

Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel

Federico Ledesma Zaldívar
Juan Diego Ortiz Acosta
(coordinadores)



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Siete ensayos sobre la Filosofía y Política
de la Liberación de Enrique Dussel

Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel

Federico Ledesma Zaldívar
Juan Diego Ortiz Acosta
(coordinadores)

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
2019

Primera edición, 2019

D.R. © 2019, Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel 130
Zona Centro
44100, Guadalajara, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-547-491-5

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Prólogo “Filosofía y política de liberación; Enrique Dussel con-mueve”	9
<i>Jaime Antonio Preciado Coronado</i>	
I. Bartolomé de las Casas y la Filosofía de la Liberación	33
<i>Mario Ruiz Sotelo</i>	
II. La primera Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel	59
<i>Federico Ledesma Zaldívar</i>	
III. De la «Pedagógica» a la emancipación del individuo	113
<i>Dinora Hernández López y Gergana Petrova</i>	
IV. Eurocentrismo y la obra de Enrique Dussel mediante una prueba proyectiva de escritura libre y una prueba psicométrica	133
<i>Arturo Chavolla Flores</i>	
V. Geopolítica, Modernidad y Política de la Liberación	145
<i>José Guadalupe Gandarilla Salgado</i>	
VI. La Transmodernidad como posibilidad de realización de otro mundo. Una mirada desde el pensamiento de Enrique Dussel.....	189
<i>Ana Silvia Solorio Rojas y Juan Diego Ortiz Acosta</i>	
VII. Actualidad de la Filosofía de la Liberación.....	211
<i>Francisco Salinas Paz</i>	
Semblanza Curricular de los autores.....	235

Prólogo “Filosofía y política de liberación; Enrique Dussel con-mueve”

Jaime Antonio Preciado Coronado

En la forma de exponer una posible historia de la política de liberación, emerge con fuerza la historia de los pueblos, que son los actores políticos olvidados, invisibilizados, menospreciados, minimizados. En el reclamo por su reconocimiento, estos actores se configuran desde un pensamiento o desde una filosofía política otra, que exige auto-liberarse del pensamiento dominante que los ha acotado. Enrique Dussel compone un relato de la filosofía y política de liberación, sobre nuevas bases que implican superar a las filosofías políticas que se han constituido en las referencias civilizatorias de la modernidad occidental; por una parte, se trata del reconocimiento del helenocentrismo, cuyo origen no griego es paradójico, pues el mundo greco-romano surge de la polémica con la civilización semita sin reconocer esa influencia. Por otra parte, el occidentalismo, no advierte la importancia del mundo bizantino para los inicios de la modernidad política.

Por ello, el proyecto de esa modernidad que da la espalda a la diversidad filosófica y epistemológica del otro y la otra, del diferente, bebe de una sola fuente: el eurocentrismo de las filosofías políticas que obvian, por desprecio o por ignorancia, todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas que no parten de los supuestos universales modernos. De acuerdo con una visión de la historia según criterios eurocéntricos, se planteará evacuar las filosofías políticas otras, a las que se consideran inferiores. Sin embargo, el colonialismo teórico que impuso el sistema mundo moderno en los países periféricos, mostró que su imaginario de la modernidad occidental no se había liberado

de las ataduras teocráticas y monárquicas que se reproducían en el centro y en la periferia. Enrique Dussel, indaga las raíces filosóficas y políticas del proyecto de la modernidad, que terminaron por subordinar a América Latina dentro del escenario filosófico eurocéntrico. Lejos de reconocer el quiebre epistemológico en el que la conquista, o invasión de América, funda la modernidad como totalidad del sistema mundo.

Desde el pensamiento crítico, esta historia no es un relato más, sino un contra-relato, que da voz a los olvidados o excluidos por las filosofías o historias oficiales, desde una revalorización de saberes múltiples heterogéneos y desde una revalorización del poder, de los contrapoderes en su pluralidad, que tienden a ser negados o acallados, pero que resisten y re-sienten la dominación. La filosofía y política de liberación de Dussel, busca lo no dicho y lo no investigado en lo ya dicho. Tal pensamiento, y la teoría que lo sustenta, se elaboran desde un lugar donde se enuncia y se imagina la realidad otramamente. Se trata de una filosofía de la praxis, para decirlo en términos de Antonio Gramsci, que también se distancia de los metarrelatos de corte eurocéntrico que colonizaron igualmente al marxismo dogmático, esclavizado por la centralidad del proyecto moderno. No obstante el secularismo universalista moderno, que se opone a la teología política tradicional de los regímenes antiguos, la hegemonía civilizatoria que se proponen tanto el capitalismo como el marxismo, terminaron sin comprender las contradicciones que subyacen en la continuidad de la historia como portadora de diversidades y diferencias.

De aquí proviene otra originalidad dusseliana: el concepto de transmodernidad, unidad de la pluriversidad auto reconocida en la diversidad. Ni el paraíso capitalista de la modernidad de los iguales, ni el voluntarismo revolucionario creador de proyectos igualitarios pudieron superar la brecha existente entre proyecto y discurso; la fuerza de sus utopías se fundó sobre la razón –dijera Kant el imperativo categórico de la razón–, y no en el reconocimiento de múltiples voces, razones, decires. En contraste, para Dussel, el «decir» de la corporalidad sufriente de los «condenados de la Tierra», cualquiera que sea el régimen político que los domina, es su punto de partida.

En su obra: *Política de la Liberación*, Dussel desarrolla tres ideas fuerza que constituyen un proyecto liberador:

1. Una historia mundial y crítica, que ofrece una mirada propia de la larga duración en la que se sedimenta el pensamiento, como saber y poder, como reflexión y acción que se construyen bajo la filosofía política, en consonancia con los tiempos de crisis universal del imaginario que inspira al sistema mundo moderno, siendo los oprimidos de la Tierra el lugar de enunciación desde donde se despliega la política de liberación.
2. Lo que él llama ‘arquitectónica’ de la filosofía política, hace una descripción de la totalidad política en abstracto, sin entrar todavía en la complejidad concreta, lo cual permitirá mostrar las contradicciones históricas, los conflictos, la crisis y los procesos de pensamiento y acción propiamente creativos que sitúan en su originalidad a la *Política de la Liberación*. Una idea de lo político que supone la descripción ontológica del poder político, concepto que subestiman o evaden las filosofías políticas modernas, pues ciertamente la Modernidad se identificó con la dominación, en tanto ‘paradigma’ orientador de sentido.
3. La filosofía política contemporánea es eminentemente pragmática en su ataque a problemas específicos de la convivencia humana y su manejo de los conflictos, pero, sin dejar de abordar aspectos trascendentales para esa convivencia, esas filosofías –sean modernas o posmodernas– no enfocan los componentes mínimos y necesarios de la y lo político desde el giro decolonial o de la crítica a la colonialidad del poder –de origen anglo euro céntrico–, como lo proponen en su obra Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Lo cual interroga sobre un posible y renovado concepto del poder a partir de las recientes experiencias políticas latinoamericanas –impulsadas por intuiciones colectivas innovadoras–, no sólo en el plano nacional sino también en el ámbito de la justicia global y la radicalización de la democracia.

La política de liberación es atravesada transversalmente por un planteamiento ético que cruza el mundo de la y lo político: las acciones, las instituciones y los principios. La obra de Dussel se crea dentro y responde a la polémica con intelectuales contemporáneos –evito reducir-

les a las y los filósofos. Moreno (2011)¹, lo plantea así: “La complejidad de lo que [Dussel] llama «el campo político», siguiendo a Bourdieu, le obliga a discutir contra el pragmatismo estratégico y decisionista de la filosofía política conservadora (como Carl Schmitt, que privilegia el momento de las acciones); contra el legalismo kantiano liberal (como Habermas, que privilegia el ámbito jurídico de las instituciones); y contra el principalismo voluntarista de tipo anarquista (como Antonio Negri o John Holloway, que privilegian el necesario pero insuficiente ámbito de los principios).”

Dussel trata de una manera amplia y novedosa, lo que él reconoce como los tres principios normativos implícitos de la política, los cuales han sido expuestos de manera formalista por algunos o negados por la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos. Se trata de tres momentos normativos implícitos en toda sociedad histórica y política, que a su vez incorporan los principios éticos (Moreno, 2011):

la obediencia al principio *material* de verdad práctica como deber del querer vivir de una comunidad, conforme a un *principio político de fraternidad* (subsunción del principio ético-material de la vida); la obediencia al principio *formal* de igualdad en la participación discursiva de las tomas de decisiones políticas que afectan a la vida de la comunidad, conforme a un *principio democrático o de legitimidad institucional* (subsunción del principio ético-formal del discurso); la obediencia al principio de *factibilidad* como libertad en la aplicación de las posibilidades ecológicas, económicas, técnicas, etc., para la consecución de preservar y desarrollar la vida en comunidad, conforme a un *principio político a la vez instrumental y estratégico* (subsunción del principio ético de factibilidad).

Cada una de las seis aportaciones incluidas en este libro homenaje a Enrique Dussel, problematiza a profundidad diversos campos que conforman aristas de esta compleja obra; fractales que abren la visión

1 Moreno Lax, A. (2011). «La Política de la liberación» de Enrique Dussel, en *El correo de la diáspora latinoamericana*, enero, Recuperado de <http://www.elcorreo.eu.org/La-Politica-de-la-liberacion-de-Enrique-Dussel?lang=fr#nh6-5>

hacia el interminable trabajo intelectual de uno de los más grandes filósofos en la historia del pensamiento crítico.

Entre Las Casas, Suárez y Vitoria; de la teología política a la modernidad colonial (izada)

De acuerdo con Moreno (2011) “es interesante destacar la importancia que Dussel atribuye al siglo XVI portugués y español, una etapa intelectual que vivió el «Yo conquisto» de Hernán Cortés cien años antes de que Descartes, alumno de jesuitas españoles en La Flèche, proclamara el famoso «Yo pienso.» La escolástica española del siglo XVI, dirime el primer debate moderno en torno de la justificación de la conquista contra los indígenas sin alma (como hizo Ginés de Sepúlveda) o su defensa como alteridad radical (como hizo Bartolomé de las Casas) o la definición del pueblo como recipiendario de la soberanía, hasta entonces detentada, sin posible reclamo alguno, por la monarquía y el papa católico (como lo discutieron Francisco Suárez y Francisco de Vitoria, quienes le dieron protagonismo al pueblo en su derecho público –más allá del *jus gens*– y quienes dieron origen al derecho internacional, aunque estuviese centrado en el Estado nacional moderno).

Las Casas representaría, 300 años antes que Kant, la primera crítica del presente (Moreno, 2011):

Con esto España quedaría redefinida como el primer Estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería el primer territorio colonial de la indicada Modernidad. Moderna, entonces, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición.

En este libro homenaje, Mario Ruiz Sotelo² plantea que Dussel observa en Las Casas un profeta no en la conocida idea de observador del futuro, sino por poder percibir el sentido profundo del presente (“el auténtico sentido de la palabra profecía”, Dussel, 1976), el fundamento no visto por el común de sus contemporáneos, y que él habría

2 Cfr. Ruiz Sotelo, Mario, “Bartolomé de las Casas y la filosofía de la liberación”, en este libro.

podido percibir dada una especial capacidad para entender la realidad de su tiempo, que esencialmente es también la de nuestro tiempo, dado que el sistema que denunció no puede presumirse desmantelado.

Además, para Mora (2009)³ Las Casas es reivindicado como precursor de uno de los movimientos latinoamericanos a los cuales se refiere el pensamiento decolonial, como lo es la Teología de la Liberación. Las Casas, no es ajeno a la reflexión sobre las condiciones de negación de la alteridad, el uso de la violencia y el espacio ofrecido a los excluidos del sistema.

Esa colonialidad del poder en su prolongación actual, se observa en el campo de las relaciones entre iglesias y estados, entre religiosidad, espiritualidad y política, donde se anudan la filosofía, la teología y la política de liberación, que se entrelazan en la obra de Dussel. En sus planteamientos, existe la problemática del pueblo como sujeto de la historia, emergida desde la conquista de América, y la peculiar apuesta teórico práctica de la Teología de la Liberación, cuya opción preferencial por los pobres implica también una apuesta política que busca empoderarles. Leonardo Boff (2018)⁴, comprende la anti-realidad de la pobreza, con la finalidad de distanciarse de la realidad como determinante e inamovible, lo cual requiere de cierta precisión respecto del rol eficaz activo del “reino de los pobres”. Ve tres comprensiones diferentes de pobre que están presentes todavía hoy en el debate. “La primera, tradicional, entiende al pobre como aquel que no tiene. No tiene medios de vida, no tiene renta suficiente, no tiene casa, en una palabra: no tiene bienes. Sobrevive en el desempleo, o en el subempleo, y con salario bajo [una segunda visión] progresista, ha descubierto ya el potencial de los pobres y ha percibido ya que ese potencial no es utilizado. Por la educación y la profesionalización el pobre viene a ser calificado y potenciado; [la tercera visión, con la que coincide Boff] es la

3 Mora, Luis Adrián (2009) “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial”, en Revista Ixchel, Volumen I.

4 Boff, Leonardo (2018) “Dom Pedro Casaldáliga cumple 90 años: pobreza y liberación”, Publicado en América Latina en movimiento (<https://www.alainet.org>). Recuperado de <https://www.alainet.org/es/articulo/191097>

liberadora, que afirma: los pobres sí tienen potencialidades, y no sólo para engrosar la fuerza de trabajo y reforzar el sistema, sino principalmente para transformarlo en sus mecanismos y en su lógica.”

En su apuesta política, concluye Boff

Los pobres, concientizados, organizados por sí mismos y articulados con otros aliados, pueden ser constructores de otro tipo de sociedad. Pueden no sólo proyectar, sino poner en marcha la construcción de una democracia participativa, económica y ecológico-social. La universalización y la plenitud de esta democracia sin fin se llaman socialismo. Esta perspectiva no es ni asistencialista ni progresista. Es verdaderamente liberadora, porque hace del oprimido el principal sujeto de su liberación y el forjador de un proyecto alternativo de sociedad.

El análisis desde la exterioridad, entre Levinas, Ricoeur y Heidegger

Desde sus orígenes, Dussel incursiona en la contemporaneidad del pensamiento y sus indisolubles vínculos con la acción-realidad. Por lo cual se puede ubicar a este gran pensador en un doble sentido de actualidad: en la búsqueda auténtica de la relación entre saber y poder, desde el momento en que hace y define su obra particular; y, además, en la pertinencia del conjunto de su obra respecto de la ética política que corresponde al presente, desde un horizonte liberador⁵.

El grupo inicial que animó la filosofía de la liberación, contó con una generación de filósofos jóvenes, entre los que se encontraban Enrique Dussel, Arturo Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Juan Carlos Scannone, Alberto Parisí, Daniel Guillot, Mario Casalla, entre otros. Los unen las tendencias contra el autoritarismo que se fragua en la Argentina de finales de los años 70 e inicios de los 80, pero más que una reflexión para la acción acotada a un espacio nacional, y no obstante

5 Ver en esta obra, “La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel de los años 70. Un sistema de análisis desde la exterioridad”, de Federico Ledesma Zaldívar.

cierta heterogeneidad de enfoques teóricos y prácticos, la naciente filosofía de la liberación, amplía su visión hacia una América Latina unida en la diversidad.

La obra dusseliana, dialoga con la teoría de la dependencia y sus críticos, con la visión liberadora de la educación formal y no formal, con la emergente sociología crítica, como es el caso de Orlando Fals Borda (1970), cuya obra coincide en la necesidad de producir un conocimiento nuevo, crítico y que contribuyera a la modificación de la realidad en términos de mayor justicia social. Desde el pensamiento crítico de Fals Borda se converge en la búsqueda de una vía propia de acción, pero también otra ciencia y otra cultura, gracias a la formación de

una ciencia nueva, subversiva y rebelde, comprometida con la reconstrucción social necesaria, autónoma frente a aquella que hemos aprendido en otras latitudes y que es la que hasta ahora ha fijado las reglas del juego científico, determinando temas y dándoles prioridades, acumulando selectivamente los conceptos...

En la convergencia de pensamientos críticos, se trataba de una creación a partir de la realidad propia, un saber que trastocara el orden, un saber comprometido con una reconstrucción social. De acuerdo con Ledesma, “Las influencias dominantes de esa [primera] etapa fueron Paul Ricoeur, que proveyó a Dussel del concepto de núcleo ético mítico para analizar las culturas, y Martin Heidegger, desde quien empezó su esfuerzo de una ética de la liberación. [En una segunda etapa, se registra la influencia del filósofo de Kaunas, Lituania, Emmanuel Levinas].

El núcleo ético mítico de Paul Ricoeur, influye en la filosofía de la liberación, pues de acuerdo con Mora (2009) “la construcción del ‘mito’ de la modernidad se da para Dussel, cuando dicha emancipación es reivindicada e impuesta por medios irracionales a un Otro al cual se considera ‘culpable’ de su estado de ‘inmadurez intelectual’, por lo tanto, incapaz de emanciparse por sí mismo”. No es una ontología anclada en la definición del ser, sino en un paso previo a que el ser pueda ser pensado, pues ese pensar implica ya una posibilidad realizada de un sujeto que ya es, en cambio es Dussel, con Levinas, quien va a comen-

zar ahora desde el sujeto que no es (Martin Heidegger), cuyo ser está negado (Ledesma).

En su obra: *Ética de la Liberación Latinoamericana* (Dussel, 1973), examina las formas de dominación concreta. Levinas, está en la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación pues descubre el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad») Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional –clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. “Esta ‘experiencia originaria’ –vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía–, quedaba mejor indicada en la categoría de Autrui (otra persona como Otro), que como pauper...” (Dussel, 1998, p. 20, citado por Ledesma). Pero, Dussel va más allá de Levinás, pues el otro no es un concepto multívoco, sino dialécticamente relacionado con el nosotros. Un principio fundamental para comprender la totalidad inmersa en la filosofía y la política, que es una liberación de todas y todos y no de una sola de sus partes: el otro.

De la totalidad a la liberación, supone el cambio de paradigma de la ontología a la alteridad. Por ello, cabe la distinción entre la fenomenología, que se ocupa de lo que aparece y cómo aparece desde el horizonte del mundo, el sistema, el ser. De la epifanía, que en cambio es “la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado; la epifanía es el comienzo de la liberación real.” (Dussel, 2011, p. 45, citado por Ledesma). En este libro homenaje, se destaca el salto del pensar ontológico, es decir del pensar basado en el fenómeno, desde lo que se ve porque nuestros marcos nos lo permiten, al pensar desde lo que no se ve, de lo que escapa a la fe-

nomenología y la ontología. Dussel propone iniciar con seis niveles de reflexión (Ledesma, cursivas mías):

- “a) *proximidad*: en este se va a tratar del encuentro con el otro, del encuentro con el mundo, y como de esos dos encuentros debe surgir la relación;
- b) *totalidad*: porque el ser humano nace dentro de un mundo, que es una totalidad; está dentro de unas definiciones ya dadas, con las que va a tener que romper;
- c) *mediaciones* [partes funcionales de la totalidad que nos permiten la aproximación. Es el ámbito de las cosas, de la *proxemia*, del acercamiento a los entes.];
- d) *exterioridad*, que es el ir más allá de las definiciones del mundo, de las normas que ordenan las cosas dentro del sistema, lo que queda fuera del deber ser, la meta-física;
- e) *alienación*, que es cuando empieza la confrontación para hacer un pensamiento liberador. En la alienación se va a ver que el otro es visto como enemigo (momento teórico de la totalidad) y una vez que ha sido visto como enemigo, hay que aniquilarlo (momento práctico de la totalidad), aniquilar la diferencia, para guardar el orden, después se subsume la exterioridad dentro de la totalidad, es decir que se le da una definición que no desafíe el orden;
- f) *liberación* [La liberación entonces tiene que romper con la ontología, con el orden de cosas presentes (en muy diversos ámbitos)]”.

Potencialidades y limitaciones de la pedagógica de Enrique Dussel

Acercarse al artículo de Dinora Hernández y Gergana Petrova requiere desde el principio estar dispuesto a ver que algunas partes de la filosofía de la liberación de los años setenta de Enrique Dussel, estaban mediadas por marcos tradicionales y pueden ser desafiadas desde perspectivas más abiertas.

Hernández y Petrova plantean un ensayo agudo sobre una de las situaciones de dominación centrales que Dussel señaló en 1976: la pedagógica, que tal como nos lo muestran, se presenta en la Filosofía de

la Liberación, pero se desarrolló desde una Ética de la Liberación Latinoamericana y siguió un desarrollo posterior hasta el libro 1492, El encubrimiento del otro, en que Dussel se ocupa de la visión del mundo y la construcción de la historia eurocéntrica.

En un primer momento, las autoras muestran cómo la dominación pedagógica, que inicialmente aparece en la relación padres-hijos, puede extrapolarse a la relación cultura-pueblo, donde unas formas culturales serán reproductoras de *lo mismo*, mientras que otras promoverán seres auténticos y más libres. Desde el principio se nos advierte que la visión de Dussel está mediada por concepciones tradicionales de familia y relaciones de género, por lo que la situación ideal, el deber ser liberador de las relaciones padre-hijo (que supone una relación libre varón mujer en tanto pareja), es de por sí tradicionalista, pues excluye a las parejas que no sean varón-mujer y a los tipos de familia no asociados con ellas.

Petrova y Hernández llaman la atención sobre la influencia de Freire en Dussel, de quien habría tomado la noción de la educación como construcción de una intersubjetividad. En Dussel esta dialogicidad es necesaria a su pedagógica. Las autoras finalizan con la descripción de dos posturas pedagógicas críticas. Una es la del propio Paulo Freire y otra es la de Henry Giroux. Resaltan como en Freire habría algunas condiciones de posibilidad para que exista la dialogicidad – esto en la pedagogía del oprimido. Estos presupuestos serían el amor al prójimo y la humildad. Sin embargo al estar puestos en entredicho en este sistema capitalista, Freire reenfoca su propuesta, pasando de una pedagogía del oprimido a una pedagogía de la esperanza, en la que lo que hay que encontrar es las condiciones de posibilidad para la existencia de la esperanza. El principio liberador estaría entonces en la utopía, en este sentido, la tarea necesaria para el pensar crítico sería descubrir las posibilidades para la esperanza.

La otra postura es la de Henry Giroux, quien propone una pedagogía radical basada en la resistencia. Desde esta perspectiva las instituciones serían espacios en que confluyen la reproducción social (pues la transmisión de conocimientos enlaza los saberes de una generación a la siguiente, y con ellos de las dominaciones y órdenes esta-

blecidos contenidos en los discursos transmitidos) y la resistencia, los discursos que confrontan el orden actual y que pueden proponer cosas diferentes. Tanto los estudiantes como los profesores, tendrían que ser agentes activos de estos espacios.

En resumen el texto de estas autoras nos provee de un panorama tripartito (Dussel, Freire, Giroux) sobre las posibilidades de una pedagógica crítica, que propone herramientas para pensar con Dussel y más allá de él.

Eurocentrismo y ética liberadora en Enrique Dussel

Desde una amplia lectura, que toma en cuenta las obras de Dussel que mejor expresan la crítica al pensamiento eurocéntrico, Arturo Chavolla⁶ tiene en cuenta especialmente sus obras: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966), *1492, el encubrimiento del otro* (1992), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1994), *Europa, modernidad y eurocentrismo* (2003), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007).

En un esfuerzo por ser contemporáneo, la apuesta de Dussel por la eticidad, como búsqueda de proyecto civilizatorio liberador, tiene que entrar en un debate entre la globalización y la exclusión (su obra de 1998⁷), en un doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial:

por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en su nivel financiero principalmente: «capital ficticio» nos dice Marx); pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador.

Para la crítica del eurocentrismo, “se necesitó tiempo para poder alcanzar un grado de complejidad civilizatorio suficiente que permitiera a la «ética» y a la «moral» lograr grados más abstractos de univer-

6 Ver dentro de esta obra “Eurocentrismo y la obra de Enrique Dussel”, de Arturo Chavolla Flores.

7 Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. España: Ed. Trotta.

salidad y llegar así a niveles evolutivos crecientes de criticidad.” En distintas partes de su obra, Dussel presenta la evolución histórica del «sistema interregional», en cuatro estadios, lo cual comporta una tesis central: “las «eticidades» de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo, que desde el siglo XV es, por primera vez, un «sistema mundial».”

Chavolla se refiere al proceso generado por Dussel para tratar al «sistema-mundo», podemos añadir de la modernidad/colonialidad, como una superación de los tres estadios del «sistema interregional» que lo preceden (por «región» se entiende una alta cultura o sistema civilizatorio). Según la interpretación de Dussel (1998), hay cuatro estadios: “a) En un primer estadio, el «sistema interregional» fue solo la estructura de las relaciones de la región egipcio-mesopotámica. La India, China y Amerindia no se conectaban directamente todavía.

“b) En un segundo estadio, el «sistema interregional» creció abarcando desde el Mediterráneo y el norte del África hasta el Medio Oriente, la India y la China a través de las estepas euroasiáticas (las regiones influenciadas por los «indoeuropeos»), hegemonizando o teniendo por centro-conector el mundo persa o el helenístico de los Seléucidas o de los Ptolomeos.

c) En un tercer estadio, el mundo cristiano, el bizantino primero y musulmán después, reemplazan al helenístico y juegan el rol de bisagra en todo el sistema (desde la China y la India al Mediterráneo).

d) En un cuarto estadio, la Europa periférica reemplaza al mundo musulmán-turco y constituye el primer «sistema-mundo» propiamente dicho, colocando a Amerindia como su primera periferia.”

Esta Ética de la Liberación pretende situarse explícitamente en el horizonte de este «sistema-mundo» moderno, el cuarto estadio, (Dussel, 1998) “teniendo en consideración no solo el «centro» (como lo ha hecho exclusivamente la filosofía moderna desde Descartes hasta Habermas, y que por ello ha tenido una visión parcial, provinciana, regional del acontecer ético histórico), sino también desde su «periferia» (y por ello se obtiene una visión planetaria del acontecer humano)”.

Chavolla argumenta en este libro que “en el fondo se está contra el colonialismo teórico de la filosofía política tal como se practica en

América Latina, por lo que se aboga por tomar en serio el «giro descolonizador» en el que está empeñada desde hace decenios la filosofía de la liberación, insistiendo en la necesidad de partir de nuevas bases en nuestra reflexión, que no pueden ser meramente imitativas o de comentaristas autorizados de la filosofía política europeo-norteamericana...”

Concebir la periferia desde la noción de la colonialidad del poder, desarrollada por Aníbal Quijano, permite analizar que la expansión imperial de Europa a partir del siglo XVI constituye un patrón de poder global que se caracteriza por la imposición de una clasificación étnica y racial a la población del mundo. Esta imposición “opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (Quijano, citado en Mora, 2009).

Dussel afirma, de acuerdo con Mora (2009) que la lógica que ha impuesto la Modernidad está fundamentada en una serie de presupuestos. Hay un “mito fundador” que se puede resumir así: “la civilización europea se autocomprende como más moderna, por lo tanto se encuentra en la obligación moral de ‘civilizar’ a los demás pueblos y culturas. Frente a esta ‘modernización’, el Otro (el ‘bárbaro’) puede ofrecer resistencia, como cuando los ‘indios’ no permiten la libre circulación de los españoles en sus territorios. La resistencia debe de ser vencida, aunque sea mediante la fuerza, para hacer imperar la lógica superior. Lógica que va en beneficio de los mismos bárbaros.” Un camino que conduce a la justificación de la guerra, el gran debate que detona la configuración del sistema mundo moderno.

Geopolítica, modernidad y política de la liberación

Es el título de un sugerente trabajo de José Guadalupe Gandarilla Salgado en este libro. Sugiere que Dussel toma en serio la relación entre espacio y tiempo, entre geografía e historia, pues se trata de una formulación filosófica que “ha puesto especial atención en la **dimensión espacial**, y en las configuraciones en que ese elemento de las **relacio-**

nes sociales (y de las prácticas a través de las que se restituyen los referentes sólidos y profundos de la cultura), asume expresiones en las que **su politización** (el modo en el que juega un determinado papel para la constitución política del actuar concreto de los sujetos) va revelando contenidos multidimensionales, según sea el modo cómo incida su lógica en ciertos **campos de la actividad humana** (material, ecológico, cultural), o por su intermedio se vean involucradas ciertas **capas de realidad** (la de la conciencia, la corporalidad, la presencia del otro) en la configuración misma de las **formas de subjetividad** que la expresión de la **totalización de la vida material** va evidenciando en un trayecto de largo tiempo; para el tema que nos interesa, la de sus variantes moderna o, pretendidamente, transmoderna” (negritas mías).

La espacialidad politizada en un horizonte liberador, es una característica que está en las raíces del conocimiento, del saber y del poder —de la filosofía, la política y la teología—, que son constitutivas de la epistemología dusseliana. Los cuatro estadios de la historia de la larga duración que se proponen en su obra, en los que más de tres mil quinientos años dieron pie a tres sistemas regionales, los cuales desembocaron en el cuarto estadio, el primero en el que emerge un sistema mundo de la modernidad/colonialidad; desde ahí surge un mundo con pretensiones de universalidad, que se estructuró bajo la lógica de la conquista, la invasión, la ocupación, la colonización, “el cercamiento”. En lo que plantea Gandarilla en este libro, se evidencia una compleja relación interdisciplinaria respecto de las Ciencias Sociales y en particular con la corriente crítica de la geopolítica y su enfoque decolonial.

Para la geopolítica crítica no son extrañas las relaciones de poder que se constituyen en la historia de las relaciones sociales desde la filosofía de la praxis, como no lo son tampoco los campos de la actividad humana localizados e imbricados en la naturaleza como su base material. Una totalización de la vida material que está animada y que es transformada por intersubjetividades en las que se tejen mitos y discursos culturales sistémicos, que son fundadores de comunidades políticas y sociales —vale decir socioespaciales, como las ciudades, los estados, las formas de sociabilidad territorializadas—, las cuales son nutridas por imaginarios sustentados por actores sociales diversos. La

capacidad heurística convocada por esa geopolítica crítica, potencia el rol transformador del horizonte liberador. Con la modernidad/colonialidad del poder, se abrieron y diversificaron los procesos de dominación, pero con ella se revitaliza el pensamiento crítico que evidencia y denuncia los efectos de los diversos formatos de dominación, la identificación de las víctimas y también de sus contrapoderes e imaginarios civilizatorios otros.

Pensar el mundo como base material natural de la totalidad económica, política, social y cultural, estructurada por el poder de dominación, implica el reconocimiento de la jerarquía entre dominante y dominado en su expresión de centro y periferia, así como reconocer las diferencias y desigualdades geográficas —a la manera como las concibe David Harvey—, digamos entre norte y sur —el Sur Global, que plantea Giovanni Arrighi— y en una escala que vincula la esfera local de la experiencia, la conciencia, la corporalidad, el reconocimiento de la otredad —dicho con Foucault y su microfísica del poder—, con la escala global de la realidad material totalizada, pasando por otras escalas geopolíticas como la región, el Estado nacional, los espacios supranacionales.

A esas orientaciones epistemológicas se refiere Gandarilla en este libro, cuando resalta la originalidad del pensamiento social crítico latinoamericano y caribeño. El pensamiento de la CEPAL, desde la perspectiva del estructuralismo de Raul Prebisch, o la teoría de la dependencia de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, y sus innumerables críticos (Theotonio dos Santos+, Ruy Mauro Marini+, Vania Bambirra+, Agustín Cueva+, René Zavaleta+, Daniel Camacho...) los neomarxistas con sus críticas a la economía política internacional, como Atilio Borón, Emir Sader, y una gran diversidad de enfoques gramscianos⁸, maoístas, trotskistas. Aníbal Quijano, Walter Mignolo,

8 Gandarilla refiere en este libro: “una veta para el desarrollo de un marxismo creativo la documenta lo ocurrido en el caso del intelectual sardo Antonio Gramsci quien, en nuestra región, alcanzó enunciaciones vernáculas que se anudan a planteos de gran riqueza polisémica (por ejemplo, la noción de “filosofía de la praxis”, que Adolfo Sánchez Vázquez, desde México, rastrea y promueve con enjundia) o a usos polimorfos (hegemonía, revolución pasiva y, sobre todo, lo nacional-popular) desde su incursión temprana (por vía de los esfuerzos

Edgardo Lander, hacen una geopolítica del conocimiento, crítica al eurocentrismo que domina en el mainframe académico, a través de los estudios decoloniales. El geógrafo brasileño Milton Santos que ofrece una perspectiva afín a la de Dussel, en la que se anuncia un vínculo ya indeleble entre la economía política internacional y la ecología política (Enrique Leff), en sus vertientes críticas.

Como resultado de un enfoque interdisciplinario, la geopolítica crítica comparte con Dussel el reconocimiento de la creación de contra-espacios para comprender la configuración transversal del Sistema mundo y su anclaje en actores que parten desde perspectivas epistemológicas, ontológicas y prácticas diferentes a las euro-anglo-céntricas, no sólo en América Latina, sino en la dinámica del Sur Global. Frente al llamado *Post-extractivismo*, entendido como rasgo de época por Arturo Escobar⁹, se argumenta que en la búsqueda de alternativas en América Latina se están confrontando dos proyectos complementarios pero contradictorios: uno trata de llevar adelante modernizaciones alternativas, mediante estrategias de desarrollo anti-neoliberal y post-capitalista. Otro, busca la transición del modelo de sociedad, mediante saberes y prácticas decoloniales, pluriversales y que también buscan trascender o superar al neoliberalismo. Para decirlo en palabras de Gandarilla, “coexisten diversas espacialidades críticas, cuyos proyectos ensayan formas sociales y políticas de liberación otras, junto con la “existencia de ‘comunes translocales’, que las expresiones diversas de una ‘multitud global’ persiste en defender puesto que logra visibilizarlos en tanto que instancias (locales) en que obran tales atributos (de ser bienes comunes que afectan planetariamente o que generan incidencias de tal proyección)”.

