva" desde el "lugar" que se tiene en dicha relación práctica –y también siempre productiva: la lengua, ella misma, es un momento productivo-semiótico; a la lengua se la "produce" desde esa "posición"; los "juegos del lenguaje", la forma de vida, el mundo, tienen como momento constitutivo, constituyente y constituido, dicha "relación social de producción", que determina y es determinada mutuamente en el movimiento de la "reproducción" de la vida humana como totalidad (Dussel, 2005: 115).

Tal comunidad de vida verificada por Dussel representa el encuentro de las categorías exterioridad y trabajo vivo de Levinas y Marx, respectivamente, como la condición de pensamiento de los seres en la otredad de la modernidad –en la condición de miseria de un espacio periférico colonizado–; se trata de un encuentro ético-económico que al subsumir sus categorías críticas puede ofrecer elementos para la reflexión crítica de la condición del No-Ser latinoamericano en la comunidad de comunicación real de los autores del centro, al mismo tiempo que establece los criterios de transformación en una comunidad de comunicación de la vida (Dussel, 2005: 116). Siendo así, con estas consideraciones críticas sobre la comunidad dialógica y después de presentar las perspectivas transformadoras

a partir del ámbito de la filosofía de la liberación latinoamericana, resta explicar los elementos que constituyen esa propuesta alternativa.

Materiales para una ética de la alteridad en el horizonte latinoamericano

En primer lugar, se señala que esa *ética de la alteridad* surge de la interpelación del "pobre" en su intención liberadora (Dussel, 2005: 117), pues se trata de un acto de exigibilidad de una condición ética de sujeto activo, y no meramente receptivo de los males creados por el sistema injusto. El grito de los excluidos en la interpelación fáctica de la cotidianidad de las ciudades implicada en la producción de la antes mencionada condición de posibilidad de reflexión/acción en el acto argumentativo, representa la invalidación del consenso hegemónico en la totalidad de las comunidades de comunicación ideal y real para las periferias, y se transforma en marco histórico de transformación y alternativa. Dussel recuerda que:

> El "acto de habla" "¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!" podría ser tomado como ejemplo de este acto interpelativo inicial. [...] es un "exigir" concreto no en nombre de los derechos vigentes en la "comunidad de comunicación y de vida real", sino en nombre de una "comunidad histórico-posible", ya que en la "comunidad real", por definición, el "pobre" no tiene o no puede ejercer "derechos": por ello es pobre. (Dussel, 2005: 119)

En ese sentido, aparece frente a los males sociales del sistema económico –comprendido como *a posteriori* de la comunidad de comunicación real– una conciencia ética que absorbe ese grito como responsabilidad por el Otro, transformando una exigencia ética en ética de la alteridad, o sea, la interpelación material de exigencia por la vida, va más allá del consenso real y alcanza una exigibilidad política concreta de transformación. Esa transformación a partir de la exigencia ética interpelativa se constituye *a posteriori* de la comunidad de comunicación histórico-posible, fundándose un proyecto de liberación del Otro sedimentado en la ética de la alteridad.

En este horizonte se ha de tener en cuenta que la constitución de la *ética de la alteridad*, en cuanto expresión de valores emergentes (liberación, autonomía, solidaridad y justicia) de los nuevos sujetos históricos individuales/colectivos, ya sea como forma de destrucción de la dominación, ya sea como instrumento

pedagógico de la liberación, conlleva dos condiciones esenciales: a) se inspira en la "praxis concreta" y en la situación histórica de las estructuras socioeconómicas hasta hoy expoliadas, dependientes, marginadas y colonizadas; b) las categorías teóricas y los procesos de conocimiento se encuentran en la propia cultura teológica, filosófica y socio-política de América Latina.

La *ética de la alteridad* está íntimamente identificada con la solidaridad que es guiada por las necesidades de los segmentos subalternos y legitima una práctica pedagógica liberadora, capaz de liberar a los sujetos históricos oprimidos, agraviados, expropiados y excluidos (Moser, A., et. al., 1984; Gutiérrez, 1984; Dussel, s/f: 120-158). Por ser una ética que debe traducir los valores libertarios emergentes de nuevas identidades colectivas que van afirmando y reflejando una praxis concreta comprometida con la dignidad del "otro", encuentra sus contribuciones teóricas no sólo en las prácticas sociales cotidianas y en las necesidades históricas reales, sino igualmente en algunos presupuestos epistemológicos de la llamada "filosofía de la liberación". Siendo así, hay que tener presente, aunque sea brevemente, cierto marco referencial de la obra de E. Dussel, en especial cuando aborda la ética filosófica liberadora bajo la óptica de la periferia latinoamericana.

En diversos momentos de su pensamiento filosófico, Enrique Dussel nos muestra que la ética de la liberación comprende la dimensión del lugar o del momento de la exterioridad, en cuyo espacio se da la "afirmación del oprimido como otro, como persona y como fin", siendo constituida por dos categorías fundamentales: la categoría ontológica de la "Totalidad" y la categoría metafísica de la "Exterioridad" (alteridad).

La dimensión de la "Totalidad" comprende el mundo de la vida cotidiana, la totalidad del ser, la universalidad de los sentidos y de las prácticas, la mundialidad capitalista concreta y abstracta. La exigencia de un nuevo orden fundante implica el desafío de romper con la "totalidad" ontológica del pensamiento moderno europeo, caracterizado por un idealismo individualista y por un subjetivismo centrado en el "Yo Absoluto". La nueva totalidad está comprometida con una reflexión que parte del mundo y de la realidad, así como con las exigencias de justicia y emancipación de los oprimidos en tiempos diversos y lugares distintos.

Por otro lado, el horizonte de la "Exterioridad" engloba el "espacio humano del Otro", de la alteridad de una nueva subjetividad presente en cada persona en cuanto individualidad y en cada grupo en cuanto colectividad. Además, la metafísica de la alteridad, como paradigma originario, que rompe con la injusticia y con la "negación del ser del otro", inscribe en la historia la exterioridad del Otro, configurando, por la praxis, reflejada igualmente a nivel teórico, una

nueva lógica de la convivencia humana. Esta nueva subjetividad de transgresión mediatiza aquella singularidad de la que habla Emmanuel Levinas, proyectada en el absolutamente "tu", en la relación "cara a cara" y en la infinitud del rostro "frente a frente" (Levinas, 1988a: 21-67; 1988b: 75-93; Vattimo, 1987: 57-58).

La alteridad afirma la dignidad humana concreta existente, aquí y ahora, exterioridad que fue siempre históricamente oprimida, violada y no respetada, ya sea en la figura del "[...] indio (durante la conquista), en el colonizado (siglos posteriores), en el mestizo y en el criollo (después de la emancipación), ya sea en el marginado (campesino o favelado) o en todo desnutrido y alienado de nuestro tiempo" (Zimermann 1987: 195).

Tales conceptos nucleares engendran y accionan dos categorías, como "alienación" y "liberación", que se proyectan en la modernidad periférica (Sur global) cuando se presenta la cuestión de la racionalidad universalista eurocéntrica frente a la *ética de la alteridad*. En apretada síntesis, el problema puede ser abordado de la siguiente manera: el grito del Otro es una exigencia ética –alienado en el proceso opresivo de la comunidad de comunicación real que excluyó su participación en el consenso hegemónico– fundante del proyecto de liberación, e inaugura una nueva arquitectónica en la comunidad dialógica; esa nueva escena política no puede ser emancipadora, pues produciría nuevamente alienación, o dicho en palabras de Dussel:

> Esto nos lleva a concluir que la "intención emancipadora" o el acto de "emancipación" no puede identificarse con la "intención liberadora" o la praxis de "liberación". El primero, de gran importancia ética y firmemente expuesto por Apel y Habermas –y muy pertinente en América Latina, donde una cierta filosofía cientificista o analítica ha considerado como "juicio de valor" el momento ético de toda reflexión filosófica en posición re-sponsable y solidaria a priori–, se sitúa preferentemente en el nivel de la "comunidad de comunicación" y en referencia a la racionalidad, la ciencia, la ilustración; es decir, es un acto racionalmente emancipador. (Dussel, 2005: 122)

En lo que continúa del texto prosigue explicando la emancipación:

> "Emancipar" es transformar a la "comunidad de comunicación real" a la luz de la "comunidad de comunicación ideal"; emancipar es "la realización, en la comunidad real de comunicación, de una libertad sin dominación, propia de la comunidad ideal de comunicación". Es decir, a diferencia del interés estratégico (de la racionalidad instrumental) o del interés práctico o comunicativo, el interés emancipatorio se dirige a la superación de las alienaciones –pero no creo deformar su contenido

> si agrego, reductivamente, alienaciones de la ciencia, del conocimiento, de la argumentación; es decir, en el nivel cognitivo al final (Dussel, 2005: 123).

En ese sentido, aparece la ya mencionada praxis liberadora, que no opera en la negación de los procesos emancipadores, pero se puede decir que los complementa al subsumir críticamente los elementos constitutivos de éstos; luego, la praxis liberadora tiene que enfrentar la problemática de las estructuras y la praxis de dominación/alienación (Dussel, 2005: 123) para la construcción de una comunidad de comunicación dialógica de vida e histórico-posible con justicia y libertad. Siendo así, liberarse sería parte: "[...] de una 'comunidad de la vida real' gracias a una praxis reformista o revolucionaria (ninguna de las dos puede ser descartada *a priori*), y desde la 'interpelación del Otro', es decir como exigencia ética de la 'comunidad de comunicación y de la vida real" (Dussel, 2005: 124).

Se requiere un gran esfuerzo para romper con lo hegemónico e incorporar valores emergentes, provenientes de las prácticas cotidianas liberadoras y de las luchas reivindicativas por las necesidades humanas fundamentales relativas a los nuevos sujetos colectivos, guiándose por crear y estimular principios éticos como base en la liberación, la solidaridad y la justicia.

La Ética de la Liberación aplicada al pensamiento jurídico crítico latinoamericano

La ética de la liberación encuentra el campo jurídico cuando sus categorías alcanzan el pensamiento filosófico en torno de esa ciencia legitimadora de los consensos hegemónicos. El ius-filósofo Celso Ludwig, en un texto publicado con el título "La transformación jurídica en la óptica de la filosofía de la liberación: la legitimidad de los nuevos derechos" analiza el vínculo entre la ética de la liberación de Enrique Dussel y la perspectiva de transformación del sistema de derecho, buscando en la Filosofía de la Liberación aportes y categorías que permitan realizar una lectura crítica del Derecho.

Entre las categorías utilizadas, una comprende la cuestión de la ética que privilegia la vida humana, traducida en el campo jurídico justamente en el enunciado de la doble función del Derecho: a) conservar la vida donde está afirmada; b) transformarla donde está negada; luego "[...] el lugar arquitectónico del tema está delimitado en el contexto de la perspectiva antropocéntrica, situándose en los fundamentos y en los límites del paradigma de la vida concreta de cada sujeto, teniendo como horizonte el proyecto de la transmodernidad" (Ludwig, 2006: 8).

Para explicitar la transformación en el sistema jurídico con fundamento en la ética de la liberación, el autor utiliza tres elementos que pretende establecer desde la exterioridad, éstos se conforman en el *método analéctico*, en la *fundamentación como criterio-fuente de la vida humana concreta* (producción, reproducción y desarrollo) y, finalmente, en la *comunidad de víctimas* representada en la figura del sujeto insurgente, ambos elementos inspirados en el pensamiento de Enrique Dussel.

En cuanto al método, se propone dimensionar el lugar comunicativo del Otro en el *sistema-mundo*, pues, si la dialéctica es establecida en la negación de la realidad de opresión, la analéctica ve desde la exterioridad del otro que estaría fuera de la estructura que genera esa relación opresiva, pues la marginalidad presupone inclusión precaria al sistema, al punto que la exclusión se sitúa fuera de la dialéctica opresor/oprimido. En fin, "[...] no se trata sólo de una *dialéctica negativa*, sino de una *dialéctica positiva* donde la exterioridad del otro es condición originaria y fuente del movimiento metódico" (Ludwig, 2010: 112).

Otra condición que emerge como elemento de la filosofía de la liberación, es el criterio-fuente de la vida humana, cuando dimensiona eso, lo sitúa en lo anteriormente mencionado: es la vida concreta de los sujetos que buscan mediar la realidad para la producción y reproducción de la misma, es la condición para la construcción de todo el "quehacer humano", de su capacidad productiva instituyente, además de constituirse como criterio de referencia para los demás campos que atraviesan las relaciones humanas, o sea, "[...] la premisa es que la vida humana en comunidad es el *modo de realidad del sujeto*. El *modo de realidad* consiste en considerar la vida humana como ella se nos presenta, en las situaciones concretas del mundo, en la edad de la globalización y de la exclusión" (Ludwig, 2010: 145); con esta afirmación, se evidencia que la vida humana está más allá del ámbito de los valores de la ontología, no se presenta como condicionante de la cotidianidad de los sujetos, sino como "modo de la realidad", pues al "[...] existir como *modo de la realidad* del viviente humano es más que propiamente *condición*, más que *fundamentos*, para ser precisamente *fuente y contenido* de donde emana, inclusive, la racionalidad como momento del ser viviente humano" (Ludwig, 2010: 112).

Resulta que esta producción y reproducción de la vida humana como modo de realidad se enfrenta con la vulnerabilidad de la vida del sujeto negado (Ludwig, 2006: 9). En lo tocante a las condiciones materiales de mediación de la vida, éstas se interpelan cotidianamente en la realidad concreta de estos sujetos negados, siendo parte de lo histórico viviente de éstos en lucha permanente. Esa lucha es por la exigencia de satisfacción de las condiciones de mediación con la realidad para el desarrollo humano, lo que implica la transformación del sistema

productor de limitaciones y obstáculos a este acceso, que se concreta en la esfera política de exigibilidad, primeramente como exterior a estas relaciones (anterioridad) y, después, de afirmación dialéctica (momento analéctico positivo).

Es oportuna la observación de que la inversión analéctica opera en el momento de la construcción de la vida humana como criterio fuente no objetivada dentro de un sistema legal del derecho estatal, al dimensionar el espacio de la liberación que busca primero afirmar la subjetividad negada de aquellos que son privados de los medios, reducidos en su ámbito subjetivo a la existencia marginal o exterior al sistema determinador. El modo de realidad de estas subjetividades es por sí misma condición subjetiva de exigibilidad, o interpelación desnuda en la realidad concreta. Este modo de realidad desde el criterio-fuente de la vida humana se encuentra negado, limitado o suprimido en la negación de acceso, incluso mercantilizado en la esfera económica de los privilegios al disponer de los elementos necesarios para el desarrollo de las condiciones básicas para vivir. Ahora, la analéctica revela la materialidad de principio de la vida humana en cuanto criterio-fuente, dotándola de carácter subjetivo para las subjetividades negadas e inaugurándola como fundamento de todo derecho. Para Ludwig "[...], la función específica del sistema de derecho es doble: de un lado, la función es de *conservación* donde la vida está *afirmada*; y de otro, la función es de *transformación* donde la vida está *negada* "(Ludwig, 2004: 43).

Al establecer ese diálogo, no estaría pensando en el sujeto abstracto y universalizado por las revoluciones burguesas, sino en un sujeto concreto y geopolíticamente localizado, en el caso latinoamericano, la periferia del "ego conquiro" y del "ego cogito" moderno. El debate, en ese sentido, se expande desde la búsqueda de alternativas para la dialéctica de la modernidad/postmodernidad, abriéndose a los sujetos localizados en el *sistema mundo*, en la dirección a un proyecto alternativo que pueda ser transmoderno, que emerge de nuevas sociabilidades subalternas.

El sujeto histórico en su condición subalterna es organizado por Dussel (1993) en un bloque social de los oprimidos, como comunidad de víctimas que permite que sean visibilizadas las luchas en cuanto fruto de la conciencia liberada, así es posible verificar:

> El oprimido contiene en su ser (que es no-ser para la ontología de la totalidad), esto es, en su subjetividad, en su cultura, en su praxis, en su existir, exterioridad analéctica, que le permite descubrirse como oprimido en el sistema. Sin la exterioridad como *afirmación* analéctica (afirmación de su dignidad, de su libertad, de su cultura,

> de sus derechos, de su trabajo –trabajo vivo, primero, y fuente de todo valor), estaría él sumergido, sin posibilidades de emancipación, de liberación y, por último, sin posibilidad de *utopía*. La exterioridad es así, la afirmación positiva y fuente axiológica de exigencia de justicia. La negación de la opresión comienza y es posible por la afirmación de la exterioridad del otro (aquí el pobre y el oprimido nunca completamente subsumido en cualquiera de los niveles de dominación). De esa manera, el pobre/oprimido merece justicia en razón de la dimensión constitutiva de su ser como exterioridad, de fundamentación ético-metafísica. La forma concreta de búsqueda de esa alteridad puede darse por la praxis jurídica alternativa, situando al pobre/oprimido como realidad (histórica) y teniendo en la categoría (también epistemológica) de la *exterioridad* la fuente de una ética jurídica de liberación (Ludwig, 2011: 71).

La categoría de la exterioridad que revela la condición y lugar de "habla" de los sujetos históricos en el bloque social de los oprimidos se presenta como fuente de exigibilidad de justicia, pues determina la condición de éstos en la totalidad negadora, revela la cara interpelante desde la otredad sistémica, el rostro desnudo que irrumpe en esta totalidad mostrándose ajeno a la dicotomía igualdad-diferencia, distinguiéndose y, al mismo tiempo, afirmándose. En la plenitud de su condición de Otro, interpone la necesidad de reflexión filosófica desde su corporalidad viviente (en esta exterioridad) reveladora de la crueldad y de los límites de la totalidad sistémica conocida, pues, más allá de los márgenes de la totalidad, existen los excluidos de la comunidad de comunicación.

Ese es el ámbito del pensar filosófico transmoderno, que se propone la superación de los males de la modernidad en cuanto totalidad dominadora. La exterioridad descubierta desde la analéctica de la dialéctica totalizadora posibilita el momento reflexivo en América Latina, la consolidación de la filosofía transmoderna descolonial, que se convierte en un pensamiento ético de la alteridad, crítico de los obstáculos que conforman la limitación a la capacidad plena de desarrollo de la vida humana.

Siendo así, en el campo de una filosofía jurídica crítica liberadora o transmoderna decolonial, ésta debe estar permeada por una racionalidad crítica desde la materialidad de las negaciones existentes y los sujetos afectados. Eso supone un concepto de justicia crítico que también opera desde la idea de injusticia del momento negativo visto como justo legalizado (formal y objetivo). En este sentido, el derecho para Ludwig es una mediación sistémica, que debe ser transformada desde la misma perspectiva positiva de injusticia, visualizada en la materialidad concreta de la vida de los sujetos negados. Teniendo en cuenta la superación

analéctica de la negatividad dialéctica del sistema de derecho y de la idea de injusticia producida por el sistema formal, se busca la transformación del sistema de derecho por la inclusión de nuevos derechos o incluso por la conformación más amplia en la lógica de Otros Derechos. Por lo tanto, la transformación crítica del sistema de derecho:

> [...] requiere un concepto de justicia –desde la injusticia de la negatividad–, lo que es posible históricamente en los momentos en que la necesidad de afirmación de la vida es conducida por la comunidad de las víctimas. Y una de las mediaciones específicas del derecho, en este caso, es la de posibilitar el ejercicio efectivo de incorporación de nuevos derechos. Esa transformación es posible cuando los actores que sufren las negaciones toman conciencia de un nuevo derecho que se produce en la historia concreta de la comunidad de las víctimas, que gana legitimidad intersubjetiva, porque hay negación material de la vida, con pretensión de nueva legalidad. De esa manera, los nuevos derechos, orientados por el criterio de justicia mencionado, pasan a ser necesarios, pues tienen como objetivo la afirmación de derechos de aquellos que tienen una dimensión de la vida negada. [...] aquellos que se encuentran en la condición de "sin derechos" (o víctimas del sistema de derecho vigente). Por lo tanto, es éste el espacio de los nuevos sujetos de derechos, comprendidos a partir de la racionalidad negada (Ludwig, 2010: 121).