Emergen dentro de este sistema mundo de la modernidad/colonialidad, dos discursos que se mueven dentro de las tensiones entre

de los argentinos Agosti, y sus discípulos, Portantiero y Aricó), pero que se mantuvieron hasta mediados de los años ochenta, etapa en la que internacionalmente comenzó la vulgata a propósito de ‘la crisis del marxismo’”.

9 Escobar, A. (2012). ¿Transformaciones y/o transiciones? Post-extractivismo y pluriverso, *América Latina en Movimiento* (on line), 22de marzo, recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/53567>

espacio y tiempo: el discurso de la conciencia utópica, que se abre al futuro como imaginado, y el de la dimensión del porvenir, que fue acaparado por la ideología del progreso. Sin embargo, la manera como se comprime o dilata la relación espacio-tiempo, nos dice Gandarilla en este libro: “se da en el horizonte efectivo (moderno colonial) y no solo figurado (utópico) del nuevo momento del sistema-mundo; quizá sea por esa razón que, el geógrafo italiano Franco Farinelli caracterice a la modernidad no a la heideggeriana, como ‘etapa de la imagen del mundo’ sino como resultado de la imposición ‘de la representación geográfica del mundo’: la localización de las cosas sobre el mapa geográfico no las toma a éstas per se sino en su posibilidad de transformarlas en mercancías...” La hegemonía del mercado como horizonte de realidad, perturba ambos discursos que debate la modernidad. De aquí que la concepción de transmodernidad dusseliana presente su potencial transformador frente a utopías no situadas en el campo geopolítico, además de la demoledora crítica a la ideología del progreso como vocación del proyecto moderno.

Transmodernidad: alternativas que superen la modernidad-colonialidad del Sistema Mundo

Gandarilla plantea en su capítulo una interesante polémica con el filósofo Paik Nak-chung, de Corea del Sur, que se refiere a las herramientas conceptuales que interpelan a la modernidad en su totalidad, como lo hacen: Enrique Dussel con transmodernidad, Immanuel Wallerstein con capitalismo histórico y Aníbal Quijano con colonialidad del poder. El pensador sudcoreano está cerca de la idea transmoderna de Dussel, pero para el pensador asiático, la formulación de Dussel “no captó adecuadamente el doble aspecto de adaptación y superación”. No obstante, Gandarilla afirma que la noción de transmodernidad no se limita a “superar” la Modernidad sin pronunciarse por “las exigencias de avanzar “a través de ella”, además, oponer el “superar” a la noción de “avanzar a través de” puede llevar a “cierta simplificación”. El ries-

go sería mediatizar el concepto de transmodernidad dusseliano, con sus respectivas consecuencias políticas, pues la praxis liberadora no consiste en un doble proyecto de adaptarse a la modernidad y superar-la simultáneamente.

A lo largo del libro se plantean polémicas con lo que pudiera considerarse visiones evolucionistas lineales y adaptativas del proyecto moderno, y la forma en que se presenta la modernidad como imperativo, en el llamado a “ser absolutamente moderno” de Arthur Rimbaud, citado por Paik, pero “no a cumplir plenamente con la modernidad capitalista”. De acuerdo con Gandarilla, lo que Enrique Dussel plantea en su concepto de transmodernidad, es que en toda crítica a la Modernidad se 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). Puede concluirse que lejos de instaurarse las pretensiones universalistas del imaginario moderno, como lo expresa la idea de Bruno Latour de que nunca fuimos modernos, la transmodernidad se constituye sobre la base de universalismos situados en tiempos y espacios heterogéneos, dentro de los cuales además coexisten resistencias y contrapoderes que comparten universalmente esperanzas liberadoras de la opresión, del racismo y de toda forma de discriminación.

En el capítulo destinado discutir el concepto de transmodernidad (Solorio y Ortiz¹⁰), se hace un deslinde frente al pensamiento único que quiere recuperar la globalización como máxima expresión de lo universal, y también se formulan críticas pertinentes de cara al imaginario postmoderno. Para estos autores, “se trata de un devenir trazado desde ciertas categorías conceptuales que dejan ver una historia definida e interpretada desde un polo geográfico y cultural que oculta el profundo sentido multicultural de la humanidad, lo cual debe seguir siendo discutido en diversos ámbitos para problematizar esa historia universal que se sigue enseñando en Occidente”.

10 Ver en este libro: Solorio Rojas, Ana Silvia, y Juan Diego Ortiz Acosta “La Transmodernidad como posibilidad de realización de otro mundo. Una mirada desde el pensamiento de Enrique Dussel”.

Destacan aquí dos campos problemáticos, ambos asociados con la diversidad cultural: uno tiene que ver con las políticas de reconocimiento, relativas al derecho a la diferencia —como aceptación de la otredad—, enunciadas como políticas multiculturales o interculturales; otro, se refiere a la narrativa de la historia universal que se enseña y su interfaz con la historia vivida desde la pluriversidad de los actores o sujetos “que hacen” la historia. Está en juego el carácter y sentido del cambio o transformación de las sociedades, la manera en que se transitan periodos o épocas de la humanidad y lo que hace singular al Sistema Mundo Moderno, como portador del espíritu universal poseedor de Una razón, de Una idea de progreso, de Un camino del “desarrollo”, pero que esconde sus estrategias y capacidades para dominar a otros pueblos. “Dejando a las demás culturas sin el derecho a trazar su propio destino por una presunta inmadurez en su geografía y su cultura, quedando así sometidos a la hegemonía europea que se erigió como el ‘centro y fin de la historia mundial, al decir de Hegel’” (Solorio y Ortiz).

En aras de formular su concepto de transmodernidad, Dussel critica la persistencia del eurocentrismo. Un “primer” eurocentrismo, por aquella interpretación que se funda en la superioridad probada de Europa a partir de sus orígenes griegos, luego concretizados en la implantación de la subjetividad moderna, la cual se apoyó sobre la Ilustración francesa e inglesa y el Romanticismo alemán. Este primer eurocentrismo, tiene su expresión política alrededor de las revoluciones estadounidense y francesa, con la proyección del imaginario democrático, y toma su perfil socioeconómico con la revolución industrial manufacturera destacada en la Inglaterra del siglo XVIII. El “segundo” eurocentrismo, presenta una plataforma de superación de esa modernidad universalista homogeneizante, pues es en torno de la propuesta del Sistema Mundo Moderno, de Immanuel Wallerstein, que Dussel enfatizará la violencia negadora de los derechos de los pueblos otros, de sus saberes y de sus particularidades culturales. Un deslinde teórico que también operó una crítica del marxismo copado por los paradigmas de la razón y el progreso propios de la modernidad.

Solorio y Ortiz resumen la manera de cómo esa doble crítica al eurocentrismo fundamenta el imaginario transmoderno dusseliano: “Así

como la conquista del continente americano dio origen a la globalidad, a la economía-mundo, al sistema-mundo, la relación dialéctica entre el centro del poder y la periferia tejió lo que conocemos como Modernidad, pues como bien expresa Dussel, ‘no hay modernidad sin modernizado’. Desde esta óptica que reconoce la existencia de los pueblos negados en el proceso modernizador, es que pueden ser superados el ‘primer’ y ‘segundo’ eurocentrismo, para así poder aproximarnos a un proyecto verdaderamente mundial [de liberación], un proyecto transmoderno”.

“La Transmodernidad, es la inclusión de la alteridad negada, esa exterioridad capaz de reconocer su positividad y su capacidad creativa, que ha permanecido oculta tras el telón moderno”. En esta cita de Dussel, está implícita la posibilidad de crear no una sino varias alternativas a la modernidad, particularmente en su versión liberal, pues aquí sí importa que hay una o mejor dicho varias búsquedas, las cuales emergen desde el ensayo, desde el todavía no, desde la prefiguración de otra realidad, distinta y antagónica frente a la impostura modernista. Tampoco la postmodernidad puede ir más allá de la modernidad que critica, como lo señalan Solorio y Ortiz, “en tanto que sus discursos [postmodernos] parten de Europa, no cuestionan su centralidad y son incapaces de imaginar que las culturas excluidas por el proceso moderno (desde 1492) puedan desarrollar de forma autónoma una etapa posterior a la culminación de la Modernidad europea.”

Son adecuadas las palabras de Moreno (2011) para finalizar este Prólogo, pues la larga obra de Enrique Dussel, ya desde los años 60 consagrada a la construcción de una nueva ontología transmoderna asume la existencia de las víctimas excluidas por el discurso filosófico y, sobre todo, por la práctica histórica y sus instituciones. “En este proyecto teórico de liberación que abarca más de 60 obras, Dussel ha puesto énfasis especial en una reinterpretación ética de Marx y, con ella, la construcción de una ética de la liberación”. Indudablemente que este libro en homenaje al creador de la filosofía y la política de la liberación, será un estímulo heurístico para adentrarse en su obra y así ofrecer todo un campo de alternativas frente a la modernidad opresora, excluyente, depredadora, patriarcal y colonizadora del po-

der, del pensamiento, que evacua cualquier alternativa que amenace su hegemonía.

La filosofía (siempre contemporánea) de la liberación, de Enrique Dussel

La agenda actual que propone la obra dusseliana¹¹, combate “la existencia de comunidades no libres, sometidas, consideradas como inferiores por otra cultura que mediante múltiples mecanismos y aparatos de control colonizan, oprimen, reprimen o explotan a la cultura que considera inferior, todo ello bajo el amparo de eufemismos como progreso, asistencia, civilización, equidad, incorporación y toda una batería semántica que acompaña el proceso con el propósito de encubrirlo” (Salinas Paz).

De acuerdo con Salinas Paz, los 5 puntos fundacionales de la Filosofía de la Liberación, son:

1. Renuncia a la modernidad filosófica.
2. Anuncia el pensar desde la exterioridad.
3. Establece la doble tarea del pensar desde la exterioridad, tarea destructivo-constructiva, de la filosofía que oculta la opresión y de la que se vincula a la praxis de liberación.
4. De la ontología a la política como posición primera.
5. La Filosofía Latinoamericana como única posible entre nosotros.

Filosofía, Teología, Política de Liberación, parten del pensamiento crítico, como el arte de formular las preguntas y problemáticas no pensadas desde la perspectiva de la opresión, iluminando espacios encubiertos por el discurso de las filosofías que tienden a legitimar tal opresión. Ahí se sitúa una apuesta por una epistemología del sur (Dussel, *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*, 2015, p. 20), contra la imposición por parte del pensamiento del centro, que encubre la dominación como un resultado natural de su presupuesta superioridad cultural. De este proceso resulta una hegemonía que es combinación de coerción y también, no hay que olvidarlo, de una aceptación de esa

¹¹ Me refiero al capítulo de Francisco Salinas Paz, “Actualidad de la Filosofía de la Liberación”, incluido en esta obra.

dominación; una clave de lectura en torno de Gramsci. Como lo hace ver Salinas Paz, Dussel también tiene presente la categoría de epistemicidio, desde una lectura que hace de Boaventura de Sousa Santos¹².

Salinas Paz, hace una profunda y erudita problematización sobre las polémicas de Dussel con Richard Rorty, en cuanto al giro lingüístico en la filosofía, respecto del papel central de la razón y con Otto Apel, en lo que hace al giro pragmático. Dos autores que son muy importantes en la propuesta de la Filosofía de la Liberación, pues está pendiente dar continuidad al giro descolonizador epistemológico: “tomar conciencia crítica desde el mundo poscolonial del eurocentrismo, como lugar de expresión del discurso habitus generalizado del pensador” (Dussel, 2015, p. 333, citado por Salinas Paz). Es notable el dialogo de Dussel con autores contemporáneos de las Ciencias Sociales, como Pierre Bourdieu, y Michel Foucault, en lo que es la genealogía de la liberación, donde se muestra que el saber, no necesariamente sujeto a la razón occidental, como lo plantea Rorty, no es el mero discurso, como fuente pragmática como lo plantea Apel, que da un estatus de superioridad al lenguaje centrado en la racionalidad anglo europea. Refiriéndose a la genealogía de la liberación, Salinas Paz abre la perspectiva “hacia nuevos espacios y nuevas preguntas que iluminan lo encubierto, por lo menos momentáneamente, para ampliar la perspectiva, establecer nuevas agendas de discusión donde los no escuchados, aquellos que su voz se ha transformado en un ruido para el sistema, aquellos que desde la opresión, represión, exclusión y condición subalterna puedan ser escuchados.” Lo que interesa en esta genealogía, es la lucha por la legitimidad entre unos y otros, tomando en cuenta que se usa y expulsa a los excluidos en medio de un proceso de dominación, en donde el que dirige tiene el consenso del grupo solo mediante un proceso de simulación, cuyo

12 “La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo –lo que llamo epistemicidio– y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno.” En Sousa Santos, B. de (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones TRILSE.

pensamiento opresor se presenta como objetivo, científico y abocado al progreso de “todos”. Sin embargo, “la propia simulación delata que el consenso real está perdido, se presenta simulado por lo que parece que solo le queda al grupo de élite mecanismos de simulación y apariencia.”

En el ensayo sobre México, que presenta Salinas Paz en esta obra, están contenidas estas categorías relativas al nacimiento y potencialidad de la filosofía y la política de la liberación. México es una suerte de holograma desafiante a los procesos de liberación: un poder oligárquico que reúne los resabios del racismo, la discriminación y la injusticia, que se enmarcan en el Sistema Mundo de la Modernidad-Colonialidad; un gobierno que bebe de la simulación y que extiende el pensamiento único, que deniega cualquier alternativa; un Estado cuyas instituciones atentan contra la memoria y la resistencia; un tejido social asediado permanentemente por la imposición de un modelo de acumulación depredador y basado sobre el despojo. La violencia, es totalitaria y supresora de derechos; Salinas Paz lo plantea así: “Todos unidos orgánica y recíprocamente en la violencia. No pensamiento crítico, no transformación, solo reproducción de lo mismo, el imperio del pensamiento único, violento y relampagueantemente homicida, globalmente genocida. Sinfonía de la muerte en espera del inesperado turno propio.”

Citando a Foucault: “De la utopía del progreso a la heterotopía de la resistencia”, Salinas Paz, hace ver que: “Ese mundo en operación viene legitimado por un espacio cultural que hace coexistir en armónica complicidad tanto nuestro sistema de democracia representativa como nuestro sistema de violencia.”, con lo cual se adentra en los vínculos entre lenguajes, saberes y liberación. Su apuesta es por un saber genealógico de y para la liberación, inserto en una hermenéutica que vincula discursos con instituciones en términos de prácticas discursivas y no discursivas. Este enfoque, de clara inspiración dusseliana, “da cuenta de modos eficientes de uso del poder, manejo de masas, gobernabilidad en términos neoliberales. La arqueología es la descripción de un discurso-objeto. Este saber, carente de autor, disciplina, corriente, configura un saber interdisciplinario y complejo [que] configura sujetos sociales que tienen que habérselas con instituciones, (poder) y consigo mismos (ética).”

I. Bartolomé de las Casas y la Filosofía de la Liberación

Mario Ruiz Sotelo

Bartolomé de Las Casas fue el primer europeo que en su praxis y teoría, tan enorme una como la otra, descubrió el nuevo mundo colonial que se constituía. Bartolomé lo criticó desde una teoría de la liberación explícita.¹

Enrique Dussel

Introducción: una filosofía desde América Latina

La Filosofía de la Liberación tiene en Bartolomé de Las Casas a su primer exponente. La afirmación parece absurda, pues evidentemente en la época del fraile no existía tal corriente de pensamiento y el propio Las Casas ni siquiera se asumió explícitamente como filósofo. Pero el aparente absurdo puede disiparse desde el momento en que la misma Filosofía de la Liberación se plantea justo como uno de sus objetivos filosofar a los pensadores, que regularmente no están incluidos en los manuales convencionales de filosofía, con la finalidad de encontrar en ellos filosofías inéditas, pensamientos críticos que han sido obviados por considerárseles marginales y en consecuencia, indignos del estatus que suele otorgar la filosofía. En el presente ensayo indagaremos justamente sobre la importancia de Bartolomé de Las Casas en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, situándolo no sólo como

¹ Enrique Dussel, en Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo.

una fuente de inspiración, sino como un autor que debe ser valorado fundamental en la crítica de la Modernidad y por lo mismo, un filósofo indispensable para entender la propia era moderna.

La filosofía de Enrique Dussel tuvo entre sus primeros incentivos aquella preocupación fenomenológica común entre los años 20 y 60 sobre indagar acerca del ser latinoamericano, tras la cual se hicieron trabajos señeros como *La raza cósmica*, de José Vasconcelos (1925) o *La Invención de América* de Edmundo O'Gorman (1958), por mencionar dos ejemplos significativos. Además podemos incluir el texto *América en la Historia* (1957), de Leopoldo Zea, donde su autor afirmaba que América Latina se ubicaba fuera de la Historia Universal,² siendo una tarea pendiente encontrar la relación entre la historia latinoamericana y lo que Zea llamaba “la historia sin más”. En consecuencia, Dussel emprendió en los años sesenta un complejo estudio filosófico que diera cuenta de la especificidad ontológica latinoamericana, así como su papel en la comúnmente llamada *Historia Universal*. Es así que en aquel momento utilizó en especial las herramientas filosóficas de Heidegger y particularmente las de su maestro Paul Ricoeur (1913-2005) para interpretar el *mundo de la vida* latinoamericano, y así dar cuenta del *ser* que ella encierra. De esta forma, nuestro autor se basó en lo que el propio Ricoeur llamó el *núcleo ético-mítico*, concepto que resignificó al denominarlo *mítico-ontológico* (Dussel, 1966, p. 31) a fin de considerar explícitamente la participación de lo mitológico en la construcción del sentido de lo cotidiano, otorgándole un sentido filosófico y no anti-filosófico, como suele ocurrir en la visión tradicional. Para ello era preciso estudiar los tres grandes fundamentos que Dussel encontraba en la base del mundo occidental: el humanismo helénico, el humanismo semita y la transformación de éste en el humanismo cristiano.³ El proyecto de Dussel dio un giro radical hacia 1969 tras la lectura de la filosofía de Emmanuel Levinas (1906-1995), lo que provocaría, según

2 La referencia al planteamiento de Zea la señala el propio Dussel en *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, (Dussel, 1966, p. 45).

3 Hablamos de los libros *El Humanismo Semita* (1969), *El Humanismo Helénico* (1975) y *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad* (1974) así como *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966).

sus palabras, un despertar del “sueño ontológico” (Dussel citado por García Ruiz, 2003, p. 173), y entonces la problemática con que aborda América Latina ya no sería asumida a partir de la búsqueda de su particularidad ontológica, sino por su condición de *alteridad*, y más, su *exterioridad* con respecto a un sistema político y filosófico dominante, que explicaría, entre otras cosas, su marginación de la *Historia Universal*. Sería el fin de una etapa en su obra, la que podríamos llamar del *joven Dussel* y el inicio de su madurez filosófica, en la cual no obstante Latinoamérica seguirá siendo su preocupación primordial y su filosofar se concretará principalmente, aunque no en forma exclusiva, sobre la base de la realidad que ella encierra.

Ahora bien, sus obras de juventud, lejos de quedar del todo rebasadas, le aportarían algunas convicciones capaces de vertebrar su trabajo filosófico de madurez. Entre ellas debemos destacar al núcleo ético-mítico semita, regularmente arrumbado por una visión heleno-céntrica de la filosofía a un asunto meramente religioso, y que Dussel defenderá como una filosofía auténtica con posibilidades insospechadas y alejadas del dominante paradigma griego. De los elementos que extrae del pensamiento semita podemos destacar dos: el primero tiene que ver con su ruptura de la visión circular del tiempo, propia del pensamiento mitológico común (lo que Mircea Eliade llama *El mito del eterno retorno*), y en particular de la mitología griega, y la consecuente capacidad semita para construir una visión propiamente histórica, es decir, de una visión lineal, con un principio y un fin. El segundo elemento es una derivación del anterior y tiene que ver con la posibilidad de la *liberación*. En la mitología helénica, producto de su visión circular, antihistórica, propia de la noción del eterno retorno, hay una concepción trágica de la vida; percibe un destino inalterable en cada ser humano, por lo que puede decirse que su libertad es limitada o prácticamente inexistente.⁴ En la visión semita, en cambio, el ser humano

4 La propia filosofía helénica sería tributaria de tal elemento antihistoricista (Cfr. Dussel, 1966, pp. 46-51). En ese sentido: “El pensador griego (que es la conciencia misma del pueblo) no puede integrar en su sistema arquetipal estático el significado, el sentido, el valor de fundamento de los hechos históricos concretos” (Dussel, 1966, p. 53).

es capaz de vencer el “terror a la historia”⁵, a un acontecer no circular”, y consecuentemente, está facultado para tomar decisiones sobre sí, tiene libre albedrío para conducirse en uno u otro sentido, pues tal condición es la que está escondida tras la noción del pecado, presente desde el mito de Adán y Eva. En esa lógica, en el Éxodo, el propio Yahvé se comporta como un Dios liberador del pueblo judío, sujeto a la esclavitud del faraón egipcio, incentivándolo para que tome una decisión liberadora.⁶ Es tomando en cuenta ambos paradigmas como telón de fondo, como posibilidades interpretativas, de su coexistencia dentro de la cristiandad (entendida en sus componentes religioso y político, diferente del *cristianismo*⁷), que Dussel comienza a estudiar

5 Al explicar la capacidad de comprensión de la historicidad por parte del pensamiento semita Dussel señala: “Abraham descubre en el Yo (Gen. 12, 2) el nuevo y único punto de apoyo de su existencia histórica. (...) partiendo al desierto descubre progresivamente, no ya la seguridad de las categorías arquetipales de la eterna repetición, sino que lo imprevisible, lo histórico no es objeto de terror, muy por el contrario, es el lugar mismo de la realización de la Promesa (...) el hecho de que Yehvah es el solo Dios —no sólo un dios— crea en Abraham y su pueblo el descubrimiento de la historia, como un acontecer humano con significación óptica, no meramente accidental o sin sentido esencial” (Dussel, 1966, p. 55).

6 Señala al respecto Dussel: “(...) comenzaba una *lucha de liberación de esclavos* que se tornará épica en la narrativa mítica de Moisés, que *racional y filosóficamente* puede ser tratada como un ‘modelo de praxis’ específico en la historia mundial de las etnicidades concretas (cursivas del autor) (Dussel, 1998, p. 28).

7 Inspirado en Kierkegaard, Dussel profundiza la diferencia entre cristianismo y cristiandad. Es así que señala: “El pensamiento cristiano primitivo, previo a, la cristiandad (que es una cierta helenización del cristianismo, aculturación entonces); significa una evolución homogénea de la comprensión hebrea del hombre (...) el pasaje del cristianismo primitivo a la cultura de la cristiandad cuyos primeros pasos se realizan desde el siglo II culminando con Constantino a comienzos del siglo IV, no van sin una cierta ruptura. Esa ruptura con la experiencia originaria del “cara a cara”, como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como “carne”, al horizonte ontológico del ser como “naturaleza” y en dicho horizonte se interpreta al hombre como “substancia”, debiendo ahora escindirlo en “cuerpo” y “alma” (Dussel, 1974, pp. 25-26). En lo dicho, debe sub-

el pensamiento filosófico latinoamericano, buscándolo desde la misma irrupción de América en la historia, esto es, a partir de 1492. Los dos paradigmas señalados, semita y helénico, tendrán un protagonismo para la comprensión del mundo moderno y elaborarán visiones antitéticas, según revisaremos a continuación.

El primer profeta latinoamericano

Enrique Dussel habrá de considerar a Bartolomé de Las Casas (1484-1566) como el primer pensador crítico de la Modernidad, misma que tendría como condición de posibilidad la irrupción de América en el horizonte mundial. Sus reflexiones sobre el tema se afinaron hacia 1974, cuando se festejó por primera vez el cuarto centenario del nacimiento de Las Casas,⁸ y desde entonces el pensamiento lascasiano se convirtió en un auténtico partícipe de la Filosofía de la Liberación. Es el propio Bartolomé quien nos da la pista para indagar sobre los fundamentos de su perspectiva filosófica. En efecto, él había fungido hasta 1514 como capellán, cómplice de los encomenderos y un encomendero mismo, hasta que, según cuenta en su *Historia de las Indias*,⁹ un pasaje del *Eclesiástico*, reflexionado poco antes de profesar como sacerdote, le habría significado una auténtica conversión:

Es sacrificar un hijo delante de su padre quitar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo niega es homicida. Mata a su prójimo quien le quita el sustento, quien no paga el justo salario derrama sangre (*Eclesiástico*, 34, 20-22).

rayarse que la cristiandad se implica políticamente, convirtiéndose en religión del imperio (a partir de Constantino, como se dijo, o de los Reyes Católicos, en la Modernidad). Así pues, la cristiandad parte del cristianismo, se diferencia de él, pero no lo anula.

8 Poco después la historiadora Helen Rand-Parish descubrió los documentos que confirmaron que Las Casas no nació en 1474, como se creía, sino en 1484. Fue así que curiosamente hubo una segunda celebración del cuarto centenario de su nacimiento, en 1984.

9 Véase la *Historia de las Indias*, Libro III, capítulo LXXIX, donde Las Casas narra su conversión (Las Casas, 1995, pp. 92-95).

Como el propio Dussel refiere, el texto sirve a Las Casas para elaborar una interpretación crítica de la presencia española en las Indias, fundamentando así su lucha en favor de los indios y posteriormente (hacia 1547), su crítica a la esclavitud de los pueblos africanos, descubriendo que “la explotación de los esclavos es igualmente dominación homicida: ambos son los genocidios originarios de la modernidad” (Dussel, en Ruiz Sotelo, 2010, p. 15). Las Casas había entendido que el indio americano o el africano esclavizado eran invisibles para los españoles; que la dicha conquista era en realidad una invasión a todas luces injusta; que los invadidos tenían derechos, una cultura propia, una racionalidad negada con la finalidad de usurpar sus territorios y saquear sus recursos.

Bartolomé habría conseguido elaborar su planteamiento filosófico partiendo de la realidad del indio, tras lo cual puede ser visto, siguiendo a Dussel, como el marginado, el excluido, o dicho en términos de Levinas, *la exterioridad* del sistema opresivo, concebido éste como una *Totalidad totalitaria*¹⁰ que somete al indio para convertirlo en un instrumento generador de riqueza, promoviendo paralelamente el despojo de su gobierno, de su territorio y de sus propiedades, a las que indubitablemente tenía derecho. La radicalidad crítica del planteamiento lascasiano permite ver la naturaleza intrínsecamente injusta de la Modernidad y su sistema económico, basado en argumentos filosóficos falaces que legitimaron un orden basado en la usurpación y el robo a los pueblos no europeos. Dado lo anterior, Dussel observa en Las Casas un profeta no en la conocida idea de observador del futuro, sino por poder percibir el sentido profundo del presente (“el auténtico sentido de la palabra profecía”, Dussel, 1976, p. 14), el fundamento no visto por el común de sus contemporáneos, y que él habría podido

10 Como hemos señalado, el marco teórico de Levinas marca los planteamientos de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. Es así que el propio Dussel señala sobre las categorías señaladas: “el sistema político, el orden vigente, se cierra al final sobre sí como una Totalidad. Emmanuel Levinas, en su obra *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad, describe el proceso como una totalización totalitaria de la Totalidad, “como exclusión del Otro” (Dussel, 2006, p. 94).

percibir dada una especial capacidad para entender la realidad de su tiempo, que esencialmente es también la de nuestro tiempo, dado que el sistema que denunció no puede presumirse desmantelado. Es así que, en esa lógica, Dussel destaca • en Las Casas una filosofía de la alteridad que le permite interpretar el mundo partiendo de la realidad del indio, contra la visión colonialista que lo instrumentaliza. Por lo mismo:

El núcleo lascasiano, cuyo eco resonará durante cinco siglos y es hoy todavía vigente se resume así: respeto y positiva afirmación del Otro; cara-a-cara ante el Otro; alienación y violación del Otro en un sistema donde se lo reduce a ser un mero objeto de uso, “encomendado”; crítica a la totalidad del sistema y en especial al dominador (...) descubrimiento de la praxis opresora como robo, injusticia. Por eso Bartolomé no fue simplemente un humanista que descubrió al indio como hombre (...) sino que esencialmente fue un profeta, en su sentido cristiano y teológico, y por ello sus obras deben mirárselas en un sentido y estilo apocalíptico. Fue un profeta que desentrañó en sus orígenes el mundo colonial e imperial europeo (...) (Dussel, 1976, p. 14).

El Otro será entonces el sujeto primordial en la obra lascasiana. Desde tal perspectiva, no hay conquista, sino invasión; no hay encomienda, sino despojo; no hay virreinato, sino colonia. Profetizando sobre el Otro, la historia de América toda, de la Modernidad sin más, se observa en un derrotero distinto. El Otro es un descubrimiento de Las Casas, como abundaremos más adelante.

Pero Las Casas no sería sólo el profeta que advierte las raíces del sistema de dominación, sino también quien reconocerá la necesidad de superarlo. Es así que en su testamento hace una reflexión de lo que consideró su misión en la vida, señalando que:

Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia, y por reducirlos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por libe-

rarlos de la violenta muerte que todavía padecen (Las Casas, en Dussel, 1976, pp. 15-16).

Bartolomé desarrolla una conciencia profética también en el sentido de considerar una *vocación mesiánica* (propia de la cosmovisión hebrea) capaz de solidarizarse con el Otro, los que estaban al margen, los indios e incluso, como hemos dicho, los africanos esclavizados, por cuyos intereses condujo su vida. También es consciente de los despojos y la destrucción que el imperialismo hispánico había dejado en una población y un territorio sobre los que no tenía derecho, al grado que no puede exculparse y se incluye en el “nosotros” opresivo que denuncia, enfatizando así el carácter ilegítimo de toda la presencia hispana. Dussel destaca además de ello un elemento de originalidad que quizá no se había enfatizado de manera suficiente: la necesidad de trastocar tal situación que padecen los habitantes originarios, esto es, el *principio liberación*. Es así que establece: “Bartolomé es, entonces, el *primer teórico explícito* de la doctrina de la liberación de la periferia, en el tiempo mismo que se iniciaba la expansión europea” (cursivas del autor) (Dussel, 1976, p. 16). Como ya hemos dicho, la noción de *liberación* se engarza en el pensamiento semita, mismo que Las Casas maneja con gran profundidad. Es entonces que reconoce la necesidad de destruir el orden opresivo a partir de los excluidos, lo cual es un principio teórico fundamental para construir una filosofía de la liberación. Bartolomé de Las Casas era rescatado así para convertirse en piedra angular de un nuevo pensamiento filosófico.

Las Casas y la teología de la liberación

Paralelamente a sus aportaciones en la filosofía, Dussel subraya también el papel de Bartolomé de Las Casas en lo que llama la primera teología de la liberación. En su vasta obra en torno a la historia de la Iglesia latinoamericana, nuestro autor otorga siempre un papel protagónico a la obra lascasiana, destacando la ya citada conversión producto de su propia interpretación teológica, según la cual Bartolomé identificó al pobre con el indio, transformándose del encomendero que

era al encendido crítico del colonialismo hispano y defensor de los indios en que se transformó. Dussel señala al respecto:

Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, teología toda ella política (...) Pero además es una teología histórica, concreta, con sentido antropológico y con intención operativa (...) esta teología crítico-profética es política, formaba hombres de acción, clarificaba normas, descubría opresiones estructurales y personales. Todo eso anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América Latina (Dussel, 1995, pp. 41-42).

El hecho de no estar constreñido al cubículo académico o al claustro conventual, lejos de alejarlo de la reflexión sistemática, le dio oportunidad de reflexionar teológicamente partiendo de la necesidad de aquellos a quienes, a su juicio, los textos bíblicos estaban destinados. Para Las Casas la evangelización no es asunto de adoctrinar e inculcar principios religiosos, sino de profundizar en el sentido *liberador* incluido en el cristianismo, mismo que le impulsaba a reconocer los derechos de los pueblos invadidos, que lo llevó a formular una insólita petición al emperador Carlos V:

(...) aunque fuese posible Vuestra Majestad perder todo el dicho su real señorío, y nunca ser cristianos los indios si el contrario desto no podía ser sin muerte y total destrucción dellos, como hasta agora ha sido, que no era inconveniente que vuestra Majestad dejara de ser señor dellos y nunca jamás fueran cristianos (Las Casas, Tratados II, *Entre los remedios*, 1997, p. 883).

Las Casas denuncia que la imposición del cristianismo se había convertido en un pretexto para la desposesión y la muerte de quienes debían ser considerados legítimos gobernantes y legítimos propietarios, quienes eran aniquilados juntos con sus pueblos. Si el costo de imponer la nueva religión era la vida de aquellos a quienes se suponía iba a salvar, Las Casas pide decidirse por la vida de los afectados. Eso significaba no sólo que los indios no serían cristianos, sino que tampoco estarían bajo el gobierno español. En otras palabras, el dominico le estaba sugiriendo al poderoso Carlos V que contemplara la posibilidad

de renunciar a sus dominios en las Indias, una demanda insólita y totalmente contraria a la lógica de la dominación colonial, pero que respondía coherentemente a la razón imperial imperante, que Las Casas mostraba ausente de legitimidad.

En el mismo sentido, fray Bartolomé condena de manera genérica el cúmulo de juicios elaborados en su época con respecto a la cultura indoamericana, señalando su supuesta barbarie. Es así que refiere:

Ningún juez tiene poder sobre el mundo, en cuanto que matando o atormentando a los hombres pueda conducirlos a una situación mejor y no a una peor, porque *de la existencia los lleva a la muerte*; es más, si la muerte los sorprendiera en pecado mortal, los arrastrarían al estado más infeliz de todos y que dura para siempre, por eso a un simple hombre no le es lícito imponer un *castigo corporal como la muerte o un castigo que dañe al cuerpo* por un pecado ajeno, sin cometer un pecado gravísimo y mortal, pues es impensable que un juez haga matar a un inocente para que la situación de esta persona mejore. Pues ¿qué es mejor que la vida (*Quid enim melius vita*), por la cual nos podemos reconciliar mediante lágrimas y súplicas, con el Señor (...)? (Cursivas mías) (Las Casas, 2000, p. 193).

El respeto a la vida de los afectados, de los integrantes de los pueblos originarios de América, era un derecho natural y por tanto, irrevocable, que incluso la difusión del cristianismo estaba obligada a respetar. Si la disyuntiva era el cristianismo o la vida de los habitantes de los pueblos indígenas, Las Casas no duda en señalar como prioridad la segunda. La alternativa posible era dialogar con los afectados y que voluntariamente se convencieran de la verdad del credo cristiano, planteamiento que el propio Las Casas elaboró hacia 1534 en su *texto Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ahora bien, dado que tal alternativa era por lo general ignorada, Las Casas asume que lo conducente era posponer la difusión del Evangelio y respetar la vida, y con ella los dominios que los pueblos originarios tenían con pleno derecho, la “libertad prístina” arriba señalada, con la que a fin de cuentas reconoce la legitimidad cultural, ontológica de las culturas originarias, actitud impensable para el discurso de la modernidad dominante. Es así que, ante la impresión del discurso totalitario

impuesto por la cultura invasora, Las Casas entiende la necesidad de luchar por la liberación de las víctimas; que antes de la teología, debía ponderarse la liberación. Ésa sería la primera lección de la teología latinoamericana.

Así pues, al establecer como prioridad la valoración de la vida de los afectados Las Casas vindicaba, para decirlo en términos de la Filosofía de la Liberación, un principio material que inserto en el común de los seres humanos, pues a decir de Dussel: “Este querer vivir de los seres humanos en comunidad se denomina voluntad. La *voluntad-de-vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos” (Dussel, 2006, p. 23). El principio lascasiano de anteponer la vida como principio de fundamentación ética será recuperado e interpretado por Enrique Dussel como principio radical de liberación.

El descubrimiento del Otro

Un aspecto más en el que Dussel destaca la importancia de Las Casas es en lo referente a la formulación de una visión crítica de la Modernidad y la necesidad de articular una nueva propuesta de historia mundial, distante de la “universalidad” excluyente, es decir, de una idea que equipara lo que suele denominarse “Cultura Occidental” con la universalidad misma. Profundizando los conceptos establecidos en la ya citada obra del 74, Dussel estableció su propuesta en torno al quinto centenario de lo que tradicionalmente se ha llamado “Descubrimiento de América” tomando como base la crítica lascasiana, en sus ya célebres Conferencias de Frankfurt en 1992. Dussel habrá de considerar a Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), principal rival intelectual de Las Casas, como el padre de la filosofía política moderna, fundamentalmente por su encendida defensa de las razones del colonialismo español en América, sosteniendo en ellas un deber evangelizador y consecuentemente, civilizatorio, que sencillamente era irrenunciable.¹¹ Es lo que Dussel llama el “Mito de la Modernidad”,

¹¹ Debe reconocerse que, en sus últimos escritos, Sepúlveda reculó de su posición descalificatoria de los indígenas de las Indias y, sin reconocerlo, terminó concediendo la razón a Las Casas (véase Canek Sandoval, “La imagen del indio ameri-

consistente “en un victimizar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (Dussel, 1992, p. 86). En efecto, la argumentación colonialista opera como un instrumento ideológico racional, que subsumía la medieval legitimación papal para transformarla en una empresa donde los pueblos civilizados de Europa estaban justificados moralmente para redimir a quienes eran víctimas de su propia barbarie. La empresa filosófica de Las Casas consistía justamente en exhibir la falsedad de tal planteamiento, lo que sólo podía hacer argumentando desde la racionalidad del invadido, del Otro, encubierto por el prejuicio que *descalificaba a priori* su cosmovisión e incluso la plenitud de su capacidad racional, y consecuentemente, de su condición humana. Dussel observa que:

(...) el “mito de la Modernidad” es una gigantesca inversión: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente. Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como toda Modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la comunidad de comunicación (Dussel, 1992, p. 91).

Sería justamente Bartolomé de Las Casas quien exhibiría los absurdos de tal planteamiento, para lo cual estudiaría la historia y las costumbres propias del mundo indoamericano, comparándolas con los de la antigüedad clásica y sacando por conclusión que se trataba de pueblos que seguían derroteros análogos. Incluso el espinoso tema de los sacrificios humanos atribuidos a ciertas prácticas rituales de algunos pueblos indoamericanos lo comprendió como una forma de entender la religiosidad en la que se podían establecer parangones con el mundo grecorromano o hebreo antiguo. Es así que asevera:

(...) la naturaleza enseña que lo más justo es ofrecerle a Dios (...) lo que nos parece más valioso y excelente en honor de la admirable excelencia

cano en el pensamiento de Ginés de Sepúlveda”, Tesis de Maestría, UNAM, 2017. Sin embargo, su obra influyente fue la que esgrimió antes y durante la polémica de Valladolid; es decir, la que justificó el colonialismo europeo en América.

de su majestad; ahora bien, según el juicio y la verdad de los hombres, no hay nada más valioso ni mejor que la vida de los hombres y que los hombres mismos. Por tanto, *la propia naturaleza les dicta y enseña* a los que carecen de la fe, de la gracia (...) *y que viven dentro de los límites de la ley natural de la razón, que deben sacrificar también vidas humanas* (...) (Cursivas mías) (Las Casas, 2000, p. 234).

No era pues una práctica que pudiera calificarse de salvaje, sino que obedecía a la propia razón natural compartida por diferentes pueblos del orbe, incluyendo a los que la tradición occidental llamaba “civilizados”, como los propios hebreos, según recuerda Bartolomé cuando evoca que: “Dios mandó a Abraham que sacrificara a su hijo Isaac” (Las Casas, 2000, p. 240), lo que implicaba que tanto por razón natural, como por derecho divino y derecho de gentes, la polémica práctica ritual tenía una cierta validez histórica, por lo cual al menos debía ser comprendida en su lógica racional. No había en los pueblos indoamericanos, en consecuencia, la pretendida inmadurez y salvajismo, y por lo mismo, la supuesta emancipación que se esgrimía no era sino una estratagema para legitimar el despojo.

Tomando como base la hermenéutica semita, clave para entender su pensamiento, Las Casas pudo relacionarse con el indio americano en un contacto directo, empírico, cara-a-cara, y asumirlo como el Otro, poseedor de una perspectiva, un mundo legítimo invisibilizado por la visión totalitaria de la totalidad moderna, colonialista, obsesionada en instrumentalizarlo. El Otro, el indio, es asumido como poseedor de una verdad desconocida, o en otros términos, lo que está más allá de la ontología dominante. Es así que, para Dussel:

La ontología es fenomenología; es un logos o pensar acerca de lo que aparece (el fenómeno, el ente) desde el fundamento (el ser). Más allá de la fenomenología se abre el camino la epifanía: la revelación (o apocalíptica) del otro (Schelling) por su rostro, que no es un mero fenómeno o manifestación, presencia, sino un epifenómeno, un vicario, una huella o el rastro del ausente, del misterio, de un más allá de la presencia. La ontología (fenomenología) deja lugar a la meta-física (epifanía apocalíptica del otro; E. Levinas) (Dussel, 2011, p. 104).

Es así que, de acuerdo con Dussel, podemos observar que Las Casas reconoce en el indio primero, y el africano después, la revelación de lo desconocido por el ser, la ontología, el horizonte de comprensión con el cual se crea una idea del mundo, que en este caso es el mundo europeo, cristiano, con los españoles como punta de lanza. Más allá, pues, de ese ser, de tal ontología, el indio, el esclavo africano descubierto por Las Casas, encarna esa *epifanía*, esa alteridad que implica la necesidad de encontrar una nueva forma de entenderlo todo; de no convertir a la ontología dominante en mera ideología, como ocurría con la interpretación que justificaba la invasión y el régimen hispánico que le sucedió. Es así que, por encima del ser conocido, indios y africanos adquieren una dimensión meta-física, reveladores de una verdad que hace necesario transformar de raíz la visión que se tiene del mundo.

Como hemos dicho, Las Casas vislumbró muy tempranamente (desde 1514) cómo se había articulado el discurso moderno de dominación, y paulatinamente fue creando lo que Dussel llama un *anti-discurso filosófico de la Modernidad* que, asimilando las características impuestas por ella, se manifestaba como su primer gran crítico. Es así que:

(...) Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el “máximo de conciencia crítica posible” no sólo desde Europa (...) sino desde las Indias mismas, desde los amerindios (Dussel, 2007, p. 199).

El anti-discurso de la Modernidad tiene como fundamento al Otro, que en este caso está constituido por el indio americano sometido, despojado de su territorio, y también por el africano esclavizado, trasterrado, desincorporado de su propio continente (al que también defendió Las Casas). La alteridad implicaba la necesidad no de imponerle al indio o al africano un ser desde el horizonte de significación europea, sino a partir de su propia existencia, de sus formas de ser en su propio mundo que, por lo mismo, debía considerarse históricamente legítimo. Las Casas refiere con frecuencia que a los pueblos originarios se les llama “vulgarmente” indios aceptando que no es la denominación

correcta, que no les es propia porque no la inventaron ellos, porque se les imponía como una invención desde la parroquialidad de la particularidad europea invasora. Es así que, en su anti-discurso, buscará todo el tiempo descubrir el ser de un mundo no europeo con el cual era necesario dialogar; afirmarlo más allá de la negación que el colonialismo precisaba para legitimar la apropiación de las tierras producto de una guerra a todas luces injusta.

Dado lo anterior, puede afirmarse consecuentemente que la filosofía lascasiana es una filosofía de nuevo tipo y no es ya una filosofía europea, sino una *filosofía americana*, pues es a partir de la irrupción de América en el mundo que desarrolla su pensamiento. Aceptando incluso que los pueblos originarios anteriores a la invasión tuvieran una filosofía propiamente dicha, (una *filosofía náhuatl*, por ejemplo, como diría León Portilla) no podría llamarse americana, pues lo *americano* es algo que surge con la Modernidad misma y que, por supuesto, rebasará la realidad de los pueblos oriundos, pero serán, en el enfoque lascasiano, un referente indispensable junto con la relación que tienen con el resto del mundo. Los contenidos de lo americano, por supuesto, serán dinámicos e irán cambiando, pero sería justo, Las Casas habría advertido el surgimiento de esa nueva realidad y la necesidad de la filosofía para abordarlo a partir de su propia construcción histórica; de un ser, una ontología más allá de la conocida por el pensamiento construido desde Europa.¹²

Todo lo anterior hace de Las Casas también un filósofo moderno, de hecho, el primero que opera como tal, ya que:

(...) se ocupará del primer tema que la modernidad debió abordar filosóficamente: el justificar o criticar la invasión producida por los europeos en un continente extraño, que no había atacado a Europa ni era culpable de recibir tal castigo (...) Era entonces (...) un problema a ser resuelto filosóficamente en el campo ético y político (Dussel, en Ruiz Sotelo, 2010, p. 13)

12 Sobre la hipótesis de considerar a Las Casas como el primer filósofo americano puede consultarse mi texto *Crítica de la Razón Imperial*.

Las Casas aborda un tema absolutamente inédito en la historia mundial, mismo que justamente es el que inaugura la modernidad propiamente dicha. Cuando el orden de la naciente modernidad ya se había impuesto, cuando la dominación colonial, la sujeción de los pueblos indoamericanos por los europeos era considerada por éstos un hecho justo, Bartolomé advierte la necesidad de hacer una interpretación filosófica del mismo, no para justificarlo, sino para criticarlo y buscar revertirlo, elaborando su reflexión a partir de la situación que vivían los pueblos originarios del continente apenas conocido por los europeos. Al cuestionar radicalmente el proyecto modernizador vigente, Dussel afirma que:

Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora; si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el “modo” en que desarrolla a los otros pueblos su pretensión de superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora (Dussel, 1992, p. 99).

La modernidad concebida por Las Casas no es la de una cultura superior, la europea, que se impone a los demás, sino una capaz de generar una interacción entre pueblos diferentes. En su concepto, los pueblos oriundos de América tenían un ser que debía ser respetado, no una *tabula rasa* sobre la que se debía prolongar de alguna forma el ser europeo, que justo entonces comenzó a concebirse como la única forma del ser, el *ser universal*, principio que está detrás de la idea que O’ Gorman reconoce como la invención de América y que tiene como fundamento teórico nada menos que la filosofía de la historia de Hegel, que es decir, la filosofía de la historia de la Ilustración europea, claramente *eurocéntrica*. Es sobre este asunto que Dussel plantea:

(...) el problema de la “universalidad” debió plantearse para la Modernidad de una manera *nunca antes abordada*. 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) (Dussel, 1998, pp. 67-68).

La “universalidad” implicada en la Modernidad es en consecuencia una imposición, una particularidad que se *universaliza* necesariamente a partir de la violencia hacia otras particularidades *no universalizables* convertidas en *exterioridad*. La idea de una civilización que se impone violentamente hizo que Las Casas considerara como los verdaderos bárbaros a los invasores, destacando la naturaleza civilizada de los pueblos indoamericanos, cuya palabra consideraba indispensable para construir una nueva idea de civilización, en la que radicaba su idea de modernidad.

Es sobre la misma que Dussel recupera al autor sevillano y formula una importante conclusión:

(...) la realización plena del concepto de Modernidad exigirá su “superación” (proyecto que denominaremos de “Transmodernidad” o de inclusión de la Alteridad negada; la dignidad o identidad de las otras culturas, del Otro previamente en-cubierto; para ello habrá que matizar o negar la premisa mayor misma, el “eurocentrismo” (Dussel, 1992, p. 90).

La noción de *Transmodernidad* es clave en la filosofía de Enrique Dussel, porque ella implica la concreción de la perspectiva liberadora que es capaz de superar la violencia intrínseca a la Modernidad dominante, lo que sólo puede hacerse a partir de la Alteridad que ella desconoce o niega, el ser encubierto que Las Casas descubrió y del que buscó mantener su existencia.

Las Casas y la Política de la Liberación

Es a partir de la noción de *Transmodernidad* que el Dussel de los primeros años del siglo XXI, concentrado en la filosofía política, retoma al propio Las Casas para guiar de los fundamentos de su Política de la Liberación. Para Bartolomé de Las Casas, como hemos visto, la clave para entender la modernidad tiene que ser el diálogo. Su primer gran tratado, el ya citado *Del único modo*, indica que la forma exclusiva para que la cultura europea cristiana y por extensión, toda cultura tenga contacto con otra es a través del diálogo, es decir, de un intercambio de argumentaciones racionales que dé por resultado un con-

senso auténtico. Dicho texto, el primer tratado de Las Casas, y por tanto, el primer trabajo de filosofía americana propiamente dicha, fue resultado de su experiencia como negociador con el cacique taíno de Haití (“La Española”) Enriquillo, quien, ya cristianizado, se levantó en armas contra la ocupación española, consiguiendo Las Casas con él un acuerdo de paz (Parish y Weidman, 1996, pp. 29-30). El método de dialogar con los indígenas y consensuar con ellos el ingreso de los misioneros fue llevado a la práctica exitosamente por Las Casas y sus seguidores en la comunidad de Tuzulutlán, Guatemala, famosa por el carácter beligerante de su comunidad, que a fin de cuentas aceptó por propia voluntad a los misioneros y es llamada desde entonces Verapaz (Parish y Weidman, 1996, p. 42).

Tomando como base los principios de la ética del discurso de Habermas y Apel, pero yendo más lejos que ellos, Dussel destaca que “todo ser humano (...) puede y debe tener una razonable, honesta y seria “pretensión de verdad”. Es decir, afirmar o creer que su posición práctica y teórica es verdadera para todos” (Dussel, 2007, p. 202). Tal principio es propio de todas las culturas, por lo que cada una debe aceptar la semejanza de la misma al menos en este aspecto, por lo que es necesario que los argumentos entre las mismas sean intercambiados por sus interlocutores. Es así que surge

(...) el “tiempo de discusión”, ya que sólo puede demostrarse a la otra cultura su falsedad mediante argumentos racionales y coherencia de vida (...) y gracias a ello mover la voluntad (éticamente) y la razón (teóricamente) del Otro a aceptar las razones, proceso que se denomina consenso. La aceptación del disenso del Otro, en el ámbito de la no validez mutua (...) abre un espacio no sólo a la tolerancia, sino también al respeto y la paciencia ante la posibilidad de la no aceptación del indígena frente a las razones (...) que profiere el europeo. La pretensión de validez (o de la “aceptabilidad del Otro “por parte del europeo) tiene como límite la libertad del Otro: la autonomía para no aceptar los argumentos y permanecer en el disenso (Dussel, 2007, p. 202).

Las Casas planteaba, dicho en términos de la ética del discurso, la necesidad de establecer una comunidad de comunicación donde se es-

tablecieran reglas y con ellas se pudieran construir argumentos validados consensualmente. Eso significaría, ciertamente, abrirse a un amplio intercambio de ideas entre semejantes, entre hablantes con ideas y derechos legítimos que buscan llegar a un acuerdo, que en este caso era, nada menos que la viabilidad de primer Imperio construido por la Modernidad. Lo extraordinario es que se solicita que en dicha argumentación participen justo aquellos cuya capacidad para formular argumentos plenamente racionales había sido cuestionada o incluso negada, lo cual era exhibido por el propio Las Casas como un planteamiento irracional que estaba detrás de la justificación de una guerra injusta.

Es así que, sobre la base de su propia experiencia personal, advierte que es con el diálogo, de la argumentación racional, que se debe establecer contacto con los pueblos amerindios, siendo ésta la única forma legítima de permanecer en los territorios donde la autoridad pertenecía a los propios pueblos originarios, descalificando la supuesta legitimidad de la mal llamada guerra de conquista¹³. Sobre tal aspecto Dussel refiere que

(...) si usa la violencia muestra que “no tiene una pretensión universal de validez” ya que válido es lo aceptado por el Otro libremente; si se niega la libertad del Otro se le impone una verdad sin validez (...) Para Bartolomé, por el contrario, se “abre” así el tiempo de la no-aceptación de la verdad de uno por parte del Otro, donde una honesta y seria “pretensión de validez” de uno sería saber esperar la maduración histórica del Otro (Dussel, 2007, p. 203).

Siendo así, no había forma de legitimar la invasión y consecuente dominio. Las costumbres juzgadas bárbaras desde una cultura, incluido el polémico asunto de los sacrificios humanos, obedecían a una *pretensión de verdad*, a una racionalidad, que en todo caso podría revertirse

13 La noción de “conquista” implicaba, en el contexto de la época, una idea de guerra legítima (no olvidemos que se hablaba de la expulsión de los árabes como una “reconquista”). Por lo mismo, Las Casas, a lo largo de toda su obra, prefiere hablar de “invasión”, subrayando el carácter ilegítimo de la guerra contra los pueblos indoamericanos.

en un diálogo donde se demostrara o no su validez. De esta forma, la Filosofía de la Liberación descubre en Las Casas a un constructor de la noción de *interculturalidad*, donde se establece la necesidad de encontrar validez entre las mismas a través del diálogo, el único modo para generar consensos.

Y será justamente el consenso otro de los elementos que la Filosofía de la Liberación retoma para construir su filosofía política. Así como la vida de la comunidad humana es planteada como contenido material fundamental de la filosofía política, la necesidad del consenso de sus miembros es valorado como el fundamento de corte formal. Eso significa que el principio democrático debe considerarse como un fundamento mismo de la política y no ya como una forma de gobierno específica, de exclusivo origen griego, además. El consenso democrático es concebido como una condición de posibilidad para establecer cualquier forma de gobierno en cualquier comunidad del mundo. La política misma no se entiende, desde su origen mismo, sin el consenso que la posibilitó, y consecuentemente, su ejercicio debe ser acorde con su naturaleza.

Dussel tiene presente una de las formulaciones clave sobre el tema, cuando el propio Las Casas señaló: “*Solamente* de este modo, o sea por elección del pueblo, tuvo su origen cualquier dominio justo o jurisdicción de los reyes sobre los hombres, *en todo el orbe y en todas las naciones*, dominio que, de otro modo, hubiese sido injusto y tiránico” (Cursivas mías) (Las Casas, 1997, p. 1245). Como puede apreciarse, el fraile dominico construye una idea de universalización radicalmente crítica, contraria a la noción eurocéntrica que utilizó el término como parte de su ideología justificadora del naciente imperio hispánico, que es decir, del imperialismo moderno. En este caso, lo particular, la particularidad hispánica, debía universalizarse. En Las Casas, los caracteres políticos indoamericanos y africanos, sus coincidencias con los de otros pueblos, con los europeos en particular, eran los que posibilitaban hablar de lo universal de una forma absolutamente inédita. En términos de la filosofía de Enrique Dussel, tal condición tendría que llamarse *pluriversidad*, pues de lo que se trata no es de imponer una particularidad sobre las otras (uni-versalizar), sino de reconocer

en todo caso las coincidencias sobre la base de las diferencias. En la conclusión de Las Casas, las diferencias que encontramos entre los grupos humanos no impiden la necesidad de reconocer los principios que unifican a todos los seres humanos; los elementos antropológicos que nos definen como especie, para decirlo en términos actuales. Entre esos principios está el de elegir a los gobernantes, que han ejercido en su historia, sin dudarlos, los indígenas americanos o los negros africanos. El consenso del pueblo implica, pues, la facultad del consenso para todos los pueblos. Un principio general y formal de la política de la liberación.

En sus tesis sobre la política, Dussel reconoce la naturaleza del ejercicio del poder tomando como base dos aspectos: la *potentia* y la *potestas*. La *potentia* es “el 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, p. 27). Por su parte, la *potentia* refiere “la necesaria institucionalización del poder de la comunidad” (Dussel, 2006, p. 30); es decir, la necesidad de ejercer el poder en forma delegada. Es en el primer punto, en la existencia fundamental de la comunidad, *el poder en sí*, donde ya puede reconocerse la existencia del consenso, pues necesariamente debe ser concebido en su conformación intersubjetiva y dialogante, formadora de acuerdos. Ahí entra de nuevo Las Casas:

Ese consenso –*consensus populi*, lo llama Bartolomé de Las Casas– (...) no puede ser fruto de un acto de dominación o violencia, donde se obligará a las voluntades su “querer vivir propio” a favor de un “querer vivir del soberano” (el Rey) como lo proponía Th. Hobbes (Dussel, 2006, p. 25).

Así pues, Dussel desarrolla la idea lascasiana del consenso del pueblo como momento generador de la política, como revelador de su naturaleza, como base de la representación (*potestas*), cuya corrupción sería producto justamente de su incapacidad para enlazarse consensualmente con sus representados. Es así que Dussel se apoya en Las Casas nada menos que para criticar la noción de política de Hobbes, y con él, de la generalidad de los autores que en filosofía política moderna se basaron en su teoría para sostener una naturaleza de la política basada

en la idea de un gobernante que entiende la política como dominación, es decir, la imposición de su voluntad a los demás (como lo hace emblemáticamente Weber y sus seguidores), contra el criterio lascasiano, que lo hace en el consenso de los gobernados y con los gobernados. Eso significa, nada menos, que la filosofía latinoamericana ha construido una idea de política diferente a la escuela moderna europea.

Finalmente, debe ponderarse también la valoración de Bartolomé como crítico del naciente capitalismo, modo de producción constitutivo de la Modernidad. El despojo de las tierras de los pueblos indoamericanos, considerados por él como legítimos propietarios, y su utilización inmediata como mano de obra, son denunciados como base de un modelo económico intrínsecamente injusto. Es así que, para Dussel:

Bartolomé hace una crítica por adelantado a todo el mundo moderno europeo, precapitalista, capitalista, industrial-colonialista e imperial. Al indio, al africano y al asiático (...) se lo considera una mediación del proyecto de “estar en la riqueza”, fundamento de la existencia burguesa o de la sociedad de consumo (Dussel, 1976, p. 13).

En efecto, en *Las Casas* encontramos una explicación clara de cómo pueblos originarios de América y África son convertidos en fuerza de trabajo por los invasores españoles siendo tal el objetivo fundamental de su guerra de ocupación. Como trabajadores, tal como lo vería Marx cuatro siglos después, son explotados, humillados, cosificados en aras de elevar sus riquezas, que, en este caso, significaba además obtener un poder al que en Europa jamás podrían tener acceso. En un análisis impecable sobre tal proceso, *Las Casas* señala:

La causa por la que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos *ha sido solamente para henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas*; conviene, a saber, por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e aquellas gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas; a las cuales no han tenido más respeto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad porque lo sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque

pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), pero como y menos que estiércol en las plazas (Cursivas mías) (Las Casas, 1996, p. 52).

Se trata de una nítida exposición de lo que Marx llamará la *acumulación originaria de capital*, la apropiación de tierras originalmente comunitarias que pasarán a ser individuales; los trabajadores propietarios que serán separados violentamente de sus propias tierras y obligados a trabajar para quien cometió el despojo. La lógica del enriquecimiento sin límites propia del naciente capitalismo. Es lo que Dussel llama el *ego conquiro*, el yo conquisto, antecedente material del yo pienso. La piedra angular para entender el horizonte de significación de eso que llamamos “Mundo Moderno”.

Conclusiones

La filosofía de la liberación ha entendido que Bartolomé de Las Casas debe considerarse indispensable para entender la filosofía en América, específicamente en lo que hoy llamamos América Latina. Lo es porque el fraile advirtió en ella la necesidad de reconocer las alteridades que la sustentaban: aquello no visto, ignorado por las interpretaciones dominantes de la filosofía europea. Evidentemente, Las Casas partió de ésta, de planteamientos medievales, de los mismos textos bíblicos que sus antagonistas. Siendo así vale preguntarse, ¿qué hizo la diferencia? En primer lugar, como hemos visto, en Las Casas prima la experiencia empírica, el trato cara a cara, el reconocer en los no vistos la posibilidad de un descubrimiento para la filosofía, para la teología, para el derecho, para la praxis política. El mundo es otro por el Otro inserto en América; por sus pueblos originarios; por los africanos esclavizados. Las Casas lo entendió mejor que nadie, y por ello ha sido un autor indispensable para la filosofía desde y en América Latina. En segundo lugar debe considerarse el filo con que asumió los principios de la filosofía semita, que, según hemos visto, son los que le permitieron encontrar esa alteridad desconocida. La filosofía que interpretó la

invasión para justificarla privilegió el componente griego utilizado por la cristiandad desde que, hacia el siglo IV, el imperio romano tomó la religión cristiana como parte de una razón de estado, como una razón de imperio. Las Casas se alejó de tal visión y privilegió los principios fundacionales de la filosofía semita, con el cristianismo primitivo como elemento central, que subordinó la visión grecorromana y las razones imperiales connaturales a ella. Desde tal perspectiva teórica, observó la necesidad de plantear un proceso de liberación, alejándose del fatalismo del destino y reconociendo la importancia de la praxis para dirigir el curso de la historia. Y en ese sentido no parece haber duda que, como lo ha observado la filosofía de Enrique Dussel, cuando se hable de liberación latinoamericana, de pueblos, de sectores ninguneados, oprimidos, se tendrá que recurrir al pensamiento liberador de Bartolomé de Las Casas.

Bibliografía

- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Argentina: Universidad del Nordeste, Resistencia.
- _____. (1969). *El Humanismo Semita*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____. (1974). *El dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires: Guadalupe.
- _____. (1976). Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo, en *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra.
- _____. (1992). *1492: El Encubrimiento del Otro*. Madrid: Nueva Utopía.
- _____. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Madrid: Trotta.
- _____. (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- _____. (2007). *Política de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- _____. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: FCE.
- García Ruiz, P. E. (2003). *Filosofía de la Liberación. Una Aproximación al Pensamiento de Enrique Dussel*. México: Dríada.

- Las Casas, B. de (1995). *Historia de las Indias*, 3 vols. México: FCE.
- _____. (1996). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Planeta.
- _____. (1997). *Tratados*, Vol. II. México: FCE.
- _____. (2000). *Apología*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Parish, H. R. y Weidman, H. (1996). *Las Casas en México*. México: FCE.
- Ruiz Sotelo, M. (2010) *Crítica de la Razón Imperial. La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas*. México: Siglo XXI.

II. La primera Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel

Federico Ledesma Zaldívar

El presente artículo presenta brevemente la primera etapa de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. Siendo el libro *Filosofía de la Liberación*, uno de los más conocidos del autor y que sirve de síntesis de todo el primer esfuerzo que emprendió en los años setenta del siglo XX por crear un sistema de análisis filosófico, vale la pena hacer un recuento de la forma en que fue nutriéndose tanto de autores como de circunstancias y después exponer sintéticamente el propio sistema con sus categorías mínimas.

Tener un breve texto de referencia a la formación de un pensamiento, y al mismo tiempo que provea el esquema de tal pensamiento, da a lector la posibilidad de evaluarlo de acuerdo con su momento de creación, lo que es de utilidad al menos para –primero– evitar una crítica desde un presente que ha cambiado su configuración; segundo, para entender a qué respondió este pensamiento y cómo se las arregló para elaborar su respuesta. Lo anterior podría facilitar, tomando en cuenta los cambios históricos que ha habido desde su nacimiento, el poder establecer visiones paralelas usando la situación actual y situarse en el espíritu de esta filosofía para desarrollarla.

Se parte de que el pensamiento de Enrique Dussel tiene un hilo conductor teórico, que se puede ir desentrañando al estudiar los autores de que se ha servido, como lo ha hecho minuciosamente Pedro Enrique García Ruiz (2003); y también tiene un hilo conductor que parte de su situación existencial. Este breve trabajo no pretende, ni puede dar un panorama histórico ligado a la Filosofía de la Liberación

o a Enrique Dussel en particular. Solamente da una pincelada de sucesos que rodearon al autor estudiado y sus contemporáneos. De esta pincelada se busca que el lector pueda darse una idea del mundo al que tenían que reaccionar los intelectuales de ese tiempo.

Para ilustrar la etapa del pensamiento de Dussel que retrata este escrito se debe entonces recordar el contexto histórico en el cuál surge este pensamiento, ya que la realidad Latinoamericana de regímenes dictatoriales, movimientos de resistencia, pobreza y represión, que caracterizaba los años 60 y 70, desató tanto en Dussel como en muchos otros filósofos de su tiempo, la necesidad de pensar el tema de la liberación, con ánimo de contribuir en alguna medida a la transformación de su tiempo en términos de mayor justicia.

De esta manera, el primer apartado da un vistazo necesariamente limitado de la situación argentina a la llegada de Dussel a ese país, tras su estancia Europea-Israelí, que duró diez años y el surgimiento del movimiento de la Filosofía de la Liberación. La segunda sección trata la influencia que Levinas tuvo en su pensamiento.

Cubiertas las partes existencial y teórica, se pasa a exponer el esquema de pensamiento de la Filosofía de la Liberación de Dussel de 1976.

El pensamiento teórico de Enrique Dussel presenta diversas etapas. La primera corresponde a su formación académica universitaria, en que era afecto al personalismo de Mounier y la filosofía cristiana comprometida de Maritain.

Enseguida vino su viaje de diez años a Europa e Israel, en el que estudió sus dos doctorados en Filosofía e Historia en España y Francia, con estancias de estudios en Alemania. Para ese momento, que podemos llamar etapa hermenéutica-ontológica, tenía como influencias a Heidegger y Ricoeur, este último su profesor en París. El objetivo de esta etapa era descubrir el ser de América Latina, pues una vez conocido este, podría proyectarse al futuro.

En la tercera etapa el objetivo ya no era el de tratar de descubrir el ser de América Latina para poder proyectarlo hacia el futuro, sino que, tras tener la influencia teórica de Levinas y la influencia existencial de la Argentina que vivía la represión dictatorial, su pensamiento

filosófico dio un giro hacia la urgencia de responder a la necesidad de liberación.

Esta tercera etapa es la que este artículo busca mostrar esquemáticamente.

Contexto histórico y surgimiento

EL 28 de junio de 1966 Argentina vivió el inicio de una más de sus dictaduras. El presidente Arturo Illia fue depuesto por una junta militar y al día siguiente tomó posesión de la presidencia el general Juan Carlos Onganía, que en su toma de protesta afirmó que las fuerzas armadas tomaban el poder con el objetivo de evitar una situación de estancamiento, así como para impulsar al país. El gobierno de Arturo Illia había llevado a Argentina a la estabilidad económica, pero políticamente no era fuerte y se lo atacaba desde la prensa, los movimientos sindicales y las fuerzas armadas (Sáenz, 2001, pp. 213-214).

El gobierno surgido del golpe militar se autodenominó la revolución argentina, y que sustituido Onganía como presidente por Levingston en 1970 y un año más tarde por Lanusse, terminó en 1973 para dar paso a un breve periodo de gobiernos civiles.

En el documento que justifica la asunción del poder por parte de las fuerzas armadas, se concluía que las

fallas estructurales y de la aplicación de sistemas y técnicas inadecuados a las realidades contemporáneas, han provocado la ruptura de la unidad espiritual del pueblo argentino. El desaliento y el escepticismo generalizados, la apatía y la pérdida del sentir nacional, el crónico deterioro de la vida económico-financiera, la quiebra del principio de autoridad y una ausencia de orden y disciplina que se traducen en hondas perturbaciones sociales y en un notorio desconocimiento del derecho y de la justicia (Secretaría de Estado de Gobierno, sf, p. 7).

Este estado de cosas llevaba, a decir de la junta militar, a la necesidad de reestablecer el orden tomando el poder presidencial. El objetivo era restaurar toda la nación argentina. Es significativa la mención que se

hace de la ruptura de la unidad espiritual del pueblo argentino, pues pueblo es precisamente, junto con clase, una de las categorías que más se discutía como definidora del sujeto de cambio social.