La transformación del sistema de derecho, para Celso Ludwig, parte de la dialéctica de transformación del sistema de mediación jurídica en que se encuentra la tensión entre el viejo derecho y el nuevo derecho, que emerge en la realidad interpuesta de la negación jurídica al sujeto. No obstante, alerta el ius-filósofo brasileño que "[...] No se trata de una posible yuxtaposición entre el núcleo del derecho que permanece y el nuevo derecho. La dialéctica es de tensión y de conflicto, y es en ella que se opera la reconstrucción del sistema jurídico" (Ludwig, 2006: 18). Vale resaltar que este autor coloca su atención en la idea de superación del derecho vigente por los derechos que vendrán de la exigibilidad de los llamados "sin derechos aún", que originan el disenso, desestabilizando el consenso establecido por la comunidad de comunicación jurídica hegemónica; este disenso oriundo de las exigibilidades de los sujetos negados –o de su ética interpelante– es la nueva fuente de legitimidad. En ese punto, la cuestión estaría centrada no meramente en la forma, sino en la materialidad concreta de la tensión negadora entre el sistema formal como productor de injusticia y el nuevo sistema interpelante, volviendo la racionalidad crítica a la materialidad negativa que puede conducir a la liberación (Ludwig, 2010: 121). Eso se traduce en que "[...] la actuación anti-hegemónica pluralista tiene el sentido de reacción superadora de la

globalización neoliberal hegemónica, que continúa siendo dominadora, opresora y de exclusión" (Ludwig, 2010: 121).

Conclusión

La reconstrucción de las éticas modernas, desde los sectores más convencionales, e incluso hasta los más progresistas, cuestionada críticamente por el pensamiento de la ética de la liberación de Enrique Dussel representa un reposicionamiento en la postura del pensamiento filosófico más allá de los horizontes ofrecidos por la modernidad (pre-, post- y racionalidad plenamente moderna). Dussel inaugura una abertura que rompe las barreras sistémicas y los límites ofrecidos por la perspectiva de la racionalidad universalista eurocéntrica, demostrando que la reestructuración de las categorías de pensamiento deben en el movimiento epistémico (de subsunción) de las perspectivas críticas inaugurar propuestas alternativas que prioricen el grito interpelante de los sujetos oprimidos en las realidades periféricas como condición de posibilidad de Otro modo de relacionarse en la comunidad de comunicación; grito éste que transmuta la ética de la comunidad real en comunidad histórico-posible permeada por una preocupación por la alteridad concreta, materializada en las luchas de liberación.

En resumen, esas contribuciones éticas *dusselianas* producen un gran impacto en el sistema jurídico, considerando que opera en el nivel político de legitimación de los consensos hegemónicos; luego, la apertura ética de la alteridad y toda su estructura de reflexión representan una alternativa ético-política para el campo jurídico, cuando es redimensionado el proyecto hacia la realidad latinoamericana y priorizada la condición instituyente del diálogo en la afirmación de la vida y de la libertad como condición de posibilidad de cualquier diálogo. Esos elementos ofrecen la perspectiva para una propuesta teórico-práctica normativa crítica en el contexto latinoamericano, proporcionando los fundamentos éticos para la transformación del sistema jurídico injusto y colonizador.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto 1986 *Estudios éticos* (Barcelona: Editorial Alfa).

Apel, Karl-Otto 1985 *La transformación de la filosofía* (Madrid: Taurus).

Cerrutti Guldberg, Horacio 1983 *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica).

Dussel, Enrique s/f *Filosofía de la liberación y comunidad de comunicación de vida.* Mimeo.

Dussel, Enrique 1982 *Filosofia da libertação* (São Paulo: Loyola).

Dussel, Enrique 1977 *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana* (São Paulo: Loyola) Vol. 4.

Dussel, Enrique 1993 *1492, O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade* (Petrópolis: Vozes).

Dussel, Enrique 2005 *Ética del discurso y ética de la liberación: debate 1989-1997* (Madrid: Editorial Trotta).

Dussel, Enrique 2007 *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.* [Tradução Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 3 ed.] (Petrópolis: Vozes).

Galeano, Eduardo 1983 *As veias abertas da América Latina* (Petrópolis: Vozes).

Gomez de Souza, Luiz Alberto 1990 "Elementos éticos emergentes nas práticas dos movimentos sociais" en *Revista Síntese - Nova Fase* (São Paulo/Belo Horizonte: Loyola) Nº 48, janeiro-março.

Guerreiro, Mario A. L. 1989 "Ética e ciência de Hilary Putnam" en Carvalho, Maria Cecília M. de (comp.) *Paradigmas filosóficos da atualidade* (Campinas – São Paulo: Papirus)

Gutiérrez, Gustavo 1976 *Teologia da libertação* (Petrópolis: Vozes).

Habermas, Jürgen 1989 *Consciência moral e agir comunicativo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro).

Heller, Agnes y Fehér, Ferenc 1989 *Políticas de la postmodernidad* (Barcelona: Ediciones Península).

Heller, Agnes 1990 *Más allá de la justicia* (Barcelona: Editorial Crítica).

Heller, Agnes 1991 *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona: Península).

Heller, Agnes 1989 "A herança da ética marxista" en Hobsbawn, Eric J. (comp.) *História do marxismo. O marxismo hoje (Segunda parte)* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Jacob, André (dir.) 1989 *Encyclopédie philosophique universelle. Vol. I: L'Univers philosophique* (Paris: P.U.F).

Levinas, Emmanuel 1988a *Totalidade e Infinito* (Lisboa: Edições 70).

Levinas, Emmanuel 1988b *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70).

Ludwig, Celso Luiz 2006 "A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos" en *Revista Libertação-Liberación. Revista de filosofia – Nova Fase* (Curitiba) Nº 5.

Ludwig, Celso Luiz 2004 "A transformação jurídica na ótica da filosofia da libertação: a legitimidade dos novos direitos" en *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná* (Curitiba) Nº 41.

Ludwig, Celso Luiz 2010 "Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial" en Wolkmer, Antonio Carlos (comp.). *Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade* (São Paulo: Saraiva).

Ludwig, Celso Luiz 2011 "Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo" (São Paulo: Conceito Editorial).

Mariategui, José Carlos 1975 *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (São Paulo: Alfa-Omega).

Moser, A., Dussel, E., Stein, D. y Mieth, D. 1984 *Libertação. Um Desafio para a Ética Cristã* (Petrópolis: Vozes).

Siebeneichler, Flavio Beno 1989 *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro).

Putnam, Hilary 1988 "Racionalidad en la teoría de la decisión y en la ética" en Olivé, León (comp.) *Racionalidad* (México: Siglo XXI).

Rabuske, Edvino 1987 *Epistemologia das Ciências Humanas* (Caxias do Sul: EDUCS).

Rorty, Richard 1988 "Solidariedade ou objetividade" en *Crítica. Revista do Pensamento Contemporâneo* (Lisboa: Editorial Teorema) N° 03, abril.

Salazar Bondy, Augusto 1982 *Existe una filosofía de nuestra América* (México: Siglo XXI).

Scannone, Juan Carlos 1986 "Filosofía primera e intersubjetividad. El a-priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico" en *Revista Stromata* (San Miguel, Buenos Aires, Argentina) N° 42.

Scannone, Juan Carlos 1987 "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad" en *Revista Stromata* (San Miguel, Buenos Aires, Argentina) N° 43/44.

Serrano Caldera, Alejandro 1984 *Filosofia e crise. pela filosofia Latino-Americana* (Petrópolis: Vozes).

Wallerstein, Immanuel 2005 *Análisis de sistemas-mundo: una introducción* (México: Siglo XXI).

Wolkmer, Antonio Carlos 2003 *Fundamentos de la Crítica en el Pensamiento Político y Jurídico Latinoamericano* en *Revista de Investigaciones Jurídicas* (México:Escuela Libre del Derecho. p. 581-613.

Wolkmer, Antonio Carlos. Machado, Lucas. Perspectivas jurídicas críticas no pensamento filosófico de Enrique Dussel. In: CARBONARI, Paulo César *et al* (Org.). *Filosofia da libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel.* Passo Fundo: Ifibe, 2015.

————, ; ————, Direito e Libertação. In: *II Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação*: historicidade e sentidos da libertação hoje. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2014. Anais (on-line). Disponível: <http://asafti.org/wp-content/uploads/2014/09/Anais-Filosofia-da-liberta%C3%A7%C3%A3o-3.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 2015.

Vallespinonã, Fernando y Aguila Tejerina, Rafael del 1988 "Será necessário um ponto arquimédico? Teoria crítica e práxis política" en *Crítica. Revista do Pensamento Contemporâneo* (Lisboa: Editorial Teorema) N° 03.

Vattimo, Gianni 1987 "Metafísica, violência, secularização" en *Filosofia e Pós-Modernidade. Crítica. Revista do Pensamento* Contemporâneo (Lisboa: Editorial Teorema) N° 02, novembro.

Zea, Leopoldo 1975 *La filosofía americana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI).

Zimmermann, Roque 1987 *América Latina o não ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)* (Petrópolis: Vozes).

Sobre la teoría de la disolución del Estado: Una política de la finitud

Bruno Bosteels

1

En años recientes, sea al interior del ambicioso proyecto para una *Política de la liberación* o en textos más ocasionales como su *Carta a los indignados* o las columnas para el periódico mexicano *La Jornada* posteriormente recopiladas en Bolivia en el pequeño libro *¿Estado o comunidad?*, Enrique Dussel repetidamente ha vuelto a ahondar en el tema marxista de la "desaparición," la "disolución" o la "extinción" del Estado: aquel proceso que Karl Marx y Friedrich Engels solían nombrar en alemán con los términos *absterben*, literalmente, el "morirse," "languidecerse" o "marchitarse," como se dice de una flor; *untergehen*, el "ponerse," "bajarse" o "hundirse," como se dice del sol; o ya directamente la *Auflösung*, es decir, la "disolución" del Estado. Sabemos que, más allá de esta noción y sus diferentes metáforas, hay una gran escasez de datos para producir con cierta coherencia una teoría marxista del Estado. El propio Marx nunca terminó el libro que algún día esperó escribir sobre el Estado. Y obras posteriores como *El Estado y la revolución* de Lenin, volviendo a los textos de Marx y Engels, no van mucho más allá de la idea de un progresivo desvanecimiento del Estado en la transición hacia el comunismo. Dussel, sin embargo, todavía (o nuevamente) espera poder iluminar la situación latinoamericana actual a partir de esta idea, llevándola a una sorprendente conclusión que parece decir lo opuesto de lo que sugiere el término de una simple desaparición: "El Estado del futuro será tan distinto del actual que habrán desaparecido muchas de sus instituciones más burocráticas, pesadas, etc. *Parecerá* que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos." (Dussel, 2013: 195)[1]

[1] Se trata de una reedición casi idéntica de la edición mexicana de *20 Tesis de política* (México: Siglo Veintiuno, 2006 174 pp.).

Más que de desaparición, se trata en realidad de la transformación del Estado. Así, en diálogo también con intérpretes contemporáneos del tema, como el marxista húngaro István Mészáros en su libro *Más allá del Capital* (2001) o el filósofo francés Miguel Abensour en su libro *Democracia contra el Estado: Marx y el momento maquiavélico* (1998), el pensador argentino-mexicano intenta formular un marco conceptual en el que los nuevos movimientos políticos y sociales en América Latina, aun si parten de los intereses inmediatos de la comunidad o del común, no deberían excluir el uso e incluso el fortalecimiento del Estado, como lo demostraría sobre todo el gobierno de Evo Morales en Bolivia. "Habiendo comenzado como lucha antihegemónica del sindicato cocalero, cuando Evo Morales es elegido presidente de Bolivia en diciembre de 2005, comienza ahora, desde una praxis de 'construcción' de hegemonía, la transformación del Estado," (Dussel, 2006: 123) comenta Dussel en la segunda parte (crítica) de su libro *Para una política de la liberación* (originalmente publicado en 2006 bajo el título *20 Tesis sobre la política*). "Desde la oposición crítica (siempre un tanto *destructiva*, peligrosa, negativa) se pasa al ejercicio delegado *positivo* del poder" (Dussel, 2013: 155) Por esta razón, en la propuesta de Dussel, la idea de la disolución del Estado comportará siempre un aspecto crítico-destructivo y otro constructivo-liberador: por un lado, *crítica del Estado* que ya para el joven Marx, después de la crítica de la religión pero antes de la crítica de la economía política, definía la esencia de la crítica de la política; y, por otro, *construcción de un nuevo tipo de Estado* pero, como veremos, dentro de ciertos límites asignados a partir de la crítica, ahora en el sentido de Kant.

2

Usando los términos de la primera parte (teórica) de *Para una política de la liberación*, de lo que se trata para Dussel es de ver cómo se puede ensamblar la *potentia* instituyente de la comunidad con la *potestas* instituida del Estado: "El proceso de pasaje de un momento fundamental (*potentia*) a su constitución como poder organizado (*potestas*), comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente (todavía no instituido, como sugiere Castoriadis)" (Dussel, 2013: 37), pero que luego se da una serie de estructuras institucionales como estrategias de factibilidad: "El poder de la comunidad (*potentia*) se da en instituciones políticas (*potestas*) que son ejercidas delegadamente por representantes elegidos para cumplir con las exigencias de la vida plena de los ciudadanos (esfera material), con las exigencias del sistema de legitimidad (sistema formal),

dentro de lo estratégicamente factible" (Dussel, 2013: 46) Entre potencia instituyente y poder instituido, según esta línea de pensamiento, puede y debe haber una interacción mutua permanente.

Si no se quiere caer en el fetichismo del poder, éste debe revitalizarse volviendo constantemente a someterse a las fuerzas potenciales de la comunidad política del pueblo. Pero, inversamente, estas fuerzas populares y comunitarias, por más efímeras y contingentes que sean, no dejan de generar asimismo formas experimentales de poder delegado que en su propio horizonte representan ya prefiguraciones, o recuerdan supervivencias, de una forma estatal alternativa. Por un lado, Dussel afirma: "Sin el fundamento de la voluntad decidida de los ciudadanos, de la comunidad política, del pueblo, quien ejerce el poder queda él mismo debilitado, como tomado de la brocha y sin la escalera que necesita el pintor" (Dussel, 2013: 32); pero, por otro lado, continúa: "Para poseer la facultad del poder de la comunidad debe poder usar mediaciones, técnico-instrumentales o estratégicas, que permitan empíricamente ejercer la dicha voluntad-de-vivir desde el consenso comunitario (o popular)." (Dussel, 2013: 33). Así, en vez de que la política –incluso cuando se dice progresista o de izquierda– se siga gestando desde arriba como de costumbre Dussel, sin romper con la política representativa, tiene fe en la posibilidad de un poder democrático, crítico, liberador y popular en el que los representantes escuchan y obedecen constantemente a los de abajo, de cuyas filas, además, idealmente provienen.

Finalmente, en un librito como *¿Estado o comunidad?* Dussel se dedicará a estudiar algunas de las formas institucionales intermedias –estrategias de participación y autogestión como son las asambleas, los concejos o los grupos barriales– que pueden servir de mediación entre esos dos polos tradicionalmente considerados tan opuestos, si no incompatibles, como son el Estado y la comunidad, o (en términos de la filosofía política tradicional) el Estado y la sociedad civil: "Es entonces tiempo de creación de nuevas instituciones participativas. La participación tiene dos caras: el ejercicio del poder directo en la base y la función fiscalizadora de las estructuras de la representación" (Dussel, 2012: 34). Así, ya no habría oposición sino complementariedad entre la política representativa y la política participativa. Ni habría que escoger tampoco entre Estado *o* comunidad, sino construir estructuras organizacionales que puedan mediar *entre* los dos:

> "De manera que si oponer 'representación *versus* participación' es una falsa contradicción (ya que hay que articularlas y definirlas en sus funciones distintas), de la misma manera

'Estado *versus* comunidad democrática directa' es también una falsa contradicción, porque hay que saber articular ambas dimensiones en diversos niveles." (Dussel, 2012: 114-115)[2]

3

En el marco de su *Carta a los indignados* (tomando a los ocupantes de la Puerta del Sol en España como expresión emblemática de una nueva condición de la política), en un largo párrafo que forma parte del capítulo luego repetido en su texto para la antología *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América* (Dussel, 2014: 573-589), Dussel resume de la manera más clara y contundente posible lo fundamental de su argumento sobre el papel del Estado en las luchas emancipatorias de la América Latina actual:

> Las exigencias políticas del presente latinoamericano y mundial, ante el avance siempre avasallante de las prácticas del neoliberalismo del capitalismo globalizado determina la necesidad del *fortalecimiento del Estado federal o regional* –económica, cultural, militar y políticamente– de los países poscoloniales o no centrales en vías de liberación, mientras que una cierta extrema izquierda (en esto coincidente con el *Estado mínimo* del mismo neoliberalismo económico) proyecta la "disolución del Estado" de manera empírica y estratégica, lo que le lleva tácticamente a proponer cambiar el mundo desde el nivel *social* sin intentar *políticamente* ejercer el poder delegado del Estado (de un *nuevo* Estado), como medio de liberación nacional y popular. Sin embargo, el fortalecimiento de un Estado democrático no se opone al postulado (como "idea regulativa" crítica) de la "disolución del Estado"--si se entiende bien la cuestión (Dussel, 2014: 573).[3]

Antes de pasar a una evaluación, conviene destacar los distintos presupuestos que están en juego en la propuesta de Dussel. Son básicamente cinco presupuestos, cuya explicación se facilita si nos referimos a las ideas resumidas en *Para una política de la liberación*:

---

[2] "La democracia *representativa* (que tiende a ser un movimiento *de arriba hacia abajo*) debe ser articulada con la democracia *participativa* (como movimiento fiscalizador *de abajo hacia arriba*)," (Dussel, 2013: 188) como escribe Dussel en otro lugar. "Será necesario crear una nueva estructura Estatal más compleja, con mutuas determinaciones por parte de la *representación* y la *participación*, dentro de la gobernabilidad, para evadir el *monopolio* de los partidos políticos y de la clase política en la gestión del ejercicio delegado del poder," (Dussel, 2013: 190).

[3] Ver también la segunda parte "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político," en Dussel, Enrique. *Carta a los indignados* , México, D.F., La Jornada Ediciones/Los Nuestros, 2011, pp. 27-85. Esta última edición de la *Carta a los indignados* también recoge muchas de las crónicas de Dussel en *La Jornada* recopiladas en *¿Estado o comunidad?*

1) Un presupuesto de orden *histórico*. Al referirse a las exigencias del presente latinoamericano y mundial, Dussel subraya asimismo la distancia que separa el presente actual del tratamiento que recibió el tema de la disolución del Estado en la tradición de Marx. Si ya de por sí en el siglo XIX el significado de la expresión era bastante enigmático, es todavía más peligroso trasladar su consigna tal cual al presente como si fuera una línea programática absoluta.

2) Un presupuesto de orden *geopolítico*. Dussel introduce una división al interior de nuestro presente, al separar los países periféricos o en vías de liberación de los países centrales. Las exigencias y las posibilidades políticas no son necesariamente las mismas en uno u otro contexto. Así, por ejemplo, conviene detenerse para reflexionar sobre el significado del hecho de que en países con un Estado fuertemente centralizado como Francia o Estados Unidos, la atracción de la política insurreccional en contra del Estado lógicamente es más fuerte y resulta más inteligible que en un país con un Estado precario o fragmentado. Muchas veces, sin embargo, en la discusión teórica y filosófica se adoptan y se universalizan indebidamente posiciones locales provenientes de Europa occidental, como si tuvieran un valor de dogma también en América Latina.

3) Un presupuesto de orden *ideológico*. Al referirse al riesgo de una coincidencia (obviamente involuntaria) entre cierta izquierda extrema y la propuesta neoliberal de un "Estado mínimo" (propuesta que ni siquiera se presenta como tal sino con la apariencia falaz de una no-intervención), Dussel llama la atención sobre una nueva realidad que ha surgido en las últimas décadas. Y es que el rechazo anarquizante del Estado, así como el repudio de cualquier estructura delegada del poder, hoy en día se condicen siniestramente con la lógica de la supuesta despolitización característica del liberalismo: "Para el liberalismo la política no se ocupa de lo económico (es el *laissez faire*) porque este campo goza de una lógica tan compleja que es mejor no meter mano humana (la 'mano divina' es suficiente para producir en el mercado el equilibrio debido)" (Dussel, 2013:76). Es lo que Dussel llama también una inversión falaz del republicanismo: "Un republicanismo *invertido*, que exige un debilitamiento del Estado en nombre de la comunidad, pero en verdad es un debilitamiento del Estado y de la comunidad a favor de los ricos" (Dussel, 2013: 55, n. 35). Si tanto en la izquierda como en la derecha está en auge una nueva postura anarquista, radicalmente antiestatal en los actos o en las apariencias, se vuelve aún más urgente la reconsideración de la idea de la desaparición o la disolución del Estado.