Pero la dictadura militar tenía también su uso de pueblo y de unidad espiritual. El orden legal y su respecto, que son la expresión más concreta de las normas definidoras de un deber ser, fueron, por un lado declaradas como justificación para la toma del poder y por otro, su creación fue expropiada por la propia junta militar (Secretaría de Estado de Gobierno, s/f).

Lo que en palabras de la Filosofía de la Liberación se expuso como la totalidad, totalizante, se asomaba en la práctica política desde las alturas presidenciales. Las universidades, que eran el medio en que laboraban los filósofos que habrían de conformar el movimiento de la Filosofía de la Liberación, recibieron sus primeros golpes a un mes de llegado el nuevo orden militar, pues varias universidades de Buenos Aires fueron intervenidas (Sáenz Quesada, 2001, p. 619).

Enrique Dussel, arribó a la Argentina, después de su viaje de estudios que duró diez años, repartidos entre Europa e Israel, en medio de esta etapa de dictaduras. Su llegada definitiva a Argentina se dio en marzo de 1967, cuando todavía no se cumplía un año del establecimiento de la dictadura de Onganía.

La situación de América Latina entera no era muy distinta de la de Argentina, pues la historia registra gobiernos dictatoriales en casi todo el continente. Los movimientos armados y políticos que enfrentaban a las fuerzas tanto militares como gubernamentales civiles se multiplicaron por todo el continente.

Una vez que hubo caído el gobierno de la autonombrada revolución argentina, que dio lugar a luchas estudiantiles, sindicales y de la población en su conjunto, como en el caso del Cordobazo, se estableció un breve periodo de gobierno civil. Sin embargo apenas a tres años de establecido hubo de llegar otro golpe de estado militar, en que el militar Jorge Videla inició una nueva dictadura, con la violencia y los ataques a derechos humanos que esto significó.¹

1 Ver Informe de Amnistía Internacional sobre la dictadura 1976-1983 (*Amnistía Internacional*, 1977)

La represión del nuevo gobierno militar vio cómo se radicalizaban los movimientos sociales y la formación y actividad de guerrillas urbanas y rurales se dio con fuerza, los montoneros, de filiación peronista o el Ejército Popular Revolucionario, son ejemplo de ello. Excede a este trabajo abundar en el tema, pero es necesario saber que la represión dictatorial obligaba a los habitantes del país a una toma de conciencia, independientemente del tipo de respuesta que dieran (luchando, resignándose, aprovechando la situación, dando la vida por intentar cambiarla, etc.).

Un intelectual cuyo campo era precisamente la ética, tenía que mostrar una postura al respecto, porque el campo intelectual no era ajeno a las discusiones sobre la mayor o menor existencia de justicia no solamente en Argentina, sino en todo el continente.

En economía los estudios de la dependencia, con los brasileños Dos Santos, Marini, Bamberger, Cardoso, entre otros, plantearon la necesidad de romper con las concepciones del desarrollo histórico lineal de la economía, en que unos países van más adelante (son el futuro) de otros, que van atrás y propusieron un análisis desde un sistema mundial interconectado que suponía un presente mundial, lo que podía implicar que el desarrollo de unos y el subdesarrollo de otros tuviera una relación directa. En sociología, el colombiano Orlando Fals Borda planteó la posibilidad de una sociología subversiva (que cuestionara órdenes vigentes) a la que llamó sociología de la liberación. La teología por su parte, vio surgir la Teología de la Liberación.

Todos son movimientos intelectuales cuyo interés principal está descrito por el concepto de liberación, lo cual implica que había una situación de “no-liberación” (que se puede llamar dependencia, dominación, opresión, pecado estructural, etc. según la perspectiva desde la que se plantee la necesidad de liberarse); en el caso específico del contexto del surgimiento de la Filosofía de la Liberación, esta situación se manifestaba más evidentemente en que el campo político estaba dominado por un gobierno de facto, autoimpuesto y que atentaba contra el catálogo de derechos humanos.

Esta forma de filosofar por lo tanto, fue en su inicio un movimiento de reacción contra una situación que se consideraba injusta.

Para ubicar este movimiento en la historia de la Filosofía de América Latina, se debe recordar que la primera gran pregunta de esta fue sobre su propia existencia; la segunda fue acerca del carácter de esa existencia, y que se presentó como la pregunta por la autenticidad (se existe auténticamente o se existe como imitación de los países centrales); y la tercera llegó de la mano de la necesidad de oponerse a la situación que impiden liberarse. Esta es entonces la pregunta por la liberación, que incluye el cuestionarse por el estado de cosas en el que nos encontramos, pro aquel al que querríamos llegar y cómo lograrlo. Algunos buscaron una respuesta por la vía armada, otros por la vía política; los intelectuales dieron sus respuestas y una de ellas fue la Filosofía de la Liberación.

En tanto movimiento académico de profesionales de la filosofía, la Filosofía de la Liberación nació hacia 1971 y se expresó evidentemente a partir del II Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Córdoba, Argentina (Dussel, 1994, p. 78). El grupo inicial contó con una generación de filósofos jóvenes, entre los que se encontraban Enrique Dussel, Arturo Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Juan Carlos Scannone, Alberto Parisí, Daniel Guillot, Mario Casalla, entre otros.

Preguntarse si la Filosofía de la Liberación es un movimiento propiamente argentino o si se le puede considerar ampliado a América Latina, como se sugiere por Beorlegui (2010, pp. 667-668) escapa a las discusiones de este trabajo. Simplemente se partirá de que como movimiento social académico no puede haber duda de su origen argentino de inicios de los años 70 del siglo XX, mientras que como corriente de pensamiento que puede tener desarrollos posteriores, se puede ampliar hasta los lugares geográficos que lo quieran adoptar. También es claro que no se trató de una corriente única, sino que tuvo diversos representantes y tendencias, como Horacio Cerutti lo manifestó en su libro sobre la Filosofía de la Liberación latinoamericana publicado en los años 80 (Cerutti Guldberg, 2006).

Cualquiera que sea la discusión que se emprenda sobre este movimiento filosófico de los años setenta, lo cierto es que su surgimiento obedeció a la necesidad de un pensamiento que respondiera a situaciones que eran cuestionadas en términos de justicia. Y en este sentido

es una más de las expresiones de pensamiento latinoamericano que, en la segunda mitad del siglo XX, buscaban cuestionar órdenes que se consideraban injustos. Otros movimientos que compartieron esa orientación fueron los estudios de la dependencia, los estudios teológicos de la liberación, la pedagogía del oprimido y la propuesta del colombiano Orlando Fals Borda de avanzar hacia un saber sociológico liberador, comprometido.

Sea en la economía, la sociología, la teología o la pedagogía, lo que parecía plantearse es una necesidad de producir un conocimiento nuevo, crítico y que contribuyera a la modificación de la realidad en términos de mayor pretensión de justicia.

Fals Borda describió este carácter crítico como una vía propia de acción, ciencia y cultura, [que] incluye la formación de una ciencia nueva, subversiva y rebelde, comprometida con la reconstrucción social necesaria, autónoma frente a aquella que hemos aprendido en otras latitudes y que es la que hasta ahora ha fijado las reglas del juego científico, determinando temas y dándoles prioridades, acumulando selectivamente los conceptos... (Fals Borda, 1970, p. 15).

De esta manera, para el sociólogo colombiano la sociología que América Latina necesitaba tenía características puntuales:

1. Se trataba de una creación a partir de la realidad propia y no una aplicación de herramientas surgidas de la experiencia ajena a la realidad latinoamericana (dependiente y de tercer mundo), por lo tanto,
2. Tenía que ser un saber que trastocara el orden; es decir, que al pensar una realidad propia de procesos de dominación, opresión, explotación, no solamente diera como frutos herramientas teóricas diferentes de aquellas pensadas en contextos diferentes, sino que cuestionaran el orden real, así que resultaba,
3. Un saber comprometido (y de aquí que en otros escritos propusiera la intervención de la mano de la investigación) con una reconstrucción social.

Si bien Fals Borda se estaba refiriendo a la sociología, estas tres posturas son comunes a las de los filósofos de la liberación en general y a Enrique Dussel en particular.

Este pequeño recuento no sistemático de la realidad argentina, sumado a la necesidad de pensar desde la posición del explotado, dominado y en general oprimido, muestran qué realidad nacional vivió Dussel a su regreso a Argentina.

Tal vez se pueda entender más claramente ahora como su primera etapa pública como pensador filosófico, que es la inmediata anterior a la de la Filosofía de la Liberación, y que estuvo dominada por un esfuerzo hermenéutico de definición de lo latinoamericano, pues del conocimiento de lo propio vendría la conciencia que sería la base de la liberación, resultó de pronto completamente insuficiente si quería plantear una filosofía que contribuyera a mayor justicia. Al problema del ser en abstracto de la América Latina, se le oponía la urgencia de la vida del dominado de un sistema político, del explotado de un sistema económico, del oprimido en general. Se verán al final las categorías que crea y las situaciones meta-físicas o de dominación que componen su sistema y resultará claro a qué querían responder.

En la primera etapa se planteaba que al conocer los elementos de lo propio y sus horizontes posibles; es decir, sus potencialidades (hasta donde se pueden desarrollar en cada etapa histórica) se puede apuntar hacia ellos, pero si se desconocen y se toma el ser de otro como el propio (es decir, que hay una autopercepción equivocada), entonces el esfuerzo de potenciar el ser de uno resulta discordante con los elementos reales de la realidad propia.

El foco de la atención de Dussel estaba puesto en la definición y la conciencia de lo latinoamericano. Solamente a partir de esa conciencia se llegaría a una autenticidad (gran tema del pensamiento latinoamericano desde la independencia hasta después de la mitad del siglo XX) que permitiría a América Latina ser visible y ser un interlocutor del resto del mundo.

Las influencias dominantes de esa etapa fueron Paul Ricoeur, que proveyó a Dussel del concepto de núcleo ético mítico para analizar

las culturas, y Martin Heidegger, desde quien empezó su esfuerzo de una Ética de la Liberación.

El paso a la segunda etapa, que es propiamente la de la Filosofía de la Liberación, se dio, como ya se dijo, con la confrontación de la realidad de urgente liberación por un lado y con la influencia del filósofo de Kaunas, Lituania, Emmanuel Lévinas, de quien habría de tomar la invaluable herramienta de la alteridad.

La influencia de Levinas

En la primera mitad de la década de los 70 del siglo pasado, Dussel dictaba un curso sobre ética ontológica; era todavía heideggeriano e intentaba escribir la ética que Heidegger no había escrito.

Al mismo tiempo recibió la influencia –que era al mismo tiempo una realidad que lo enfrentaba– de conocer las elaboraciones teóricas y movimientos sociales que buscaban aportar algo a la liberación de la América Latina; por otro lado, había encontrado en el pensamiento del filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas las herramientas teóricas para emparejarse a los intentos liberadores de otras disciplinas.

En Levinas Dussel descubrió la noción del otro como aquel que está más allá de la totalidad, de la ontología; es decir, del que queda fuera en un orden de cosas que se concibe como normal o incluso natural, de aquel que queda excluido dentro de un orden de cosas que camina “correctamente”.

Dice el propio Dussel que al incorporar a Levinas, su Ética de la Liberación cambió para pensar más allá del orden vigente, es decir de la ontología:

Mi ética ontológica se transformó en *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo dos y el tres. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.) (...) Lo que viene a continuación será totalmente levinasiano “porque la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el hecho masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como señor de otra subjetividad...” (Dussel, 1998, p. 20).

Después de ese viraje en que superó la ontología, Dussel escribió cinco tomos de esta *Ética de la Liberación*. En los primeros dos se da el tránsito de la ontología a la alteridad, de su visión Heideggeriana a su visión Levinasiana. Descubre que el *sí mismo* (el mundo tal como está) no puede ser el origen de una ética, sino que antes de él, para que éste se pueda constituir, está la interpelación del otro, porque el *soi-meme*, el *self*, se construye éticamente a partir de esa interpelación. Y tal interpelación no es un producto de la autorreflexión de quien tiene todo el poder de realizar su ser; es decir, aquellos cuya existencia y desarrollo forman parte del plan de un sistema determinado, sea político, de género, económico, educativo, etc. La interpelación del otro entonces no es en un principio una palabra articulada sino una reacción, el grito del otro ser humano que está oprimido y excluido, que se enfrenta a la imposibilidad de ser, de mantener la vida, de mantener la dignidad, de alimentarse, de respirar.

Por lo tanto, para Dussel “el origen radical no es la afirmación de sí mismo (el *soi-meme* francés, el *self* de un Charles Taylor), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona. Estamos antes de todo ello. Estamos ante el esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita” (Dussel, 1998, p. 20) Es decir que la reflexión filosófica que ahora va a proponer Dussel no está anclada en la definición del ser, sino en un paso previo a que el ser pueda ser pensado, pues ese pensar implica ya una posibilidad realizada de un sujeto que ya es; en cambio Dussel, con Levinas va a comenzar ahora desde el sujeto que no es, cuyo ser está negado.

Es solamente después de esta interpelación que puede surgir la respuesta, y no ignorándola en la autorreflexión ensimismada propia de aquel que tiene asegurada la vida y la dignidad. Para Dussel, Heidegger no logra ir más allá de los límites del ser, de la totalidad, del mundo, de la totalidad de sentidos; no logra entonces partir desde el otro. Ricoeur por su parte se queda dentro del *soi-meme* como origen de la reflexión. Es Levinas quien va más allá, el origen está en el otro: no se queda en la ontología, sino que va a la alteridad.

Ante la totalidad que es el ser está la alteridad, que es el no ser, es decir aquello que es negado en un orden correcto de cosas.

Hasta aquí Dussel sigue a Levinas. Sin embargo, llegó un punto en que surgió un problema con Levinas, y es que “nos mostraba cómo plantear la cuestión de la irrupción del otro; pero no podíase construir una política (una erótica, pedagógica, etc.), que poniendo en cuestión la totalidad vigente (que dominaba y excluía al otro) pudiera construir una nueva totalidad institucional” (Dussel, 1998, p. 21). Y es precisamente —dice Dussel— ahí donde radica la cuestión de la liberación —a la que nuestro autor dedicó el tomo dos de su libro *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* (Dussel, 1973).

Los tres tomos siguientes de la misma obra examinaron formas de dominación concreta: la erótica trata de la dominación varón-mujer, la política de la dominación fraterna, de hermano a hermano, es decir entre iguales, la pedagógica se ocupa de la dominación del que tiene la posibilidad de imponer su conocimiento hacia quien debe aprenderlo: padre a hijo, maestro a alumno.

Así pues, esta etapa teórica del pensamiento de Dussel que se da en los años setenta, puede llamarse una etapa levinasiana, pues es Levinas el autor más influyente de esos años para nuestro filósofo.

Quando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido (es el pasaje del capítulo II al III de mi obra *Para una Ética de la Liberación latinoamericana*, ya anunciada en el 11 de *La dialéctica hegeliana*, otra obrita de esa época) (Dussel & Guillot, 1975, p. 7).

En esta etapa levinasiana, al contrario de la etapa ontológica-hermenéutica, el combate que se le planteó a Dussel ya no fue por ser escuchados dentro del sistema vigente de definiciones del mundo, sino por crear las herramientas para desmantelarlo mostrando que en él unos actores quedan irremediabilmente subordinados.

El eurocentrismo era una de las dominaciones clave que había que combatir (principalmente en la dualidad centro-periferia), pero a ella se sumaban otras, como la de género, la política, la pedagógica. En realidad, su sistema de pensamiento se fue abriendo a analizar todas

aquellas dominaciones que supusieran una definición del mundo que subordinara a un otro-dominado.

Se dijo que Levinas había traído a Dussel la herramienta de la otredad; sin embargo, sus motivaciones más profundas seguían siendo las que eran traídas por los desafíos de la realidad efervescente latinoamericana: la creación de un pensamiento liberador, la contradicción dependencia liberación. Los mismos temas rondaban a Dussel en ambas etapas, solamente que ahora podía trascender las opciones teóricas ontológicas, para apuntar a una meta-física (más allá del ser) de la alteridad (es decir, la condición del otro de estar más allá del ser, que es producto de la reflexión del yo dominante).

Escribe Pedro Enrique García Ruiz, en su excelente libro sobre las fuentes del pensamiento de Dussel, que “con Emmanuel Levinas llegamos al momento en que la Filosofía de la Liberación es concebida como una metafísica de la alteridad; es decir, una filosofía de la alteridad ética” (García Ruiz, 2003, p. 173). Dussel mismo afirma cómo Levinas lo llevó más allá de la ontología con la lectura de *Totalidad e Infinito*. Lo ayudó a superar la ontología a partir de la exterioridad del otro, del pobre, del oprimido, que se encuentra más allá del ser, antes de la reflexión del ser. Por un lado, el otro está más allá de la simple percepción y proyección del yo que piensa al otro, y por otro lado el otro como pobre, está más allá de todo un sistema de definiciones dominantes en el mundo.

García Ruiz continúa contando cómo la alteridad como ámbito ético y antropológico, viene a cuestionar tanto el proyecto de una ética ontológica de Dussel (ver *Para una destrucción de la historia de la ética*), como una hermenéutica cultural latinoamericana (los humanismos y la historia de la Iglesia), es decir que cuestiona toda la primera etapa del pensamiento de Dussel.

Dussel había conocido a Emmanuel Levinas en Francia. Lo había ido a buscar al Liceo donde daba clases, había conversado con él y le había pedido que fuera a dar unas charlas a un grupo de estudiantes latinoamericanos en París. En Levinas encontró una gran inspiración, pero desde el primer momento también percibió el punto en que habría de dejar su mano para seguir con su propio pensamiento:

Hablando personalmente con Levinas en París a comienzos de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que “el Otro” (*Autrui*) pudiera ser “un indio, un africano o un asiático” (Dussel & Guillot, 1975, p. 8).

De esta manera Dussel explica la limitación que encontró en Levinas, pues el otro era totalmente otro y no el otro de un sistema mundial específico, en este caso el indio, el negro, el asiático. Sin embargo, esta lectura que hace de *Totalidad e Infinito* de Levinas ya en Argentina, le hace superar el culturalismo con el que venía trabajando en sus definiciones de América Latina. Pasa entonces de la posición en que se plantaba frente a la América explotada y colonial como ante un texto a interpretar, a situarla como el otro excluido respecto del poder colonial y post-colonial.

García Ruiz continúa contando cómo la defensa que hace Levinas de la subjetividad más allá de la autorreflexividad del yo es la gran contribución del filósofo lituano a la Filosofía de la Liberación. Para Levinas la subjetividad no se agota en lo que yo pienso del otro, que es a fin de cuentas un producto de mi propio pensamiento, sino que la subjetividad del otro requiere una apertura al otro real, a su presencia, su rostro, su interpelación, “lo que pretende mostrar Levinas es que no es posible pensar la subjetividad al margen de la relación ética con los demás” (García Ruiz, 2003, p. 178).

Afirma Levinas que “si la ontología –comprensión, abarcamiento del ser– es imposible, no es porque toda definición del ser suponga ya el conocimiento del ser, como había dicho Pascal y que Heidegger refuta en las primeras páginas de *Sein und Zeit*; es porque la compre-

hensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro” (Levinas, 2002, p. 71). Esto indica que es necesario el reconocimiento del otro como inabarcable por mi comprensión del mundo, por lo tanto, el otro no puede ser definido en su totalidad por mi propia comprensión, sino que es irreductible a mi propio discurso sobre él.

Antes de Levinas existía la noción de diferencia en la ontología, pero en ella lo otro es visto como una escisión de lo uno; llega a ser otro, pero su referencia está en lo uno.

Para Dussel esta tradición, que llamará con Levinas de lo mismo (meme), designa una ontología de la identidad o dialéctica monológica que se constituye por un movimiento entre dos instancias: la identidad y la diferencia; a ella opondrá una metafísica, nuevamente en su significación levinasiana, que plantea la irreductibilidad de los términos en relación, la distinción, y cuya noción principal es la analogía, se trata de una analéctica dialógica (García Ruiz, 2003, p. 179).

Contrariamente a lo diferente, que significa el otro que se ha desprendido de una unidad a la que pertenecía, lo distinto es lo que ha sido desde el principio otro y no tiene un pasado de pertenencia a lo mismo. La filosofía de Dussel, bajo la influencia de Levinas, se basa en ese otro distinto que es sometido y muchas veces subsumido en el proyecto del dominante, o explicado solamente como diferente, como una escisión poco lograda del ser verdadero, que es el dominante.

Citando un trabajo de Dussel de 1977 (*Filosofía y Liberación Latinoamericana*), Marcella Stermieri, en su tesis del 2003 sobre Dussel, llama a este momento el fin del *sueño ontológico*, en que Levinas le provee de bases teóricas para una ética de la opción por los oprimidos (Stermieri, 2003, p. 82). Michael Barber, por su parte opina con razón que Levinas es la clave para entender el pensamiento de Dussel —y yo añado que al menos lo es en esa etapa y siempre de la mano de las influencias existenciales y materiales latinoamericanas (Barber, 1998, p. IX).

El propio Dussel reconoce que esta influencia le permite conceptualizar al otro y solidificar su interpretación de las relaciones inequi-

tativas, donde unos definen el mundo y otros son subsumidos por el proyecto de los primeros:

¿Por qué Levinas? Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad») Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional –clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta «experiencia originaria» –vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía–, quedaba mejor indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro), como *pauper*... (Dussel, 1998, p. 20).

Pero aunque es cierto que Levinas es su influencia más clara en este periodo, Dussel mismo señala que es necesario ir más allá de él para evitar ciertas ambigüedades que identifica en su concepción de otro:

Levinas habla del otro siempre como *absolutamente otro*. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por una parte nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano respecto de las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes...” (Dussel, 1991, p. 186).

Lo que es crucial para ir más allá de Levinas es evitar el relativismo de la otredad. Hay que descubrir que no es que todos sean el otro de todos los demás, ni que la otredad nos separa en tanto absolutamente otros, sino que hay polos de poder desde donde se define el ser correcto de los pueblos y desde esos centros están definidas las posibilidades de ser. Y justamente hay una liga entre los que son negados y los que definen el mundo.

Michael Barber considera que la crítica de Dussel a Levinas no hace justicia a la dimensión de la influencia que éste último tuvo so-

bre el pensamiento del latinoamericano. Sin embargo Dussel siempre ha reconocido la influencia de Levinas, y tal vez lo que vale la pena señalar es que es el contexto teórico y político de América Latina, el que influye en que Dussel pueda rescatar la otredad de su relativismo o bien de su eurocentrismo y darle una dimensión de universalidad concreta. La otredad se da dentro de un mundo cuyas definiciones son un sistema global pero no autorregulado, sino con polos de definición muy precisos.

Además de la localización intra-europea de Levinas, Dussel ve otra limitación importante que puede tener Levinas, y es que para él la política tiene siempre una connotación negativa, la política es la guerra a la que hay que oponer la ética (Dussel, 2012, pp. 102-103). En Dussel la política ha jugado un papel muy importante en la creación de opciones de liberación. Al campo de la política ha destinado Dussel su etapa más reciente de pensamiento, destacando sus dos tomos de *Política de la Liberación* y su libro programático *20 tesis de política*, donde se observa que un esquema muy similar al usado en la Ética de la Liberación puede utilizarse para la construcción de lo político, aunque esto último no corresponde a la etapa de los años 70, sino a desarrollos recientes.

Metafísica del sujeto y liberación

Hasta ahora se han mencionado las influencias del contexto académico de América Latina en los años setenta, la realidad a la que hay que responder y las influencias teóricas que utiliza (al contrario de muchos, que acuden al marxismo para responder a la urgencia de liberación, Dussel abraza la otredad de Levinas, y va más allá de ella a partir de la realidad latinoamericana).

Ahora se pasará a explicar cómo esa meta-física del sujeto (o concepción del sujeto que está más allá de los polos capaces de definir al mundo), pasa a ser una condición de liberación. ¿Cuál es entonces ese yo (ego) dominante? ¿Se trata de un ego que razona el mundo, o primeramente de uno que lo conquista? En otras palabras: ¿comienza la modernidad con un tipo especial de racionalidad, como es la defini-

ción más socorrida, desde Hegel, hasta Weber, Touraine, Habermas y otros? ¿O más bien hay que buscar en las conquistas las condiciones de posibilidad de un posterior *ego cogito*?

Para Dussel la respuesta está clara: el *ego conquiro* precede históricamente al *ego cogito* que ha sido usado como estandarte de la modernidad. No se trata del nunca hemos sido modernos de Latour, sino de la verdadera existencia de la modernidad desde sus condiciones de posibilidad reales. Para Dussel la modernidad primaria, en tanto paso a la centralidad de Europa, tiene sus inicios con la llegada de los europeos a las tierras que luego se llamarían América.

Dussel comienza una ponencia dictada en Córdoba, Argentina en 1971, diciendo cómo las cruzadas –primera experiencia en que Europa sale a la conquista– y la colonia de la América Ibérica, son dos caras de la misma moneda. Para él ser conquistador moderno va a preceder el ser racional moderno. Se convierte en su condición de posibilidad.

Siglos antes de que se inaugurará irreversiblemente la expresión metafísica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminará en la voluntad de poder de un Nietzsche, el hombre europeo había iniciado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las cruzadas” (Dussel, 1973, p. 152).

La voluntad conquistadora es continuada por España y Portugal al occidente del Atlántico en América. Ese *ego conquiro* define los márgenes a los que llegará el pensamiento europeo que será el que defina al mundo. El problema es que hay tras el sujeto protagonista de la historia, el dominado por el protagonista, el que pierde todo para que lo gane el sujeto dominador. Una vez que el dominador domina, se establece una definición del mundo, la totalidad, pero “más allá del horizonte del mundo o del ser neutro de Heidegger, o de la Totalidad de ‘lo mismo’ de Hegel, está la exterioridad del otro, que tan profunda y clarivamente plantea Emmanuel Levinas” (Dussel, 1973, p. 86).

A las colonias, a las partes del mundo que son dominadas, les llega la definición del mundo desde las metrópolis, ocultando el momento

de la dominación, naturalizando el curso de la historia: “El poderoso al universalizar su polo dominante oculta el que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal” (Dussel, 1973, p. 86).

La relación dominación realidad o verdad hace necesario un descubrimiento de la dialéctica de la dominación, lo mismo que de la posición que el oprimido tendría. Dussel advierte cómo la dominación crea una pedagogía subrepticia o inconsciente que resulta en que los oprimidos de las colonias se mantengan en una cultura del silencio.

¿Cómo proceder entonces en un intento de liberación?

El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia es que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser” (Dussel, 1973, p. 87).

La opresión permanece oculta bajo el manto de la obviedad, de lo que se da por verdadero, de lo incuestionable. La conciencia de que lo obvio no es obvio, de que lo normal no tiene que ser normal, es un requisito para iniciar la liberación. Si el mundo (como sistema de significados coherentes de lo que existe) es el mundo en que unos están facultados para ir delante de otros por razones que no incluyen la dominación originaria y posibilitadora del sistema de opresión, entonces se trata de deconstruir ese mundo. Y el primer paso es la conciencia de esa relación.

Como se ve, este Dussel ya no es el que plantea la liberación por medio de la conciencia del propio ser, cuyo objetivo es ser escuchado por los otros en el mundo. Aquel ser en que pensaba Dussel era inmaduro porque no se conocía; este nuevo ser que debe tomar conciencia ya no es un ser en abstracto, sino uno con determinaciones históricas claras y relativas a otro que lo domina. Es decir que ahora se ha descubierto que el ser a liberar es parte de un sistema dominador-dominado, en que él es el dominado, y como dominado tiene ciertas características, como lo son las desventajas militares, económicas, tecnológicas, etc. Pero hay además una visión de las razones de estas diferencias que surgen de una sola versión de la historia, que es la versión del

dominador, y esa versión es universalizada y naturalizada, de manera que es repetida en las colonias como la Historia y el Ser.

Freire llama a esto la introyección que hace el oprimido de los valores y la visión del mundo del opresor. Una vez introyectada esta visión, las diferencias entre oprimido y opresor se naturalizan, y el objetivo del oprimido es llegar a ser un opresor, o trepar en la escala tanto como sea posible: pasar de obrero a capataz o supervisor, pero no cuestionar la existencia de una división injusta del trabajo social.

Esta ruptura con la obvedad, es una ruptura con la ontología; es decir, con la visión y justificación del mundo dominante normalizado. Por lo tanto, el método propuesto por Dussel, este método de la meta-física (más allá de la ontología) de la alteridad, es intrínsecamente un método ético, porque el quehacer filosófico o científico implica desenmascarar la versión del dominante. No existe pues la neutralidad, porque la parcialidad está dada como la premisa a la cual se va a cuestionar, y contra la que se argumentará. No es ni siquiera que el filósofo liberador sea el primero en plantear la eticidad necesaria del método, sino que la realidad a tratar impone, al impedir la plena existencia de los otros-excluidos, la necesidad de su superación, que es el contenido ético.

En otras palabras, el que pretende neutralidad en una situación de profunda desigualdad, lo que hace es estar del lado de la desigualdad. Por ello, el que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador, aún más cuando enseña la cultura del dominador como cultura sin más.

En este punto Dussel se encuentra con la respuesta a la pregunta de Salazar Bondy sobre las posibilidades de una filosofía latinoamericana: ¿Cómo es posible una Filosofía de la América Latina?

Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la filosofía postmoderna cuando parte de una praxis

que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado” Dussel, 1973, p. 88).)

La Filosofía de la Liberación

Ubicación histórica y geopolítica

En este trabajo del exilio que es la Filosofía de la Liberación, Dussel comienza localizando desde un punto geográfico y político la problemática que va a tratar, este punto es el tercer mundo; no se trata de un pensamiento solamente para el tercer mundo, sino para el cuestionamiento del mundo entero tal como existe, pero desde la perspectiva del tercero, que no es la perspectiva común utilizada en la filosofía. Por ello, el primer capítulo, que se llama *Historia*, empieza aclarando que “la Filosofía de la Liberación siempre debería comenzar la génesis histórico ideológica de lo que pretende pensar, dando preponderancia a su impostación espacial, mundial” (Dussel, 2011, p. 17).

Hay que recordar que Dussel está utilizando un marco teórico fenomenológico, por eso cuando habla de mundo, no se refiere al mundo físico, material cuya existencia es independiente de una conciencia que lo perciba, sino que mundo es un sistema de significados con el que se entiende y da sentido a todo aquello que se percibe. Lo anterior quiere decir que para ese mundo, las relaciones sujeto-objeto y sujeto-sujeto están mediadas por significaciones. Lo que Dussel va a poner en claro desde el principio es su intención de cuestionar el mundo concebido desde los polos dominantes del planeta; es decir, el sistema de significados creado y difundido desde las potencias; y también aclara que el cuestionamiento lo va a hacer desde fuera del sistema dominante (desde el otro, distinto del sistema dominante).

De esta manera, una de las premisas básicas de las que parte es que la definición del mundo no ha sido una tarea incluyente, no ha sido un ejercicio en que los pueblos hayan participado por igual. Hay visiones que se han impuesto y luego aparecen como naturales. Un ejemplo es el de los habitantes originales del continente americano,

que son llamados indios. Obviamente ellos no participaron de su definición como tales, sino que fueron denominados indios por los sujetos (españoles) que llegaron a invadir sus tierras, someterlos y crear el sistema de explotación colonial. Los españoles (los sujetos poderosos) les dieron una nueva identidad como indios; indio era la forma de comprenderlos desde las posibilidades de entendimiento de los españoles, que llegaron a estas tierras buscando llegar a las indias y en su lugar llegaron a lo que ahora es América. Hay que tener en cuenta que en el momento de las expediciones españolas “en el sistema del universo o imagen del mundo que acabamos de esbozar [el de los exploradores que llegan al continente y de sus patrocinadores] no hay ningún ente que tenga el ser de América, nada dotado de ese peculiar sentido o significación” (O’Gorman, 2006, p. 79).

La definición impuesta corresponde a la visión de quien sometió al otro; fue la forma en que el dominador incluyó al dominado (habitante original), en su explicación del mundo. Por eso dice Dussel que “el espacio del planeta dentro del horizonte ontológico es el espacio controlado por centro, por el estado orgánico y autoconsciente que pretende no tener contradicciones porque es el estado dominador hoy sin contrapartida” (Dussel, 2011, p. 18).

Este estado de cosas en que unos son dominadores y otros son dominados tiene que tomarse en cuenta para hacer filosofía; hacerla desde sujetos aparentemente neutrales, pero realmente inmersos en relaciones desiguales, puede llevar a que el sujeto (o ser humano) por excelencia sea el sujeto dominador (el deber ser será él). Dice Dussel que entonces hay que tomar en serio al espacio que está atravesado por las dominaciones: no es lo mismo nacer en el polo norte o en Chiapas que en NY (Dussel, 2011, p. 18). Las posibilidades de subsistencia física biológica mínimas son diferentes; las posibilidades de imaginar o echar a andar un proyecto de vida, son también distintas.

Nos recuerda Dussel, en la edición ya actualizada², que la caída del muro de Berlín no ha cambiado la situación de desigualdad. Si bien cambia el esquema de la guerra fría de enfrentamiento este-oeste, no

² Este trabajo originalmente es de 1976, pero en el 2011 tuvo una edición en el Fondo de Cultura Económica en México.

cambia para bien las relaciones norte-sur. “El muro más antiguo es ahora más alto, comenzó a levantarse en 1492 y separa al norte desarrollado y el sur empobrecido” (Dussel, 2011, p. 18).

La Filosofía de la Liberación y el ego conquiro

La Filosofía de la Liberación se planteó en 1976 como un contradiscurso ante una modernidad en crisis. Dussel llamó a este discurso filosófico postmoderno antes que de que Lyotard publicara *La Condición Posmoderna* en 1979 o Said su *Orientalismo* en 1978. A partir del libro de Lyotard, sin embargo, es el sentido que él le da el que se entenderá como posmodernidad; esta primacía del discurso construido desde los centros de poder se manifiesta una vez más en este ejemplo. Lo que se dice en los lugares periféricos generalmente queda sin ser escuchado tanto por las metrópolis como por los otros lugares de la periferia, en este caso puntual de lo postmoderno Dussel cambió la forma de llamar a su propuesta filosófica a transmodernidad.

Nos dice que es un discurso contra la filosofía moderna eurocéntrica, que surge desde un polo dominante y lo impacta todo desde su experiencia de dominación, comenzando por la definición de ser humano y de su historia. Pues “esa ontología eurocéntrica no surge de la nada, surge de la experiencia práctica de la dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos; antes que el ego cogito, hay un *ego conquiro*, el yo conquisto es el fundamento práctico del yo pienso” (Dussel, 2011, p. 19).

¿Cómo es eso de que la experiencia de conquistar es previa a la de pensar? Primeramente, se tiene que la ontología da un sentido a todos los entes que existen en un mundo, les asigna una definición (qué son, cuál es su lugar), una forma de relacionarse con otros (qué hacen y cómo interactúan), los remite a un fundamento (una visión coherente, en la que adquieren sentido). Ese fundamento, esa forma de entender, no es un a priori que emerja de la nada, sino que en el caso del mundo moderno de dominación nord-atlántica surge de la experiencia de centralidad mundial que tiene Europa, cuyas posibilidades de convertirse en centro dominante comenzaron con la llegada a América. Es en este

continente que se preguntan por primera vez: ¿son seres humanos los indios (nativos de América)? No se preguntaban si eran seres humanos los chinos, pero los nativos de la América sí. Y ahí empieza la experiencia efectiva de ser dominador, que en otros puntos de la historia no podía darse. Un pensamiento de que lo que es ahora Europa era la periferia es el de los griegos, hay que recordar por ejemplo que para Aristóteles lo que ahora es Europa no cumplía con las características para dominar: tenían valor, pero no inteligencia.

Con su llegada a América el lugar en el mundo cambió para España, la posibilidad de definir el mundo cambió; de pronto iba creando Europa como centro. “Nuestro camino es otro, porque hemos sido la otra cara de la modernidad. Se trata de un proyecto transmoderno, metamoderno, que debe asumir el núcleo racional moderno pero debe saber criticarlo, superándolo” (Dussel, 2011, p. 19).

Hay otros trabajos que partieron de la premisa de la crítica del pensamiento del centro dominador. Dussel mismo encuentra inspiradores los estudios de la dependencia (de Dos Santos, Cardozo, Marini y otros) y la sociología de la liberación (de Fals Borda). Posteriormente a esta Filosofía de la Liberación (de la cual Dussel no es el único representante), que es ya una síntesis de los cinco tomos de su *Para una Ética de la Liberación*, escrita en 1973, está el trabajo de *Orientalismo*. Otros trabajos tienen una línea parecida, como lo es la *Pedagogía del Oprimido*, donde Paulo Freire habla de cómo existe una introyección del sistema opresor por parte del oprimido, de manera que éste tiene los mismos valores que su opresor y lo que querría es llegar al lugar de aquel y no eliminar las relaciones de opresión (cambiar el mundo, es decir las definiciones y lugares de los seres humanos). En África están los trabajos de Albert Memmi sobre el colonizador y el colonizado, los de Frantz Fanon (antillano trasladado al África) como los *Condenados de la Tierra* o *Piel Negra Máscaras Blancas*, etc.

Es decir que el trabajo de Dussel se inscribe dentro de los estudios que están cuestionando desde el tercer mundo, las ideologías dominantes centrales. Solamente que acá Dussel está planteando —y en esto va más allá que el orientalismo, que el trabajo de Memmi o de Fanon— un programa filosófico completo para hacer un cuestionamien-

to transmoderno. También los estudios de la dependencia tuvieron programas y líneas de acción concretas para un desarrollo diferente.

Estas propuestas programáticas fueron madurando, y con la incorporación del materialismo desde la exterioridad, de Marx, van a dar frutos en la segunda Ética de la Liberación, de 1998 y en la *Política de la Liberación*, de 2006, en que se plantea toda una división de la historia distinta no eurocéntrica.

De la totalidad a la liberación: el cambio de paradigma, de la ontología a la alteridad

La fenomenología, como su nombre lo indica se ocupa de lo que aparece y cómo aparece desde el horizonte del mundo, el sistema, el ser. La epifanía en cambio es la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado; la epifanía es el comienzo de la liberación real” (Dussel, 2011, p. 45).

Esta cita contiene el razonamiento principal del viaje que hace Dussel desde la fenomenología hasta la liberación, que en su libro *Filosofía de la Liberación* corresponde al capítulo segundo. El *otro* aparece como el que es distinto, no contemplado dentro del sistema, sino que en todo caso es subsumido por éste, solamente para los fines sistémicos que convengan, pero no se lo tiene por un ser igual.

Una vez que ha situado el lugar desde el que hace su reflexión en el tercer mundo y en especial en América Latina, describe seis niveles de reflexión con los que inicia el instrumental analítico de su propuesta filosófica: Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Aliación y Liberación

En trabajos anteriores (ver *América Latina, Dependencia y Liberación*) había planteado que las posibilidades de liberación pasaban por la toma de conciencia del propio ser, pero ahora eso le resulta absolutamente insuficiente, porque la conciencia será conciencia de su lugar en el mundo, pero ese mundo no está definido por el latinoamericano, por el tercermundista, sino por el centro. Hay que ir más allá de

las definiciones del mundo para poder crear una liberación. Un ejemplo de la difusión de las definiciones unidireccionales del mundo se dio en el libro ya clásico de Armand Mattelart y Ariel Dorfman editado en 1972 sobre las historietas de Walt Disney y cómo definían a los habitantes de cada lugar del mundo. En él se exponía cómo las historietas para niños asignaban la imagen que cada quien debía tener de sí mismo en el planeta, por ejemplo Inestablestán podía ser Afganistán, Inca-Blinca sería Perú y así eran estereotipados muchos lugares; los que no tenían una definición como grupo étnico diferente, sino que eran el ser sin más, eran los personajes principales como Donald y sus sobrinos, los patos. Sin embargo, la identificación del lector tiene que ser con el personaje principal y el resto son personajes exóticos, diferentes, con racionalidades distintas de la “normal”. La definición del otro como exótico, ajeno al orden, viene aparejada de su definición como menos hábil, como quien no entiende, como amateur, como menos inteligente, como pobre, etc. Pues bien, la liberación exige la ruptura con un orden que viene desde uno solo de los polos. En la propuesta de Dussel de esa época, tal ruptura solamente podía venir desde la revelación del otro distinto, no del propio sistema, por eso habla de una epifanía del otro; de pronto se hace visible la existencia normal del otro.

Para dar el salto del pensar ontológico, es decir del pensar basado en el fenómeno, desde lo que se ve porque nuestros marcos nos lo permiten, al pensar desde lo que no se ve, de lo que escapa a la fenomenología y la ontología, Dussel propone iniciar con seis niveles de reflexión:

1. proximidad: en este se va a tratar del encuentro con el otro, del encuentro con el mundo, y como de esos dos encuentros debe surgir la revelación;
2. totalidad: porque el ser humano nace dentro de un mundo, que es una totalidad; está dentro de unas definiciones ya dadas, con las que va a tener que romper;
3. mediaciones;
4. exterioridad, que es el ir más allá de las definiciones del mundo, de las normas que ordenan las cosas dentro del sistema, lo que queda fuera del deber ser, la meta-física;

5. alienación, que es cuando empieza la confrontación para hacer un pensamiento liberador. En la alienación se va a ver que el otro es visto como enemigo (momento teórico de la totalidad) y una vez que ha sido visto como enemigo, hay que aniquilarlo (momento práctico de la totalidad), aniquilar la diferencia, para guardar el orden, después se subsume la exterioridad dentro de la totalidad, es decir que se le da una definición que no desafíe el orden;
6. liberación.

A continuación se dará una explicación pormenorizada de cada uno de estos niveles de reflexión de la Filosofía de la Liberación.

Niveles de Reflexión: viaje de la Totalidad a la Liberación

Proximidad

Dussel hace una distinción entre dos formas de acercarse, uno es el acercamiento hacia las personas, a este le llama proximidad; otro es el acercamiento hacia las cosas al que le llama *proxemia*. En la proximidad se encuentra el cara a cara del sujeto con su par (sujeto-sujeto); en la *proxemia*, en cambio, se da el acercamiento del sujeto con el objeto, el sujeto con la cosa, con el ente. Una diferencia sustancial entre estos dos acercamientos es que si la relación es sujeto-objeto, es el primero el que define al segundo, mientras que en un encuentro de dos sujetos, debe haber una negociación de significados en que puede haber retroalimentaciones.

Esta distinción tiene sus raíces en los libros de los humanismos helénico y semita, de la etapa anterior. En el Humanismo Helénico había una construcción de la moralidad de tipo proxémica, pues era el sujeto el que se enfrentaba a lo natural, se enfrentaba al orden, a lo uno. La falta se comete contra el orden, contra algo. En el caso del Humanismo Semita, la construcción de la moralidad está mediada por la proximidad, porque es fruto del acuerdo entre dos sujetos, Yahvé y

su pueblo (o los mediadores de su pueblo); la falta es contra el acuerdo, contra alguien, no contra algo.

El aproximarse cara a cara del sujeto con otro sujeto, cuando uno de ellos no pertenece al mundo, la proximidad es el hecho capaz de causar la ruptura del orden. Pero no cualquier encuentro cara a cara causa rupturas, el encuentro con un igual que comparte situaciones y definiciones y se encuentra bien dentro de ellas, no es capaz de provocar un cambio; la ruptura requiere que el otro con el que se efectúe el encuentro sea un excluido, un dominado, un explotado, un pobre, una víctima; es decir, el que está en la exterioridad del sistema, por ejemplo aquel que no cabe más que como insumo o bien aquel que tiene que emigrar porque en su país destruido o saqueado no puede sobrevivir dignamente. En el caso de los negros esclavos en EEUU, cuando eran subsumidos por el sistema, era como esclavos, pero una vez que dejaron de serlo, se convirtieron en seres que quedaron fuera, *outsiders* que son discriminados, explotados o incluso asesinados sin grandes consecuencias (o sirven, por ejemplo, como sujetos ideales –junto con los hispanos– para ser encarcelados y servir al negocio de las cárceles en EEUU).

Aproximarse es surgir desde más allá del origen del mundo, es decir más allá del fundamento, es un acto anárquico (si *arjé* quiere es el origen anterior a todo origen, es anterioridad anterior a toda anterioridad; si el sistema o el mundo es lo anterior a las cosas que habitan en él; si la responsabilidad por el otro es anterior al propio mundo, aproximarse a la inmediatez de la proximidad, es la anterioridad de toda anterioridad” (Dussel, 2011, p. 45).

Es entrar en relación con el otro dispuesto a tener un diálogo en igualdad. Unos años más tarde Dussel emprendió efectivamente diálogos sur-norte, destacando sus discusiones con Karl Otto Apel, que no se verá en este breve ensayo.

Dussel habla de que existe una proximidad originaria, que se da entre el hijo y la madre (a diferencia de los ovíparos) y es anterior a cualquier inmediatez; pero luego tenemos una proximidad histórica, porque se nace también dentro de una cultura, hay una relación cul-

tura-pueblo. Las definiciones del mundo se transmiten por la cultura y más allá de que el proceso de aculturación se da en cada ser humano de cada pueblo, hay también movimientos que imponen ciertos patrones culturales a escala mundial, debido a su mayor poder de difusión.

El nacimiento se produce siempre dentro de una totalidad simbólica, que amamanta igualmente al recién llegado en los signos culturales y lingüísticos de su historia. Anterior al mundo está el pueblo, anterior al ser, está la realidad del otro, anterior a toda anterioridad, está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es... (Dussel, 2011, p. 47).

Esta responsabilidad implica una acronía; es decir, que si la historia económica, política, pragmática, lingüística, es diacrónica [...] la acronía de la proximidad supera la temporalidad abstracta, y abre camino a la espacialidad ahora negada [...] la acronía inespacial es un decir sin lo dicho, es la epifanía de alguien que se avanza sin necesidad de lo universal significante. La proximidad es la raíz de la praxis, y el punto de partida de toda responsabilidad por el otro (Dussel, 2011, p. 49).

Totalidad

La segunda categoría de la que se ocupa Dussel es la de Totalidad. Esta sigue a la proximidad puesto que cuando no hay una relación cara a cara, persona a persona, hay una lejanía. En esa lejanía el ser humano se relaciona con las cosas, con los objetos, con los entes. Y todas esas cosas no aparecen aislados ante nosotros, no aparecen de manera caótica, sino formando un todo al que le podemos dar sentido. Ese nivel de los entes, de la relación sujeto-objeto, es llamado *proxemia* (distinto de la proximidad). La *proxemia* es para los entes, en lo óntico, mientras que la proximidad es hacia otro ser humano.

De los entes se ocupa el entendimiento interpretador, estimativo, productor; de la totalidad se ocupa la razón dialéctica, de la exterioridad se ocupará la inteligencia histórica analéctica o de la liberación. Inteligencia práctico poiética” (Dussel, 2011, p. 52).

El concepto central de la categoría de totalidad es el concepto de mundo, porque todas las cosas se nos presentan como parte de algo, tienen un sentido. Desde el momento en que tienen sentido, ya no son una naturaleza a descubrir puesto que el que percibe ya está en capacidad de interpretarlas, ya se han convertido en parte de un mundo. Dussel llama cosmos a todo el universo de las cosas y mundo al subconjunto de todas las cosas que tiene un cierto sentido para el sujeto que las percibe. Sin embargo el mundo no se compone nada más de cosas reales que se encuentran en el cosmos, sino que en él hay también cosas imaginarias, como las ideas, que existen, aunque no en el ámbito de las cosas. Las ideas entonces no serían reales, sino irreales, y no pertenecerían al cosmos, pero sí al mundo.

Por lo tanto el mundo supone un sistema, una definición en que cada componente tiene un sentido dentro del todo y está relacionado con los demás. Resumiendo, el mundo “no se trata del cosmos como totalidad de cosas reales, sino que es la totalidad de entes con sentido (...) todo mundo es una totalidad” (Dussel, 2011, p. 53). Esa totalidad es parte de la razón dialéctica que Dussel viene analizando desde sus supuestos griegos hasta Heidegger.

El entendimiento de los entes corresponde a la razón analítica, y el entendimiento desde el otro (que queda fuera del mundo, o es subsumido como cosa por el mundo definido por los sujetos dominantes) corresponde la razón analéctica.

El mundo tiene una dimensión temporal ya que implica la memoria. Si una generación no recuerda los significados de los entes, que fueron creados por todas las generaciones previas, entonces se ha cortado una parte del mundo y hay que volver a construirla: se puede volver a inventar la rueda en cada generación. Sin la noción de herramienta, la piedra puede ser un obstáculo, un lugar para protegerse, un objeto duro, pero no un instrumento para crear algo más.

“Como totalidad en el tiempo [este mundo cotidiano] es una retención del pasado, un emplazamiento del proyecto fundamental futuro y un vivir las posibilidades que penden de dicho futuro” (Dussel, 2011, p. 55). Es decir que el mundo es la memoria del mundo y por lo tanto es pasado; el presente son las posibilidades de ser y que están

supuestas tanto por la base del pasado, como por los ideales de futuro que se quieran construir; por último, el futuro son las proyecciones.

El mundo es también un ámbito espacial y la totalidad como espacialidad, a diferencia de como temporalidad, privilegia el pasado, porque remite al lugar donde se originó el sujeto. Por ejemplo, piénsese dos seres humanos, uno nacido en un país desarrollado, del centro y otro nacido en un país subdesarrollado, dependiente, de la periferia. Los mundos de cada uno serán distintos, el poder ser, el proyecto de vida de cada uno tendrá determinaciones diferentes. Es muy diferente ser pobre en un suburbio estadounidense, que en un área rural senegalés.

La espacialidad permite el pensamiento desde diferentes puntos, la temporalidad no necesariamente, la filosofía europea –dice Dussel (2011, p. 55)– ha privilegiado la temporalidad porque se ha definido a sí mismo como La Filosofía, y si ella es la filosofía, solamente tiene que ver hacia donde se desarrolla, tiene que ocuparse de sí misma, de las posibilidades y futuro propio, es decir, permanecer dentro de sus mismos márgenes y algunos supuestos fundamentales. El otro no cabe en tanto queda fuera del horizonte.

Se ha dicho que el mundo es la totalidad de los entes reales e irreales que tienen sentido para el sujeto que los percibe, de ahí que Dussel afirme que “el fundamento ontológico del pensamiento moderno (...) se encuentra en la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto (Dussel, 1973^a, p. 33). Esa subjetividad se vive como una forma cotidiana, por lo que

se dice que el mundo cotidiano es fundamento porque es desde la cotidianidad que puede abstraerse o precisarse cualquier objeto parcial de consideración (por ejemplo el de todas las ciencias). Fundamento (arje, ratio, grund) indica una posición respecto a lo que reposa sobre lo así denominado” (Dussel, 2011, p. 57).

Esto quiere decir que, por un lado, es en la vida diaria, en el mundo cotidiano donde se clasificarán, definirán y utilizarán las cosas tal como el mundo que tenemos asimilado indica. Es un orden que se vive como natural, como que así es. Por otro lado, todas las cosas tienen un sen-

tido y éste las remite a la totalidad del mundo, a la función, al lugar que ocupan dentro de la totalidad, dentro del sistema cotidiano. Por eso, dice Dussel que

el método ontológico consiste justamente en saber remitir los entes o partes al mundo que los funda; los subsistemas al sistema; que es la identidad originaria, desde donde se desprenden como por diferencia interna los múltiples entes o partes que lo constituyen (Dussel, 2011, p. 59).

Ya en los trabajos sobre las antropologías helénica y semita, Dussel ha utilizado el método de buscar el mundo implícito dentro de la vida cotidiana y para ello ha tomado en cuenta a los escritores no filosóficos de una cultura, ya que estos reflejan el *ethos* más cercano a la realidad de la misma (Dussel, 1975, pp. IX-XII).

El método ontológico está entonces fundado en la totalidad, y veremos como no puede comprender las cosas más allá de la propia totalidad. El oprimido, el excluido, el explotado, el pobre o la víctima, quedan más allá de la totalidad o son subsumidos por ella como cosas o errores. Por eso la ruptura con la ontología es necesaria si se quiere ver al otro, si se quiere ver más allá del propio horizonte dominante. De otra manera, las explicaciones vuelven siempre a la misma totalidad, se vuelven tautológicas. En el caso de los estudios de la dependencia, fue necesario que destruyeran la noción única de desarrollo bien expresada por Rostow (1971). Esa totalidad que era la noción de desarrollo, supondría que unos países iban más adelantados que otros; es decir, que había una cuestión de temporalidad; había que acelerar el tiempo de los países subdesarrollados (que iban 20, 30, 50 años atrasados), para que alcanzaran a los desarrollados. Los dependentistas descubrieron que había puntos de partida entre los diferentes países y el mismo camino era imposible para todos. El horizonte de los dependentistas fue el planeta entero (que después Wallerstein llamó sistema mundo), no nada más una parte de él (mundo desarrollado) que servía como medida para los demás. Los otros cabían solamente como pasado, como errores o como posibilidades de ser (vías de desarrollo). Para romper con esa visión parcial de desarrollo, había que partir des-

de la posición diferenciada de cada uno, es decir, había que pensar desde el otro que no formaba parte del mundo dominante.

Mediaciones

Otra de las seis categorías que Dussel explica en este capítulo es las mediaciones. Estas son partes funcionales de la totalidad que nos permiten la aproximación. Es el ámbito de las cosas, de la *proxemia*, del acercamiento a los entes. Se trata del ámbito de la relación del ser humano con los entes, que son las cosas reales y no reales, porque los entes pueden ser herramientas, ideas, mercancías, etc.

Al existir una lejanía originaria, el ser humano utiliza estas mediaciones para irse apropiando del mundo. Cuando el ser humano empezaba a serlo, las cosas eran cosas simplemente; el sentido que tengan será algo posterior a la existencia de las mismas (antes forman parte del cosmos, después forman parte del mundo). Poco a poco el mundo se complejizó y las cosas fueron siendo entes, es decir las cosas más su sentido, y ese sentido es lo que las hace pertenecer a un mundo coherente. La *proxemia* o cercanía con los entes; es la esencia de la *poiesis*. La praxis se da en la relación ser con ser, la *poiesis* se da en la relación del ser con el objeto, con la naturaleza. La *poiesis* es entonces el trabajo del ser humano sobre la cosa, que de esta manera deviene un ente; es decir, un componente del mundo, una cosa con sentido.

Lo que se aparece delante del ser humano que percibe el mundo, se llama fenómeno. La aparición de un elemento como el agua puede tener el sentido claro de que saciaré mi sed con ella, o que regaré una planta o lavaré la ropa. El agua sin embargo puede tener más fenómenos o formas de aparición, como lo es el vapor o el hielo. Dussel utiliza el ejemplo del capital, que puede aparecer como dinero, mercancía, productos. Todos son fenómenos del mismo ente, que está referido al mundo capitalista.

El fenómeno, lo que aparece, es como un recortarse del ente que deja, al mismo tiempo, a todos los demás como en su fondo, en su contexto [resalta]. Sólo se avanza, y por eso prestamos atención o consti-

tuimos su sentido, aquello que de alguna manera es una mediación en el proceso continuo de la vida cotidiana (Dussel, 2011, p. 65).

Es decir, vamos a percibir, va a saltar a nuestra vista aquello que tiene sentido o valor. Que tenga sentido quiere decir que lo podemos interpretar, que tenga valor quiere decir que nos es útil para algún proyecto propio, que puede ser saciar la sed, lo mismo que construir un edificio, recuperar la salud, etc.

Las cosas, los entes, se aparecen ante nosotros porque tenemos algún tipo de interpretación del mundo al cual los podemos referir para que adquieran sentido. Hay un mundo en el que nos movemos que es nuestra segunda naturaleza, y éste se naturaliza, parece que es lo normal. Esa naturalización hace nuestro mundo cotidiano, se convierte en una realidad que no se cuestiona, sino desde la que partimos como base para vivir; a tal punto se naturaliza que no lo cuestionamos, lo tomamos por lo que es, se vuelve verdad incuestionable.

Por lo anterior lo cotidiano queda enfrentado a lo crítico. Lo crítico es la revelación de la no naturalidad de ese mundo, es la revelación de que ese es uno de los mundos posibles, que tiene una elaboración específica; pero no es el único mundo posible, no es una verdad anterior a la cosa.

Nuestra vida, por natural y obvia, es vivida en una naturalidad acrítica, nuestro modo de enfrentarnos a los entes, por ello, está condicionado a esta cotidianidad que es nuestro propio ser, nuestra segunda naturaleza, nuestro *ethos*, nuestro carácter cultural, histórico (Dussel, 2011, pp. 66-67).

Dussel afirma que hay un ser que emana del centro y que se va a universalizar como verdadero:

el sujeto cotidiano de la cultura occidental se considera crítico respecto de la ingenuidad del ser humano primitivo o salvaje (...) sin embargo acepta ingenuamente que su cultura, su poder político, el dominio de sus ejércitos, es justo; que expande por la Tierra la democracia y la libertad. Todo este sistema ideológico es parte de una cotidianidad ingenua que manipula instrumentos (Dussel, 2011, p. 67).

Las discusiones que suele haber en los imperios acerca de si es legítimo o no invadir un país, derrocar un gobierno, son parte de una cotidianidad que no se cuestiona y se toma como justa. Pero esto ocurre dentro de una comunidad de comunicación que pertenece exclusivamente al centro. Pensemos por ejemplo, que los Estados Unidos han invadido en los años más recientes a Irak y Afganistán, y sin embargo ni los iraquíes ni los afganos tienen posibilidad de votar en las elecciones del país que los va a invadir, ya no digamos participar en los debates sobre la política exterior de los EEUU. Sin embargo, para los hablantes, los habitantes de la comunidad del centro cuyo país invade, es normal hablar de si es o no justa la invasión, sin que se escuche la voz del invadido. Sin saber si para él es mejor tener un sistema de renovación de autoridades supuestamente democrático o bien quedarse con el gobernante que tienen. Otro ejemplo podría ser el de los pueblos autóctonos en México, que han sido objeto de políticas para los indios, pero sin que éstos participaran en sus discusiones.

El científico por su parte, cree no ser ya ingenuo porque puede descubrir lo que el hombre de la calle no conoce. Pero el científico del centro (...) olvida que los propios principios o axiomas de su ciencia tienen evidencia cultural y que todo su esfuerzo sirve al proyecto no científico y cultural e histórico del sistema donde vive (Dussel, 2011, p. 67).

Exterioridad

La exterioridad es una categoría que viene a abrir una puerta clave para la salida de la ontología. Gracias a esta categoría, la liberación deja de estar encerrada en la ontología –en la que la liberación entonces se toma como la conciencia de sí mismo– para ir más hacia la alteridad y que entonces la liberación sea la visibilidad y propuesta del otro excluido.

Antes de Levinas, Dussel no podía plantear una liberación de este tipo porque pensaba que el problema estaba en que no se conocía a sí mismo. Pero el acto de conocerse a sí mismo por parte de la víctima puede ser engañoso, puede ser simplemente aceptar la definición que se le impone desde el poder; es decir, sumarse al sistema que lo está

oprimiendo; para exceder la definición aceptada y dominante del mundo, la categoría de exterioridad resulta fundamental.

Dussel entiende que el mundo ha sido definido desde un centro, por lo tanto la visión desde fuera del centro es una visión que no se universaliza nunca, no se naturaliza, no se acepta ni escucha, y por ello no entra en ningún diálogo en que se acuerden las definiciones del mundo. Así que es la revelación del otro-dominado, del otro que está en el exterior de la definición del sistema, la que es capaz de plantear lo nuevo, la liberación; es decir, la trascendencia de un sistema en el cual existen ciertas situaciones de dominación que Dussel posteriormente explica en los siguientes capítulos del libro.

Desde ahora comienza un nuevo discurso, que debe implantarse en el nivel político correspondiente y con las mediaciones necesarias, que faltan en los filósofos del centro, que usan estas mismas categorías (Dussel, 2011, p. 76).

Y ¿cómo es que se va a poder dar la revelación del otro? Se da por un ente que no es solamente ente; es decir, que se da por otro ser humano, los seres humanos pueden ser partes funcionales de diversos sistemas, por ejemplo –dice Dussel– alguien puede ser un chofer, y como tal su función es ser parte del automóvil, la parte que lo dirige y contribuye de esta manera a llegar a su destino; puede ser el médico un instrumento de curación, el abogado como instrumento del sistema de impartición de justicia; pero más allá de su funcionalidad dentro de los sistemas sociales, está su humanidad. Y cuando el otro que se revela es alguien y ese alguien está excluido de las definiciones naturalizadas, entonces tenemos una interpelación al sistema.

Ya se comentó que existe una totalidad, y que también existen mediaciones por las cuales nosotros actuamos dentro de la totalidad (y como esa totalidad tiene un fundamento, hay un ser de ese sistema). Pues bien, hay un sistema de sistemas, que es el mundo cotidiano. Es la naturalización del fundamento (naturalización de algo social), es la normalización de lo que debe ser el mundo. Cuando ese ente que va más allá de su funcionalidad en el mundo (es decir que es más que un ente), que es otro ser humano se aparece ante uno sin cumplir con los

requerimientos del mundo, o se revela como alguien que está sufriendo la normalidad del mundo, diciendo ¡una ayuda, por favor, tengo hambre! o ¡recíbanme como refugiado! (como en este momento los sirios en la guerra con el EI) o ¡Soy un trabajador desempleado! (como los migrantes de México a EE.UU.) o ¡Soy un indio desplazado! Entonces ocurre una revelación que cuestiona la cotidianidad, que cuestiona al sistema de sistemas y que cuestiona al fundamento de los sistemas; es decir que hay una aparición del otro que por su propia forma en que está existiendo en este mundo, dice: este sistema no es capaz de servir a un proyecto de nosotros, de todos los que estamos en el exterior.

La lógica de la totalidad, establece su discurso desde la totalidad o fundamento hacia la diferencia, es una lógica de la naturaleza, o del totalitarismo, es lógica de la alienación de la exterioridad o de la cosificación de la alteridad, de la otra persona (Dussel, 2011, p. 80).

El derecho del otro fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes, su derecho absoluto por ser alguien libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana (Dussel, 2011, p. 81).

Alienación

La siguiente categoría es la alienación. Hasta ahora se han tratado temas referentes a la constitución de la totalidad. Es recién, con la categoría de la alienación, que comienza el discurso propio de la Filosofía de la Liberación. La totalidad tiende a encerrarse sobre sí misma, y luego surgen ideologías que definen como bueno lo que ha sido encerrado, en otras palabras, la totalidad tiende a totalizarse. Además, trata de proyectarse al futuro como única, y crea un pasado que la justifica y la hace deseable como única. Va a tratar de incorporar, subsumiéndolo, todo lo que le sea exterior, pero no aceptándolo como otro.

Habría un momento teórico de la justificación de la totalidad como excluyente del otro. Ese momento teórico viene de la noción de que lo bueno es la totalidad y la totalidad es lo uno. La salvación viene de conocer lo uno; el mal en cambio viene de lo que es distinto de lo uno, de la multiplicidad, y eso no es una responsabilidad humana

el mal o la injusticia no es algo que el ser humano haya cumplido; sobre todo al que le ha tocado por designio de los dioses dominar no encontrará en sí mismo la culpa de la dominación. Heráclito decía que desde la *physis* unos se avanzan dioses y otros seres humanos, unos libres y otros esclavos (Dussel, 2011, p. 92).

Se trata de un destino trágico, no de un drama donde hay actores, sino donde el orden es así. Si la salvación viene del conocimiento de la totalidad única y perfecta, el mal vendrá de la ignorancia respecto de esta. El uno es lo bueno y lo múltiple lo malo. Si fuéramos uno con el ser, todo estaría bien. La distinción, la pluralidad, es el no ser uno, es el no querer el bien, por lo tanto esta multiplicidad y toda alteridad será un peligro potencial para la totalidad única y entonces habrá que eliminarla.

Llega ahora el momento práctico. Una vez que el otro, el distinto ha sido definido por los filósofos en papel de ideólogos, y que se sabe que es un peligro, tiene que ser eliminado. Entonces entra en acción el héroe

es la hora del hombre práctico, del héroe del sistema, de los Julio César en las Galias, de Napoleón en Rusia, Hitler en Europa, Cortés y Pizarro en América, ahora es la hora de los ejércitos imperiales en África y Asia. Es la hora de la praxis que elimina al enemigo, al distinto, al otro (Dussel, 2011, p. 93).

Cómo la unidimensionalidad del sistema es lo deseable y es lo bueno, entonces ésta se debe defender contra el enemigo (el otro) y para ello hay dos caminos: o se elimina al otro (para eso está el héroe) o se le subsume; es decir, que se le convierte en instrumento al servicio de la totalidad, por ejemplo, los territorios que hoy son Iberoamérica se eliminaron como otro distinto (los indios viven ahora excluidos en la mayor parte de los países. Viven en sus pueblos o comunidades, pero no son los dueños de los países, no deciden políticas de ningún tipo, aunque sí les afecten. Fueron eliminados como un otro que tenía un proyecto histórico propio, y en cambio fueron subsumidos en el proyecto de España, que indirectamente sirvió al interés de toda la Europa

que, periférica en ese momento, empezó a tener las posibilidades de desarrollarse volteando al occidente para obtener recursos.

Si el ser es, uno, verdadero y bueno, el otro es el no ser, múltiple, falso y malo. Si se lo deja vivir y desarrollarse al otro, se estará alienando su labor de falsificación. Pero el héroe acudirá a salvar la unidad matando al otro.

Lo que más espanta es la certeza (*Gewissheit*) que tienen los héroes dominadores de manifestar en la tierra a los dioses –en otras épocas–, y ahora a la democracia, la libertad, la civilización. Ellos son valientes defensores del ser, quedan su vida por el máximo ideal ante el plebeyaje, los bárbaros, los representantes del no-ser, la materia, la diferencia, lo demoníaco, la falsedad, el desorden, el caos, el marxismo... en una palabra: el mal. La buena conciencia del héroe lo transforma en el fanático (Dussel, 2011, p. 94).

Si al otro no se le mata, entonces se le incorpora en la totalidad, que es la tesis del indigenismo integracionista del México del siglo XX, que existió como política pública –además de existir como sentido común de la población mestiza. La negación del otro en tanto ser distinto, y su subsunción como momento de la totalidad

Liberación

La alienación había sido el momento negativo de donde comenzaba el discurso de liberación, porque muestra que el sistema vigente no da cabida a todos y necesariamente excluye el momento positivo del discurso liberador, que es precisamente la categoría liberación. Este es el momento de tránsito de la ontología o sistema vigente a la meta-física o bien el orden nuevo que surge de la exterioridad, no un orden nuevo surgido de las élites que pueden no estar contentas con sus beneficios actuales. La liberación entonces tiene que romper con la ontología, con el orden de cosas presentes (en muy diversos ámbitos). Necesita criticar esa fenomenología, la manera en que el orden aparece como correcto, para ir a una nueva corrección más justa. Por lo tanto resulta necesaria la ruptura de la buena conciencia, que es un sacarse la

venda de los ojos para poder cuestionar el deber ser. Con fines explicativos, Dussel utiliza la diferencia de términos de moral, como orden vigente y ética, como evaluación del mundo en términos de un ideal de justicia que no tiene que ser la moral vigente.