4) Un presupuesto de orden *exegético* o *marxológico*. Aquí se trata de evitar la lectura de la trayectoria de Marx según la cual, a partir de la obra "madura"

en torno al *Capital* y sus preparaciones, condensadas en el famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Marx hubiera colapsado (o "disuelto") lo político en lo social, de la misma manera en que, ya a partir de su *Crítica a la filosofía del derecho* de Hegel en 1843, hubiera colapsado (o "disuelto") el Estado en la sociedad civil-burguesa, ahora entendida como el terreno político-económico de la competencia egoísta. En esta lectura, a la que tanto Dussel como Abensour se oponen pero que es compatible también con ciertas premisas anarquistas, desaparece justamente el momento de la autonomía de la política, o bien a favor de su inmanentización utópica en lo social o bien a favor de una mera descripción supuestamente científica de lo económico.

5) Un presupuesto de orden *filosófico*. Para separarse de la confusión posible entre el antiestatismo de izquierda al estilo del "cambiar el mundo sin tomar el poder" de John Holloway y el anarquismo de derecha al estilo del "mínimo de Estado" de Robert Nozick, gran parte de la propuesta de Dussel con respecto al Estado dependerá de un presupuesto teórico que consiste en la noción de "postulado" o "idea regulativa" en un sentido cercano al "cuarto" o "último" Kant , el Kant de los textos ocasionales –en su mayoría póstumos– posteriores a sus tres *Críticas*: "Se trata, exactamente, de un postulado o una 'idea regulativa' (a la manera del *cuarto* Kant): lógicamente pensable y empíricamente imposible, como hemos ya expuesto en nuestra *Política de la liberación*" (Dussel, 2014: 584 n. 57). Es tan sólo en tanto "idea regulativa", pensable pero no cognoscible, es decir, accesible a la razón pero intuitivamente impresentable al entendimiento, como debería funcionar según Dussel la idea marxista de la disolución del Estado. Y sólo cuando se entiende así, es un postulado que ya no excluye la posibilidad e incluso aumenta la deseabilidad de un fortalecimiento del Estado:

> La "disolución del Estado" y la superación de la política serían en realidad *postulados* que de todas maneras no ocuparon la atención de Marx a fin de describir detalladamente cómo habría que comportarse diferenciadamente en la política *ante-revolucionaria* y *pos-revolucionaria*, ya que la sola acción social no es suficiente *antes* de la revolución (porque *hay que poner* el acto político de la misma revolución) y *después* de la revolución hubiera sido necesaria una formulación clara de lo que consistía la *dictadura del proletariado*, ya que su ambigua expresión pone en cuestión el proceso político de una democracia participativa del pueblo (que no debería negar tampoco una adecuada representación, en un realismo político crítico), y que es la política que hoy necesita un Evo Morales, por ejemplo, y para lo cual el Marx histórico no ayuda mucho. (Dussel, 2014: 585).

Por otra parte, el error tanto de la línea anarquizante, según Dussel no ausente del libro de Abensour, como de los excesos totalitarios de la Unión Soviética, consistiría en hacer caso omiso de la naturaleza precisa de lo que no es más que un postulado: "Es decir, lo que para Marx era un *postulado* fue interpretado ingenuamente como un proyecto o momento empírico histórico futuro. Marx de todas maneras nunca fue muy claro y dejó abierta la puerta al equívoco" (Dussel, 2014: 575 n. 8)

4

En última instancia, podemos decir que la lectura de Dussel acerca de la "disolución" del Estado pasa por una movilización teórico-conceptual de Kant en contra de Marx. Ahora bien, el filósofo argentino-mexicano no es ciertamente el primero ni el único en buscar refugio en las ideas del pensador de Königsberg para lidiar con el devenir burocrático de la revolución comunista ideada por Marx y Engels. Ya a partir de una lectura minuciosa de la estética de lo sublime en la *Crítica del juicio*, el filósofo francés Jean-François Lyotard en los años ochenta había propuesto la hipótesis de que con los textos póstumos de Kant se podría armar algo así como una cuarta *Crítica*, a la que podríamos llamar la *Crítica de la razón histórico-política*: "Así, el filósofo crítico puede continuar juzgando una proposición, aún cuando no haya caso empírico directamente presentable para validarla" (Lyotard, 1994: 28). Y, en este modo de presentación, el cual procede con signos o símbolos más que con objetos intuitivamente presentables que se subsumirían como otros tantos casos bajo una regla previamente establecida, existe según Lyotard una fuerte analogía entre el régimen de lo estético y el régimen de lo histórico-político-razón por la cual habría que acompañar la lectura de los opúsculos póstumos de Kant con una lectura de la analítica de lo bello y lo sublime en la *Crítica del juicio*.

Las motivaciones detrás de este "retorno a Kant" no son difíciles de adivinar. Una vez perdida la confianza en el sentido de la historia –suponiendo que compartimos lo que Lyotard llama la incredulidad ante el metarrelato emancipatorio común a toda la modernidad desde la Ilustración en adelante– como base para afirmar la inevitabilidad de la revolución, se vuelve lógicamente muy tentador pensar que el progreso, la posibilidad de la paz perpetua, o el reino de la libertad serán tan sólo "ideas regulativas". Ya no será tampoco el fervor del militante como actor político sino el entusiasmo del observador de la revolución, capaz

de juzgarla en el tribunal de la historia, el que recibe prioridad de atención, lo cual significa asimismo un renovado interés en la afectividad estética, más que la política activa, como campo donde se pueden apreciar signos o indicios de que hay un hilo conductor y la humanidad avanza hacia un futuro mejor. Por último, situándonos en el campo de la estética adonde se fueron a refugiar tantos ex-marxistas y al que el propio Dussel promete dedicar una *Estética de la liberación*, ya no estaremos entonces en la época de la armonía de lo bello sino en la experiencia dolorosa –mezcla de entusiasmo y terror parecida al afecto respetuoso que se siente según Kant delante de lo sublime– de los límites del entendimiento humano.

En el caso de Dussel, sin embargo, no se trata de un simple abandono de Marx a favor de Kant sino de la inyección de una fuerte dosis de Kant en el ideal de la praxis liberadora de Marx. Kant, en otras palabras, le sirve a Dussel para ponerle límites a una interpretación excesiva, maximalista o totalitaria de Marx. Sin ir tan lejos como Lyotard, para quien toda política revolucionaria descansa sobre una ilusión transcendental, Dussel sí concuerda con la interpretación de Kant según la cual es el recuerdo de nuestra finitud como seres humanos el que debe invocarse como para contrarrestar los peligros de una ilimitación dogmática de la política. Así, invocando a su amigo Franz Hinkelammert, advierte contra el peligro de "teorías que distorsionan la estrategia política, dividiendo fuerzas y proponiéndose en realidad 'ilusiones trascendentales,' [en el sentido de] intentar realizar el 'concepto trascendental' o el 'postulado' empíricamente" (Dussel, 2014: 573)[4]

Cuando Dussel añade la pequeña frase "si se entiende bien la cuestión" al final de su propuesta en "Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado," por un lado, nos está diciendo que hace falta pensar la cuestión como mera idea regulativa y, por consiguiente, hace falta volver al último Kant, al que también favorece Lyotard en la etapa de autocrítica a su propio marxismo anterior, cuando colaboraba con Cornelius Castoriadis y Claude Lefort en la revista trotskista *Socialisme ou barbarie*. Pero la añadidura de la frase "si se entiende bien la cuestión" a primera vista tan modesta e inocua, también puede significar que hace falta una exégesis selectiva pero pormenorizada de los pocos textos teóricos de Marx acerca del Estado, de la misma manera

[4] Compárese con Lyotard: "La política revolucionaria descansa en una ilusión trascendental en el dominio político: la revolución confunde lo que es presentable como objeto en una proposición cognitiva con lo que es presentable como objeto en una proposición especulativa y/o ética; es decir, confunde esquemas o ejemplos con *análoga*" (Lyotard, 1994: 56).

en que opera Abensour cuando encuentra un Marx democrático que en 1843 continuaría el republicanismo florentino de Maquiavelo, en contra del Marx ortodoxo como crítico científico de la economía política, comunista revolucionario y defensor provisorio de la dictadura del proletariado.

5

He aquí entonces el núcleo de una propuesta compleja y altamente paradójica, resumida en la contribución de Dussel a la antología *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*: ¿Cómo, a partir de la idea de su disolución, puede y tal vez debe pensarse el fortalecimiento del Estado? En el aspecto del "deber" se delata la intención práctica y normativa de Dussel. No se trata –al menos en principio– de proponer una teoría grandiosa sobre el rol del Estado en la historia en general sino de una teorización singular que quiere intervenir, aquí y ahora, en los procesos de cambio de los gobiernos de izquierda o centroizquierda en América Latina.

Por un lado, si hace falta hacer para el dominio de la política lo que hizo Marx para la economía, es decir, construir una crítica sistemática, según Dussel es porque ésta "es necesaria principalmente no sólo desde un punto de vista teórico, como lo indica I. Mészáros, sino *principalmente por razones políticas* (para colaborar teóricamente *post factum*, como retaguardia, con los procesos políticos revolucionarios novedosamente creativos del siglo XXI en América Latina y el mundo)" (Dussel, 2014: 586) Como retaguardia, porque la liberación hoy día debe proceder sin vanguardismos ni solipsismos: "Es una acción de 'retaguardia' del mismo pueblo, que educa a los movimientos sociales en su autonomía democrática, en su evolución política, en ser actores mutuamente responsables de sus destinos," (Dussel, 2013:144) apunta Dussel en *Para una política de la liberación*. En adición a lo anterior, "el político liberador, el intelectual orgánico de Gramsci, es más un promotor, un organizador, una luz que ilumina un camino que el pueblo en su caminar construye, despliega, perfecciona" (Dussel, 2013:144). No cabe duda de que el autor desliza su propio papel como pensador en algún punto de este espectro resbaladizo entre el intelectual orgánico y el político liberador.

Pero, por otro lado, no se trata tampoco de dejarse llevar sin más por la coyuntura de las nuevas realidades en la llamada "marea rosada" en América Latina, sino de contribuir a pensarlas desde la teoría, en particular a partir de los textos de Marx. Volver a abrir los textos de Marx, entonces, sirve como un tipo de

experimento para ver cómo se puede pensar la política hoy, sabiendo muy bien que el momento actual no sólo es diferente del siglo XIX sino que, además, impone distintas tareas en distintas partes del mundo.

Si bien se trata de acompañar las nuevas políticas en curso con reflexiones teóricas inspiradas en los textos de Marx, es cierto que la articulación entre estos dos aspectos de la tarea, o estos dos niveles del análisis que se nos plantea, no siempre resulta fácil. Y no lo es ni en el caso de Dussel ni en el de sus interlocutores como Mészáros o Abensour. Este último, por ejemplo, nos advierte contra el peligro de lo que llama el "sustitucionismo teórico", que consistiría en "sustituir la emancipación anónima, la auto-emancipación de la clase dominada, por el nombre del 'gran téorico'" (Abensur, 1998: 7). Y, podríamos añadir, no sólo su nombre sino también la autoridad de sus textos. Es decir, en el contexto que nos interesa, el riesgo es grande de que el debate interminable sobre qué dijo o no dijo Marx acerca del Estado vendría a suplantar el análisis concreto de la situación en América Latina y el mundo. Entonces, en vez de debatir la pertinencia de esta o aquella lectura de Marx (no comparto por ejemplo la opinión de Mészáros, reiterada por Dussel, según la cual la actitud negativa de Marx para con la política sólo se hubiera endurecido con el paso de los años, prueba de lo contrario es su texto sobre la Comuna de París), preguntémonos sobre la propuesta concreta de Dussel con respecto al papel del Estado.

6

Para evaluar la propuesta de Dussel es útil detenernos sobre un giro retórico común en su escritura reciente, algo que casi se convierte en un tic a la hora de situarse en el campo de batalla de las ideas sobre la política del Estado. Dussel en efecto tiene tendencia a circunscribir su propia posición como un punto medio entre dos extremos que habría que evitar por igual. Más que de derecha y de izquierda –una izquierda de la que según Dussel hay que decir que "hoy, además que no es de derecha, ha dejado de indicar un contenido político concreto" (Dussel, 2013: 43)– los extremos en este modo de presentación suelen corresponder a las figuras del anarquista (de Bakunin a Nozick) y el conservador (de Hobbes a Schmitt). Y en cada caso, la cuestión es cómo conseguir el punto medio adecuado: "Lo adecuado es ni una posición (por defecto), ni la otra (por exceso)" (Dussel, 2013: 41).

Aquí hay un ejemplo –uno entre muchos– de la presentación que podríamos llamar de moderación por la exclusión de dos extremismos:

> Para el anarquista extremo toda institución es siempre represión, opresión, injusticia. Para el conservador toda institución es perenne e intocable. Para una política realista y crítica las instituciones son *necesarias*, aunque nunca perfectas: son entrópicas y por ello *siempre* llega el momento en el que deben ser transformadas, cambiadas o aniquiladas (Dussel, 2013: 73).

Los dos polos en esta presentación, sin embargo, no son simétricos. Además de compartir el rasgo de cierto extremismo, también se distinguen en la medida en que un polo –el anarquista– marca la fe exagerada en una posibilidad (de utopía) mientras que el otro –el conservador– intenta perpetuar el régimen de una imposibilidad (de cambio). Y es así como Dussel puede ubicar su propia posición, a la que calificará de crítica pero realista, más acá de la posibilidad anarquista y más allá de la imposibilidad conservadora:

> Ahora, su *posibilidad* [la del político crítico realista] se encuentra situada de manera más clara entre lo que el anarquista cree *posible* empíricamente (y sólo lo es como postulado), y lo que el conservador del orden vigente cree *imposible*. Lo *posible* del político crítico, liberador, responsable de las víctimas, está más acá de la posibilidad anarquista (en realidad imposible) y consiste en una imposibilidad conservadora (posible entonces, si se transforman las condiciones de opresión y exclusión vigentes). (Dussel, 2013: 134).

Este giro se repite una y otra vez en las páginas del libro *Para una política de la liberación*. Doy algunos ejemplos más, antes de pasar a una interpretación de su significado:

> ... el principio de *factibilidad* igualmente determina operar sólo lo posible (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora) (Dussel, 2013: 91)
>
> Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tienen que ser siempre consideradas como *posibilidades factibles*, *más allá* de la mera posibilidad conservadora y *más acá* de la posibilidad imposible del anarquista extremo (de derecha en el caso de Nozick o de izquierda en Bakunin) (Dussel, 2013: 104).
>
> Más allá del individualismo metafísico liberal y más acá del colectivismo sustantivo del socialismo real, la *comunidad* indica la inserción intersubjetiva originaria de la subjetividad singular de cada ciudadano (Dussel, 2013: 108).

En mi opinión, lo más sorprendente en este giro retórico, además de su frecuencia, reside en la forma en la que trata de encontrar un punto medio entre la movilización y la desmovilización. Mejor dicho, cuando la regla de la prudencia exige evitar el exceso al mismo tiempo que la falta, podemos observar el inicio de un curioso proceso en el que la movilización no se promueve sino dentro de los marcos estrictos señalados por dos imposibles: un primer imposible, que es real pero resulta que es ignorado en la ilusión trascendental del anarquista que sí lo cree posible; y un segundo imposible, que es tan sólo aparente pero que el conservador intenta confirmar como si fuera natural para mantener el orden vigente de las cosas. Desde el momento en que la política de liberación, realista y crítica, se plantea transformar lo que es tan sólo una imposibilidad aparente, histórica y no natural, como pretende el conservador, se topa con el límite de una imposibilidad real, misma que el anarquista ignora pero que a nosotros se nos dice que tenemos que respetar.

Dussel aquí se muestra no sólo más kantiano que marxista sino, también, más aristotélico que platónico. Argumenta desde la finitud a favor de la prudencia. Finitud y prudencia, sin embargo, difícilmente pueden servir de acicates para una movilización política. Son, más bien, los síntomas de un deseo de frenar los excesos dogmáticos de la praxis. Y, en este sentido, surgen como resultado del aprendizaje de la lección de la historia, que en mi opinión es al mismo tiempo la interiorización de una derrota.[5]

7

La propuesta de la disolución del Estado como postulado o "idea regulativa" en el sentido kantiano de la palabra se inscribe en este marco de una política de la finitud que hoy día, después de la derrota de los radicalismos de los sesenta y los setenta, se ha vuelto mundialmente dominante. Es una política –tal vez sería mejor hablar de una fiscalización ética de la militancia política– que parte de la premisa de la finitud humana como dato irrefutable primordial.

Partiendo de la premisa de que los humanos somos seres finitos, resulta inevitable la conclusión de que la perfección es imposible. Eso es cierto también en el campo de la política: "Ninguna decisión es *perfecta* (para ello se necesitaría inteligencia infinita, fraternidad pura, tiempo infinito, imposibles para la finitud humana)" (Dussel, 2013: 101). Y, por lo tanto, no se pueden evitar los errores, los

[5] Para más detalles, ver mi libro *Philosophies of Defeat: The Jargon of Finitude*, de próxima aparición.

efectos negativos o las imperfecciones: "Es decir, al político, como todo ser humano finito, no se le puede juzgar como un mal político por haber cometido errores políticos. La humana finitud no puede evitar actos errados" (Dussel, 2013: 136). Pero no es menos perentorio el efecto de la finitud en la ética, sin duda porque la ética constituye, por así decirlo, la patria natural de la idea de la finitud. Es, ante todo, una idea de la moral, que afirma –o "acepta," otra palabra clave en el léxico de la finitud– la imposibilidad del bien o, inversamente, la inevitabilidad del mal:

> Ser "bueno" –en sentido pleno– es imposible para la finitud humana. Por ello lo más que se puede es enunciar: "Creo que honestamente he cumplido las condiciones (las tres indicadas) éticas y por lo tanto tengo *pretensión de bondad*." Tener "pretensión" no es "ser" (bueno). El que tiene honesta *pretensión* de bondad sabe que su acto imperfecto inevitablemente tendrá efectos *negativos*. Pero como tiene "honesta pretensión" no tendrá dificultad en aceptar la responsabilidad del efecto negativo (un error práctico, por otra parte siempre posible teniendo en cuenta la finitud humana), y estará preparado para *corregirlo* de inmediato. (Dussel, 2013: 201).

Aparte del hecho un tanto risible de que cualquier hombre político, hasta Enrique Peña Nieto cuando habla de la corrupción no sólo como un problema cultural específico de México sino como parte de la "condición humana", podría no obstante afirmar tener una "honesta pretensión de bondad", conviene interrogarnos también más seriamente sobre los efectos del paradigma de la finitud sobre la política hoy.

Es efectivamente en este marco, a partir del dato fundamental de la finitud humana, que Dussel definirá sus postulados políticos. El postulado de la transparencia en la representación, por ejemplo, dice: "'¡Luchemos por un sistema siempre más democrático!', cuya *perfecta* institucionalidad empírica es imposible" (Dussel, 2013: 133). Y es que la democracia representativa, como cualquier construcción humana, tiene también sus límites, nunca puede ser absoluta o perfecta: "Ante la *necesidad* de la representación y la *imposible* transparencia *absoluta*, hay que aceptar la finitud de la condición humana que se manifiesta en *todas* las instituciones políticas (que por ello no son intrínsecamente corruptas, pero pueden corromperse fácilmente)" (Dussel, 2013: 185). De hecho, ningún régimen político –tampoco la democracia participativa– puede pretender a la legitimidad absoluta: "Necesariamente, dada la finitud de la condición humana, toda legitimidad es relativa, imperfecta, falible" (Dussel, 2013: 120). Así, se razona una y otra vez a partir de la necesidad de un ideal cuya perfección resulta lógicamente pensable pero empíricamente imposible.