Cuando uno se sitúa dentro del orden, hay que seguir sus normas para ser justo (ajustarse); hay normas de las costumbres, hay normas jurídicas, y todas ellas soportan un modo de ser que, si se cumple, lo provee a uno de corrección y de una conciencia tranquila. La conciencia ética en cambio trata de evaluar todas esas normas desde la base de escuchar al otro que está en la exterioridad.

Ahora surge la pregunta de cómo trabajar por aquel otro que está fuera de la totalidad. Primeramente es necesario respetarlo, y una de las formas necesarias de ese respeto es la de escuchar, estar en silencio ante él para poder escuchar lo que dice claramente, antes que interpretar lo que la visión explique las cosas en lugar del otro. Cuando se vive dentro de un polo dominante, se adquiere la visión dominante para explicar el mundo y para poder ver más allá de esa visión es necesario escuchar al otro en términos de igualdad.

Ejemplos de esta ausencia del silencio necesario se puede encontrar en cualquier parte de la historia en que el dominante explique al dominado. Aristóteles justificaba la esclavitud por la superioridad griega sobre los bárbaros, de manera que se le esclavizaba al otro por su propio bien (Aristóteles, 1989, pp. 24-30). Esta inferioridad bárbara –y femenina también– está explicada por un discurso que la naturaliza, ambos: esclavo y mujeres tienen una existencia instrumental para el griego, que debe mandar, pues es el ser humano por excelencia.

Situaciones de dominación o situaciones meta-físicas

El formato de análisis que Dussel propone para cada situación de dominación que analiza, comienza definiendo el estado presente: qué actores están involucrados, qué papel juegan dentro de la situación, cómo se establece la normalidad de las relaciones entre ellos; es decir, la definición del ser, de la totalidad. Esta primera etapa incluye tres momentos del análisis de la Filosofía de la Liberación: 1) Proximidad

en cuestión: actores implicados; 2) Totalidad: el descubrimiento del ser de la relación, del mundo –con sus objetivos últimos– en el cual existen y son definidos los actores; 3) Mediaciones: son los útiles que sirven para la preservación del mundo tal como está. Esta parte es la sección ingenua, la que descubre las cosas como son, pero no va más allá.

La segunda etapa, que consta de otros tres momentos, es la parte crítica. Primero se descubre la exterioridad (momento 4), que es lo que queda excluido dentro de ese mundo tal como está. Normalmente, actores que están dentro del sistema a desmontar o criticar son incluidos perfectamente, juegan un rol, cumplen una función; sin embargo, gracias a que se ha descubierto anteriormente el fin de la totalidad, se puede determinar si su inclusión es meramente como instrumento para el cumplimiento de los fines del propio sistema, o si en ella caben los fines de comunidades, grupos o individuos no dominantes.

Aquí se pasa al quinto momento (segundo de la etapa crítica), que es la alienación, es decir el descubrimiento de la forma en que la inclusión dentro del sistema es exclusión de las posibilidades de ser de un tipo de ser humano: sea el pobre, la mujer, el niño, el extranjero, etc. Las posibilidades de ser negadas porque no se incluyen en las que contempla el proyecto de la totalidad, constituyen el momento de la alienación. Para ello hay que negar características del que es alienado. Por ejemplo, negar el trabajo dentro del hogar en el caso de las amas de casa, o pensar que la ganancia surge del capital y no del trabajo (con lo que el trabajador no es reconocido dentro del sistema capitalista).

El último momento (momento 6) es el de la liberación, que corresponde al plan de realización de la alteridad. La alteridad parte de un principio de negatividad, porque para ver al que está siendo negado por el sistema (alienación) y luego poder afirmarlo, primero hay que negar al sistema. Si la alienación encubre al otro como oprimido y al dominante como tal, la liberación quiere promover la revelación de lo oculto. La negatividad sin embargo no es más que un paso necesario, pero que no implica liberar todavía. Para liberar hace falta tanto la praxis no sistémica, sino de servicio al otro, como la *poiesis*. Dice Dussel que la praxis de liberación es el acto por el que primero se cuestiona y luego se traspasa el horizonte del sistema. Ese paso es tanto la pra-

xis de la relación con el otro, como la poiética, en que la relación con la naturaleza debe servir a la realización de proyectos negados por el sistema actual, sea cual sea éste.

La descripción de las situaciones de dominación es analizada de acuerdo con esos momentos, que en su libro *Filosofía de la Liberación* aparecen explicadas en unas pocas páginas, pero abunda mucho en ellas en otros tres libros que dedicó a estudiarlas enfocándose en el caso de América Latina. A fin de cuentas se trata de una metodología para lo que Dussel llama pensamiento crítico, que sería el que descubre la dominación oculta y propone un nuevo orden que tiende más a la consecución del poder ser negado.

Las situaciones meta-físicas son las siguientes:

Política

La política no es la relación más cercana entre seres humanos, como sí lo puede ser la relación madre-hijo, sino precisamente la más lejana. Dussel llama a esta relación: hermano-hermana. En ella no se debe un respeto por la relación filial, ni discipular. Por ello mismo es la relación en que más gratuitamente se expresa el servicio al otro y donde por esa misma lejanía, es el lugar de la dominación por excelencia. La distancia exime las culpas, pues parece que nadie le debe nada a nadie si no pertenece a su familia o a algún otro grupo social inmediato; respecto de las características de estas relaciones distanciadas, se podría alegar que estaban de cierta manera cuando uno llegó al mundo y por lo tanto no hay por qué cambiarlas, aunque parezcan no contribuir a realizar los más básicos derechos de algunos.

Precisamente por no requerir una cercanía específica, éste es el tipo de relación de mayores dimensiones, pues la mayor parte de los seres humanos no tenemos entre nosotros ni relación de parentesco ni de maestro-discípulo. Es también el sistema de dominación que es capaz de condicionar a los otros dos sistemas que trata Dussel, que son el erótico y el pedagógico.

Lo político tiene acá un significado amplio que incluye toda acción humana social práctica que no sea pedagógica, erótica o antifetichista estrictamente [...] Es tanto el gobernante como el gobernado, el nivel internacional, nacional, de grupos o clases sociales, y de formaciones sociales. Es la relación práctica comunicativa. Con la expresión hermano-hermana queremos sugerir esta amplísima extensión conceptual (Dussel, 2011, p. 117).

El campo político está estructurado por medio de instituciones que cumplen funciones y que en última instancia quedan enmarcadas por el poder delegado a la macro-institución que es el Estado. El sistema político es un sistema institucional, es decir un todo estructurado por partes que cumplen oficios, responsabilidades compartidas de diversos modos.

La exterioridad del campo político, es decir, los que quedan fuera del proyecto del campo en cuestión son el pueblo, y éste es “el bloque social de los oprimidos y excluidos de una totalidad política que guardan cierta exterioridad: el otro político” (Dussel, 2011, p. 119).

Este otro no tiene que estar en una isla perdida para estar marginado de los poderes de decisión (fuera de la hegemonía), sino que está ahí dentro del sistema, pero alienado, solamente cumpliendo una función de un todo que le sirve a los grupos dominantes. Esta dominación se da dentro de espacios políticos de todos los tamaños, desde medianos, como los municipales o provinciales, hasta grandes como los espacios nacionales e internacionales. Entre las naciones, hay unas que ejercen la hegemonía mundial.

No debe pensarse entonces que un país del tercer mundo es en la totalidad de su población un otro excluido, una exterioridad. En realidad hay partes de él –las élites administradoras– que forman parte del objetivo sistémico. Las naciones del tercer mundo son el otro por su componente mayoritario de seres humanos sometidos a procesos de exclusión, dominación, explotación y opresión, y cuya situación es útil a la permanencia de los propios procesos. Por ejemplo, América Latina ha tenido etapas del llamado ajuste estructural en términos de mercado (también llamado neoliberalismo).

La erótica

En esta situación los dos participantes que componen la totalidad a estudiar son el varón y la mujer. La cotidianidad (totalidad) que hay que cuestionar es entonces la de las relaciones de género. Actualmente tal vez habría que hacer adiciones a los participantes tratados por Dussel en los años setenta, añadiendo los sujetos de preferencias sexuales que son negados y que por ellas pueden sufrir exclusiones e incluso atentados a la integridad personal o vida. Sin embargo, en la década de los años 70, los sujetos de la erótica estaban claros para Dussel: el varón y la mujer simple y llanamente.

Como con las otras situaciones metafísicas, nuestro autor las trata tanto en sus libros sobre Filosofía de la Liberación como en su Ética de la Liberación Latinoamericana. La erótica se encuentra en el volumen III, ya editado en el exilio en México (Dussel, 1977).

En esta proximidad de varón y mujer se da la injusticia originaria hacia la mujer:

la injusticia política es el fratricidio, la muerte del hermano: de la hermana nación, del hermano de clase, del otro como hermano próximo. La injusticia en el nivel erótico, hoy, es el uxoricidio (muerte de la mujer en una sociedad donde reina la ideología machista, masculinista, falocrática como veremos)... (Dussel, 2011, p. 132).

En la totalidad erótica machista el sujeto es el varón, al que se le da el papel activo, que correlativamente relega a la mujer a un papel pasivo. En una definición sexual, el falocentrismo da al poseedor del falo la condición de ser, mientras que la que no lo tiene es el no ser (Dussel, 1977, p. 60).

La pedagógica

Esta situación responde a la relación de proximidad de quien enseña y quien es enseñado, es la relación maestro discípulo o padre-hijo, que implica la reproducción de un orden.

La proximidad de que se trata en esta situación es la de aquel que tiene la autoridad de enseñar, con aquel que tiene el papel de aprender. Las relaciones típicas son padre-hijo y maestro-discípulo.

Dussel llama la atención sobre la relación padre-hijo como una forma de continuidad en la pedagógica, de la erótica. En esta última se han reunido el varón y la mujer para formar el hogar. De la unión de ambos surge un nuevo ser que va a ser educado, formado. Por lo tanto, si se tiene una erótica que se basa en una dominación patriarcal fuerte, ésta se transmite a la relación filial. Por otro lado, la pedagógica puede ser también la continuación de la política, porque los nuevos seres no son nada más formados por los padres; es decir, por la institución familiar, sino también por muchas otras instituciones, como escuelas, iglesias, medios de comunicación, pandillas, etc.

La pedagógica es entonces una situación en la que convergen la erótica y la política en la formación de los seres humanos. Es decir que los sistemas pedagógicos, sean el erótico (o doméstico) y el político (o social), educan dentro del *ethos* que van a querer preservar, por ejemplo si la familia es patriarcal e incluyó la negación de la madre, procederá a la negación del hijo (acá cabría la pregunta de si la negación del padre puede ser también la negación del hijo). En el plano político o social se reproduciría el *ethos* social, el mantenimiento de formas de ser dentro de la sociedad que sustentan las instituciones vigentes.

Se ha dicho que la proximidad en cuestión es el maestro discípulo. La exterioridad en este caso es la del discípulo, la del hijo. En el caso de la erótica era la mujer, en el de la política es el pueblo y más precisamente el pobre, para la pedagógica es el discípulo, aquel cuyo proyecto se va formando por la instrucción de quien tiene el poder para decidir hacia donde se debe dirigir. Si bien en el caso doméstico es fácil identificar al hijo como el discípulo, en el caso social no es tan claro. Sin embargo Dussel recurre a la categoría de pueblo para mostrar esta exterioridad: “hijo de un pueblo es la juventud, y es el mismo pueblo en tanto oprimido, en tanto exterioridad cultural. La nación periférica o la cultura latinoamericana, africana o asiática, es exterior al sistema cultural global vigente, el del centro” (Dussel, 2011, p. 146).

Si esta es la exterioridad, entonces es de ella misma de donde puede surgir el nuevo ser humano. Los valores de las culturas despreciadas serían garantía de no repetir la misma dominación. Para ejemplificar un proyecto pedagógico-ideológico dominador, Dussel habla del Emilio de Rousseau “Jean Jacques Rousseau propuso en nombre de la naturaleza la cultura burguesa emergente, para lo cual necesitó primero efectuar con su discípulo un contrato pedagógico (complementario del contrato social)” (Dussel, 2011, p. 148).

El educador exige que el discípulo se tenga como huérfano y que siga los preceptos para crear a un pequeñoburgués perfecto “su proyecto es doblemente ideológico: primero porque disfraza a la burguesía de naturaleza; después porque no da conciencia crítica de este encubrimiento y le hace aceptar en nombre de la crítica un proyecto que asumirá ingenuamente” (Dussel, 2011, p. 48).

Contra la imposición del orden más fuerte que Dussel llama cultura imperial, o del centro –y que se podría ver ahora en la arrolladora penetración de los medios de comunicación del primer mundo en el tercero, así como en las certificaciones hacia escuelas, universidades, o procedimientos productivos de la periferia por parte de organizaciones del centro– Dussel opone la cultura del pueblo; pero no como cultura de los oprimidos, la cultura de las masas, sino como cultura popular, que sería crítica; es decir, sin la contaminación imperial y reveladora de las condiciones de opresión. En este punto se encuentra el contacto con las propuestas de educación concientizadora de Paulo Freire y Orlando Fals Borda. Dussel mismo recupera la noción de concientización, contra la educación bancaria, de la que habló Freire.

Para concluir, Dussel afirma que “la veracidad anti-ideológica es la actitud fundamental pedagógica: descubrimiento de los engaños del sistema, negación o destrucción de lo que dicho sistema ha introyectado en el pueblo, construcción afirmativa de la exterioridad cultural” (Dussel, 2011, p. 154). Esta sería la liberación dentro de la situación de dominación pedagógica.

El antifetichismo

El antifetichismo es la última de las situaciones metafísicas que trata Dussel. Para que haya antifetichismo debe haber primero fetichización de un sistema, sea este político, erótico, cultural. Es decir que este momento trata, en nivel mayor de abstracción las otras situaciones metafísicas. Se puede decir que es el formato de positividad y negatividad de tales situaciones. De esta manera se tendrá un sistema erótico fetichizado, que en este caso sería la absolutización o divinificación del machismo y antifetichismo de dicho sistema; un sistema político fetichizado, que sería la absolutización del imperio o el totalitarismo nacionalista, y como contrario, una lucha antifetichista por romper con esa divinificación (por ser ateos de ese sistema); lo mismo cabe para el sistema cultural, que es la situación pedagógica.

El fetichismo entonces es la absolutización de un sistema, el cerrarse de un sistema, el sello, el definir sus fronteras y afirmar por un lado su autosuficiencia y por otro lado el correcto papel de cada una de sus partes, y su naturalización o divinización. A esta fetichización se opone el antifetichismo. Si el fetichismo hace divino lo hecho por el ser humano como absoluto y único, el antifetichismo tiene que ser ateo del sistema vigente. Sin embargo, este ateísmo es insuficiente sin la propuesta de otra realidad, meta-física, transontológica, en el caso de Dussel transmoderna. La postmodernidad europea suele quedarse en el antifetichismo como negación del fetichismo en cualquiera de sus sistemas, pero difícilmente accede a la propuesta desde el otro, porque se mantiene eurocéntrica. El otro es en este caso, el tercer mundo, es decir la parte del sistema mundo que muestra que las cosas tal como están solamente funcionan para una parte pequeña de la humanidad.

Nos dice Dussel

que negar la divinidad del sistema fetichizado es el auténtico ateísmo. Es la negación de la negación (...) la cuestión es: ¿cuál dios ha muerto?, ¿el fetiche? ¿Europa como divinizada? No es cuestión de rasgarse las vestiduras porque alguien dice: ¡No hay Dios! La contradicción se enuncia de la siguiente manera: “por qué comen a mi pueblo como pan, y no dan de comer pan al pueblo hambriento” (Dussel, 2011, p. 157).

Marx había descartado la crítica de la religión como centralidad del pensamiento crítico (ver la *Ideología Alemana*). Reprochaba a los jóvenes hegelianos atacar la religión como si ella fuera en sí misma la crítica de un estado de cosas vigente. En cambio, Marx piensa que la crítica tiene que referirse a la realidad material. Esta afirmación es recurrente en él; en otro texto muy conocido, de las once tesis contra Feuerbach afirma que de lo que se trata es de transformar al mundo no de reinterpretarlo. En el caso de la Cuestión Judía la fetichización del estado se da por vía religiosa, en ese caso muy particular el ateísmo religioso coincide con el ateísmo del sistema político verdaderamente divinizado. Sin embargo más adelante Marx deja claro que el ateísmo religioso en sí mismo carece de valor, cosa que no entendió la enorme masa de marxistas tradicionales tanto en Europa como en América Latina.

Dussel rescata la noción de ateísmo respecto de la divinización de un sistema vigente. Coincide en esto tanto con Marx como con Durkheim, pues en este último se advierte –Durkheim sí con un ateísmo más radical– que el ser de los pueblos se refleja en un espejo religioso, por ello cuando un pueblo cambia su religión, es que ha transformado su propia interpretación de sí mismo, ha cambiado su definición.

Para Dussel el sistema divinificado tiene que ser refutado, hay entonces que ser ateo de ese sistema, negarlo como naturalización, absolutización o divinificación, e ir más allá de las fronteras de ese ser divino, para recoger del otro externo a las fronteras, las propuestas para una nueva realidad. Sin la nueva propuesta puede caerse en un nihilismo inmovilista. Para Dussel

el puro ateísmo sin afirmación del otro, infinito, no es suficientemente crítico: permite el retorno de la fetichización en un tiempo futuro. Sólo si se afirma que lo divino es otro que todo sistema posible, la revolución liberadora será igualmente siempre posible. Y a un Dios liberador de los oprimidos (como el de Moisés en Egipto) si no existiera, habría que inventarlo. (...) El antifetichismo es negación de la negación de la exterioridad (...) el ateísmo anti-popular, aunque sea de izquierda, puede ser reaccionario; fue entregar la “plusvalía simbólica” del pueblo –decía Hugo Assmann– a la derecha (Dussel, 2011, p. 160).

Si este ateísmo es la negatividad del fetichismo (de la divinidad del sistema) la afirmación de lo otro, de lo externo, de lo no tomado en cuenta, salvo si acaso subsumido por el proyecto sistémico, es la afirmación de la revolución. Por lo tanto, la meta-física, la transontología que después Dussel afirmará como transmodernidad es lo que puede llevar a una revolución liberadora.

Por último, Dussel hace una reflexión metodológica que permite nombrar y clarificar el método a seguir de esta filosofía Ética de la Liberación: el método analéctico.

Hacia 1972 publicó el artículo “El Método Analéctico y Filosofía Latinoamericana”, justamente en éste trató de responder entre otras cosas la pregunta que se hacía Salazar Bondy: ¿es posible una filosofía latinoamericana? y en todo caso cómo es posible. Pues bien, Dussel respondió que era posible en tanto superación de la ontología; es decir, en tanto se superaran los horizontes de la filosofía europea de aquel momento.

¿Y cómo se superan esos horizontes? Por medio de un método (analéctico) que tiene por característica principal el hecho de que escucha a todo lo que está fuera de la totalidad; es decir, todo lo que está más allá del mundo tal como ha sido definido por el pensamiento dominante. Así dice Dussel que

más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo (Dussel, 1972b, p. 175).

Se dijo desde el inicio que para Dussel la filosofía de Levinas significó la superación de la ontología. El rostro del otro, categoría que aporta el lituano-francés interpela desde más allá de la totalidad; es decir, de lo que está siendo dominado, lo que tiene negada la voz para construir las definiciones de la visión aceptable del mundo, lo que no participa de la definición del sistema de significados del mundo.

Sin embargo, Levinas sigue siendo equívoco y exclusivamente europeo. A esa definición de otredad todavía abstracta, había que lo-

calizarla, situarla desde la perspectiva del tercer mundo, para que el rostro del otro fuera visto en la perspectiva de mundialidad e historicidad. Otra cita de Dussel clarifica más la perspectiva del método que propone:

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 confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. 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, 1972b, P. 182).

En su aplicación del método, Dussel analizó las cinco situaciones metafísicas o de dominación aquí expuestas: la dominación pedagógica es la del padre con el hijo o profesor alumno (el que tiene la verdad hacia el que es enseñado); la dominación erótica, que es la que se da entre los sexos, del hombre hacia la mujer; la dominación económica, que se da entre el dueño de los medios de producción y los trabajadores; y la dominación política. Una filosofía que quisiera trascender la ontología, tenía que escuchar a esos dominados y no solamente quedarse ahí, sino servir a su liberación, tal como Fals Borda sugería respecto de las Ciencias Sociales. Concluyendo, no se trataba de escucharlos como sujetos ya definidos dentro del sistema de la totalidad, sino como una propuesta propia de definición del mundo, distinta de aquella de la totalidad.

Conclusiones

Tenemos dos hilos conductores para entender esta etapa del pensamiento de Dussel. El primero es una localización histórico-geográfica que se puede llamar existencial en tanto le impone al filósofo la materia (el contenido) de su pensar. La urgencia de pensar la realidad que se vive en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX (y después

una realidad extendida a toda América Latina) está basada en que la vida, la integridad física, la libertad de expresión, de tránsito, la libertad de asociación sindical, el voto, en resumen todo un catálogo de derechos individuales, sociales y políticos está siendo atacado y suprimido por dictadura tras dictadura. La autenticidad, que fue la pregunta tan cara a la generación de Zea, Bondy, Miró Quesada, Astrada y otros, evoluciona a la pregunta por la liberación, y para entender este paso hay que entender la realidad política del continente.

Por otro lado está el hilo conductor teórico, que corresponde a las herramientas desde las cuales se piensa esta realidad originaria. Ahí es importante no solamente conocer las referencias teóricas usadas, sino –y más que nada– saber cómo se usan para la realidad concreta examinada.

A este respecto, Dussel pasó de moverse dentro de un paradigma de la totalidad, de la ontología, a repensar sus trabajos desde la alteridad de la mano de los escritos de Levinas, aunque yendo más allá de aquel para darle una dimensión planetaria a la otredad.

En la sección de su libro *Filosofía de la Liberación* llamada de la Fenomenología a la Liberación señaló todo el cambio de paradigma que hace Dussel en los años setenta. La fenomenología hablaba de cómo aparecer dentro del mundo, por ello era necesario en la etapa anterior poder obtener una conciencia de sí mismos como continente para poder proyectar el propio ser a nivel planetario y ser vistos. Pero a partir del segundo volumen de *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Dussel descubrió que ese mundo dentro del cual quería encontrar el *poder-ser* de la América a la que pertenece, ya tiene una definición y ya tiene lugares específicos desde los cuales se define a los participantes.

El mundo planetario dentro del cual Dussel quería que irrumpiera la América Latina, tenía ya una historia de definición eurocéntrica que hacía que fuera inútil buscar una liberación desde esos marcos. Las etapas de la historia, las definiciones de los países y de sus gentes tenían ya una caracterización. Al respecto Dussel hablaba de Hegel y sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, en que el alemán proponía la mirada como de un viaje de oriente a occidente en un perfeccionamien-

to de la humanidad, en el que Europa es la máxima evolución y los pueblos no europeos, como los Aztecas y los Incas sucumben cuando el espíritu del pueblo superior se acerca a ellos.

Esta ficción hegeliana que funciona como explicación de la centralidad europea –que luego habría de ser ampliamente tratada por Dussel en diversos trabajos de la etapa posterior a la del estudio de Marx; es decir, a inicios de los años noventa– hizo necesario que entrara en escena una noción que excediera la de la totalidad, la de la ontología, para poder pensar la liberación. Es ahí donde entró la idea de la alteridad, del infinito de Levinas que va más allá de la totalidad y que abre las puertas a un nuevo mundo posible. Es decir, que permite entender al otro en sus propios términos y no solamente desde el guion escrito por la potencia dominante de turno, que en este caso resultaba Europa.

De esta manera, la definición de liberación de Dussel viajó desde la ontología fenomenológica que proponía la aparición de la América Latina en el mundo, hasta el Antifetichismo, que significa la denuncia de la divinificación del sistema vigente. Consecuentemente proponía ser “ateo respecto de tal sistema” y con ello tender a la liberación, que ahora implicaba la ruptura del sistema totalizado para poder proponer uno diferente y nuevo desde fuera.

Esta visión desde lo exterior muestra la fuerte influencia de la otredad de Levinas. Pero Dussel mismo afirmaba que la otredad del filósofo lituano era equívoca, porque el otro es siempre absolutamente otro. En cambio, el otro que propuso Dussel era *otro* con una ubicación histórica y geográfica (geopolítica) muy clara, que es la de los países del tercer mundo y en especial América Latina. Esta definición de la localización no es un mero dato anecdótico, sino que es tan importante como el concepto de la otredad levinasiano.

Para finalizar debe decirse que esta no es sino la primera formación del sistema de Filosofía de la Liberación de Dussel. En los años que siguieron pasó por un estudio largo y riguroso de Marx, que lo hizo trascender esta etapa durante los años ochenta del siglo pasado y entonces formular toda una ética y posterior Política de la Liberación, donde la influencia de Marx y los diálogos con otros filósofos, como

Apel, Vattimo, Ricoeur, entre otros, llevaron su pensamiento a una altura mayor de la que constituyó esta etapa analizada. Sin embargo, comprender bien esta etapa temprana es indispensable para conocer la manera en que fue creándose todo el sistema de pensamiento de Enrique Dussel.

Bibliografía

- Amnistía Internacional. (1977). *Informe de una misión de Amnistía Internacional a la Argentina 6-15 de noviembre de 1976*. Londres: Amnesty International Publications.
- Ardiles, O.; Assmann, H. *et al.* (1973). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Barber, M. (1998). *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: Siglo XXI editores .
- Dussel, E. (1973). *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- _____. (1973). *Para una Ética de la Liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____. (1991). *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- _____. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____. (Septiembre-Octubre de 1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 13-36.
- _____. (2001). *La Ética de la Liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita a K.O. Apel*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

- _____. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012). *Hacia los orígenes de occidente*. México: Kanankil.
- _____. & Guillot, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinás*. Buenos Aires: Bonum.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.
- García Ruiz, P. E. (2003). *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Driada.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Rostow, W. W. (1971). *The stages of economic growth*. New York: Cambridge University Press.
- Sáenz Quesada, M. (2001). *La Argentina, historia del país y de su gente*. Buenos Aires: Sudeamericana.
- Secretaría de Estado de Gobierno, S. d. (s/f). *Acta de la revolución argentina, con sus anexos*. Buenos Aires: Secretaría de Estado de Gobierno. Recuperado de <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL004994.pdf>
- Stermieri, M. (2003). *El caminante. La filosofía della liberazione di Enrique Dussel. Tesis de Maestría*. Bologna: Università di Bologna. Recuperado el 10 de Enero de 2017, de <http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/b11/b>

III. De la «Pedagógica» a la emancipación del individuo

Dinora Hernández López y Gergana Petrova

En su obra emblemática de finales de los años setenta, *Filosofía de la Liberación*, Enrique Dussel desarrolló algunas de las ideas más representativas sobre el tema de la educación, ámbito al que denominó «Pedagógica». La obra mencionada empata, en lo medular, con *Para una ética de la liberación latinoamericana*, uno de sus libros más importantes, publicado en dos tomos en el año 1973, y en el que ya se trata el asunto referido. Este texto fue tan rico en ideas, que suscitó la publicación de varios de sus apartados en el año 1977, entre los cuales figura, para el recuento que estamos realizando: *La pedagogía Latinoamericana*. El corpus temprano sobre la «Pedagógica» se completa, hasta el momento, con el libro de 2006 que lleva por título *Filosofía de la cultura y la liberación*, así como con otro trabajo importante llamado *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, de 1992.

En este trabajo nos proponemos realizar un recorrido por los sentidos de la educación, o «Pedagógica», de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. Esta especie de recuperación histórica del concepto «Pedagógica» está enmarcada, principalmente, en una discusión de los núcleos problemáticos de la propuesta dusseliana desde la pedagogía y Teoría críticas de Henry Giroux y Theodor W. Adorno respectivamente. Ahora bien, aunque son múltiples los aspectos problematizados en este trabajo, quisiéramos sostener que el punto central que se cuestiona a la pedagogía de la liberación, desde los referentes críticos planteados, consiste en el anclaje en la positividad de formas cultura-

les dadas, propio de toda la Filosofía de la Liberación, y que salta a la luz una vez que se coloca en contraste con la negatividad inherente a la pedagogía y Teoría críticas, lo cual conduce a ponderar, entre otras: las tensiones individuo-colectividad y liberación-emancipación.

Acercamientos a la «Pedagógica» de la liberación

Lo primero que se establece en este trabajo es que Dussel le da a la noción de «Pedagógica» un sentido muy amplio, esta es la razón por la cual el tema es expuesto, como se ha consignado en los párrafos precedentes, a obras que atañen, más bien, a una filosofía de la cultura. Así pues, en *Filosofía de la liberación* se señalan los alcances de la categoría «Pedagógica», los cuales van más allá de la idea de la educación como un asunto de instituciones educativas profesionalizadas con actores, asimismo, especializados en la labor de enseñanza. De este modo, la «Pedagógica» concierne, prácticamente, a todos los fenómenos asociados con aquello que en la jerga sociológica y psicológica se denomina «socialización». Este proceso de inducción a la vida social es explorado, en la obra anteriormente referida, tanto en su fase primaria —es decir, aquella que implica la inserción del individuo en su comunidad de origen a partir de los insumos culturales mediados por la familia o lo que Dussel denomina «Erótica»— como en lo que concierne al espectro de los marcos institucionales profesionalizados en los cuales se insertan los profesores, pasando por los ambientes dialógicos con pares y figuras de autoridad varias —en términos del autor, dentro del marco de la «Política». De este modo, señala Dussel, la «Pedagógica» remite a la relación del individuo con la cultura en su más amplio sentido.

Al abordar el fenómeno educativo, la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel tiene especial interés en resaltar las tensiones producidas en los distintos procesos de socialización, y que impactarán en la —posible o no— emergencia de un sujeto capaz de reconocer la alteridad; es decir, la multiplicidad de identidades y visiones del mundo distintas de las propias. En este sentido y bajo una fuerte impronta

del psicoanálisis, Dussel da cuenta del proceso Edípico como escenario del desfase entre las inercias adaptativas de la cultura y las pretensiones de autonomía y diferenciación del individuo. En la adaptación del individuo a su cultura de pertenencia, los patrones culturales son mediatizados por los agentes de socialización primarios —usualmente el padre y la madre—, y este proceso de inducción a la vida social se revela en la resistencia y la oposición del individuo a incorporar los insumos culturales proporcionados por sus progenitores, puesto que, en significativa medida, estos aparecen ante su pretensión de autonomía y diferenciación en calidad de figuras dominativas y tradicionales, en una palabra: anacrónicos.

De acuerdo con Dussel, a partir de la resolución del conflicto entre individuo y cultura —en lo inmediato, agentes de socialización— derivará, o bien un sujeto receptivo —sumiso a la autoridad y reproductor de la cultura hegemónica, es decir, el hijo que es mutilado, según lo consigna el autor, «castrado» por padres autoritarios en cuanto a su búsqueda de distinción con respecto de los modelos representados por estos— o bien, un sujeto auténtico, activo y crítico; aquel que previamente fue respetado por la pareja procreadora en cuanto a su conformación de alteridad y, por tanto, trascendió los modelos paternos para constituirse en «otro». En este sentido, Dussel señala que de este último tipo emergerá el individuo preámbulo del ciudadano, quien tendrá la oportunidad de desplegar su capacidad disruptiva en el escenario de la acción política.

En este mismo tenor de ideas, Dussel emprende una crítica de la familia tradicional, típicamente autoritaria, en la medida en que esta estructura social es asimétrica, «uxoricida»; lo cual implica la negación o encubrimiento de la alteridad femenina por la dinámica patriarcal —generalmente llevada a efecto por el varón— y «filicida»; es decir, opresora de la distinción de los descendientes de la pareja, en tanto la relación de dominación que define el vínculo de la pareja se prolonga en la relación con el hijo. Ahora bien, aunque Dussel establece una línea de continuidad entre estos marcos dominativos, a saber: «Erótica» y «Pedagógica», es en el caso de la relación originaria entre padres e hijos en el cual se juega el mayor interés de este filósofo. La razón de

este posicionamiento reside en que es el nicho de la probable novedad y ruptura con el ciclo repetitivo en el que los sistemas se perpetúan como totalidad funcional: el hijo es la «exterioridad metafísica»¹ de la pareja; es decir, lo nuevo que irrumpe en lo ya dado, e implica el espacio de la creación. De este modo: «Desde la libertad procreadora es parido a la luz del mundo el hijo, el futuro real, la crítica utópica porque exterior a lo ya dado, organizado, tradicional» (Dussel, 2011, p. 111). Para Dussel, el hijo es «distinción» real con respecto a la pareja procreadora, y no mera «diferencia»².

El impulso a la novedad que desencaja la tendencia a la repetición de las estructuras societales, empero, puede ser acallado por el «felicidio», como ya lo mencionamos líneas atrás. Y este fenómeno se produce por medio de la «castración» en la esfera familiar, o bien, a través de la enajenación pedagógica en el ambiente socio-cultural. Esto último es uno de los efectos de la educación formal, la incidencia de los medios de comunicación masiva y la reproducción acrítica de algunas teorías educativas y discursos pedagógicos; de contenidos enfocados en el aprendizaje de los modos de vida de la cultura de «centro» —o hegemónica—. Tales elaboraciones teóricas y discursivas, desde la perspectiva dusseliana, han tenido la función de legitimar prácticas educacionales de dominación; el referente del autor a este respecto, al menos en el apartado «Pedagógica» de *Filosofía de la liberación*, va de Sócrates a Montessori.

En una perspectiva más englobante acerca de las culturas, la «exterioridad metafísica» o el ángulo de la «distinción» está localizado en la «cultura popular».