Aquí, cabe hacerse varias preguntas: ¿De dónde proviene este afán de pensar la política desde la premisa de la finitud? ¿Por qué la interpretación filosófica, sobre todo kantiana de la finitud, con su uso crítico de postulados o "ideas regulativas", se vuelve tan crucial especialmente hoy? Y, por último, ¿qué tan útil o propicia resulta la invocación de postulados o Ideas de la razón a la hora de la movilización política? Para concluir, entonces, intentemos responder brevemente a estas tres preguntas:

1) En cuanto al origen del principio de la finitud humana, podemos decir que éste se convierte en fundamental sobre todo en la modernidad. No se trata solamente de un concepto filosófico, digno de ser convertido en la clave para una interpretación del pensamiento kantiano, como ya lo mostró Martin Heidegger en su libro *Kant o el problema de la metafísica*. También es la marca de una época histórica –la nuestra, de la que todavía no hemos salido– y que según Michel Foucault se abrió precisamente cuando la humanidad cruzó el umbral donde lo finito intentó pensarse exclusivamente a partir de sí mismo, sin referencias a la infinitud de Dios. "La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita" (Foucault, 1968: 308), escribió Foucault en *Las palabras y las cosas*, de modo que podemos afirmar que "nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma" (Foucault, 1968: 309). Más tradicional en este sentido, el concepto dusseliano de la finitud en cambio puede considerarse también más honesto, ya que en ningún momento esconde las raíces profundas que echa en la religión judeocristiana, de modo que lo finito se opone a lo infinito según el modelo de las criaturas respecto a su Creador: "La perfección es propia de los dioses, imposible para la condición humana" (Dussel, 2013: 135).

2) En cuanto a la pregunta de por qué el marco kantiano de la finitud, basado en los distintos postulados de la razón, se vuelve tan importante hoy día, podemos encontrar el atisbo de una respuesta en la formulación del propio Dussel:

> "El tema de los 'postulados políticos' cobra mayor importancia en nuestro tiempo, ya que muchos confunden posibilidades lógicas (lo que puede ser pensado sin contradicción) con las posibilidades empíricas (lo que efectivamente puede ser realizado). Pero, además, son necesarias 'ideas regulativas,' que operan como criterios de orientación para la acción" (Dussel, 2013: 163).

Es decir, los postulados y las ideas regulativas cobran tanta importancia en nuestro tiempo porque hace falta ponerle un límite a la confusión –también llamada ilusión trascendental– entre aquello que es lógicamente pensable y aquello que es empírica o intuitivamente presentable. Yo añadiría solamente que detrás de este argumento de la necesidad de un correctivo se esconde también la lección histórica de las derivas totalitarias así como de las derrotas de la nueva izquierda, de orientación más bien anarquizante en contra del estalinismo. Es la idea, ya sugerida más arriba, de que el recurso de Kant –el recurso de la finitud– sirve para frenar o limitar el peligro de una ilimitación catastrófica de la política inspirada en la obra de Marx.

3) Por último, en cuanto a la eficacia de una política de la finitud, podemos decir que ésta es ambigua, ya que desempeña al menos dos funciones. Una primera función es la de abrir nuevas posibilidades al orientar la praxis para que piense y opere más allá del orden vigente y se dirija hacia un nuevo ideal postulado por la razón política. Así describe Dussel la utilidad de los postulados:

> Los postulados, que no son principios normativos, ayudan a *orientar* la praxis a sus fines, a transformar las instituciones, fijando un horizonte de imposible realización empírica pero que *abren* un espacio de posibilidades prácticas más allá del sistema vigente, que viene a ser interpretado como *natural* y no *histórico*. Los postulados juegan una función estratégica de apertura a *nuevas* posibilidades. (*Ibid*: 164).

Pero, además de esta primera función orientadora, tenemos que ver también en los postulados una segunda función, esta vez crítica o delimitadora, sobre todo con respecto al exceso de utopismo de cierta tradición izquierdista: "En política hay 'postulados políticos' –que Kant desarrolló en sus trabajos posteriores a la *Crítica del juicio*– que pueden iluminarnos acerca de cuestiones mal planteadas por una extrema izquierda, un tanto anarquista" (*Ibid*: 163) Aquí, en otras palabras, los postulados no sirven tanto para abrir nuevas posibilidades, más allá de la imposibilidad afirmada por el conservador, como para vigilar que no se fuerce la situación demasiado hasta terminar afirmando la posibilidad de algo que en realidad, como cualquier idea regulativa, sería empíricamente imposible.

Creo que la ambigüedad de una política de la finitud queda resumida en esta doble función de los postulados de la razón: tal y como las define Dussel a la zaga de Kant, las ideas regulativas son al mismo tiempo movilizadoras y desmovilizadoras. Así, también, la invocación de la finitud sirve para orientar lo mismo que para frenar la actividad política. En su afán de elaborar una crítica de la política lo suficientemente sistemática como para evitar tanto las faltas como los excesos de la historia de la izquierda (una izquierda de la que duda, además, si tiene

todavía un contenido político específico), Dussel en última instancia recurre a un elemento central en su formación teológica, es decir, la noción de la finitud humana, de larga ascendencia judeocristiana pero luego enriquecida con las credenciales filosóficas del último Kant. Propone entonces delimitar críticamente lo que de otro modo podría desembocar en las palabrerías del utopismo sin límites. Pero, al mismo tiempo, parece subordinar la política a esa tarea crítica de delimitación, cuyos efectos incluyen un desplazamiento potencialmente nefasto del actor al observador, de la política a la crítica filosófica de la política y de la praxis al juicio sobre los límites de la praxis.

8

Como dice Alain Badiou en su seminario sobre Heidegger, la política –como cualquier procedimiento genérico de la verdad– es sin duda vulnerable, precaria e insegura. Y en este sentido, la política podría también llamarse finita. Pero no es nada evidente la virtud de la definición de la tarea del filósofo como protector de la precariedad o como juez que en el tribunal de la razón histórica fiscaliza a quienes tuvieran el atrevimiento y la insensatez de sobrepasar los límites de la finitud:

> El que un procedimiento genérico se encuentre en un impasse, en dificultad, o el que sea precaria, dispersa e imposible de agarrar, no es una virtud. Esta tesis en última instancia no le conviene a nadie, sobre todo no al filósofo, quien, en su versión posmoderna, se transforma en su contrario: en mantenedor de la ausencia de un pensamiento de su tiempo. La filosofía pluralista es una filosofía prudente, demasiado prudente, hasta el punto de sacrificarse a sí misma en el altar de una inútil ternura por la vulnerabilidad. Además, se trata de un sacrificio inútil. (Badiou, 2015: 26-27)

Uno bien podría preguntarse, en efecto, quién se ha movido jamás por instigación de un límite que hay que respetar.

Dussel, de hecho, a veces parece a su vez confundir dos conceptos de la imposibilidad. Según él, un postulado en el sentido kantiano, que es el sentido que le da entre otras cosas a la idea marxista de la disolución del Estado, se refiere a algo pensable pero empíricamente imposible: "Un 'postulado político,' repitiendo, es un enunciado lógicamente pensable (posible) pero imposible *empíricamente*, que sirve de *orientación* para la acción" (Dussel, 2013: 163). Habría que preguntarse, sin embargo, si en la política no se trata más bien de imposibles *históricos* en vez de *empíricos*. Es decir, en vez de oponer el orden de lo empírico al orden de lo trascendental, habría que historizar el orden trascendental en cuyo interior

se separa lo que es posible de lo que es imposible en una situación concreta. En vez de recordar al activista el escollo de una imposibilidad como un límite más allá del cual no puede pretender ir sin caer en la trampa de una ilusión trascendental, la política entonces consiste en mostrar el carácter histórico, no natural, de lo que en un momento dado se presenta como imposible, para luego forzar la situación y hacerlo posible. Esta otra noción de la política, sin duda, también se encuentra en el pensamiento de Dussel: "Lo 'imposible' es aquello que *supera* el horizonte del campo y lo transforma en *otra práctica*" (Dussel, 2013: 24).[6] Pero para pensar realmente esta *otra práctica*, es probable que habrá que abandonar la idea-clave, supuestamente kantiana pero en realidad profundamente religiosa, del *nec plus ultra* de nuestra finitud.

Bibliografía

Abensour, Miguel 1998 *La democracia contra el Estado*, (Buenos Aires: Colihue) trad. Eduardo Rinesi.

Badiou, Alain 2015 *Le Séminaire, Heidegger: L'être 3, Figure du retrait, 1986-1987* (Paris: Fayard)

Dussel, Enrique 2011 *Carta a los indignados* (México, D.F.: La Jornada Ediciones/Los Nuestros).

Dussel, Enrique 2012 *¿Estado o comunidad?* (La Paz: Grito del Sujeto/Rincón Ediciones).

Dussel, Enrique 2013a *Para una política de la liberación* (Buenos Aires: Las cuarenta/Gorla).

Dussel, Enrique 2014 "Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado," en Gandarilla, José y Rebeca Peralta Mariñelarena (coords.), *El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América* (México: UNAM-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).

Foucault, Michel 1968 *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1968) trad. Elsa Cecilia Frost.

Lyotard, Jean-François 1994 *El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia* (Barcelona: Gedisa, 1994) trad. Alberto L. Bixio.

Mészáros, Itsván 2001 *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas: Vadell hermanos editores.

[6] Así, también, en una nota al pie de página el propio Dussel se pregunta si no hay que distinguir la disolución de *ciertos tipos históricos* del Estado de la disolución abstracta de *todo* Estado: "Y aún cabría la pregunta: ¿Disolución del Estado en general como *proyecto* histórico-empírico o como *postulado*?" Y él mismo responde en otra nota: "Téngase en cuenta que la superación del Estado *burgués* o del sistema *liberal* y del capital o el sistema capitalista quedan como momentos de un *proyecto empíricamente realizable* y necesario (no son *postulados*)" (Dussel, 2014: 585 n. 59).

Interculturalidad, transmodernidad y (des) humanidad(es). Una carta a Enrique Dussel desde Abya Yala/América del Sur

Catherine Walsh

Sin la praxis no se hace camino.
Enrique Dussel

Inicio este texto desde su contextualización. Tal contextualización parte del mismo ánimo de Enrique Dussel, quien de manera continua y constante a lo largo de más de medio siglo, ha afirmado la vida y la liberación, la vida que es la liberación. En Dussel encontramos una apuesta esperanzadora, que apunta, especialmente en sus trabajos más recientes, a lo que los pueblos originarios llaman la "cultura de vida", una proclama contrapuesta a la "cultura de muerte" que es, y ha sido, el capitalismo, el neoliberalismo y la destrucción de la Madre Tierra en la cual también está la humanidad y los seres humanos.

Sin duda, esta postura de y por la vida tiene hoy un significado contextualmente particular, que despierta la rabia, el despecho, la indignación, el asco y el dolor. El asesinato-desaparición de los normalistas en Ayotzinapa en septiembre 2014 es solo un ejemplo, entre muchos otros, que evidencian crudamente las complicidades entre distintas instancias y niveles de "poder(es)", y los alcances y extremos del capitalismo salvaje y su entretejer sistemático y simultáneamente nefasto de lo moderno/colonial. Evidencian la instalación –presente en distintas maneras y con distintas manifestaciones no solo en México sino también en muchos otros lugares de este Abya Yala Sur– de la pedagogía del miedo y del creciente proyecto in-civilizatorio, de civilización inhumana, de muerte, apropiación, extirpación y extracción, que pretenden eliminar todo (sujetos, voces, seres, saberes, pensamientos, y prácticas en-territorio de existencia, de cosmo-existir y vivir) lo que obstaculice su dominio, acceso y "libre" poder de hurtar, usurpar, desterrar y despojar.

Sin embargo y a pesar de este entorno deshumanizado que cruza cuerpos, mentes, corazones y almas, espantando a todos los seres de la tierra y de su arriba y abajo (me refiero no solamente a los seres humanos, sino también los seres de

plantas y animales, del aire, fuego, tierra y agua, y los ancestros que continúan su caminar-preguntar a nuestros lados), la insurgencia y rebeldía no terminan y no terminarán. Al contrario, la digna rabia crece y con ella la conciencia, la urgencia, y la imperativa de "modos muy otros" de resistir, in-surgir y re-vivir, de hacer, pensar, actuar, accionar y caminar. Así negamos perpetuar los silencios ante la cultura de muerte y la creciente "deshumanidad". Silencios que se vuelven cómplices con el poder; silencios también constitutivos de lo que Edgardo Lander ha llamado el "sonambulismo intelectual", cada vez más presente en las universidades (Walsh, 2014).

Es con este ardor de indignación, pero también con el calor, valor y compromiso de y por la vida reflejado en el pensamiento de Dussel, pero también, y de manera especial, en la praxis de más de 20 años de lucha zapatista por la autonomía y libertad –una praxis, parafraseando a Dussel, "que hace camino"– que contextualizo este escrito. En él, pretendo romper con las convenciones de un texto monográfico. Mi intención, más bien, es entablar un diálogo con nuestro autor homenajeado al respecto de los temas y la praxis de interculturalidad, transmodernidad y (des)humanidad(es). Es así que presento a continuación esta carta escrita desde "mi lugar" del Ecuador, de Abya Yala/América del Sur.

> Muy estimado y querido Enrique,
>
> Le escribo esta carta en dos partes. La primera refleja la que le leí el día 13 de noviembre de 2014 en el evento "Filosofía y liberación, historia y prospectiva. Homenaje a Enrique Dussel hacia su 80 aniversario" en la UNAM. La segunda parte toma en consideración su respuesta pública a mi carta y ante ella, unas nuevas indagaciones y consideraciones.

I

La última vez que estuvimos juntos fue en Quito en 2009. ¿Recuerda? Usted ofreció, entre otras actividades académicas, un seminario sobre la "Filosofía política en América Latina hoy" dentro de nuestro doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar.[1] En este Seminario, y entre chistes, cuentos, mapeos y su siempre lucido y dinámico pensar-hablar, abordó, entre muchos otros temas, la transmodernidad, la interculturalidad y

[1] Ver la versión web: www.vimeo.com/channels/seminariodussel

sus entonces recientes proposiciones de la política de la liberación. Le sentimos lleno de euforia y esperanza ante las nuevas constituciones plurinacionales e interculturales de Bolivia y Ecuador y los cambios sociales y políticos en marcha, convencido que en estos dos países, las ideas y predicciones que usted empezó a introducir en la última década del siglo pasado y con fuerza al inicio de este siglo XXI –y dentro del marco del carácter coetáneo de los fenómenos del capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad– estaban ya siendo realidad.

Recuerdo en los años 90 cuando introdujo la idea de un proceso y proyecto que podría –e iba– a transcender la modernidad, un proceso y proyecto donde tanto la modernidad como su alteridad negada (es decir las victimas) –pero también su "otra cara" que es América Latina misma– podrían co-realizarse en una fertilización mutua y creativa. Planteó así la *trans*-modernidad

> como proyecto de liberación política, económica, ecológica, erótica, pedagógica y religiosa, [como] la co-realización de aquello que es imposible para la modernidad lograr asimismo: eso es de una solidaridad analéctica e incorporativa, entre centro/periferia, hombre/mujer, entre razas, grupos étnicos y clases diferentes, entre civilización/naturaleza, cultura occidental/culturas del tercer mundo, etc. (Dussel, 1995: 76).

Claro, no es por nada que en esos mismos años (de los 90) empezarían a emerger con fuerza en América Latina –en estas tierras que los pueblos originarios colectivamente nombraron y re-nombran Abya Yala– movimientos de resistencia-insurgencia que no solo oponían los 500 años de dominación y colonización externa e interna, sino que también proponían un modo de estar, ser, hacer, pensar, sentir y existir "muy otro", más allá del nudo imperante de la colonialidad, la modernidad y el capitalismo global. Ahora le pregunto: ¿Fueron estas luchas –históricas y actuales– por lo menos en parte, las que le hicieron pensar en, desde y con lo que refirió en 2002 como un "más allá", un proyecto que va emergiendo desde la potencialidad omitida y la exterioridad alterante, y que transciende la modernidad?" (Dussel, 2002: 221) Sospecho que sí, porque su filosofar nunca ha estado muy lejos –o separado de si– de las políticas y luchas concretas de liberación. Al respecto, no puedo dejar de preguntar sobre este "filosofar" hoy –sobre su pensamiento– ante lo que le voy a contar, pero también ante el horror e indignación que está viviendo el pueblo mexicano.

Anunció en 2002 que la *trans*-modernidad "tendría una función creativa de gran significancia en el siglo XXI" (Dussel, 2002: 221). Y predecía que "esta futura *trans*-modernidad iba a ser multicultural, versátil, hibrida, poscolonial, pluralista,

tolerante y democrática. Afirmó que tendría tradiciones milenarias esplendidas y respetaría la exterioridad y las identidades heterogéneas" (Dussel, 2002: 236). Así hizo clara la conceptualización: la transmodernidad como "un retorno a la conciencia de la gran mayoría de la humanidad, de su inconciencia histórica excluida" (Dussel, 2002: 236).

En su texto "Transmodernidad e interculturalidad" (Dussel, 2006a), amplió la esfera de preocupación y conceptualización, entretejiendo estos dos conceptos-proyectos. Abordó con precisión el problema del multiculturalismo liberal y su agente: el Estado multicultural liberal como expresión de la cultura occidental y del capitalismo transnacional, él que, como señaló, "ha limado en las culturas "incorporadas" gracias al indicado *overlapping consensus* (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas) diferencias anti-occidentales inaceptables" (Dussel, 2006a: 43-44). Aquí apuntaló el problema del aséptico diálogo multicultural y su vínculo con el fundamentalismo del mercado, evidenciando a la vez, y en el caso particular de los Estados Unidos, su vínculo con la tecnología militar de la propia cultura occidental y sus '"guerras preventivas', que "se los disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura política democrática" (Dussel, 2006a: 44), algo claramente evidente hoy (2014-2015) en la política de Obama.

Las preguntas que planteó al respecto, ya hace más de 10 años, siguen siendo pertinentes y vigentes, no solo en los países aun regidos por el modelo-proyecto capitalista-occidental-neoliberal (como es México), sino también en los países llamados "progresistas" de América del Sur:

> ¿A qué queda reducido el dialogo multicultural que una cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un dialogo simétrico...? ¿No estará todo perdido, y la imposición de un cierto occidentalismo, ...borrará de la faz de la tierra a todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? (Dussel, 2006a: 45).

Su pensamiento iba hacía un futuro que, al inicio del siglo XXI, no veía como muy distante,

> una futura cultura *trans*-moderna, que asume los elementos positivos de la modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), [una futura cultura que tendrá] una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes, [...] un diálogo intercultural [...] *transversal* [....], un dialogo entre los *críticos de la periferia*," un diálogo intercultural Sur-Sur. (Dussel, 2006a: 48- 56).

En su seminario en 2009 en Quito, pasó de hablar del futuro cultural y utópico de la *trans*-modernidad –como algo por venir–, a hablar de su presente actual y emergente; esta "quinta edad del mundo" que, argumentaba, ya estaba empezando a darse y evidenciarse ante una modernidad que se agota y ante una razón que supone y resalta la exterioridad. Una razón-astucia de la vida, una razón hecha para la vida, un pensamiento enraizado en la naturaleza y la vivencia de la humanidad y no en el mito destructor del progreso que, como usted y Franz Hinkelammert han sostenido, es constitutivo de la modernización y la modernidad.

En las sesiones de debate siguiendo sus conferencias, todos –incluyéndole a usted y a mí misma– considerábamos Bolivia y Ecuador como casos emblemáticos, lugares donde –en 2009– el más allá de la modernidad estaba logrando infiltrar y reconceptualizar la política y lo político, y donde la transmodernidad e interculturalidad parecían tomar fuerza, presencia y camino. Así y en estos contextos, su última proposición en el librito de *20 Proposiciones de política de la liberación* –me refiero a la proposición sobre la "Transformación de las instituciones de la esfera de la factibilidad"–, también parecía entrar en el campo de lo posible. Las "transformaciones en la línea de una praxis de liberación" (Dussel, 2006b:155), incluían, según su análisis en este tiempo, la transformación del Estado bajo el marco de "una *democracia participativa* bajo el *control* del pueblo sobre el ejercicio del poder delegado, administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial, para que se satisfagan las reivindicaciones de los ciudadanos, de los movimientos sociales, del pueblo" (Dussel, 2006b: 150).