1 Esta categoría es desarrollada extensamente por Dussel en *Filosofía de la liberación*, y hace referencia al ámbito de la alteridad con respecto a una totalidad determinada, la cual se define, a su vez, por un discurso ontológico. Así entonces, hay alteridad como «exterioridad» de una «totalidad», y se produce una «metafísica» en contraste con una «ontología».

2 Según Dussel, mientras la «diferencia» hace alusión a entes entre los que no existe identidad, pero definidos en el marco de una misma totalidad; la «distinción» o «alteridad» se refiere a entes definidos a partir de totalidades heterogéneas. Al respecto, consultar su libro: *Filosofía de la liberación*.

En el párrafo 3.3.4.2 de *Filosofía de la liberación*, Dussel señala:

Las culturas africana, asiática y latinoamericana tienen un ámbito propio que no ha sido comprendido ni incluido —porque es despreciado como incultura, barbarie, analfabetismo, hechicería— en el sistema escolar, universitario o de los medios de comunicación. Son interpretados por el sistema cultural vigente, racionalista, pretendidamente universal como nada, no-ser, caos, irracionalidad. El desprecio que se tiene por ello es análogo al que tiene el padre de Edipo por su hijo: falo en potencia y por ello despreciado (Dussel, 2011, p. 112).

Así pues, mediante una analogía, Dussel coloca su mirada en la estructura cultural diferenciada y jerárquica mundial, a fin de localizar los posibles nichos de cambio revolucionario. De este modo, para el filósofo argentino-mexicano, una ruptura radical con la dinámica de repetición y reproducción de la cultura de «centro» solo es pensable desde el núcleo de la cultura popular. Análogamente al caso de la juventud, la cultura popular, según lo consigna Dussel, permite la irrupción novedosa que desarticula el ritmo repetitivo en el cual se perpetúa la cultura hegemónica y de «centro», a saber: la de los países de economías avanzadas, las de los grupos nacionales ilustrados, de la burguesía y alta burguesía educada de los países de la periferia, y la cultura de masas, refractaria e imitativa, *kitsch*³. Según Dussel, la cultura hegemónica despliega una serie de discursos y prácticas de adaptación conformista a los cánones de la cultura de «centro», a sus núcleos de tradición e innovación, algunos de cuyos aspectos se intercalan con las demandas explotadoras del trabajo en la producción capitalista, así como con la generación de sujetos consumistas de las mercancías envueltas en la brillantez del lenguaje publicitario. De este modo, la alienación cultural hace sistema con los intereses económicos —de ex-

3 Para una actualización de esta tipología de la cultura consultar: *Filosofía de la cultura y la liberación*. El trabajo es una compilación de algunos textos ya publicados previamente por Dussel, pero al que el filósofo añade algunas ampliaciones de sus ideas.

plotación— y políticos —de dominación— de las economías de «centro» hacia los países de la «periferia».

Si esta es la condición de partida, el estado generalizado de opresión y enajenación, un proceso real de ruptura con este orden de cosas, a saber, «Liberación», en la filosofía dusseliana, parte en gran medida de los sujetos oprimidos y enajenados, pero no sin ciertas precondiciones de por medio. ¿A qué sujetos se refiere Dussel en concreto? Al hijo, en el núcleo familiar, y a aquellos grupos —campesinos, indígenas, obreros— que, con algunas imprecisiones, incluye en la categoría de «pueblo»⁴. Con respecto a lo primero, la «Pedagógica» de Dussel se instala en una perspectiva antiedípica que implica «dejar que el hijo sea, que Edipo crezca como Otro, el Antiedipo; es respetarlo en su exterioridad. Claro es que para no cometer el filicidio antes no debió cometer el uxoricidio». (Dussel, 2011, p. 115). La explicación dusseliana de esta dinámica alude, en lo inmediato, a un referente psicológico: la pareja sexualmente realizada y, por tanto, simétrica, compone un ambiente en el que no se desarrolla el fenómeno edípico, pues el hijo no se posiciona en competencia con el padre al no ser situado, a su vez, por la madre —orgásmicamente realizada— en un vínculo de deseo.

En lo que respecta a la cultura, como ya lo indicamos, la apuesta de la Filosofía de la Liberación es por la cultura popular. Pero dejemos que lo exprese el mismo autor:

La revolución cultural de liberación debe partir y debe efectuarla el pueblo y desde su cultura popular. Dicha cultura posee los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de compromisos históricos; conoce sus enemigos, sus amigos, sus aliados. La cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el núcleo más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor (Dussel, 2011, p. 116).

4 Para Dussel, el «pueblo» precisa la guía del «intelectual crítico», puesto que por sí solo no puede realizar un cambio revolucionario. Aunque adentrarnos en este asunto nos conduce a una complejidad que nos sitúa en un sitio distinto al que pretendemos explorar en este trabajo, no deja de percibirse en el posicionamiento de este filósofo una dosis de mesianismo. Es decir, pareciera ser indispensable una fuerte incidencia de un agente externo a los grupos oprimidos, el intelectual, a fin de que estos adquieran conciencia revolucionaria.

El aspecto prístino de la cultura al que apela la filosofía dusse-
liana es el de las culturas de los pueblos originarios y sus sincretismos
encarnados en los grupos oprimidos, en el «pueblo». Así entonces, de
acuerdo con lo sostenido por Dussel en *Filosofía de la cultura y la
liberación*, la suya se trata de una posición de discurso: «... que sepa
valorar nuestras culturas amerindias preeuropeas y luchas por el res-
peto y la supervivencia de las etnias indígenas hoy, sabiendo que son
el punto de partida cultural de la *cultura popular* latinoamericana»
(Dussel, 2006, p. 250). En esta fuente de sentido de la cultura popular,
recuperable por la memoria, se funda la real «exterioridad» que esta
mantiene con respecto a la cultura de «centro», y aquí radica el origen
de un proceso de «liberación». No obstante, como lo desarrolla Dussel
en *1492: El encubrimiento del indio*, la cultura popular ha sido objeto,
a lo largo de la historia de América Latina, de un encuadre en las dico-
tomías entre ser y no-ser; civilización y barbarie, lo que ha generado,
al ser localizada en posición de inferioridad, un estado de alienación o
enajenación traducible, a su vez, en procesos de introyección de la cul-
tura dominante, puesto que los individuos asumen el utillaje de esta
cultura al aparecer como más valiosa y reconocida; así como de impo-
sición —por vías más o menos sutiles— de las culturas hegemónicas en
los imaginarios de las culturas indígenas. Así entonces, en el caso del
choque cultural que supuso la conquista y la colonización del que Dus-
sel pasa revista crítica en el texto mencionado líneas atrás, sostiene:

La «colonización» de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco
después, fue el primer proceso «europeo» de «modernización», de civili-
zación, de «subsumir» —o alienar— al Otro como «lo Mismo»; pero ahora
no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura —como en
el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas, o de Pizarro contra los
incas—, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, eco-
nómica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de
la cultura, de tipos de trabajo, de instituciones creadas por una nueva
burocracia política, etc., dominación del Otro (p. 49).

De este modo, la «Pedagógica» muestra, junto con los otros dispositi-
vos mencionados, también un perfil de enajenación religiosa, que ha

contribuido al estado generalizado de violencia simbólica. En el caso del fenómeno del contacto cultural de Amerindia y Europa, a raíz del desfase entre los imaginarios de los indios con los del conquistador⁵, estado de cosas que se resolvió, en significativa medida, a través del despliegue de una razón instrumental característica, según lo ha analizado la Teoría Crítica (Adorno y Horkheimer, 1998), del alumbramiento de la modernidad.

Ahora bien, el planteamiento dusseliano se aboca, del mismo modo, a la dimensión de los discursos y las prácticas educativas profesionalizantes. A este respecto, lo que puede inferirse es una modalidad educativa perfilada por el reconocimiento y respeto de la alteridad, incluyente de la pluralidad de discursos que dan cuenta de las cosmovisiones de las culturas a lo largo de la historia y en el presente. Es decir, una modalidad centrada en el diálogo intercultural, en el que se incorpora la existencia de las asimetrías entre las partes, que constituye el objetivo de fondo de su idea de «Transmodernidad»⁶. Pero, además, en la emergencia de sujetos críticos y disruptivos con respecto al orden cultural hegemónico, y en este punto, la «Pedagógica» empata hasta cierto grado, con el ideal ilustrado de libertad. De ahí la recurrencia de este filósofo a la teoría de la educación de Paulo Freire quien, por ejemplo, en su *Pedagogía del oprimido* establece los contrastes entre un modelo de «educación bancaria» y otro «liberador», en la medida en que este último implica, a diferencia del depósito de información del maestro hacia el alumno —característico del modelo bancario— una posición creativa y cuestionadora por parte del «educando» quien, en este sentido, es pensado como sujeto de su proceso de aprendizaje, pero

5 Para una reflexión más extensa sobre este punto puede consultarse, Hernández López, D. (2016). El reconocimiento en las relaciones interculturales. Preámbulos ético-políticos para su debate, en Ortiz, J. D., Hernández, D., et al. (coord.). *El papel de la filosofía latinoamericana en la actualidad*. México: Universidad de Guadalajara.

6 Para una explicación más amplia del proyecto de Transmodernidad enunciado por Enrique Dussel se puede consultar el ensayo de Hernández López, D. (2015). Orientaciones ético-políticas de la filosofía latinoamericana, en torno a la diferencia socio-cultural, en Fuerte, J. A. y Ortiz Acosta, J. D., *Historia de la Filosofía*. México: Universidad de Guadalajara.

posponemos el desarrollo puntual de esta importante relación entre Dussel y Freire para párrafos posteriores de este trabajo.

Algunas tensiones en la «Pedagógica» dusseliana desde los referentes críticos

Llegados a este punto, es preciso hacer una evaluación crítica de la «Pedagógica» de Dussel. Parece ser que su apuesta por el reconocimiento de la alteridad tiene algunas limitantes que la hacen cuestionable. Señalaremos una de ellas de forma sucinta para concentrarnos de modo más amplio en el tema que nos concierne en este trabajo: el de la educación entendida como «Pedagógica». En primera instancia, Dussel mantiene una posición sumamente cerrada en lo que respecta a las relaciones entre los sexos-géneros, en razón de que esta parece circunscribirse a un núcleo heterosexual que solo encuentra plena realidad, según lo entendemos, en su triangulación con el acto reproductivo; puesto que el hijo, según lo sostiene en *Filosofía de la liberación*, incide en el alumbramiento de un «nuevo momento cualitativo de la mera masculinidad-feminidad» (Dussel, 2011, p. 111). Así entonces, puede inferirse que Dussel parte de una noción sumamente tradicional del núcleo de relaciones sexuales y amorosas, circunscrita a la idea típica de familia, así como de una justificación teleológica del acto reproductivo, gracias al cual la pareja heterosexual consigue realizarse —tanto en su relación de pares como en su individualidad sexual y de género— por medio de los hijos. Este posicionamiento abre múltiples retos para la Filosofía de la liberación en cuanto la hace cuestionable para muchas posiciones críticas contemporáneas, sobre todo de extracción feminista, por ejemplo, para la filosofía de Judith Butler y su desmantelamiento de las nociones típicas de género y sexo⁷.

7 Al respecto de las ideas primordiales de Judith Butler pueden consultarse sus obras: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad y Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, ambos libros publicados por la editorial Paidós, así como, *Lenguaje, poder e identidad*, texto en el cual, por ejemplo, Butler analiza la dimensión performativa del lenguaje y el modo en que esta performatividad, en relación con lo político, juega

Pero regresemos al tema que nos concierne para referirnos a la apuesta por la acción dialógica para la liberación y la posibilidad de una pedagogía emancipatoria que podemos encontrar en Freire y Giroux. La influencia freireyana sobre el pensamiento de Dussel sale al paso al referir no a una pedagogía, comprendida esta como las estrategias y acciones intencionales de transmisión de valores y saberes dentro del sistema escolarizado, sino una pedagógica que remite a la constitución de una intersubjetividad comunitaria a través de la «dialogicidad». Freire le otorga al diálogo el potencial de la praxis revolucionaria al asociar a la palabra la posibilidad de transformar: el mundo pronunciado es la problematización de la existencia humana que retorna a los individuos involucrados en el proceso pedagógico, demandando un nuevo pronunciamiento, el cual comprende acción y reflexión. La «dialogicidad» es, entonces, el encuentro entre los hombres que no se agota en la mera relación del uno con el otro, sino que da lugar a la emergencia de una intersubjetividad comunitaria encauzada a la humanización del mundo en un acto creador. De allí, la pedagogía como praxis liberadora no se sitúa en posición de dominación del educador hacia el educando, sino que remite a la inquietud crítico-reflexiva hacia el mundo circundante, superando en la relación dialéctica de los dialogantes la asimetría dicotómica que puede conllevar a la opresión.

Freire (1998) formula ciertos presupuestos, el *ethos* cristiano del amor al prójimo y la humildad, en calidad de condiciones de existencia de la «dialogicidad» como praxis liberadora. No obstante, estos presupuestos vistos a la luz de la consolidación del sistema capitalista se tornan cuestionables, esta situación conduce a Freire a la formulación de una *Pedagogía de la esperanza*. Planteada como un *Reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, la *Pedagogía de la esperanza* señala, aho-

un papel central en la constitución de la subjetividad, de modo que el lenguaje resulta implicado, tanto en la reproducción de las relaciones existentes del poder, como en la subversión de los mismos. Consideramos que la Teoría Queer podría ser un buen marco de referencia para confrontar este aspecto afirmativo de la analógica de Dussel; sin embargo, debido a que el desarrollo de esta idea excede los límites y propósitos del artículo, dejamos esta cuestión abierta para tratarse en próximos trabajos.

ra, hacia la utopía como la condición de posibilidad para la liberación de los seres humanos; es decir, para la realización plena de las potencialidades humanas. Dicho en las palabras de la Ilustración:

La esperanza es una necesidad ontológica —explica Freire— [...] prescindir de la esperanza en la lucha por mejorar el mundo, como si la lucha pudiera reducirse exclusivamente a actos calculados, a la pura cientificidad, es frívola ilusión. Prescindir de la esperanza que se funda no solo en la verdad sino en la calidad ética de la lucha es negarle uno de los soportes fundamentales. Lo esencial [...] es que esta, en cuanto necesidad ontológica, necesita anclarse en la práctica. En cuanto necesidad ontológica, la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta (Freire, 1998, p. 8).

A la luz de la comunidad de los oprimidos, la pedagogía de la esperanza resulta así estar anclada en la resistencia hacia las prácticas pedagógicas colonizadoras. Crítico de las injusticias, los abusos y el genocidio a los que la colonización condujo, el pedagogo brasileño postula como una de las tareas del educador el descubrir las posibilidades para la esperanza. Ahora bien, la propuesta pedagógico-política freireana para la educación popular en las zonas de los *mocambos* y *favelas* busca la constitución de una intersubjetividad comunitaria crítica a través de la selección democrática de contenidos que emergen de la problemática vivencial cotidiana de los analfabetizados y no una mera alfabetización mecanicista. No obstante, hoy en día la posibilidad de llevar a cabo esta «selección democrática de los contenidos» resulta seriamente sospechosa, pues bajo el imperativo de exámenes universales como PISA o ENLACE, para el caso particular de México, y del llamado de una educación para la internacionalización y la globalización, lo que se hace patente es la imposición de modos subjetivos de significar. Es más, la idea de emancipación que fluye del postulado pedagógico liberador implica un núcleo positivo de autorreconocimiento ya dado, el de las culturas ancestrales; pero ante el ímpetu de la industria cultural, las tradiciones no solo son convertidas en mercancía, sino hasta inventadas para los propósitos mercantiles, sujetando la pléthora cultural de los pueblos nativos a la demanda y la oferta del mercado, y

convirtiendo el simbolismo que transmitía una cosmovisión originaria en ornamentos para la producción textil de las gigantes empresas enfocadas a la venta de las indumentarias.

La consolidación del sistema capitalista que atestiguamos en el escenario global y, en concreto, para el caso de los países de América Latina, caracterizada por el ecocidio minero en manos de empresas multinacionales, la expropiación de los recursos naturales nacionales silenciosamente legitimada por los gobiernos, y la configuración de una cultura de masas frívola que se extiende por encima del individuo aislado, pone en duda el potencial del *ethos* colectivo propugnado por la Filosofía de la Liberación. La sutileza con la cual la colectividad establece su poderío sobre la conciencia individual se hace patente en la estandarización escolar a nivel mundial y la transmisión de unidades determinadas de datos fácticos que faciliten la aplicación de exámenes como PISA u otros instrumentos evaluadores para los fines estadísticos y clasificatorios de organizaciones como la OCDE. Paradójicamente, el llamado y la insistencia en desarrollar el pensamiento crítico en los educandos, siendo este una de las competencias que aparecen priorizadas en las políticas educativas de los países de América Latina, se ve impedido por los gobiernos mismos al confinar cada vez más el currículum para los propósitos de la realización efectiva en el mercado laboral —según se establece en el *Diario Oficial de la República Mexicana*— «[...] para mejorar su productividad y competitividad al insertarse en la vida económica»⁸, relegando a un segundo plano las Ciencias Sociales y Humanidades e, incluso, marcando una clara tendencia hacia la eliminación de la filosofía de los planes de estudio. La política imperante de estandarizar la educación se hace cada vez más patente en la promulgación e incluso imposición —como es el caso ya en varias instituciones educativas en México— de la titulación por medio del examen general de egreso (EGEL); el cual, detrás del argumento de una supuesta garantía de «calidad de la educación» y mejora en los

8 Véase, Acuerdo número 444 por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato, publicado en el *Diario Oficial de la República Mexicana*, el martes 21 de octubre de 2008.

índices de titulación, oculta los intereses económicos privados; pues si bien para las disciplinas profesionalizantes que se fundan en ciertas ciencias exactas —como lo podrían ser la ingeniería, la química, la informática, entre otros— resulta oportuno establecer saberes mínimos que garanticen el desempeño laboral de los egresados; la filosofía es, esencialmente, pensamiento. Ciertamente, desde el proceso de expansión colonial y la conquista subsecuente de América Latina, lo que se hace patente es la sobreexplotación, no solo de los habitantes, sino de los recursos naturales; misma que va de la mano con una reproducción de las relaciones dominantes a través del sistema escolarizado.

Ante tal escenario lúgubre, cobra importancia remitirnos a otro pedagogo crítico: Henry Giroux (2004), quien inquiere sobre la posibilidad de una teoría de la resistencia que propugne por una pedagogía radical que se opondría al *currículum* hegemónico escolarizado:

El valor pedagógico de la resistencia reside, en parte, en situar sus nociones de estructura e intervención humana, y los conceptos de cultura y autoformación, dentro de una nueva problemática para comprender el proceso de la escolarización. Rechaza la noción de que las escuelas son simplemente sitios de instrucción y, al hacer esto, no solo politiza la noción de cultura, sino que señala la necesidad de analizar la cultura de la escuela dentro de un terreno cambiante de lucha y contestación (Giroux, 2004, p. 148).

La postura pedagógica de Giroux, que el propio Freire en el prólogo reconoce como cercana a su visión, remite al análisis de las complejas relaciones entre el sistema escolar en representación del sistema dominante y los grupos subordinados, y sitúa a la escuela en el escenario del encuentro entre la cultura dominante y los marginados por la jerarquización del saber transmitido. Replanteando el discurso pedagógico desde los postulados de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, Giroux pone el énfasis sobre el *currículum* oculto en las escuelas y su inextricable relación con el problema de control en la sociedad de dominación, distinguiendo tres visiones interpretativas de este control bajo las categorías tradicional, liberal y radical. Así pues,

la reproducción⁹ de las normas, creencias y valores que se da a través de la instrumentalización de la educación que subyace al proceso de consolidación del control social, solamente puede ser concebida en función de la cohesión de la sociedad bajo el acercamiento tradicional al estudio del *currículum* oculto, mientras que una postura liberal se centraría en la producción y negociación de los significados en el salón de clase. Empero, es la postura radical que, lejos de propugnar por el consenso y la «dialogicidad», centra la atención sobre el conflicto social permitiendo, de este modo, desarticular las formas de dominación explícita e implícita en el sistema escolar. No obstante, señala Giroux, al centrarse en el factor de dominación de las relaciones sociales de orden capitalista, la postura radical ha fallado en su pretensión de ofrecer estudios que remitan a la opresión racial o a la discriminación de género.

La teoría de la resistencia nos permite así el estudio de las instituciones educativas como sitios sociales en los cuales, bajo la visión desde la complejidad de los procesos de socialización que acontecen, que supera la visión dicotómica en una relación causal con el orden industrial capitalista y posiciona a los maestros y a los alumnos como agentes activos en oposición a la lógica del capital y de la opresión. La redefinición del currículum oculto lo coloca, no ya como un elemento pedagógico de preocupación secundaria, sino esencial para el análisis de las relaciones sociales en el salón, considerando también «[...] los *silencios* estructurales y los mensajes ideológicos que dan forma y contenido al conocimiento de la escuela» (Giroux, 2004, p. 89), transformándolo al mismo tiempo en una idea en correlación con la idea de liberación, «[...] cimentada en los valores de la dignidad personal y de la justicia social» (*ibid.*). De este modo, las prácticas contrahegemónicas en el salón de clases, lejos de ensalzar la objetividad y verificabilidad de los saberes transmitidos, remitirían al núcleo de conflicto, propiciando —en palabras de Freire— una pedagogía de la pregunta.

9 Nos permitimos usar este término en el mismo sentido en que los sociólogos Bourdieu y Passeron (1996) lo desarrollan en su emblemático estudio sociológico titulado *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*.

La visión dialéctica de la institución educativa que plantea Giroux, como el lugar de *dominación y contestación*, ubica a las instituciones educativas en calidad de instancias en las que acontece la pluralidad de situaciones y estados presentes en la sociedad actual, de cultura hegemónica y subordinada, de relaciones en las cuales los diversos intereses son puestos en juego, y donde tanto alumnos como profesores están, por un lado, sujetos a la función reproductora y, al mismo tiempo, involucrados en las prácticas de resistencia. Esto, no obstante, implica una reflexión crítica formada de principios de negatividad, contradicción y mediación o como lo explica el propio Giroux:

[...] la negatividad se refiere a un completo cuestionamiento de todo lo que existe, una interrogación de esas verdades «recibidas» y de las prácticas sociales que no se cuestionan en las escuelas porque están ajustadas al discurso de la objetividad y la neutralidad. [...] El principio de contradicción está conformado por la suposición de que la naturaleza es contradictoria de la realidad social, en el sentido más amplio, y la vida en la escuela en particular, invalida las instancias principales por los imperativos de la armonía social y la lógica de consenso. [...] Finalmente, el principio de mediación señala la importancia de una intervención activa de hombres y mujeres en la producción y recepción de significado (Giroux, 2004, p. 93).

Lo esencial que se ha de destacar es que el pedagogo crítico estadounidense sitúa a los individuos como sujetos activos dentro de la dimensión de mediación, con lo cual sobresale no solo la crítica a los intereses y contradicciones ideológicas que sobresalen de los discursos legitimadores del orden establecido, sino también el examen autocrítico de cómo se construye y produce el pensamiento. Al visualizar a los estudiantes y a los maestros, no como meros títeres sometidos a la reproducción, la teoría de la resistencia abre la posibilidad para la liberación desde la propia escuela propiciando la integración de procesos de emancipación y lucha por la autoliberación.

No obstante, ante el funesto desarrollo del capitalismo y sus consecuencias —que cada vez se hacen más patentes en la reproducción de la deshumanización y explotación—, sale al paso la pregunta de

cómo es posible que los actores en la esfera social permanezcan sosiegos ante la violencia y la opresión. El llamado de Giroux, de Freire y otros pedagogos resalta la necesidad de actuar colectivamente en contra de los modos de la racionalidad instrumentalizada y tecnócrata. Para ello, ha de tomarse como punto de partida a los seres humanos con consciencia crítica propia y postulando que las condiciones que prevalecen en la sociedad actual, solamente pueden ser alteradas por medio de la fuerza de la acción colectiva, reincidiendo de tal modo en la misma simplificación unidimensional contra la cual se pronuncian.

Ciertamente, hablar de una revolución radical del sistema social desde el posicionamiento del individuo excluyendo a la acción colectiva es tan absurdo como ensalzar el levantamiento de la masa que arrastra consigo a los individuos idiotizados por la euforia del momento¹⁰ o, como insiste Adorno, los individuos son *momentos* invariables de la antagónica totalidad social. La sentencia aterradora con la que abren Adorno y Horkheimer la *Dialéctica de la Ilustración*: «La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad» (Adorno, 1998, p. 59), remite no solo a la crítica de la racionalidad instrumental, sino a la reducción del individuo a una pieza más del engranaje social. La armonía que concilia los opuestos, paradójicamente, condujo a la nivelación y la estandarización de los hombres, hecho que podemos constatar con más claridad quizá en las prácticas de evaluación, certificación y cualificación de los participantes en el sistema educativo. Es esta la falsa unidad que impera sobre la colectividad ofuscando al antagonis-

10 No hay que olvidar que desde las propagandas del fascismo hasta los discursos de los regímenes totalitarios de los países del bloque socialista, el sujeto colectivo es ensalzado para la realización de aquello que le está vedado al individuo. Para Adorno, todas las propuestas de colectividad conducen a un mismo resultado que es la performatividad de la conciencia individual, que permanece suspendida en la situación de ofuscación y ceguera colectiva. Sarcásticamente señala en *Dialéctica negativa* (1975) «Incluso cuando el partido está ciego o aterrorizado, su número de afiliados le da *a priori* superioridad cognoscitiva sobre cualquier individuo» (p. 52).

mo inherente a la totalidad social e instrumentaliza la violencia para imponerse en el tiempo presente. Pero lo contrario, el enaltecimiento de la individualidad de las personalidades distinguidas, forma parte de la misma ideología: «Los señores fascistas de hoy no son superhombres sino funciones de su propio aparato publicitario, puntos de cruce de las mismas reacciones de millones» (Adorno, 1998, p. 282), nos explican los autores frankfurtianos. Si remitiéramos su crítica al ámbito escolar no podríamos prescindir de la constatación de la representación en la figura de ciertos académicos eméritos o cualquier administrativo de medio-alto rango de la encarnación plena del poder, representación que refleja la *proyección colectiva y desmesuradamente dilatada del yo impotente de cada individuo* y en la que se hace patente la individualidad en ruina triunfante. La reducción a nulidad de tal imagen dilatada se encarna en aquellos extraordinarios personajes quienes, sin buscar, y hasta evadiendo la atención de los proyectores, sobresalen en el escenario político, cuyos discursos valientemente interpelan a las injusticias y contradicciones en las coyunturas sociales y los convierten en los enemigos más peligrosos, para ser violentamente silenciados o asimilados por la industria cultural.

De tal modo, la apuesta por la acción colectiva se derrumba en el desengaño de la existencia de un actor libre y autónomo que en realidad no existe. La perversión de la habilitación guiada por el afán de ser competente despunta en el sometimiento de los partícipes en la práctica educativa paralizados por la generalidad y estandarización imperante. Lejos de hablar de prácticas de oposición y resistencia, la aberración de la reproducción de las relaciones de dominio en la práctica docente es denunciada por Adorno como «[...] envilecida para halagar a la clientela estudiantil» (2009, p. 182). La sutileza invasiva en la configuración mercantil de las necesidades —colonizando la fantasía a su paso—, el modelo del sistema capitalista que configura a la cultura como industria, es lo que define hoy el lugar de la educación. Ante tal constatación, a la cual llegamos a partir de una propuesta para una Teoría Crítica de la educación¹¹, la posibilidad de esta última por recu-

11 Este tema es desarrollado extensamente en Petrova, G. (2015) *La contienda de la educación. Ensayo para una teoría crítica de la educación*. Guanajuato: UG.

perar su potencial fuerza transformadora se vislumbra en palabras de Adorno en la «consecución de una conciencia cabal» (1998, p. 95), una conciencia que, en su multidimensionalidad, rescataría al individuo de su capitulación ante la colectividad instituida.

Conclusiones

Para ir cerrando algunas ideas a modo de conclusión, retornaríamos la mirada al postulado de preservación social y cultural que anhela cualquier referencia hacia la educación. La ambición performativa del sistema educativo obedece al llamado de la socialización total y a esto se circunscriben, en cierta medida, las premisas de las que parten los pedagogos y teóricos de la liberación. Empero, en cuanto que apuesta por la colectividad, su función se torna en debilitamiento de la conciencia subjetiva para ir integrando sus diversas formas de expresarse bajo el principio de identidad. Así, ante la imposibilidad de una auto-determinación, esta se aferra de manera positivamente objetiva a las formas culturales existentes. Por el contrario, la teoría y pedagogía críticas, al ser un núcleo de reflexiones asentados en la negatividad, apuntan hacia la relación educación-sociedad vista desde su dinámica inherente y contradictoria, que en el reconocimiento de su determinación limitada; es decir, en la imposibilidad de ser atrapada en una conceptualización fija, obliga a seguir pensándola.

Bibliografía

- Adorno, T.W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
 _____. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
 _____. (2009) *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
 _____.y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. España: Trotta.

- Bourdieu, P. y Passeron, J. (1996). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Distribuciones Fontamara, S.A.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós.
- _____. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Argentina: Paidós.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (en dos tomos). Argentina: Ediciones Siglo XXI.
- _____. (1980). *La pedagógica latinoamericana*, reedición parcial. Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Bolivia: Plural Editores-UMSA.
- _____. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UACM.
- _____. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (1982). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- _____. (1998). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Giroux, Henry A. (2004). *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*. México: Siglo XXI.
- Hernández, D. (2016). El reconocimiento en las relaciones interculturales. Preámbulos ético-políticos para su debate, en Ortiz, J. D.; Hernández, D. y González, J. L. *El papel de la filosofía latinoamericana en la actualidad*. México: Universidad de Guadalajara.
- Ortiz, J. D. (2015). Orientaciones ético-políticas de la filosofía latinoamericana, en torno a la diferencia socio-cultural, en Fuerte, J. A. y Ortiz Acosta, J. D., *Historia de la Filosofía*. México: Universidad de Guadalajara.
- Petrova, G. (2015). *La contienda de la educación. Ensayo para una teoría crítica de la educación*. Guanajuato: UG.

IV. Eurocentrismo y la obra de Enrique Dussel

Arturo Chavolla Flores

Toda la obra de Enrique Dussel ha cuestionado el eurocentrismo con sus diversas secuelas, pero para fines de este trabajo nos centraremos en los textos donde sus aportaciones puntualizan más directamente el tema a tratar. En el presente ensayo se explora la crítica al eurocentrismo que ha desarrollado Dussel, teniendo en cuenta especialmente sus obras: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966), *1492, el encubrimiento del otro* (1992), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1994), *Europa, modernidad y eurocentrismo* (2003), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007).

Para empezar, es necesario descubrir el lugar que le toma a América dentro del uso que se utiliza esquemáticamente en la de la historia de la humanidad. Desde el vértice inferior por un proceso de expansión y diferenciación, se constituyeran los diversos pueblos. Después, por compresión y convergencia, se van constituyendo como parte de la Historia Universal.

Entramos así a la edad media moderna que supone necesariamente –hecho a veces olvidado– la experiencia del nacimiento de la conciencia histórica en el judeo-cristianismo mediterráneo y europeo-medieval (Dussel, 1966, p. 65).

El paradigma eurocéntrico divide la historia en Antigua, Media y Moderna. División que es para el filósofo de la liberación una construcción ideológica de la historiografía europea. Esta división nada tiene que ver con las temporalidades de grandes culturas como las orienta-

les. Es una división “pseudocientífica”. Eso es así, porque, por ejemplo, lo que en Europa se llama feudal nada tiene que ver con la temporalidad de fenómenos similares en China. En esta visión eurocéntrica de la misma historia, la modernidad aparece situada en la Edad Moderna y es producto de una evolución que, si se quiere, se puede rastrear desde la antigüedad. Para los europeos la historia es la línea Grecia-Roma-La Edad Media-El Renacimiento-La Reforma-La ciencia moderna del siglo XVII-La Ilustración-La Revolución Francesa. Desde este paradigma la modernidad es “exclusivamente” europea, que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo, consolidándose en el siglo XVIII.

Lo problemático de este paradigma eurocéntrico es que supone que la modernidad es un proceso que se da exclusivamente en Europa, gracias a un desenvolvimiento interno posibilitado por su racionalidad, que posteriormente se difunde por el resto del mundo. La modernidad se desarrolla así en Europa sin ningún contacto con otras culturas.

Esto es para Dussel una construcción ideológica que se remonta a los románticos alemanes del siglo XVIII, que entre otras cosas, con su grecofilia, veían el desarrollo de la filosofía de manera lineal (Aristóteles-Descartes-Kant, pasando por Agustín, Tomás, Lutero). De esta forma la antigüedad se conecta con la Edad Media, con el Renacimiento, con el siglo XVII y llega hasta ellos. En esta visión eurocéntrica todos los pueblos extraeuropeos quedan por fuera de la “Historia universal”. Lo que demuestra Dussel es que el eurocentrismo y la línea Grecia-Roma-Edad Media-Renacimiento-Modernidad, no es correcta. Es un reduccionismo histórico. Esto le permite definir al eurocentrismo como un mito.

Para Dussel, por el contrario, la misma Europa es hija de Oriente. Gran parte de las instituciones de la democracia griega se encuentran en Egipto, Fenicia y Caldea. Asimismo, Grecia perteneció siempre más a Oriente que a Occidente y su filosofía influyó profundamente en el mundo árabe, donde leyeron primero a Aristóteles que en la Europa occidental de hoy, e incluso desarrollaron ciencia, conocimientos médicos y filosofía. La influencia de Grecia en la Europa Latina es menor debido a la división del Imperio Romano por Teodosio y la posterior

caída de Imperio Romano de Occidente en el año 476 de nuestra era. La filosofía griega había ingresado a Roma con Cicerón y, dígame de paso, que la filosofía que ingresó a Roma fue la estoica y la epicúrea, pues los romanos siempre estuvieron más interesados en cuestiones prácticas. Esto facilitó la recepción del cristianismo en el Imperio Romano. La influencia de Grecia en la actual Europa Occidental (que en la época estaba en manos bárbaras) se truncó también con la prohibición de Justiniano de enseñar filosofía en el año 529 de nuestra era. Todo esto permite plantear que la línea Grecia-Roma-Edad Media- Renacimiento- está sobrevalorada en la historiografía europea y que corresponde a lo que Dussel llama “helenocentrismo”.