Tengo que decir que yo tenía mis serias dudas –ahí por 2006– sobre la institución del Estado como lugar de y para la transformación. Sin embargo, al tener la oportunidad de acompañar a la Asamblea Constituyente en el Ecuador en 2007-2008 y estar en conversación continua con los procesos constituyentes en Bolivia que estuvieron ocurriendo al mismo tiempo, empecé a pensar que tal vez usted tenía razón. En la Asamblea y en las bases sociales trabajábamos hacia un nuevo proyecto de Estado-sociedad. No me refiero a un Estado que simplemente incluiría o lograría satisfacer las reivindicaciones, sino a un Estado "otro", que necesariamente tomaría distancia de su ser anterior. Una sociedad-Estado que se abre hacia la re-fundación radical desde su "exterioridad", desde los pueblos y desde una visión y razón de estar, ser y hacer (de un estando-siendo-haciendo) para nada neoliberal. Un Estado que directamente y explícitamente confrontaría el proyecto de la modernidad civilizatorio "universal" de pretensión y raíz occidental. Le pregunto Enrique si todo eso no apuntaba a la concreción real de lo

que usted estaba conceptualizando en sus tesis políticas y en su pensamiento al torno a la trans-modernidad e interculturalidad.

Como usted sabe, la interculturalidad ha tenido un significado particular en el contexto ecuatoriano, algo que he explicado en muchos de mis escritos (Walsh, 2012). Emergió con fuerza a principios de los años 90 como principio ideológico y político del movimiento indígena ecuatoriano, principio que apuntaba hacia el proceso y proyecto de radicalmente transformar las estructuras e instituciones sociales para el conjunto de la sociedad y de construir el Estado Plurinacional. Por eso mismo, la Constitución de 2008 es transcendental, lo que está comprendido en su re-nombrar al Estado como Intercultural y Plurinacional, su pensar desde y con relación a la Pachamama (la Madre Tierra), su posicionar al *sumak kawsay* o al buen vivir como eje transversal, y su transgredir e interrumpir la lógica positivista-moderno-colonial-occidental, puesto de manifiesto de manera particular con el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos.

Ahora, querido Enrique, lamento decir que la esperanza que caracterizaba nuestro último encuentro en Quito, que permitía pensar en una esfera de vida humana "muy otra", radicalmente distinta –o por lo menos en camino a esta radicalidad–, y más allá de la modernidad-colonialidad –o por lo menos en sus fisuras, pliegues y grietas cada vez mayores– pero estas esperanzas se han convertido no solo en preocupación y decepción, sino, y más crítico aun, en evidencia de la operación –en esos dos países–, de una transmodernidad e interculturalidad "funcional". Una transmodernidad e interculturalidad "funcional" a una nueva etapa de modernización, urbanización e inclusión, del capitalismo extractivista (denominado erróneamente hoy como el "socialismo del siglo XXI" o el "socialismo del buen vivir"). Una nueva etapa también de deshumanización y deshumanidad.

En el Ecuador de hoy estamos viviendo un momento político muy particular. Un momento que hace la democracia, la modernización, y la modernización, la democracia y, a la vez, el gobierno, el Estado y el Estado al gobierno, añadiendo a esta última dupla un tercer elemento: el propio presidente, creando así la triple unidad del poder: Presidente-Estado-Gobierno, donde no hay distinción. La imagen que proyecta, hacia adentro pero especialmente hacia fuera, es del "cambio"; cambio de época y cambio del país, ambos presentados desde la postura de exterioridad con el mundo-marco-racionalidad occidental. Y aunque no se nombra la transmodernidad por sí, el discurso oficial actual parece hacer alusión a (y hacer uso de) ella cuando enfatiza su camino más allá de la cultura y del orden moderno euro-usa-céntricos. En cierta manera, hace alusión también a la

"radical novedad que significa la irrupción" y la "exterioridad alterativa", sobre los cuales usted ha escrito.

Irónicamente, estos "cambios" se sustentan en el capitalismo multipolar aun más salvaje, como es el de China, en la matriz productiva y de modernización desarrollista (bajo la lema del "buen vivir"), y en un régimen de disciplinamiento y control educativo, incluyendo más particularmente a la educación superior. En las universidades vivimos una extrema occidentalización, instrumentalización y tecnificación. Ciencia y tecnología son de utilidad y prioridad; las ciencias sociales y humanas son consideradas inútiles para el proyecto de la llamada "Revolución ciudadana". Universidades cada vez más desmundanizadas y deshumanizadas, (Walsh, 2014) que deben responder no a la realidad social sino al proyecto estatal y a sus criterios de eficiencia, rendimiento y evaluación. La clausura por parte del gobierno de la Universidad Indígena Intercultural *Amawtay Wasi* en noviembre 2013 por "falta de calidad académica", es ilustrativa.

En general, las universidades públicas del país están en peligro de extinción ante las cuatro universidades modernas y "emblemáticas" del Estado, pobladas por PhD extranjeros de Europa y Estados Unidos. La más emblemática es la Universidad de Investigación de Tecnología Experimental YACHAY, concebida como "universidad de clase mundial". La Universidad YACHAY forma parte de la nueva ciudad del conocimiento YACHAY, financiada con más de mil millones de dólares (gran parte proveniente de China y Corea del Sur), y construida en 4,270 hectáreas que pertenecían a tierras ancestrales de los pueblos afroecuatorianos e indígenas.

Sin embargo y paradójicamente, en julio 2014, la Secretaria Nacional de Educación Superior promueve la "transversalización de la interculturalidad" como nueva política, proyecto y objetivo, fundamentados en la inclusión, la igualdad y el intercambio de conocimientos y saberes, incluyendo los ancestrales. Literalmente retoma la "ecología de saberes" de Boaventura de Sousa Santos (sin citarlo). Y anuncia cinco nuevos sub-proyectos del "Diálogo de Saberes", cuyos títulos y objetivos demuestran un claro afán de hacer la interculturalidad y los conocimientos ancestrales utilitarios o funcionales a los intereses y proyecto del Estado, aun y cada vez más, de carácter uni-nacional. [2]

[2] Estos cinco sub-proyectos son: conocimientos tradicionales y cambio climático; memoria y territorio; investigación en diálogo de saberes; educación y ecología de saberes; creación del sistema de popularización de la ciencia y tecnología para la innovación social. Ver: http://www.educacionsuperior.gob.ec/2014/07/page/2/

De hecho hoy, la utilización e incorporación de la diferencia –de gente y también de conocimientos– es componente constitutivo y fundamental de la (re)significación y reingeniería desde el Estado del Estado mismo, y más especialmente al respecto de lo intercultural y plurinacional. Es la tripleta unida y unificadora de Presidente-Estado-Gobierno que pretende determinar, definir y regir el uso, sentido y función de lo plurinacional e intercultural, ejes de la lucha del movimiento indígena, lucha que como usted bien sabe, posibilitó la Asamblea Constituyente y su Constitución, aun considerada como la más radical del mundo.

Hoy esta Constitución también está siendo re-formada desde la tripleta del poder. Entre las enmiendas propuestas (todavía en discusión en junio 2015), hay tres que demuestran de manera clara el problema de la funcionalización del "mas allá" y su vínculo directo con la "nueva" lógica del capital, mercado y poder. Su proposición y pretexto: eliminar la prohibición actualmente presente en varios artículos de la Constitución, incluyendo en los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, que prohíbe la apropiación y uso de los conocimientos y prácticas ancestrales. Así propone permitir acualquier persona o empresa –nacional o internacional- "acceder, usar, y aprovechar el conocimiento colectivo" y permitir otorgar derechos al respecto, incluyendo los de propiedad intelectual. Estas enmiendas habilitarían la venta de conocimientos ancestrales y colectivos por los mismos pueblos indígenas y afrodescendientes, ayudando, en la perspectiva del Presidente, a la humanidad y, a la vez, liberando a esos pueblos de la pobreza.[3] ¿Una nueva política de liberación o, más bien, un nuevo TLC: el Tratado de Libre Conocimiento? Aquí, sin duda, un nuevo derecho no explicito está siendo ofertado: el derecho para individuos indígenas y afrodescendientes de participar en el mercadeo intercultural de los conocimientos milenarios y sagrados –de saberes-vida–, y el derecho de recibir una muy buena compensación. Todo eso forma parte de la ley también en discusión: el "Código orgánico de la economía social de los conocimientos, creatividad e innovación".

Claro, los ejemplos siguen. La eliminación de la educación intercultural bilingüe con el masivo cierre de escuelas comunitarias (más de 10,000 entre 2013 y

[3] INREDH, "Los escenarios ocultos. Una mirada a las enmiendas constitucionales", 8 de octubre 2014. Disponible en: http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=646:una-mirada-a-las-enmiendas-constitucionales&catid=74:inredh&Itemid=49 (Visitada última vez: 27/06/2015)

2015), reemplazados con las nuevas Escuelas del Milenio, de "fusión" y masificación que amenazan con un "etnocidio cultural" desde el Estado.[4]

Con esa modernización desarrollista, queda en el pasado el sistema de educación intercultural bilingüe semi-autónomo reedificado en 1988 después de décadas de lucha. También han sido separados los docentes comunitarios ahora reemplazados por otros con mayor formación "científica" y de conocimiento "universal", que en número creciente son provenientes de España. El hecho de que estas escuelas están concentradas en zonas que históricamente han mantenido mayor resistencia y movilización social, política y cultural, incluyendo zonas adyacentes y cercanas a recursos naturales estratégicos, no es fortuito o coincidente.

Asimismo tenemos las nuevas "Ciudades del Milenio" adyacentes a los bloques productivos de petróleo, al lado de los emergente proyectos hidroeléctricos y proyectadas también para las zonas de minería a cielo-abierto. En estas Ciudades el gobierno ofrece a los pueblos históricamente olvidados y excluidos, los bienes del "buen vivir", incluyendo desarrollo, tecnología y acceso a servicios públicos de alta calidad, incluyendo educación y vivienda. De las tres inauguradas desde 2013 (y con proyección futura hasta 2020), dos se encuentran en la zona limítrofe con el parque Yasuní, la última (Pañacocha) financiada con 14 mil millones de dólares provenientes del 12% de las utilidades petroleras. Para el régimen, estas dos Ciudades evidencian una política de interculturalidad, igualdad y equidad, una política que pretende dar la vuelta del atraso histórico que caracteriza los pueblos de la selva y de esa región, una política de "liberación" de la pobreza. Las construcciones "limpias" y ordenadas con caminos de asfalto y edificaciones de cemento y zinc, con la Escuela del Milenio en el centro (recordativo de las misiones del Instituto Lingüístico de Verano[5]), dejan todo lo "salvaje" –costumbres y prácticas, plantas y animales, chacras (milpas), y espíritus, dioses y ancestros– detrás de rejas, mallas y paredes.[6] Vacían el territorio, redistribuyen la población,

[4] Ver (Pacari Bacaccela, 2014: s/p).

[5] "Esta institución evangélica ubicó a la población de forma concentrada en nuevas poblaciones en la ribera de los ríos, en las que se construía la iglesia y la pista de aterrizaje en la que llegaban los pastores evangélicos y lingüistas. La estrategia territorial fue similar a la jesuita: concentrar a la población dispersa en poblados en los que se pudiera ejercer un dominio religioso y cultural." M., Bayón, "La urbanización de la Amazonía como estrategia continua de la acumulación por despojo capitalista-extractiva," en *La ciudad viva*, Andalucía, 2013. s/p. Disponible en: http://www.laciudadviva.org/blogs/?p=20229 (Visitada la última vez, 24 de junio 2015).

[6] Ver: http://www.telegrafo.com.ec/economia/item/ciudad-del-milenio-emerge-de-la-selva.html

y dejan libre acceso a la exploración y explotación de la naturaleza y sus recursos. Los pueblos que antes vivían de la Selva, ahora no tienen otra opción que trabajar para las compañías petroleras, comprar comida en las tiendas y convertirse en ciudadanos modernos, un claro reflejo del avance de la llamada "Revolución ciudadana", de su eliminación y liberación de la pobreza, y su "buen uso" de la (trans)modernidad, interculturalidad y (des)humanidad.

En esos tiempos "nuevos" regidos por la inclusión, la igualdad, y el "buen vivir" de corte desarrollista, no necesitamos, según el señor Presidente, los movimientos sociales, los sindicatos o colectivos, los "tira piedras", ecologistas "infantiles", indígenas "infantiles" e izquierdas "infantiles". Tampoco, según el Presidente, debemos permitir las movilizaciones y protestas que pretenden derrumbar la "Revolución ciudadana". La criminalización de la protesta es real; hay más de 200 líderes indígenas, sindicalistas, estudiantiles y ecologistas identificados como "terroristas" del Estado.

Bueno mi estimado y querido Enrique, mi intención aquí no era dar un "bajón" a este acto de homenaje y celebración. Más bien era de compartir algo de lo que ha pasado desde nuestro último encuentro en Quito en 2009, poniendo este "algo" en diálogo con sus textos y premoniciones de la transmodernidad, la interculturalidad, y las políticas de la liberación. Era mi intención señalar el problema real de la funcionalización presente en el Ecuador. Fue abrir una consideración hacia la deshumanidad y deshumanización que está ocurriendo en el nombre del humanismo, desarrollo y modernización, ejes hoy de gobiernos tanto de las llamadas "izquierdas" como de las "derechas", aunque lo es no de manera exactamente igual. Y también he escrito esto para poner en consideración la utilización de la diferencia desprovista de su raíz vital, ancestral, comunitaria y colectiva. Y era para recordar la base primordial de su política filosófica y de su filosofía política, que a mi entender, no es la política y lo político por sí, sino la lucha de y por la humanidad, la lucha de y por la vida, algo de extrema evidencia hoy en las tierras ahora suyas, las tierras mexicanas.

II

En su respuesta pública el día del Homenaje, usted explicó el sentido con que sigue apostando por la esperanza, la interculturalidad, la transmodernidad y la afirmación de la vida como liberación. Al respecto, señaló como sus tesis de 2009 han venido cambiando, modificándose y trasciéndose ante los nuevos acontecimientos políticos, las alternativas al capitalismo que se vienen gestando y la gran

"transición" que actualmente estamos viviendo. Me dijo que debo leer uno de sus textos más recientes: las *16 Tesis de economía política* (2014), particularmente la última tesis, la que está en el número 16. Tomé en serio su recomendación.

En esta "tesis 16", usted pone el Estado al margen de la discusión. El enfoque es en torno a la praxis, y hacia una ética y filosofía de transformación de sistemas; "es decir, de pensar los principios que rijan la praxis económica crítica presente, en los agónicos momentos de la emergencia caótica de lo nuevo", en la "*otra Edad por venir*", en un "otro proceso civilizatorio" (Dussel, 2014: 297-298). El eje es el tejido de modernidad-capitalismo, sin separación.

En esta tesis, usted extiende y profundiza el concepto de la transmodernidad, señalando tanto los elementos de su transición (de modernidad a transmodernidad) como los elementos de ruptura civilizatoria que no vienen o emergen desde la modernidad eurocéntrica, sino desde su afuera.

> [La transmodernidad] *surgirá desde la exterioridad de la modernidad*, desde experiencias positivas ancestrales y las que se han ido gestando en el seno de las culturales coloniales, y de los grupos dominados y excluidos de la misma modernidad [...] un pluri-verso rico en *semejanzas* y *diferencias analógicas* que eviten la uniformidad [...] (Dussel, 2014: 303-304, énfasis original).

Es por eso mismo, dice, que el "socialismo real" (de la Unión Soviética) fracasó. Fracasó porque nació dentro de la modernidad eurocéntrica. Su proyecto concebido y ejercido desde arriba (desde el Estado), nunca salió de esta modernidad. "El sistema económico era *moderno* (y epistemológicamente eurocéntrico) y al confrontar al capitalismo quedaba atrapado en su imitación especialmente por los criterios de la producción, el consumo, la destrucción del medio ambiente" (Dussel, 2014: 309-310). Pregunto si en parte ese problema no está también presente en el llamado socialismo del siglo XXI (proyecto concebido desde el Estado), donde lo *moderno* (y epistemológicamente eurocéntrico) sigue aún vigente, dentro –no fuera– del capital.

Visto desde esta perspectiva, ¿sería el caso del Estado ecuatoriano, y tal vez de manera similar el Estado boliviano, muestras contemporáneas de transiciones que aunque buscan adelantar cambios en las matrices productivas y en lo que usted llama la "financierización" del capital, re-producen lógicas todavía modernas y lejos del proyecto por *trans*modernizar, interculturalizar y descolonizar? ¿Es la dificultad entonces con el Estado mismo y la imposibilidad de su re-fundación, o es con el marco lógico de capitalismo y modernidad que aun rigen los sistemas, estructuras y ejercicios de poder, en los cuales el Estado está profundamente

imbricado? Tal vez la cuestión es con la simultaneidad coetánea de ambos, la que dificulta no solo tomar con seriedad lo que ocurre en sus "afueras", sino también aceptar la existencia misma de esos "afueras" y sus lugares-espacios de producción de alternativas trans-capitalistas.

Sin embargo, no puedo dejar de pensar en la creciente destrucción actual de esos lugares-espacios otros o "grietas decoloniales" (Walsh, 2014), tanto por gobiernos de la derecha como de la izquierda, fuera por matanzas, actividades extractivistas, cooptaciones, rupturas y divisiones en las comunidades, o por la incorporación "interculturalista" de la diferencia dentro y como parte de las instancias del poder. Aunque me gustaría pensar que las grietas o fisuras están realmente multiplicándose, temo que no es así.

Según su perspectiva, y a pesar de los fracasos socialistas y la ausencia todavía de un sistema nuevo, estamos frente a hechos nuevos, pasos innovadores y "ocurrencias desconcertantes" (Dussel, 2014: 322). Frente a transiciones de "éxodo" hacia "un nuevo tipo de comunidad, de relaciones sociales, hacia un nuevo proceso de transformación que origina una nueva subjetividad colectiva", *fuera* del capital y desde abajo, desde la gente. Tal perspectiva y afirmación suya no vienen de utopías imaginadas. Parten de las reales crisis vividas que, por ser crisis en cuanto tales, vienen impulsando alternativas y encaminando horizontes otros; transformaciones que, usted argumenta, apuntan hacia subjetividades humanizadas, solidaridades comunitarias, y economías que parten de la afirmación de la vida. Estas últimas me recuerdan el planteamiento de las "eco*si*mía*s*", del que habla Olver Quijano.[7]

Para usted, "se trata de una *des-colonización epistemológico-económica* en curso", que parte del reconocimiento de que "el capitalismo y la modernidad podrían llevar a la humanidad a su desaparición", de que "en la conciencia ético-normativo y en las decisiones práctico-políticas colectivas reside la última posibilidad" (Dussel, 2014: 332-333). Ahí está su postura esperanzadora de la "gran transición". Al terminar esta *tesis 16*, sostiene que la condición absoluta y el bien común originario y final, es la afirmación de la *vida* de la humanidad –ésta entendida de manera integral, como incluyente de todos los seres vivos, como argumenta Sylvia Wynter (2009: 327-330). Una humanidad que "exige *otro posible sistema económico alternativo*" (Dussel, 2014: 333); la que podemos suponer que también exige la trans-modernidad, el trans-capitalismo y la de(s)colonialidad.

[7] Ver O., Quijano, *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán, Universidad de Cauca/Universidad Andina Simón Bolívar, 2012.

Estimado y querido Enrique, a pesar de mis temores y de los momentos vivos que me llevan a veces hacia la desesperación, sigo luchando por mantener y re-prender la luz –de esperanza, vida, liberación, humanidad– en medio de las tinieblas. En eso, su advertencia, que he presentado como epígrafe a este texto, tiene para mí un significado primordial: "sin la praxis no se hace camino" (Dussel, 2014: 322). La transmodernidad, la interculturalidad y la humanidad son proyectos praxiológicos de por sí. Hacerles caminar, abriendo y profundizando las grietas en la modernidad-capitalismo-colonialidad, es sin duda una labor de amor, una labor que tanto para usted como para mí, ha sido un proyecto de vida.

Gracias, Enrique.

Con cariño,
Catherine.

Referencias

Bayón, Manuel 2013 "La urbanización de la Amazonía como estrategia continua de la acumulación por despojo capitalista-extractiva," en *La ciudad viva* (Andalucia). Disponible en: http://www.laciudadviva.org/blogs/?p=20229 (Visitada la última vez, 24 de junio 2015).

Dussel, Enrique 1995 "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures" en Beverley J.; J. Oveido y M. Aronna (eds.) *The Postmodernism Debate in Latin America* (Durham, NC: Duke Press) 65-76.

Dussel, Enrique 2002 "World System and 'Trans'-Modernity" en *Nepantla. Views from South* (Durham, NC: Duke Press) 3:2, 221-244.

Dussel, Enrique 2006a *Filosofía de la cultura y de la liberación* (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México).

Dussel, Enrique 2006b *20 proposiciones de política de la liberación* (La Paz: Editorial de tercera piel).

Dussel, Enrique 2012 "Seminario Filosofía Política en América Latina hoy" (Quito: Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar) (versión web: www.vimeo.com/channels/seminariodussel)

Dussel, Enrique 2014 *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica* (México: Siglo XXI).

Pacari Bacacela, Sisa 2014 "Etnocidio cultural desde el Estado," en *Diario El Universo,* enero. http://www.une.org.ec/~une/index.php/2012-07-08-04-19-37/2012-07-08-04-26-21/2012-07-11-23-41-10/465-etnocidio-cultural-desde-el-estado

Quijano, Olver 2012 *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad* (Popayán: Universidad de Cauca/Universidad Andina Simón Bolívar).

Walsh, Catherine 2012 *Interculturalidad y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala* (Quito: Abya-Yala).

Walsh, Catherine 2014 "Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales" en *e-misférica* (Hemispheric Institute) No. 11, vol. 1.

Walsh, Catherine 2014 "(Des)humanidad(es)" en *Alter/nativas. Revista de Estudios Culturales Latinoamericanas* (Ohio: Center of Latin American Stidues-The Ohio State University) Núm. 3.

Wynter, Sylvia 2009 "En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser <<negro>>" en Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas,* (Madrid: Akal, 2009, 327-370).

Epílogo

Epílogo

Enrique Dussel

Agradeciendo a los amigos, colegas e investigadores que han tomado su precioso tiempo en estudiar la obra de un filósofo del Sur, de una comunidad filosófica no considerada por la filosofía hegemónica, no puedo menos que meditar sus pertinentes, tan interesantes y versados ensayos sobre la Filosofía de la Liberación, lo que considero el mejor e inmerecido "regalo" en el cumplimiento de mis 80 años. ¡Gracias amigas, amigos y colegas!

Como todo ser humano no he merecido haber nacido, y menos el haber podido vivir "tanta juventud acumulada" (como exclamaba hace poco con humor el maestro Miguel León-Portilla en su fecunda vejez), por lo que siempre he intentado retribuir ese *don* (la simple *vida* así considerada por los Aztecas o los Tupì-guaraní como fundamento de su economía comunitaria basada en dicha *gratuidad*) con una praxis y un pensar que pague de alguna manera esa *deuda* que he adquirido por el mero hecho de vivir, mediante el propio *don* de mi vida, que adeudo a lo (o al) que haya dispuesto que esa posibilidad se hiciera actualidad, y también, y en primer lugar, a las comunidades en las que he vivido, vida que he intentado ponerla al *servicio* de los Otros, sobre todo los más necesitados, explotados, excluidos. ¡El *don* solo con el *don* se paga!

Intentaré pensar en el mismo orden las contribuciones que los coordinadores han organizado y que se han distribuido en cuatro partes o grandes temas. Ello me permitirá efectuar una reflexión general de cada una de esas partes, para referirme después a algunas cuestiones específicas acerca de lo que los autores han tratado desde sus particulares perspectivas.

Desde la *Presentación* de José Guadalupe Gandarilla, se indica que la Filosofía de la Liberación es una reflexión siempre cercana a la realidad, a la praxis, al acontecer histórico, político, económico, social, de género, del pueblo de los pobres, de los explotados, de los excluidos, del "no-ser", que se va transformando, creciendo y dando la impresión de que se producen *rupturas* en su diacronía. Pienso que no son rupturas, sino umbrales; son nuevos aspectos de un mismo discurso crítico homogéneo que va incorporando, *subsumiendo* los acontecimientos

históricos empíricos geopolíticos globales, latinoamericanos, regionales o locales, que exigen continuamente que el marco teórico categorial se encuentre en una continua evolución sistémica; que no se detenga en su creatividad. Es un sistema, pero no un sistema cerrado, dogmático, ortodoxo, sino, por el contrario, es abierto, flexible y sensible a la crítica, como la vida, que aprende de las transformaciones históricas y de las bienvenidas críticas (constructivas o destructivas), que van siendo tratadas, respondidas, asumidas, incorporadas dentro de un proceso guiado por un espíritu atento a la novedad histórica que enuncia el poeta con aquello de que "caminante no hay camino, se hace camino al andar...".

I

La primera parte *Ética y filosofía*, que consta de cinco contribuciones, se ocupa del discurso mismo de la Filosofía de la Liberación –cuya *prima pilosophia* es la Ética y la Política– del que las otras tres partes son algunos desarrollos sistemáticos posteriores.[1] Una orientación a estos trabajos, en relación también con la tercera parte ("Modernidad y descolonización), es que la Filosofía de la Liberación surgió desde una des-trucción de la historia mundial elaborada desde los románticos alemanes, y por Hegel en particular, que me movió a buscar un *lugar* para América Latina (y nuestra filosofía concretamente) que debía desafiar la interpretación eurocéntrica en boga (en Europa y en América Latina). Mis clases en la Universidad Nacional del Noredeste (Resistencia, Argentina) en el segundo semestre de 1966[2] (después de las cuales volví todavía a Paris para defender mi segundo doctorado, en este caso en La Sorbonne, en cuyo tribunal

[1] Véase sobre la Filosofía de la Liberación las obras de Carlos Beorlegui, 2004, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 661-790 (www.enriquedussel.com/ DVD%20Obras%Enrique%Dussel/textos/b13/b13_completo.pdf); Mariano Morena Villa, 1993, *Filosofía de la Liberación y personalismo*, Tesis Doctoral, Universidad de Murcia, 690 p. (en texto electrónico con igual comienzo que la cita anterior hasta su final: texto/b07/b07_completo.pdf); Jorge Zúñiga et alia, "Filosofía de la Liberación", en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórques, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, Editorial Siglo XXI, México, pp. 399-417 (www.enriquedussel.com/txt/ Textos_Libros/62.Pensamiento_filosofico_Caribe.pdf); y Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la Liberacion. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Editorial Driada, México, 2003 (el comienzo de la referencia electrónica es igual que en la primera cita de esta nota, variando al final: Textos/b10/FL.pdf).

[2] *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia universal* (1966), publicada por primera vez en mis *Obras Selectas*, vol. 2, Editorial Docencia, Buenos Aires. 2012 (el texto se encuentra escaneado en 2003 en www.enriquedussel.com/txt/Texos_Libros/55.Hipotesis_para_estudio_latinoamerica.pdf).

estaba el profesor Pierre Chaunu de la Escuela de los Annales) mostraba ya ese prolegómeno histórico de la futura Filosofía de la Liberación.[3]

La primera contribución de mi colega, y antigua alumna de Mendoza, Adriana Arpini es el relato de alguien que fue testigo de primera mano de los avatares del origen mismo de la Filosofía de la Liberación. Su narrativa recuerda los primeros pasos de esta tradición que partió de un compromiso filosófico y político de sus protagonistas.

La segunda contribución es la de un filósofo fundador de esta comunidad de pensamiento, Juan Carlos Scannone. Formó parte del diálogo inicial del movimiento filosófico que nos ocupa. Corrige en parte la clasificación que algunos hicieron de las diferentes corrientes de esta generación intelectual, y me sitúa como "orientado por el marxismo", cuestión que trataré más adelante. Se trata también de un valioso testimonio de uno de los principales participantes de esta tradición, volcado de manera relevante hacia un tratamiento liberador desde la cultura popular latinoamericana de la filosofía de la religión.

El texto de Pablo Guadarrama, quien generó en Cuba toda una escuela filosófica latinoamericana pionera, encuadra a la filosofía política que cultivamos dentro de la temática de la que es especialista: las corrientes humanistas en nuestro continente. Nos honra por su temprana recepción en la comunidad filosófica cubana en torno de la Filosofía de la Liberación, que cuando fue criticada por muchos supo defenderla. Debo decir que su apoyo me movió a desarrollar argumentos válidos en las discusiones que se llevaban a cabo durante decenios en la Isla de la Revolución –Isla en la que se inició la lucha por la causa de la justicia de Bartolomé de las Casas en 1514.

La cuarta contribución, de la renombrada filósofa norteamericana Linda Martín Alcoff, merece especial reconocimiento, primero por ser una mujer que ocupa un lugar muy especial en la comunidad filosófica norteamericana y latina, y por la comprensión, compromiso crítico, profundización y puesta al día en el contexto de los debates que se dan en la gran nación norteña de América de lo que se elabora en nuestra América. Sus reflexiones nos enaltecen por esa capacidad suya de hacer comprensible un pensar filosófico de un mundo cultural y político (el latinoamericano) en otro mundo (el anglosajón norteamericano) que tiende a denigrar lo que desconoce. Es un nuevo capítulo de la filosofía mundial

[3] Con mucho sentido J. J. Bautista indica que es difícil entender mi pensamiento sin tomar en cuenta la nueva impostación histórica del *locus enuntiationis* de la filosofía que comenzábamos a practicar en suelo latinoamericano (Véase J. J. Bautista, 2014, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Ediciones Akal, Madrid, pp. 44ss).

que está naciendo. Y lo que es más, su crítica novedosa a la pretensión de universalidad de Hegel es argumentada desde una posición autorizada de una filósofa del centro geopolítico y epistemológico, dando a nuestro intento un peso mucho mayor. Linda M. Alcoff indica bien que la vida humana es la referencia central de una Filosofía de la Liberación, pero no olvida (lo que acontece en otros autores) que este momento debe articularse a otros, tales como el momento formal del consenso de la racionalidad práctica y el momento de la factibilidad. Al indicar que la vida no es meramente la vida de la que habla Hannah Arendt o la de la biopolítica de Michel Foucault le agrega sin embargo el adjetivo de *material* (vida *material* entonces). Pero esto podría hacer pensar que lo opuesto a dicha idea es algo así como una vida *espiritual*, y lo que se intenta mostrar es que el fenómeno empírico de la vida *humana* (integral) es un momento de la corporalidad *material* (que incluye la instancia cerebral) en cuanto es la condición de posibilidad absoluta de la ética, la política o la economía, es decir, como *modo de realidad*, y como *contenido* (*Inhalt* en alemán) y fin de todos los fines del acto humano. Y en este sentido se deberá entender en su momento el *materialismo* de Karl Marx, que no se opone a un *espíritu*, sino que afirma la corporalidad o *carnalidad* de la vida (la *carne* semita, *basar* en hebreo, *sárx* y no *sóma* en griego, en el sentido levinasiano que no es el *cuerpo* griego o moderno de Descartes –mera *res extensa*– opuesto al alma). No el *fisisismo* cósico del materialismo de un P. H. Holbach.

La contribución de Oscar Guardiola-Rivera es un texto potente, actual, que abre nuevas sendas a través de cadenas argumentativas no frecuentemente transitadas en América Latina. Sugestivo y positivo, en tanto sugiere muchos nuevos temas con extrema lucidez y valentía. Acepto, y de hecho se camina actualmente en esa dirección, el "re-orientar el proyecto de la filosofía de la liberación en la dirección de la liberación de la naturaleza (lo que incluye y supera el proyecto de liberación nacional [que meramente] animaba la filosofía de la liberación en su inspiración *temprana)*" (el subrayado de *temprana* es mío). El fondo de la temática de la reflexión de Oscar es la distinción entre a) lo ético y b) lo político y el derecho como normativo. Para mi está claro que la ética se ocupa de un meta-discurso que es subsumido en los campos prácticos (como la política y su subsistema del derecho), y que los principios *éticos* en cierta manera son abstractos con respecto a los principios *normativos* de la política (o el derecho).[4] Pero lo más importante del texto de Guardiola es haber situado la problemática dentro

[4] Cuestión que he expuesto largamente en *Política de la Liberación*, § 24, [3.2.1] (Trotta, Madrid, 2009, pp. 365ss), *20 tesis de política*, tesis 9 (Siglo XXI, México, 2006, pp. 69ss).

de un discurso muy novedoso en diálogo con tantos autores, del cual quiero recalcar los del último Ernesto Laclau, que nos abre a nuevas posibilidades de desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Destaco la sugerencia, por ejemplo, y para algunos desconcertante, sobre la esperanza, la utopía y la mística en la política y en la lucha del militante. Esto nos acerca mucho a los temas del mesianismo materialista de Walter Benjamin y a las críticas de los pueblos originarios a la política moderna, cuestión que estamos trabajando en equipo para el tomo III de la *Política de la Liberación*. Gran aporte de Oscar.

II

La segunda parte, sobre *Economía y marxismo*, que contiene cuatro contribuciones, se ocupa de una temática que le fue exigida a la Filosofía de la Liberación para explicar cuestiones meta-físicas o ético-políticas (en sentido levinasiano) y propia de esta escuela filosófica, que debe enmarcarse desde su punto de partida en la reflexión desde la exterioridad del pobre. La objeción fundamental a la Filosofía de la Liberación consistía en que el "pobre" parecía ser una categoría metafórica pero no propiamente filosófica o científica (para el marxismo-leninismo en boga en el siglo pasado). Además, se podía caer en su uso epistemológico (económico, por ejemplo y no ya fenomenológico) en una profunda ambigüedad (en realidad era un analogado) cuando se permanecía defendiendo al "pobre", desde la mera la propuesta de la exterioridad del Otro en Levinas sin las mediaciones de las ciencias sociales. De todas maneras es la que mejor expresaba el hecho empírico de la colonización, dependencia y grados de explotación que sufría nuestro continente; es decir, la pobreza de América Latina, la clase obrera, el pueblo, la mujer en la cuestión del género, etc.. Era, sin embargo, necesario desentrañar con mayor precisión la categoría de "pobre". Marx se transformó en el mejor exponente de una crítica o descripción del fenómeno de la pobreza que sufría *negativamente* el asalariado que era, *positivamente*, "la fuente creadora del valor" y la riqueza, viviendo contradictoriamente la explotación, la miseria, la pobreza. No estudié Marx por ser marxista. Me interné en Marx para descubrir dicha causa de la pobreza estructural, continental, mundial. Marx formuló la existencia del "*pauper ante festum*" (aún en latín), como la radical desnudez del que debía venderse por un salario y transformarse en una mediación de la ganancia del capital. Se descubría así una economía crítica, una metafísica de la vida, una ética de la

liberación y el diagnóstico de un marco teórico categorial para entender el mundo moderno y la América Latina colonial y empobrecida.

El artículo sexto de mi amigo Franz Hinkelammert, que me mostró la importancia de la economía para la filosofía (él mismo profundo epistemólogo y sugerente filósofo), consiste en su ponencia en el encuentro con K.-O. Apel en San Leopoldo (Brasil). Apel, que había preparado un trabajo que escribió tras largas lecturas (me lo testimonió su secretaria en Frankfurt), criticó a Marx, y por ende a la Filosofía de la Liberación (en un proyecto de diálogo entre la Ética del Discurso apeliana y la Ética de la Liberación que elaborábamos que duró seis años, desde 1989). Ésta era la segunda estadía en América Latina (después de México); las otras dos habían sido en Freiburg y Eichtät en Alemania. Hinkelammert, con suma rigurosidad, tomó cuenta del pensamiento de Apel y expuso este trabajo que incluyen los editores. Debo indicar que el interlocutor tomó conciencia del nivel de su oponente y la cuestión quedó zanjada. La segunda generación de la Escuela de Frankfurt había dejado de estudiar a Marx; nosotros, dada la pobreza dependiente y colonial no podíamos hacer lo propio.

Acerca del excelente trabajo de Ricardo J. Gómez, muy conocido lógico y epistemólogo, Profesor Emérito de la California State University, con quien tuve oportunidad de impartir clases un semestre en Los Ángeles, que aparece como séptimo en el orden de los textos incluidos, no tengo que hacer ningún comentario en particular, sino más bien tomar la actitud de aprender de su propuesta de una ciencia económica crítica y de sus muy precisas críticas al neoliberalismo –que ha profundizado, además de aquí, en varios de sus libros.

El octavo trabajo de Antonino Infranca, un colega y amigo italiano especialista en G. Lukács, lo cual le llevó a Hungría (conociendo la lengua del gran filósofo marxista), compara al autor húngaro con los estudios sobre Marx realizados en la Filosofía de la Liberación, en especial con la tan esperada *Ética* de Lukács (que el mismo Antonino me envió hace años cuando se habían transcrito en alemán los manuscritos para su edición). Advertí que esa *Ética* asemejaba mucho a una ética de los valores del tipo de M. Scheler y posteriormente de Agnes Heller. Infranca intenta en cambio otro camino de comparación. Recuerdo con gusto cuando hace años nos conocimos después de un curso que dicté en el Istituto Filosofico del Dr. Marotta, en la gran Piazza de Nápoles. Veo que ese largo diálogo le ha llevado a una reflexión sobre dos vidas paralelas. La del gran filósofo húngaro, un europeo, miembro militante y convencido del Partido Comunista; filósofo, crítico, sabio, que no podía quedarse en la superficie y cavaba en profundidad hasta la ontología que estaba implícita en el pensamiento económico de Marx, y

por ello nos enseñó tantas cosas. Nuestro amigo italiano lo compara conmigo, un lejano filósofo argentino, latinoamericano, miembro militante y activo de movimientos juveniles democráticos (como lo fueron igualmente los movimientos en los que intervino Walter Benjamin en Alemania); filósofo, viajero que descubre horizontes, perseguido, expulsado de su universidad, y claramente de actitud herética. ¡Gracias Antonino, tú mismo como filósofo de muchos mundos, europeo, latinoamericano en parte (por tus largas estadías entre nosotros) y marxista heterodoxo, entiendes esas biografías distantes y tan cercanas!

Y hablando de recuerdos, ¿cómo olvidar aquel seminario de maestría que dirigí en New York en 1989, donde conocí a un inquieto e inteligente participante latino-norteamericano: Eduardo Mendieta? La propuesta de estudiar la *cronotopología* provincial europea moderna es sumamente fecunda. Un cierto tiempo-espacio-centro local que sin embargo, dada circunstancias epocales concretas, pudo aspirar (olvidando que es *su* tiempo, *su* espacio, *su* centralidad y no la de los otros que desaparecen como el no-ser) a la pretensión de universalidad tal como la ha experimentado ontológicamente la modernidad europea, recibe en su pluma un brillo especial. Después de recordar siete vértices de la tal pretensión de centralidad universalizante, Mendieta nos propone considerar una nueva Edad que denomina el *antropoceno*. En algo me recuerda a Teilhard de Chardin cuando a la atmósfera le agregaba una biósfera (la vida) y la noósfera (el ser humano). El *antropoceno* tiene una denotación más telúrica, pero expresa bien el hecho de que la especie *homo* se ha expandido de tal modo en el presente que la humanidad comienza a ser objetivamente un peligro físico, material, real para la vida en el planeta Tierra. Pero esto también determina la experiencia de la finitud, de la vulnerabilidad, del peligro entrópico, del final de la misma biósfera, que es la condición de la noosfera y que determinaría al *antropoceno* (o la "Edad de la Tierra" desde la presencia del *homo*). El suicidio colectivo que la modernidad, el capitalismo, una política representativa sin participación, una dominación del Norte sobre el Sur, fenómenos empíricos tan tenidos en cuenta por la Ética de la Liberación, transforman a la filosofía crítica en el último grito de la humanidad ante su inminente extinción, que puede durar algo más de un siglo (un instante en el tiempo de las galaxias). Esto supone que la filosofía debe transformarse en un discurso normativo dramático, lejano a la abstracta narrativa de la academia formalista.

III

En la tercera parte, *Modernidad y descolonización*, llegamos a temas que han ido tomando importancia en los últimos decenios. Cabe destacarse que, sin embargo, mi primer curso universitario dictado en el semestre de primavera del hemisferio Sur en 1966 se ocupó de la "Hipótesis para el estudio de América Latina en la Historia universal"[5]. El tema de la relación de las culturas fue originario a la Filosofía de la Liberación y condujo mis pasos desde la década de los 50s del siglo XX.

El décimo artículo, de Mabel Moraña, se centra preferentemente en mi curso en Frankfurt en el semestre de invierno de 1992 (*1492. El encubrimiento del Otro*[6]) indicando que hay ciertos riesgos en la interpretación de los hechos que se sitúan en el origen de la modernidad, tales como la "invasión" de Amerindia (llamada el "descubrimiento" de América) que pueden dar lugar a malas interpretaciones. Moraña los sintetiza en cinco. El *primero* de ellos, podría denominarse un "egocentrismo" que caería en lo que he llamado un nuevo fundamentalismo, que universaliza ahora el *locus enuntiationis* latinoamericano, indígenas, o del particularismo inevitable del crítico. Estoy completamente de acuerdo, y por ello he criticado dichos fundamentalismos que ahora sustancializan su particularidad, aunque sean de izquierda o "desde abajo", ya que la postura de la Filosofía de la Liberación privilegia un horizonte planetario "pluriversal", analógico, que desde el Sur global sitúa de otra manera también al Norte, y por ello no se arroga una pretensión de verdad meramente universal o unívoca. El *segundo* riesgo consistiría en nivelar al Otro en abstracto (que es en parte la propuesta levinasiana) perdiendo la heterogeneidad de su presencia, de su revelación, de sus rostros distintos que se manifiestan constituidos desde totalidades estructurales igualmente distintas (así en el campo del género la masculinidad machista constituye al Otro como mujer: "objeto sexual" –en la formulación de S. Freud-; o en el campo económico el capital constituye al Otro/a como obrero asalariado, o aun en mayor exterioridad como "pobreza absoluta", en el Marx de los *Grundrisse*, etcétera). No creo que caemos en este riesgo tampoco. El *tercero*, consistiría en que la afirmación de la exterioridad del Otro podría ser demasiado "restrictiva", que si bien entiendo, determinaría que un cierto "ser-en-el-mundo" (para expresarnos como Heidegger) o simplemente que un sujeto desde su totalidad tuviera el privilegio

[5] Consúltese en www.enriquedussel/txt/Textos_Libros/55.Hipotesis_para_estudio_latinoamerica.pdf.

[6] Véase www.enriquedussel/txt/Textos_Libros/45.1492_encubrimiento_del_otro.pdf.

de situar al Otro, dejando a éste la sola función pasiva ser el Otro-del-otro que lo constituye como Otro. Ese otro sería una cosa constituida, que J. P. Sartre quizo describir fenomenológicamente a través de la experiencia de la "mirada" (*le regard*), y fracasó. Si realmente alguien se abre al Otro/a queda a su disposición y no lo "constituye" simplemente, sino que es interpelado como responsable[7]. El Otro es el activo; el que se abre al Otro es el impactado pasivo que antes de poder decidir (si aceptarlo o rechazarlo) ya está asignado al servicio. No creo que haya tal "restricción" (al menos en la Filosofía de la Liberación). El *cuarto* riesgo creo que fue superado, como Mabel lo indica explícitamente, por mi respuesta a Raúl Fornet-Betancourt. en el artículo "Trasmodernidad e Interculturalidad", pero recordando que traté el problema en mi primer curso universitario de 1966 cuando el tema no era todavía "de moda". Fue una exigencia originaria de la Filosofía de la Liberación. ¿No era una pregunta intercultural interrogarse sobre si en América Latina puede filosofarse auténticamente y con pretensión regional y mundial? ¿No era ya acaso en el final de la década del 60 del siglo XX una crítica a la Modernidad eurocéntrica que se arrogaba ser el único *locus enuntiationis* de la filosofía sin más, es decir, en cuanto tal? El *quinto* y último riesgo posible sería fetichizar retóricamente el sujeto dominado (en la totalidad) y excluido (de la totalidad). Pienso que si el Otro/a dominado y excluido tiene un *privilegio* que nadie puede dejar de reconocer es el ser el sujeto primero del dolor, del sufrimiento, de la humillación, de la pobreza, del no-ser (la *negatividad* detectada por Adorno en su *Dialéctica negativa*). Esa negatividad de la corporalidad es el origen radical de toda crítica; es el grito de la corporalidad doliente que clama por una explicación de la razón crítica con contenido (es decir, material, no meramente formal, como recrimina Horkheimer a la filosofía analítica). Pero una idealización moralista de ese privilegio es contradictoria, y es usada por los que se encumbran haciendo la apología del dolor ajeno. *El dolor de la víctima es sagrado.* Por ello es el hontanar de la *indignación pensada* en la que consiste la Filosofía de la Liberación.

El undécimo trabajo de José Gandarilla es una excelente narrativa del proceso de crecimiento reciente de la Filosofía de la Liberación, que se origina en el tiempo como un desprendimiento crítico de la tradición de los "estudios latinoamericanos", siendo, dicha Filosofía de la Liberación, una primera incursión del pensamiento crítico filosófico desde el Sur global ante la modernidad y ante el eurocentrismo (piénsese que la crítica de P. Hountondji a la *Etnofilosofía* africana

[7] De re-sponder; siendo que *spondere* en latín significa "tomar a cargo". Ser, por ejemplo, *responsable* por el hijo adoptivo ante el juez.

de P. Tempels aparece en 1977; los trabajos de Ranajit Guha en India empiezan a conocerse desde mediados de la década del 1970, el *Orientalismo* de E. Said en 1978, y aun en el Norte global el *Posmodenismo* se inicia gracias a la obra de J. F. Lyotard en 1979). Gandarilla, después de situar la cuestión en su contexto, dialoga con Paik Nak-chung, pensador surcoreano, indicando el tema de la "adaptación y superación" de la modernidad en la Filosofía de la Liberación, en referencia a la posición de I. Wallerstein y Aníbal Quijano (cuestión que discutimos personalmente con ambos en Binghamton). Pienso que Gandarilla indica acertadamente que la transmodernidad no solo indica la necesidad de "subsunción" (más que "adaptación") y "superación" de la modernidad, sino, sobre todo, la irrupción desde la "exterioridad" de la modernidad de aspectos y experiencias culturales o civilizatorias (en los ámbitos político, económico, estético, epistémico, de género, etc.) de las grandes y milenarias culturas del Sur global. Esto evita la posición fundamentalista de una negación rotunda de la modernidad, pero igualmente de un desarrollo que solo cuenta con la sola modernidad. La transmodernidad pluriversal contará con aportes de las culturas del Sur no asumidas o vulneradas por la colonialidad moderna (que las incluye explotándolas), aportes de los cuales la modernidad no tenía conocimiento (otros saberes) ni experiencia (otros usos y costumbres). No es un proyecto regresivo a una edad de oro del pasado, ni el rechazo como hemos indicado en bloque de la modernidad, ni una invención a partir de cero. Será una cultura mundial polivalente (tantas como culturas existentes) donde se recoja la propia tradición, lo mejor de la modernidad, y las innovaciones de momentos desconocidos por las culturas del Norte y del Sur global. Y, en efecto, en el nivel de la investigación y la enseñanza superior la universidad que pretenda superar la modernidad deberá modificar su curricula teniendo en cuenta las nuevas exigencias de información y creación de conocimiento, en permanente traducción y diálogo entre las grandes culturas de la humanidad. Deberá redefinirse un nuevo *canon* para todo ello.

El duodécimo artículo es de Hans Schelkshorn, un amigo y especialista sobre el tema, el autor está preocupado por cómo desarrollar un discurso europeo de la cuestión, lo que igualmente se convierte en una crítica de los intelectuales eurocéntricos en las ex-colonias (como en el caso de Domingo F. Sarmiento, en Argentina). Se trata de uno de los mejores intérpretes europeos (de la Europa en la que se "vegetaba complacientemente" en el eurocentrismo) de la Filosofía de la Liberación, a la manera de Linda M. Alcoff en Estados Unidos. Por ello presenta autorizadamente algunas preguntas: ¿La Grecia antigua fue indoeuropea o semita? ¿Es lo mismo la modernidad *emancipadora* que el *mito* de la modernidad?

En cuanto a la *primera* pregunta, en efecto, he ido descubriendo con el tiempo una gran influencia del pensamiento semita y egipcio en la Grecia clásica, lo que no invalida la continuidad, por ejemplo, del dualismo antropológico (y otras posiciones teóricas) de la inmortalidad del alma. El escepticismo socrático, por otro lado, tiene sus límites.[8] Pero siendo indoeuropeo (con toda su hibridez) tuvo componentes semito-egipcios que tienden a ignorarse. Por otra parte, Grecia antigua origina tanto la cultura del Imperio bizantino como la filosofía y el pensamiento arabo-islámico. Europa latino-germánica sería una tercera cultura que tiene componentes griegos clásicos, no exclusivos, y es lo que yo necesitaba para criticar el pretendido eurocentrismo fundado en el helenocentrismo. En cuanto a la *segunda* pregunta, en efecto, la modernidad tiene aspectos *emancipatorios* (que no es estrictamente de liberación) fundados en un *mito* que justifica la dominación colonial que comienza a construirse desde finales del siglo XV. Es la praxis y la teoría de la dominación lo que hay que mostrar como contradicorio ante su pretensión emancipatoria, e igualmente otros momentos que tienen efectos negativos no intencionales, es decir, no detectados ni rápida ni profundamente durante cinco siglos (como la destrucción de las condiciones de reproducción de la vida en el planeta Tierra). Las limitaciones histórico-antropológicas (por las que Aristóteles o Kant niegan la plena humanidad a otros seres humanos) hacen caer necesariamente en auto-contradicciones ante la proclama de universalidad de la propia cultura válida para todos los "seres humanos". Justamente no advertir las limitaciones históricas es causa de la auto-contradicción. Pero el eurocentrismo es aún más grave porque, empíricamente, se ejerció sobre toda la humanidad *por primera vez* en su conjunto (fue mundial, con América incluida, y no como entre los griegos, chinos o aun musulmanes). Pero en cuanto a los parágrafos *4.3* y *4.4* de su exposición abren ahora problemas que, efectivamente, deben responderse en un diálogo explícito y extenso Sur-global con Norte-global. Podría comenzar a responder la importante problemática que plantea un experto en el tema (porque Schelkshorn como pocos y desde su juventud viene tratando la cuestión), tanto de la "modernidad emancipadora" (es decir, lo aspectos positivos de la plurivalente modernidad que deberían subsumirse en la transmodernidad) y la "búsqueda transcultural por criterios normativos" válidos de otras culturas (como la árabo-islámica o china), que sin embargo también tienen su "claro

[8] Recuérdese que el método mayéutico hace recordar al discípulo lo que el alma había contemplado con los dioses antes de su "caída" en el cuerpo. Y ese mundo universal era ya la pretensión de universalidad del mundo griego (ya que los dioses y lo "recordado" era griego y con dicha pretensión universal).

oscuro"; es decir, momentos negativos o de oscuridad que no describo por ahora dentro de la argumentación anti-eurocéntrica pero que será necesario enfrentar en el diálogo Sur-Norte global. A otros trabajos futuros remito entonces una respuesta más extensa.

La decimotercera contribución de Agustín Laó-Montes, participante puertorriqueño con Ramón Grosfoguel de la escuela de Immanuel Wallerstein en Binghamton, es una contribución creativa de la Filosofía de la Liberación desde la perspectiva cada vez más actual de la experiencia de la africanía (desde la diáspora del Caribe y Estados Unidos, hasta su "madre cultural": el África misma). Hay que simplemente leer el trabajo para aprender la problemática, incluyéndome entre los lectores y discípulos. Cabría indicarse que los muy recientes trabajos de Achille Mbembe sobre la *necropolítica*, están situando desde la "celda de la tortura llamada esclavitud", es decir, desde la africanía, todos los trabajos de la *biopolítica* desde un M. Foucault hasta G. Agamben, mostrando la potencia crítica de la nueva filosofía africana del Sur global.

El autorizado artículo de Nelson Maldonado-Torres, querido colega y amigo (gracias al año que pasó en México, por lo que tengo el gusto de haber dialogado largamente sobre los temas expuestos, junto a algunos de sus distinguidos maestros como Lewis Gordon, de este prominente filósofo latino-puertorriqueño en Estados Unidos) es una exposición novedosa donde se avanza en la reflexión de la "actitud decolonial" que venimos descubriendo. Hay pues que leerlo igualmente, y aprovecharlo.

IV

Después de la *Ética de la Liberación* (1998) me fue posible describir una fundamentada política, a la que me he dedicado los últimos años, y de la cual falta el volumen III de la *Política de la Liberación*, que estamos proyectando escribirla en equipo. Hubo antes otras *Políticas* (desde mi tesis doctoral en la Complutense de Madrid en 1959, al tomo IV de *Para una ética de la liberación latinoamericana* escrita en 1974, y además frecuentes artículos redactados durante los últimos cuarenta años, recordando algunos de ellos en el diálogo con P. Ricoeur en Nápoles[9]), pero fue solo desde 1998 que me propuse desarrollar *in extenso* la política crítica

[9] Véase *La Ética de la Liberación ante el desafío de K.-O. Apel, Ch. Taylor y G- Vattimo*, Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara (México), 1998, pp. 73-107 (www.enriquedussel.com/txt/ Textos_Libros/51.Etica_liberación_Apel_Taylor_Vattimo.pdf).

exigida por la Filosofía de la Liberación. Los cuatro artículos de esta parte tocan algunos aspectos sobre esta temática.

El filósofo y de tantos años amigo Yamandú Acosta compara el pensamiento de F. Hinkelammert con el mío en torno a la cuestión del sujeto y su negación como "sujeto colectivo" en la modernidad. Además trae a colación la problemática de la transmodernidad con respecto a la cual emerge un nuevo sujeto comunitario, decolonial, no solo *cognoscente* sino *actuante* mediante la tecnociencia, fundamentalmente vivo y por ello *práctico*, ético y, por último, como pueblo histórico con memoria, conciencia e identidad. Excelente síntesis de una reflexión crítica abierta.

Por su parte, la contribución de un especialista del derecho alternativo y plural, Antonio Carlos Wolkmer, trata un capítulo central de la filosofía política: la filosofía del derecho latinoamericano en un sentido liberador. Siendo el especialista en el tema no hay más que seguir su argumentación para descubrir cómo se plantean los temas de este tratado en la tradición de la Filosofía de la Liberación. Sabe muy bien sacar partido del debate que se sostuvo con el gran filósofo alemán Karl-Otto Apel, que tristemente ha fallecido hace poco, y en el cual él mismo participó en Brasil, fundamentando la normatividad del derecho en los principios éticos, claro que Wolkmer, ante el formalismo apeliano y por último frankfurtiano) trascendiendo la ética del discurso a partir de principios material (afirmando la vida humana, y permitiendo asumir un sentido fuerte de justicia, no como mera validez) y críticos (desde los oprimidos y excluidos ante los dominadores del sistema de derecho vigente). En fin, un capítulo novedoso expuesto con autoridad argumentativa.

Por último, las dos últimas colaboraciones tienen alguno de común, en ser eventualmente una referencia al Ecuador. Son sinceras críticas con razones ponderadas que exigen algún diálogo. La de Bruno Bosteels y de Catherine Walsh, una respetada colega, siempre amiga, maestra de tantos militantes que ha abierto caminos en el pensamiento crítico latinoamericano. Responderé a ambos simultáneamente. En la primera colaboración se me critica de que la formulación de que "no hay sistema político perfecto" (aplicación por mi parte a un determinado campo del "principio de imposibilidad") es ambigua y permite conclusiones contradictorias. En la segunda, se me critica en cambio el excesivo optimismo ante un gobierno progresista ecuatoriano que ha terminado por ser indefendible, para ella. Desearía iniciar el diálogo proponiendo meditar sobre la política *filosóficamente* no tomando solo *un* momento de lo que la política significa, sino desarrollando su concepto como un proceso diacrónico, un proceso temporal

con diversos momentos (que podríamos llamar *configuraciones, Gestaltungen*). Tomar *un* momento, una *configuración* como la esencia única de lo político puede llevar a simplificaciones, y aun errores. La complejidad del asunto me ha llevado casi cinco decenios para desentrañar su dificultad.

Lo político, hoy, tiene *tres* momentos o *configuraciones* esenciales con etapas internas discernibles. En un *primer* momento o configuración, que se inicia con el "acontecimiento" (a la manera de Alain Badiou) originario del orden político vigente que es un sistema práctico colectivo, que podríamos llamar una "totalidad" (en la terminología fenomenológica de E. Levinas u ontológica de G. Lukács). Podría aún discernirse en dicha totalidad o configuración tres etapas: la auroral o inicial (A) donde se establecen las instituciones y la legalidad del sistema con una clase "dirigente" (o bloque histórico en el poder, diría Antonio Gramsci), basada en el *consenso* del pueblo ejerciendo un poder hegemónico. Una segunda, clásica, tiempo de la estabilidad (B), que puede durar siglos. Una tercera etapa de agonía, de decadencia (C), donde la clase dirigente se transforma en "dominadora" (según Gramsci) por la *disidencia* del "bloque social de los oprimidos" (expresión gramsciana también). Esta tercera etapa correspondería a la figura del Estado fetichizado, moderno, burgués, en el paroxismo del nazismo, o antes en el zarismo que enfrentó Lenin en su obra *El Estado y la revolución.* Frecuentemente es la noción de Estado, en esta etapa C, a la que una cierta izquierda negándolo se enfrenta con razón.[10]

En un *segundo* momento o *configuración*, y dada la situación del Estado moderno burgués dominador surgió la necesidad de descubrir un nuevo horizonte político donde pudiera superarse ese estado *dominador*, que se presentaba como la positividad de lo *vigente*[11], se descubrió gracias a J. P. Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, una dimensión de *salida* (*liberación*) de la dominación del Estado represor, y se bosquejó el concepto de una totalidad futura de liberación otra que el orden vigente fetichizado.[12] Y es así que en *20 tesis de política* (2006) opongo las primeras diez tesis acerca de la política para entender el orden positivo vigente (primera configuración); y en las tesis 11 a 20 describo las condiciones de la construcción del nuevo orden político (segunda y tercera configuración).

[10] Debo decir que en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), bajo la dictadura militar la "totalidad" levinasiana me era interpretable a partir de esa dictadura, en la que sufrí un atentado de bomba, la expulsión de la universidad y del país, y debí exilarme.

[11] La totalidad vigente es la *positividad* dada, en terminología por ejemplo de Max Horkheimer. Pero ahora se trata de negarla (en lo que consiste lo crítico).

[12] Este "descubrimiento" se expone en el volumen 2 de la citada obra.

Sin embargo, la cuestión se había complicado desde hacía tiempo, porque para construir un nuevo sistema hay que *de-construir* (o simplemente *destruir*) el antiguo orden vigente. Este momento propiamente *negativo* surge ya inicialmente en la *Ética de la Liberación* (1998), pero explícitamente en obras recientes.[13] Aquí, como "momento anárquico" (del que habla Levinas, o escéptico) el liberador describe al Estado en su modo fetichista, burocrático, dominador, y pareciera coincidir con la descripción de la extrema izquierda anarquista. Es el momento de Hidalgo y Costilla en México, de Lenin antes del 25 de octubre de 1917, del Che Guevara, del FZLN, de los movimientos sociales y comunitarios que desconfían profundamente del Estado y claman por su disolución. Es la posición de la mejor izquierda latinoamericana hasta el 1999 (por dar una fecha que indica el último momento de ruptura de nuestra historia política). Aquí coincidiría con Bruno y Catherine. Y hasta aquí la política honesta, justa, ética tendría como sujeto a los héroes. Es el momento mesiánico materialista de Walter Benjamin, y la crítica de Pablo de Tarso contra la ley (la *lex romana*). Es el "tiempo del peligro", el *kairós*, en su extremo es la revolución del 25 de octubre con Lenin a la cabeza del proceso. ¡Pero la política recién comienza, hay mucho más!

En un *tercer* momento o *configuración*[14], debe pensarse el momento más complejo de la política (que le tocó a Lenin cuando debió pasar a la pronta organización de las nuevas instituciones desde el 26 de octubre, y que desde "todo el poder a los soviets" se tendrá que transitar al NEP (la Nueva Política Económica) de 1921, con el que surgió inesperadamente, y nunca pensado antes por Marx, el socialismo *real*). Gracias a muchos procesos preparatorios (cubanos, chiapanecos, etc.) comenzó también la revolución bolivariana con Hugo Chávez. Criticar y oponerse hasta con la vida al Estado dominador es heroico, pero ejercer un "poder obediencial" (como lo define Evo Morales desde el "los que mandan mandan obedeciendo" zapatista) establece la diferencia entre un proyecto, una utopía que mueve la praxis (componente de la segunda configuración [B] de la política, como momento negativo de ruptura, revolucionario), y una realidad empírica [C] que ofrece resistencia, que es infinitamente compleja, y que exige no la claridad

[13] En *14 tesis de ética* (Trotta, Madrid, 2016), las tesis 9 a 11 se ocupa de este momento negativo, transformador o revolucionario; las tesis 12 a 14 del momento creador y positivo del nuevo sistema. La configuración negativa se enuncia en la expresión: hay que "destruir, romper, la maquinaria estatal existente" (Lenin, *El estado y la revolución*, III, 1; *Obras escogidas*, Editoral Progreso, Moscú, 1960, vol. 2, p. 322).

[14] En el tomo III de la *Política de la Liberación* que venimos escribiendo, se tratarán determinadamente entre los §§ 30 en adelante el segundo momento, negativo (B), y desde los §§ 36-41 el tercer momento (C).

y el arrojo del mesiánico (de W. Benjamin, que puede terminar siendo fusilado como Hidalgo y su cabeza expuesta ante el público, como la de los participantes campesinos alemanes cuyos cadáveres fueron depositados en jaulas de hierro que todavía hoy se pueden contemplar colgadas siglos después de la torre de la iglesia de Münster), sino la razón práctica ético-estratégica del político que debe crear (el momento o la configuración positiva y transfomativa), construir palmo a palmo *un nuevo orden más justo* que el que se ha negado, deconstruido, dejado atrás. Es en este *tercer* momento o configuración (C) que las puras definiciones negativas (hasta la de la *necropolítica* tan innovadora de Achille Mbembe) ya no son suficientes. Si el poder político es *dominación* (A) (como lo define Max Weber y muchos intelectuales de izquierda), y si toda institución es igualmente *dominadora* (como deja entender la biopolítica foucaultiana), ¿quién y cómo podrá crear el orden nuevo (C) (nunca perfecto evidentemente porque somos humanos, pero este juicio no se sitúa en un discurso teológico como opina Bruno, sino que se trata de un juicio del sano sentido común, y además es un juicio apodíptico para la razón científico empírica). Paradójicamente, el extremadamente crítico pasa al derrotismo, al escepticismo de toda praxis posible, y al derrumbe de toda esperanza. La crítica contra el Estado dominación (en la configuración A) se aplica ahora al intento de crear un nuevo Estado (C). Lenin habla en ese nuevo momento de crear "un nuevo Estado",[15] el del proletariado y no el burgués-zarista.

Si no tenemos una definición *positiva* de política para el tercer *momento* creativo, cuyo fundamento es un *poder político* cuya finalidad sea *afirmar la vida* de la comunidad, de toda vida; cuya comunidad popular sea la única sede de la soberanía en la que el representante que ejerce un poder delegado *obediencial* a través de las nuevas instituciones que haya que crear más allá de la modernidad, del capitalismo, del liberalismo, de la necropolítica, si no tenemos esa nueva definición, entonces ¿qué militante honesto jugará su vida en el *noble oficio de la política*? Solo los dominadores, los corruptos, los ladrones ejercerán el poder dominador del Estado eternamente represor. Es una teoría derrotista. Lo contrario

[15] "Nosotros creemos que la conciencia de las masas es la que determina la fortaleza del Estado" (Lenin, en *Pravda, 28 octubre de 1917 (Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, vol. 2, 1960, p. 492). "Vosotros mismos gobernáis ahora el país [...] Vuestros soviets son, a partir de hoy, órganos del Poder del Estado." (Lenin, en *Pravda*, 6 de noviembre de 1917; Ed. cit., p. 511). "No ha habido una sola revolución en la que las masas trabajadoras no empezaran a dar pasos por ese camino para crear el nuevo Poder del Estado. Lamentablemente no hicieron más que empezar, pero no pudieron llevar la obra hasta el fin, no consiguieron el nuevo tipo de Poder del Estado. Nosotros lo hemos creado" (Lenin, en *Izvestia*, del 8 al 10 de enero de 1818; Ed. cit., pp. 5 73-574). Se muestra perfectamente el cambio de la crítica negativa y destructive, va del Estado opresor (B), y transita al momento creativo positivo del nuevo Estado (C).

no es idealismo moralizante, sino lo contrario. Es justamente una concepción ética, normativa, crítica y realista de la política *pero que conoce sus límites* (*límites* que considero propios de la "condición humana"), que no sueña con proyectos empíricamente *imposibles* (que son los de Max Stirner ciertamente, desde una concepción singularista, individualista, moderna y moralista de la libertad antitética a la universalidad por su parte eurocéntrica, moderna y dominadora de Hegel), ni entre los *posibles* dentro de los límites del sistema vigente (A) (del *primer* momento o configuración de la política dominadora), sino que se piensa que "otro mundo es posible" que el vigente. Y de la misma manera *otro* Estado más justo futuro es igualmente posible.

Desde este *tercer* momento (C) en el presente latinoamericano, deseo todavía dialogar con Bruno. En efecto, él termina su ensayo con la siguiente expresión y con una cita: "Esta noción de la política (la que ha expuesto Bruno), sin duda, también se encuentra en el pensamiento de Dussel: 'Lo *imposible* es aquello que *supera* el horizonte del campo, y lo transforma en *otra práctica*'". Es el pasaje de (A) a (C). En cambio para Bruno el fondo filosófico de la cuestión aparece en la acusación de haber yo caído en un kantismo por la comprensión de la noción de "postulado". Debo claramente observar que ha sido la categoría hinkelammertiana de "concepto trascendental" y a partir del enunciado epistemológico del "principio de imposibilidad"[16] desde las limitaciones cognitivas de la *conditio humana* indicada por el mismo autor, que recurrí a Kant pero teniendo siempre en cuenta la modificación semántica que Marx produjo en el significado de *postulado*. El "Reino de la Libertad" que está "más allá de todo modo de producción posible" (por lo tanto empírica), o aquella exclamación del volumen I de *El capital* en la cuestión del fetichismo: "Imaginémonos una vez más una comunidad ...", nos están hablando del tema. Es Kant leído desde un Hegel invertido por Marx. He tratado la cuestión largamente en mis obras. Mostrar cómo es un error confundir mi posición con las de Foucault, Lyotard o Abensour alargaría el diálogo. La cuestión es más concreta y urgente en América Latina. Un cierto grupo, por ejemplo el que enfrenta a Evo Morales y lo critica porque no "disuelve el Estado" *ahora y aquí*, supone que se habría convertido en un reformista extractivista progresista. ¿Puede un político crítico, de izquierda "disolver el Estado" en Bolivia? ¿Sería sensato, prudente, responsable ante un pueblo necesitado, empobrecido

[16] El mismo Lenin, refiriéndose a "la etapa superior del comunismo", en su cumplimiento perfecto, indica que "nadie ha prometido implantar y ni siquiera ha pensado en ello, pues, en general, es *imposible* implantarla" (*El estado y la revolución*, 4; ed. cit., p. 370)

y oprimido? ¿Cómo podría gobernarse al pueblo después de esa disolución?[17] En una conversación con Hugo Chávez coincidíamos que en el presente, en la larga etapa de transición a una sociedad trans-capitalista y trans-liberal (C) era necesario una filosofía política no fundamentalista de izquierda ni de derecha anarquista "del Estado mínimo" (a lo Nozik) meramente anti-estatista, ni liberal, ni capitalista, pero sabiendo que esa transición exigirá tiempo, procesos intermedios de formación de nuevos cuadros, de nueva teoría, de nuevas organizaciones, nuevas instituciones, nuevo Estado. Que ciertamente deben surgir de abajo hacia arriba, pero igualmente ayudados por un proceso de consolidación de espacios políticos que lo hagan posible. La institución es ambigua pero no intrínsecamente dominadora en el proceso diacrónico que hemos bosquejado, donde adquiere diferentes significados en distintos momentos (en A, B o C). La izquierda debe seguir comprometiéndose en la organización de los movimientos de base (la "otra campaña" zapatista), pero hoy en América Latina le toca *también* la responsabilidad del ejercicio delegado del poder en el Estado *nuevo* que hay que ir creando sobre la marcha. Toda teoría viene después, no es un *a priori;* un ideal teórico no debe reemplazar lo real *posible* (*posible* que está más allá de la *posible* para un conservador[18], como para Karl Popper en su *La sociedad abierta y sus enemigos*, que en realidad es una sociedad *cerrada*, y sus *enemigos* son el pueblo sufriente y los que luchan en su liberación). Para aquellos que creen que el "ciclo progresista" latinoamericano ha terminado en 2017 debo responder que el sufrimiento de los oprimidos impide su final, su término, y nuevamente brota la vida a través de la violencia que intenta destruir los cambios creativos que se han producido por una izquierda todavía en estado de crecimiento en el ejercicio delegado del poder en América Latina.

---

[17] Lenin lo tenía muy claro: había que disolver el Estado *zarista* (A), pero de inmediato (después del proceso revolucionario [B]) comenzar a construir "otro tipo nuevo de Estado" (C), ahora popular, proletario.

[18] Si insisto en las tres *posibilidades*, lo que le molesta a Bruno, es porque siendo *tres* y no *una* posibilidad hay que habituarse a saberlas distinguir. Este tema fue tratado por Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José (C. Rica), 1984, en donde critica a los anarquistas, a los conservadores (como Peter Berger), los neoliberales de la "competencia perfecta" (Friedrich von Hayek y Karl Popper) y a los ortodoxos soviéticos (con su planificación perfecta). El *principio de imposibilidad* es el primer principio de la mecánica ("No hay perpetuo móvil"; es decir, no hay movimiento perfecto, eterno, sin inercia que lo vaya deteniendo) y es el horizonte epistemológico de la ciencia moderna, la línea asintótica que nunca alcanza su perfección. De aquí deducimos en la *Ética* (1998) el principio práctico de factibilidad normativo y político (o económico, de género, pedagógico, etc.) que no debe confundirse con la mera posibilidad (medio fin fomal) de la razón instrumental criticada por Horkheimer o Adorno.

Debo por último indicar que los fracasos parciales de la historia reciente de algunas izquierdas latinoamericanas entristecen a los *optimistas*, pero los que tienen *esperanza* (la descripta por Ernst Bloch en su famosa obra) saben que la primavera reverdecerá: "Volverán las oscuras golondrinas...". La respuesta en regla de mi parte a las interesantes objeciones de Bruno exigirá más tiempo y espacio en el próximo futuro, respuesta que se dará en el volumen III de la *Política de la Liberación* en curso, así como las preguntas que me lanzó H. Schelkshorn.

Lo mismo debo responder a Catherine. Aunque la finitud humana nos impide lo perfecto (en el *momento* tercero [C] de la política antes descripto), no por ello debe renunciarse a luchar por lo mejor, lo algo más justo, por los Otros/as, obligación que la vida nos impone para intentar empíricamente lo *imposible* (imposible para el sistema vigente, en el momento *primero* [A]), de lo contrario se inmovilizaría al militante ante las frecuentes derrotas. El que se ilusionó con la realización de lo perfecto, cuando es derrotado caerá en la desesperación. El pueblo, que lucha por comer, por habitar una casa, por la educación de sus hijos, nunca deja de hacerlo. ¡La vida es más fuerte que la muerte!, dice un adagio semita. En un momento de tu carta sincera escribes: "Enrique, lamento decir que la esperanza que caracterizaba nuestro último encuentro en Quito [...] se ha convertido en preocupación y decepción [...]. Una transmodernidad e interculturalidad [se ha tornado] funcional [...] a una nueva etapa de modernización". Lamento decir que si se han transformado en funcionales no son tales, son simplemente modernas y no transmodernas. Y la izquierda también puede corromperse (y parte del retorno de la derecha al poder se debe a nuestros propios errores, traiciones, burocratismos, egoísmos). Nos muestra que las palabras, los conceptos son ambiguos y hay que decantarlos. Todo ejercicio del poder, aún en un Estado nuevo tendrá siempre la posibilidad de la estandarización, la repetición, la habitualización, la entropía, el fetichismo. Claro que me coloco en el límite, y desde allí reflexiono sobre el cómo superar esos marcos estrechos de la finitud (que tanto critica Bruno), lo que me permite seguir de pie luchando, en los éxitos y en los fracasos, en favor de los Otros/as, del pueblo. Ese temple perenne de los políticos honestos debe hacernos pensar en una ética, de principios normativos siempre válidos como fundamento de lo político. No es un moralismo pasajero, sino un dar la vida como indica el ejemplar José Mujica, con su bochito y cultivando sus flores, limpiando los platos de su cocina aunque haya sido (y quizá vuelva a ser) presidente de la república. ¡Un ejemplo, que se inició en la época heroica como Tupamaro y que pudo transitar honestamente en la difícil construcción de un nuevo sistema, de un nuevo Estado... en el largo plazo!

Y nuevamente, al final, Catherine propones la solución: "A pesar de mis errores y de los momentos vivos que me llevan hacia la desesperación, sigo luchando para mantener y para re-aprender la luz de la esperanza, la vida, la liberación [...] *Sin la praxis no se hace el camino*", terminas. ¡Gracias Catherine!

Colaboran en el volumen

Adriana María Arpini

Filósofa. Profesora en la Universidad Nacional de Cuyo, en Argentina. Su último libro es: *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Biblioteca del Congreso, 2017.

Juan Carlos Scannone s.i.

Teólogo y filósofo. Iniciador del movimiento de "filosofía de la liberación". Ex-rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Argentina). Autor, entre otros libros, de *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

Pablo Guadarrama González

Filósofo. Profesor de Mérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Villa Clara, Cuba. Autor, entre otros, del libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, La Habana, Cuba, 1994.

Linda Martín Alcoff

Filósofa. Profesora de la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Con su libro *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, New York, Oxford University, 2006, obtuvo el premio Frantz Fanon que otorga la Asociación Filosófica del Caribe.

Oscar Guardiola-Rivera

Filósofo. Profesor en el Birkbeck College, de la Universidad de Londres. Con el libro *Si Latinoamérica gobernase el mundo,* Barcelona, Rba Libros, 2012, obtuvo el premio Frantz Fanon de la Asociación Filosófica del Caribe.

Franz Hinkelammert

Reconocido intelectual alemán, reside en Costa Rica desde hace más de 40 años. Junto a Henry Mora escribió *Hacia una economía para la vida*, que ha tenido múltiples ediciones en México, Cuba, Colombia, Costa Rica y Argentina.

Ricardo J. Gomez

Filósofo de la ciencia. Profesor emérito en la California State University. Autor, entre otros libros, de *Neoliberalismo y pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995. Obtuvo el Premio Konex en 1996 en el área de Lógica y teoría de la ciencia y el Premio Konex 2016 en el área de Lógica y filosofía de la ciencia.

Antonino Infranca

Filósofo. Ha escrito sobre la obra de Georg Lukács. Ha sido traductor de la obra de Enrique Dussel al italiano. Autor de *El Otro Occidente*, Buenos Aires, Herramienta, 2000 (después editado en francés, italiano y portugués).

Eduardo Mendieta

Filósofo, profesor em Penn State University. Ha editado y dialogado con filósofos como Jürgen Habermas o Charles Taylor, en esa línea su más reciente trabajo es *Maps for a Fiesta: A Latina/o Perspective on Knowledge and the Global Crisis* (New York: Fordham University Press, 2015), de Otto Maduro, editado e introducido por Eduardo Mendieta.

Mabel Moraña

Critica cultural y reconocida autoridad en los estudios latinoamericanos. Ocupa la Cátedra William H. Gass de Artes y Ciencias en la Washington University in St. Louis, autora, entre otros, de *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2018.

Jose Gandarilla

Filósofo. Investigador titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (UNAM). Con el libro *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona, Anthropos-CEIICH-UNAM, 2012, obtuvo el premio Frantz Fanon de la Asociación Filosófica del Caribe.

Hans Schelkshorn

Teólogo y Filósofo. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Viena. Coautor de *Religion in der Globalen Moderne. Philosophische Erkundungen*. Wien: Vienna University Press, 2014. Presidente de la Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie, que busca propiciar el diálogo filosófico.

AGUSTIN LAÓ-MONTES

Sociólogo. Profesor en la Universidad de Massachusetts. Co-autor de *Debates sobre Raza y Ciudadanía en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad del Valle, 2010.

NELSON MALDONADO-TORRES

Filósofo. Profesor en la Universidad de Rutgers, en Nueva Jersey. Ha sido director de la Asociación Filosófica del Caribe y hace parte de Fundación Frantz Fanon. Autor, entre otros libros, de *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008.

YAMANDÚ ACOSTA

Filósofo. Profesor en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Su libro *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, Montevido, Nordan, 2005 obtuvo el Premio Pensamiento de América Leopoldo Zea 2004.

ANTONIO CARLOS WOLKMER

Jurista. Profesor jubilado en la Universidad Federal de Santa Catarina. Recientemente apreció su *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, México, Akal, 2018.

LUCAS MACHADO FAGUNDES

Jurista. Podcotorado por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul en Brasil. Doctor y Maestro en Derecho – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brasil. Profesor visitante en la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis de Potosí – México.

BRUNO BOSTEELS

Crítico literario. Profesor en la Universidad de Columbia. Autor de *Marx y Freud en América Latina*, Madrid, Akal, 2016.

CATHERINE WALSH

Crítica cultural. Profesora en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Autora de *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, (re)existir y (re)vivir*, Ohio State University, 2017.

ENRIQUE DUSSEL

Profesor emérito en la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, México. Esta por aparecer el Tomo III de su *Política de la liberación*.

Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación, de José Guadalupe Gandarilla Salgado y Mabel Moraña (Coordinadores), se terminó de imprimir en la Ciudad de México en noviembre de 2018, en los talleres de Creativa Impresores S.A. de C.V., calle 12, número 1, local 1, colonia José López Portillo, Del. Iztapalapa, C.P. 09920, Ciudad de México, México, tel. 5703 2241. En su composición se utilizaron los tipos Baskerville y COPPERLATE. El tiro fue de 500 ejemplares sobre papel cultural de 90 gramos.

La cuestión de emanciparse no se restringe ni a una expresión del sujeto (racional, moderno) ni a una zona del planeta (el occidente noratlántico) sino que compromete una dimensión de sentido universal en que se ven conmovidos el espacio que se ha ocupado en la historia del mundo (periférico) y el tipo de interpelación que genera ese *locus* (desde la exterioridad). Estructuras de dominación y pugnas por la autodeterminación son la arena de disputa histórica que en nuestra región fueron perfilando un movimiento que, a fines de los años sesenta, promovió un pensamiento de la liberación latinoamericana, un reclamo que hoy es más global y se ejecuta como un giro descolonizador en las estructuras del conocimiento. Con ese desplazamiento se ha ampliado en correspondencia la red conceptual y los planos a que vierte esa exigencia epistemológica. A esa fragua más integral del paradigma de la liberación se suman últimamente aportes de los enfoques de género y la lucha feminista, el reclamo de una ética propicia a una "filosofía de la liberación de la naturaleza", una "filosofía política de las ciencias" y para la economía del antropoceno, así como provee las bases para una política de la liberación que en su dimensión normativa consolida propuestas para una renovada crítica jurídica. En cada uno de esos proyectos (desde un Sur que se extiende hasta en el Norte como existencia en sufrimiento) se anuncian las múltiples voces de un sujeto popular desde el que ha de emprenderse el diálogo inter-filosófico y el que ha de encaminarse hacia esa nueva etapa del mundo (la transmodernidad) que surja de los escombros que nos hereda la crisis actual.

Cada uno de estos ensayos proyecta el pensamiento de Enrique Dussel hacia ámbitos que abren un debate con lo más granado del pensamiento social y filosófico que se está produciendo en el mundo entero, ello queda demostrado por la procedencia muy variada que en esta obra se ha congregado. Tocará a los lectores valorar sobre lo relevante que resulte este esfuerzo colectivo no solo para poner en consideración el trabajo filosófico de uno de nuestros grandes maestros sino para contribuir a la *praxis* de liberación, hoy tan necesaria como hace medio siglo.

UNAM La Universidad de la Nación

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES

ISBN: 978-607-30-1073-3