Por otro lado, el llamado Imperio Bizantino es mezcla de ideas cristianas, griegas y orientales. Este Imperio floreció durante varios siglos, pero fue lentamente arrinconado por los musulmanes que después del siglo VII, con la muerte de Mahoma, se expande y se convierte en un imperio mucho más grande que el Bizantino. De hecho son los musulmanes los que dominan el panorama hasta el siglo XV y parte del XVI. Los musulmanes invaden la península de Anatolia en el año 1071 y llegaron hasta la actual Europa Oriental; dominaban el Norte de África y desde el 711 estaban en España. Europa era una provincia encerrada política y técnicamente. Fue la invasión de 1071 la que originó las Cruzadas hacia Tierra santa con lo que se inició el resurgimiento de Europa. Pero no a Europa en su totalidad, sino a las ciudades italianas, como Génova y Venecia, que lograron establecer contactos con el Mediterráneo Oriental y se conectaron con lo que Dussel llama el “Tercer sistema Inter-regional” que comprendía Asia-África y el Mediterráneo.

Este sistema abarcaba China, la India, el mundo árabe. Italia era apenas una conexión occidental de ese “sistema interregional”. Gracias a las Cruzadas, provocadas por los árabes, la provinciana Europa latina empezó a despertar del sueño medieval. Fue gracias a los árabes como gran parte de la filosofía griega llegó a la Europa latina. Especialmente gracias a las traducciones, los estudios y comentarios de filósofos como Avicenas, Averroes, Maimónides.

Nuestra hipótesis, por el contrario, es que América Latina desde 1492 es un momento constitutivo de la modernidad, y España y Portugal como un momento constitutivo. Es la “otra cara” la alteridad esencial de la modernidad. El “ego” o la “subjetividad” europea inmadura y periférica del mundo musulmán que se irá desarrollando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México, construirse como Señor del mundo como voluntad poder (Dussel, 1992, p. 21).

El hecho decisivo en esta época es la toma de Constantinopla en 1453. Con esta invasión los europeos quedaron encerrados y perdieron su acceso al “Sistema interregional III”. Es ahí cuando España y Portugal emprenden la búsqueda de las rutas hacia oriente. La prueba de que el “Sistema interregional iii” era el mundo hegemónico, la constituye el hecho de que Europa quería ir hacia allá y que culturas como China, dice Dussel, no tenían ningún interés en ir hacia Europa.

Así, con la toma de Constantinopla, Europa queda sitiada. Es ahí cuando Portugal inicia sus descubrimientos en África e incluso consigue en 1498, con Vasco de Gama pasar por el sur del continente y llegar hasta el “centro” del “Sistema interregional III”. Con todo, Europa inicia su Renacimiento en los siglos XIII y XIV, pero éste no hubiera sido posible sin el concurso árabe, sin los aportes en filosofía y sin el comercio que llevó al florecimiento de las ciudades italianas como Piza, Génova, Venecia y Florencia. Sin el mundo árabe la llamada “vuelta” al mundo griego no hubiera sido posible. De tal manera que la línea que inicia en Grecia y culmina en el Renacimiento, en la visión europea tradicional, es un reduccionismo histórico e ideológico creado por los mismos europeos.

De esta manera, la historia de la filosofía latinoamericana no pudo circunscribirse a la mera de la filosofía dominante. Por otra parte, los pensamientos de liberación deben nacer de su propia naturaleza como pensamientos o filosofías anti-hegemónicas y por ello sin aparatos materiales importantes (Dussel, 1994, p. 26).

Así, a fines del siglo xv existe un “sistema interregional” dominante, hegemónico, compuesto por las conexiones China, India, mundo árabe, mundo bizantino ruso, y una Europa latina encerrada, que no es centro todavía del mundo y que en la Edad Media tampoco lo

había sido. Es aquí cuando irrumpe España, la cual se vincula a la mentalidad portuguesa e italiana de la época. Una mentalidad aventurera favorecida por el advenimiento de la clase burguesa naciente. El problema era que España no podía ir a Oriente por el sur de África. Ese monopolio lo poseía Portugal. Es ahí cuando apoyado en los conocimientos cartográficos y de navegación de la época, Cristóbal Colón vislumbra la idea de ir al Oriente (al “Sistema interregional III”) por el Atlántico, suponiendo que la tierra era redonda. En ese camino se tropieza con América, una extensa tierra que él imaginó pertenecía a Asia.

Esta secuencia es hoy tradicional. Nadie piensa que es una inversión “ideológica” (que rapta a la cultura griega como exclusivamente “europea y “occidental”) y que pretende desde la época griega y romana dichas culturas fueron “centro” del al Historia Mundial (Dussel, 2003, p. 41).

La fecha clave para Dussel es 1492. En este momento no hay modernidad, si bien sus condiciones de posibilidad se vienen gestando desde las ciudades italianas. Lo interesante de la llegada de los europeos a América, es que le permite a Dussel plantear el segundo paradigma de la modernidad: “el paradigma mundial”. Sólo a partir de 1492 la historia se vuelve un “sistema-mundo”.

Dussel acude al concepto de sistema-mundo para mostrar que la modernidad no es producto solo de fenómenos europeos, sino que es una experiencia mundial, no local. Es mundial en el sentido de que se constituyó gracias a las redes marítimas y comerciales desde 1492. Ahora el mundo abarca del Norte al Sur y de Oriente a Occidente. Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al extremo oriente en el siglo XVI, y con el surgimiento de la América hispánica, todo el planeta se torna en una sola Historia Mundial.

Por eso la modernidad nace en 1492. Para Dussel, España es el primer Estado moderno. Esto se explica por una nueva variación sobre el concepto de modernidad. En efecto, Dussel habla de la existencia de dos modernidades. La primera inicia en 1492 y ocupa todo el siglo XVI. En esta modernidad son protagonistas Italia, Portugal y España.

Estos dos últimos, con sus conquistas en América, van a posibilitar la “segunda modernidad” que corresponde a los siglos XVII y XVIII. En la tradición europea sólo se reconoce esta segunda modernidad, porque América, Portugal y España han quedado por fuera. Pero esta posición debe corregirse, pues gracias a Portugal y a España, Europa logra ponerse como “centro” del “sistema-mundo” moderno, un centro que posibilita la segunda modernidad.

Así pues, Portugal y España, junto con América, son constitutivos de la modernidad, no verlo así es eurocentrismo. Pero no sólo por el oro con el que Europa sacó la “ventaja comparativa” frente al “sistema interregional III” y se puso por encima de China y el mundo musulmán, sino porque fue clave en la constitución de la subjetividad europea. Esa subjetividad ibérica no era una subjetividad protestante, burguesa, sino renacentista, humanista y católica. En todo caso, fue la primera subjetividad moderna del “sistema-mundo”. La primera modernidad creó una subjetividad que se difundió por Europa. Con los cronistas, Europa se hizo una visión del otro. Algunas veces fue una visión utópica, otras veces románticas y en algunos casos el mundo americano aparecía como el paraíso perdido o añorado. Con todo, se impone una visión de América como lo bárbaro, lo salvaje, lo primitivo, que permeará toda la mentalidad europea. Así, Europa desechó imaginarios, creencias, símbolos, formas de producir conocimientos, lenguas, tradiciones orales, humanidad.

Sin todo lo anterior, la tradicional modernidad europea de los siglos XVII y XVIII no hubiera sido posible. El siglo XVIII debe al siglo XVI las experiencias, conocimientos, avances técnicos. Pero también la Europa del siglo XVII ha construido una subjetividad a contra luz de la experiencia portuguesa, española y americana. En este siglo, Sevilla y el comercio español es sustituido por la gran potencia de los países bajos: Holanda, que dicho sea de paso, se independizó de España en 1610. La Holanda en la cual escribe Descartes su “Discurso del método” y en la cual vivió Spinoza, fue la potencia que sustituyó a España en la centralidad del sistema-mundo del siglo XVII. Luego le seguirían el paso Inglaterra y Francia. La modernidad tradicional solo se concibe posible en los siglos XVII y XVIII, pero esto es parte de su

eurocentrismo. Sin el siglo XVI –dice Dussel– no hubiera sido posible un Descartes, un Galileo.

Con el siglo XVI Europa concentró el capitalismo en su suelo. Todo el mundo periférico quedó dependiente de ese capitalismo. Desde que Europa, gracias a la “ventaja comparativa” facilitada por 1492, se impuso como centro y creó relaciones estructurales capitalistas. La desigualdad favorecía a Europa y los dominados quedaron dependientes, hasta hoy, de ese capital. Los dominados fueron los Otros, el bárbaro, el indio, el negro. Las actuales estructuras del capitalismo global, lo que se llama mundo subdesarrollado; son los bárbaros clasificados así desde la primera modernidad.

Ello mismo nos muestra la peculiar acumulación de las experiencias y comportamientos que no se realiza, como en la civilización, por yuxtaposición o aumento mecánico sino por crecimiento o profundización cualitativa habitual biológico-vital. El mayor o menor grado de firmeza (que dependerá de la mayor coherencia y autoconciencia del sistema de significación e igualmente del grado de educación que ha recibido y ejercitado) con que un sujeto sea individual o social) se comporta, manifiesta el grado de perfección de su grupo y de la vigencia de sus tradiciones (Dussel, 1966, p. 26).

Para Dussel con 1492 surge también el “mito de la modernidad”. En el mito de la modernidad se autodefine la propia cultura como superior, más desarrollada. Se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable inmadurez. De manera que la dominación que se ejerce sobre el Otro, es en realidad, emancipación, utilidad, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o moderniza. En esto consiste el mito de la modernidad, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización.

Dussel amplió su análisis refiriéndose al mito de la “segunda modernidad” que es el que ha practicado la modernidad eurocéntrica y es el único que se reconoce y acoge en las academias que lo reproducen.

El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significa sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica); b) la superioridad obliga a desarrollar a lo más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral; c) el camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente, sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”); d) como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial); e) esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido casi ritual del sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (del colonizado, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra); f) para el moderno, el bárbaro tiene una culpa (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la modernidad presentarse no sólo como inocente sino como emancipadora de esa culpa de sus propias víctimas; g) por último, y por el carácter civilizatorio de la modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos y sacrificios (los costos) de la modernización de los otros pueblos atrasados (inmaduros) (Dussel, 1966, pp. 21, 49).

Hay un punto de este análisis que es necesario recalcar. Me refiero a lo que Dussel llama “falacia desarrollista”. Esta falacia implica la “violencia sacrificial” de la modernidad. Consiste en la creencia eurocéntrica de que todos los pueblos del planeta deben cumplir el mismo desarrollo histórico, las mismas etapas. Por eso todo es juzgado desde este canon. Pero si se observa con más detalle, la falacia desarrollista equivale no sólo al desarrollo del espíritu, sino, en otros campos, al desarrollo social, económico y político. Así, “la falacia desarrollista” puede identificar al progreso. Es decir, todas las culturas deben desarrollarse, modernizarse, cumpliendo las mismas etapas de Europa (Dussel, 1994, p. 19).

Hasta aquí hemos dicho lo siguiente: Dussel ha realizado una deconstrucción del eurocentrismo y ha replanteado la modernidad

misma. Esta no surge o consolida en los siglos XVII y XVIII, sino que se inicia en 1492 con la llegada de los europeos al continente que ahora llamamos América, lo que le permitió a Europa ponerse como centro de la historia posterior. Dussel habla de dos modernidades: la primera comienza en 1492 y se extiende a lo largo del siglo XVI. Ésta constituye la base del capitalismo y de la subjetividad europea (que luego deviene burguesa); la segunda modernidad se da a partir del siglo XVII y es producto, no causa u origen, de más de un siglo de modernidad. Esta segunda modernidad, y su filosofía, no hubieran sido posible sin el siglo XVI. Se ha mostrado también que en la primera modernidad surge el “mito de la modernidad” el cual es creado en la conquista española (que junto con Portugal y la misma América también son constitutivos de la modernidad). Este mito fue asumido por Europa como “centro” del sistema mundo y lo ha “exportado” a las otras culturas asumiendo así la “falacia desarrollista”. Con todo, lo que no se comprende en las lecturas tradicionales de la modernidad, es que ella fue producto del “sistema-mundo” y no sólo la evolución o desarrollo interno de Europa. Precisamente lo que ha hecho Europa, con su mito eurocéntrico, es ocultar la participación de otras culturas, como la americana, africana, árabe o asiática en la constitución de la modernidad. Este punto es sumamente problemático, porque en la medida que se oculta que la modernidad surge del “sistema-mundo” se justifica el colonialismo. Se pasa por alto que éste no es producto de la modernidad, que se “exporta”, “extiende” o “expande”, sino que es constitutivo mismo de la modernidad. Así, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa. Sin el colonialismo, el capitalismo europeo, las ciencias humanas europeas, la filosofía europea, el mismo Estado europeo, no serían posibles.

Esta visión es doblemente falsa: en primer lugar porque no hay fácticamente una Historia mundial; en segundo porque el lugar geopolítico le impide poder ser centro (Dussel, 2007, p. 44).

Todo esto es factible, pero no se ha reconocido hasta hoy. El eurocentrismo de la modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundanidad concreta hegemonizada por Europa como centro. Esto lleva a que si no se ve la modernidad

desde una perspectiva mundial y no eurocéntrica, se cae en un provincianismo ciego. El eurocentrismo consistió en volver la provincia europea modelo de la universalidad, cuando realmente era tan sólo una parte de ese proceso que luego ellos monopolizaron.

De ahí que el primer límite que es preciso superar en las filosofías políticas en boga es el helenocentrismo, el olvido de que las palabras fundamentales de la política griega tienen un origen no griego. En segundo lugar, el occidentalismo, que no advierte la importancia del mundo bizantino para los inicios de la modernidad política. El tercer límite es el eurocentrismo de las filosofías políticas, que obvian por desprecio o ignorancia todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas. A estos límites se añaden otros: la periodización de la historia según los criterios europeos, el secularismo tradicional de las filosofías políticas, el colonialismo teórico de éstas en los países periféricos, y finalmente, límite no menor, la exclusión de América Latina cuando se indagan los orígenes de la modernidad.

No se trata de un mero relato. Se trata de un contra-relato crítico que contiene muchas hipótesis, algunas de las cuales pueden eventualmente ser refutadas en el futuro. Lo importante no son los detalles, sino la visión de conjunto, la nueva periodización, el enmarque de temas no estudiados o descartados por la filosofía política eurocéntrica tradicional.

En los pocos años transcurridos del siglo XXI las experiencias latinoamericanas y en otros horizontes del mundo actual nos han permitido profundizar en la reflexionar, sobre todo, detectar un estado de rebelión del pueblo latinoamericano que va tomando dimensiones históricas (Dussel, 2007, p. 239).

La filosofía política del centro (de Europa y Estados Unidos) es sumamente restringida en su problemática. Estudia sólo sus propios asuntos, de manera tradicional y en función de su propia práctica política. Todos los restantes espacios geopolíticos son simplemente desdeñados, no investigados. Cree que tratando *sus problemas* ya ha construido una filosofía política adecuada para todo el mundo. Su antigua enfermedad eurocéntrica le lleva a pensar que su particularidad es lo

universal, por donde deberán *pasar*, de una manera u otra, todos los pueblos de la Tierra.

En el fondo se está contra el colonialismo teórico de la filosofía política tal como se practica en América Latina, por lo que se aboga por tomar en serio el «giro descolonizador» en el que está empeñada desde hace decenios la Filosofía de la Liberación, insistiendo en la necesidad de partir de nuevas bases en nuestra reflexión, que no pueden ser meramente imitativas o de comentaristas autorizados de la filosofía política europeo-norteamericana, que necesariamente es muy diferente en la práctica, en la institucionalización y en la percepción de la normatividad de los principios de la política practicada en América Latina.

Bibliografía

- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Argentina: Universidad del Nordeste.
- _____. (1994a). *1492: El encubrimiento del otro*. Bolivia: UMSA.
- _____. (1994b). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Colombia: Nueva América.
- _____. (2003) *Europa, modernidad y eurocentrismo*. México: UAM I.
- _____. (2007) *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*. España: Trotta.

V. Geopolítica, Modernidad y Política de la Liberación

José Guadalupe Gandarilla Salgado

...tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico

Enrique Dussel

Introducción

En este ensayo hemos de considerar tres temas de suma importancia en el trabajo filosófico de Enrique Dussel y que se enlazan en una determinada forma, que combina espacio y tiempo, geografía e historia, aspectos inherentes a una filosofía que, desde sus inicios, ha sido movilizadora por el imperativo de liberación de los pueblos de la periferia oprimida.

De tal modo, cada uno de esos asuntos acompañan el recorrido de una formulación filosófica que, desde sus expresiones primigenias, pone especial atención en la dimensión espacial, y en las configuraciones en que ese elemento de las relaciones sociales (y de las prácticas a través de las que se restituyen los referentes sólidos y profundos de la cultura), asume expresiones en las que su politización (el modo en el que juega un determinado papel para la constitución política del actuar concreto de los sujetos) va revelando contenidos multidimensionales, según sea el modo como incida su lógica en ciertos campos de la actividad humana (material, ecológico, cultural), o por su intermedio se vean involucradas ciertas capas de realidad (la de la conciencia, la corporalidad, la presencia del otro) en la configuración misma de las formas de subjetividad que la expresión de la totalización de la vida

material va evidenciando en un trayecto de largo tiempo; para el tema que nos interesa, la de sus variantes moderna o, pretendidamente, transmoderna.

Será así que las configuraciones espaciales, por vía de las que se articula una determinada matriz de orden que históricamente se ha desplegado, tienden a ser colocadas en disposición de análisis a través de ciertas rutas del pensamiento (política, ética, pedagógica, antropológica, estética), enunciaciones que son recuperadas en la intervención filosófica y en acuerdo al sentido que a ésta se le confiera (ontológico, dialéctico, fenomenológico o, en el caso que nos ocupará, dialéctico-analéctico, anadialéctico, si se prefiere).

Resulta evidente que la lucha que se libra entre dos médulas significativas que entraman la constitución de los órdenes sociales, la puja por la fórmula en que se exprese su totalización, entre la opción de su preservación o la de cambio promueve un peculiar emplazamiento concreto (el ya preexistente, en la medida en que el espacio despliega a la forma social, es su representación) y derivará en una opción de posibilidades según dé cauce y respuesta al sentido que le articule, y que en la filosofía de Dussel se esgrime como el imperativo de liberación. La dirección u orientación de las prácticas sociales, siempre en disputa, discurre en un cierto trayecto, azaroso y contingente, de conflictos y tramas antagónicas; nunca se ha asumido fácil la construcción y consolidación de territorialidades que alojen o expresen los procesos de liberación, menos ante un mundo que se estructuró bajo la lógica de la conquista, la invasión, la ocupación, la colonización, “el cercamiento” (Polanyi, *dixit*), “el alambre de púas” (Netz, 2015) o la edificación de “muros” que segregan. De conservarse en este registro el espacio obraría como dispositivo de conducción, como instrumento para la introyección de rutinas, de reglas de urbanidad, con las que se va paulatinamente cargando en su específico montaje moderno/colonial/capitalista.

El espacio no es inerte, sin embargo, puede, en sus coordenadas, alojar la mutación de lo molecular en molar, y constituirse en arena plena de transformación (de ser representación de la forma, pasa a ser “espacio de representación” *de la forma en transformación*, según

la formulación dialéctica de Lefebvre, por ejemplo), enlazamiento de tramas subjetivas y corporales que arrebatan a “lo ente” ese marco ya instituido al que se carga de otro sentido y, con ese agregado de voluntades, se le evidencia en tanto recipiente ínsito de una economía material y simbólica (de otro modo enrarecida), la de esa amalgama social en la que comparecen estéticas de estruendo y convivencia, de valores de uso y reciprocidades de otro modo acogidas (en automático) por la instancia del mercado y sus motivaciones rentísticas. También por esas razones, a inicios de los años ochenta, Alain Badiou, en su *Teoría del sujeto*, en cierto modo un adelanto de su ontología (de Ser, acontecimiento y lógicas del mundo), propondrá el uso del concepto de «splace» (combinación, en la lengua inglesa, de *space* y *place*), para referir el hecho de que si bien no toda ocupación de la plaza significa un trastrocamiento de la historia, su retorno o despertar, para que opere un cambio o relanzamiento de ésta, en un sentido fuerte de dislocación o discontinuidad, exige que haya tal composición de voluntades que, en ese trozo de tiempo de la agitación y el encuentro, conmuevan con el fenómeno de *splace* los fermentos internos de la sociedad y den con rutas inaugurales; la suma de estos fenómenos expresan ya, para los involucrados, un momento de su conformación en tanto sujeto. No es casual, pues, que varios pensadores estén coincidiendo en señalar ese peculiar rasgo de liminaridad con que se dota la emergencia de espacialidades críticas, para Badiou significó el despertar de la historia, como lo consignó en uno de sus libros de coyuntura (*Le réveil de l'histoire*); para Susan Buck-Morss (2014) evidenciaría la existencia de “comunes translocales”, que las expresiones diversas de una “multitud global” persisten en defender puesto que logra visibilizarlos en tanto que instancias (locales) en que obran tales atributos (de ser bienes comunes que afectan planetariamente o que generan incidencias de tal proyección); y Judith Butler sostiene, en su más reciente obra, algo semejante:

lo que vemos cuando los cuerpos se reúnen en la calle, en la plaza o en otros espacios públicos es lo que se podría llamar el ejercicio performativo de su derecho a la aparición, es decir, una reivindicación corporeizada de una vida más vivible (Butler, 2017, p. 31).

Las nervaduras que les atraviesan y constituyen, a quienes comparecen en un determinado lugar y desde una determinada ejecución plástica y poética de trastocamiento del marco establecido, pueden romper límites al punto que, como dirá Dussel en su tratado sobre la política, subviertan un “estado de sitio” por vía de un “estado de rebelión” en que plasman su *hiperpotencia*, y ello discurre con una muy peculiar forma de atravesar un cierto umbral sobrepuesto al ejercicio disciplinador del espacio. En esos instantes (de peligro) en que es volcado (el espacio) como otro elemento de la pugna (en donde traslucen otras espacialidades, emergentes, potenciales), hay desborde de anclajes y alcances inusitados que abren veredas, inéditos caminos de la praxis liberadora; serán esos los motivos por los que (por el trabajo del pensamiento) se arriba a un filosofar inquieto, que ha expresado intentos (logrados y mallogrados) a través de los cuales él mismo se ha propuesto liberarse de las ataduras que le han configurado sus formas dominantes. Si ha de ser legítimo defender una filosofía de o para la liberación, lo es porque ella misma ya es expresión de una liberación del filosofar, y liberación de un espacio para una muy específica forma del filosofar.

La deriva política que expresa el pensar filosófico asume en el tema del espacio una forma de colocación bifronte en la que pesa su dilatación, en cuanto a contenidos que le vienen dados por el peso de lo histórico, en el sentido de la larga duración (según lo ya explicado, entre otros, por Fernand Braudel) o su condensación, en cuanto a su atravesamiento por las dinámicas de la temporalidad social, y en tanto elemento decisorio, no porque en ese plano discurra la política, sino porque ahí (en el espacio) expresa ésta, materialmente, su lógica y dinamismo. Ha de predominar, en los eslabonamientos de las prácticas sociales con el espacio, un perfil u otro según sea que al rumbo del metabolismo social lo impacte lo rutinario y cotidiano, o lo episódico y acontecimienta, los entramados rígidos de la continuidad o lo intempestivo de la discontinuidad. Por esta razón, nuestra exposición se desarrollará en esos dos niveles intentando recuperar el espesor social que en cada perspectiva de análisis se ponga en juego.

De la condición periférica a la filosofía original

La importancia del espacio en la filosofía de Dussel no podía ser más explícita. Ocupa, dentro de su *Filosofía de la Liberación*, un lugar tan protagónico como el de la frase de apertura con la que comienza la *parte 1. Historia*; el pensar filosófico que Dussel promueve es una respuesta a una “impostación espacial, mundial”, y el punto 1.1 se titula, por si hubiese dudas “Geopolítica y filosofía” y ahí se consigna que

el espacio como campo de batalla, como geografía estudiada para vencer estratégica o tácticamente al enemigo, como ámbito limitado por fronteras, es algo muy distinto a la abstracta idealización del espacio vacío de la física de Newton, o al espacio existencial de la fenomenología (Dussel, 1996, p. 13).

Para luego apreciar, que

El espacio de un mundo dentro del horizonte ontológico es el espacio del centro, del estado orgánico y autoconsciente sin contradicciones porque es el estado imperial. No hablamos del espacio del claustrófono o del agorófono. Hablamos del espacio político, el que comprende todos los espacios, los físicos existenciales, dentro de las fronteras del mercado económico, en el cual se ejerce el poder bajo el control de los ejércitos (Dussel, 1996, p. 13).

Para, finalmente, ofrecernos una tesis fuerte:

No advertidamente la filosofía nació en este espacio. Nació en los espacios periféricos en sus tiempos creativos. Poco a poco fue hacia el centro en sus épocas clásicas, en las grandes ontologías... (Dussel, 1996, p. 13).

Declarar que se trata de una tesis fuerte tiene por fin señalar que en estricta correspondencia a ese señalamiento, *la construcción de un pensar filosófico genuinamente latinoamericano tiene como pivote subrayar las consecuencias de identificar las condiciones que el estatuto periférico que se ocupa en las lógicas mundiales le confiere a nuestras sociedades* —y cómo este proceso fue históricamente construido. Si ya

a fines de los años cuarenta, en el terreno del análisis económico, en particular en la explicación de los intercambios desiguales del comercio, y al interior de la CEPAL, los trabajos de Raúl Prebisch dieron una primera colocación continental de los temas del *centro* y la *periferia*, y de su importancia en los discernimientos del “atraso económico”, será en respuesta a los desafíos de la llamada Alianza para el Progreso que han de resquebrajarse por completo las teorías “dualistas” y se ha de poner en la mesa de discusión el largo y denso proceso histórico que conforma en nuestra comarca las bases de la “economía de la sociedad colonial” (al decir de Sergio Bagú) por vía de cuyos mecanismos se sostiene el capitalismo y la modernidad: la realidad histórica de que lo moderno se funda y sostiene en el “capitalismo colonial”.

Desentrañar ese hecho ocultado, como una más de las temáticas y categorías “tabú” (según el aporte que mediando el siglo XX nos entregó Pablo González Casanova (1955, pp. 151-158)), ofreció como su resultado acumulado, en esta fertilización recíproca y cruzada de los debates, la composición de una nueva agenda de pensamiento. La conciencia del estar situados en el marco de una lógica de totalidad que es de alcance mundial, que integra el juego de temporalidades que en simultáneo articula ritmos sociales que no son coetáneos (y que se hilvanaron con la conquista de América y el encontronazo de culturas), semejante avizoramiento o des-ocultación se acompaña de una preocupación que politiza esos temas. Así lo llega a sostener el teólogo de la liberación Hugo Assmann:

Lo ocultado, así parece, no es solamente la acumulación, primitiva y constante, de capital con base en la plusvalía material, sino también el necesario complemento de esa acumulación, con base en la plusvalía ideológica, sin la cual quedaría incompleto el fetichismo e imposible la reproducción del sistema capitalista. ¿Una postura decididamente marxista? Sin duda, con tal que ella sepa resistirse a la perversión escolástica del marxismo, esa nueva pantalla ocultadora de la densidad epistemológica de la praxis liberadora de nuestros pueblos, esa amenaza constante de incapacitación frente a lo propio y característico de las luchas de Nuestra América (Assmann en Ardiles, *et al.*, 1973, p. 28).

No será un mero añadido que la imperiosa necesidad de romper con dichas ataduras (de la dependencia colonial), exige disolver otros más sofisticados atavismos, como la plusvalía ideológica, que Assmann y Ludovico Silva discernen, ya a inicios de los años sesenta, en cuanto eficaz mecanismo que entrega virtuales rendimientos para la reproducción social del capital. Tales preocupaciones teóricas y su ejecución en variadas estrategias de lucha se han de plasmar en el resquebrajamiento de los límites existenciales y de los diques políticos que la ocupación de ese “lugar en el mundo” nos había reservado. En medio de tales tentativas se daba curso a un cierto alojamiento de la dimensión utópica del pensar, en la medida en que se vislumbraba un horizonte de futuros posibles, no se asumía a éste en condición de bloqueo, o estando maniatado por la perpetuación del presente. Ello dará impulso a nuevas configuraciones en el ámbito de las mentalidades (operando un cierto abandono de la imitación, del mimetismo discursivo y del coloniaje intelectual), y a una progresión en las latencias de un pensar que está por vivenciar una condición de auténtico estallido, si es que ha de transitarse hacia la conformación de un pensamiento propio. Que la suma de condiciones pueda proveer de tal horizonte de clarificación intelectual no expresa sino la conexión de ambos elementos, que no van cada uno por su lado, sino que comparecen al modo de un choque, de un descalabro. Una vez que *las condiciones periféricas y la cuestión de la dependencia* han revelado sus mecanismos (de largo plazo, por el tipo de articulación que inauguró la situación colonial), y al haberse des-encubierto como las fuentes que aseguraron el éxito exógeno (del capitalismo avanzado) y la explotación y dominación endógenas (en las fronteras nacionales); esas condiciones relacionales revelaron finalmente su misterio. La aclaración de tal enigma, que de otro modo continuaría invisibilizado, favorecerá la posibilidad de alcanzar, en tal solo un cuarto de siglo, el necesario autoconocimiento social, y con ello la eventualidad de experimentar otros caminos, así sea en condiciones trabajosas como corresponde a las realidades de lo que, décadas más tarde, el mismo Prebisch ha de caracterizar como “capitalismo periférico”.

La condición histórica, de nuestras sociedades así desenmascarada en adición a la propia existencia humana redignificada al ser referida, en su riqueza, a los complejos afluentes de una “identidad de raíz diversa”, será proyectada como tema de fundamental importancia para las perspectivas humanística y filosófica, al interior de tradiciones de pensamiento que resuelven la clásica pregunta sobre la “existencia de la filosofía en América latina” al modo performativo; esto es, creando dicha filosofía original, que se da no sólo en la disciplina de la “historia de las ideas” sino en obras que se discuten ya no sólo localmente sino en diálogo con otras tradiciones de pensamiento, como es el caso de las filosofías de la liberación y las recepciones que nuestra región ha prodigado (de igual a igual, en diálogo *inter pares*), desde una temprana traducción y discusión de autores pertenecientes a la llamada Teoría Crítica de la Sociedad (entre sus fundadores, Adorno y Horkheimer, entre otros), y de otros situados en los márgenes de aquella –Walter Benjamin, Ernst Bloch, Jean Paul Sartre, entre otros. La sutil crítica de Hugo Assmann cuando se refiere a «la simulación de marxismo de la “Escuela de Frankfurt”» (Assmann en Ardiles, *et al.*, 1973, p. 28) procura subrayar que, para el caso de la región latinoamericana, la *aufhebung* de los programas filosóficos no transcurre, para esa época al menos, en el encierro intra-paradigmático sino en la posibilidad de transitar a otras instancias, de experimentar con otros itinerarios, “en el sentido del disolverse en la acción... por la inmersión en la praxis” (Assmann en Ardiles, *et al.*, 1973, p. 28). El reclamo de Assmann se hace justamente en el volumen que, a modo de epílogo, integra el Manifiesto inaugural redactado por un grupo de entusiastas jóvenes filósofos que conforman el movimiento de la “filosofía de la liberación”, y mostró seguir siendo pertinente, una década más tarde, cuando, en modo análogo, el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría en su intento por eludir toda caricaturización del marxismo y el apoteósico modo de llevarlo al ridículo con el “Dia Mat” (el llamado materialismo dialéctico, de cuño staliniano) seguía clamando por la necesidad de que una discursividad crítica se fundamente en la recuperación de muchos Marxismos marginales... que, al acompañar en calidad de estorbos y desviaciones, la historia del Marxismo predominante, fueron

la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y por tanto de efectividad revolucionaria (Echeverría, 1985, p. 15).

Otra arista de recepción de una veta para el desarrollo de un marxismo creativo la documenta lo ocurrido en el caso del intelectual sardo Antonio Gramsci quien, en nuestra región, alcanzó enunciaciones vernáculas que se anudan a planteos de gran riqueza polisémica (por ejemplo, la noción de “filosofía de la praxis”, que Adolfo Sánchez Vázquez, desde México, rastrea y promueve con enjundia) o a usos polimorfos (hegemonía, revolución pasiva y, sobre todo, lo nacional-popular) desde su incursión temprana (por vía de los esfuerzos de los argentinos Agosti, y sus discípulos, Portantiero y Aricó), pero que se mantuvieron hasta mediados de los años ochenta, etapa en la que internacionalmente comenzó la vulgata a propósito de “la crisis del marxismo”.

El movimiento filosófico en que el pensamiento de Enrique Dusel 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 mar-

xismo) 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 en Ardiles, *et al.*, 1973, p. 40).

Complemento necesario a la premisa será el aproximarse a ella a través de un proceder *etapista* que, como lo llegó a resumir, M 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, en Ardiles, *et al.*, 1973, p. 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, 1970). 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 cua-

dro del pensamiento, las categorías que corresponden al mundo de la dominación), se colige que el marco epistémico filosófico desde el que se piensa arrastra limitaciones, 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” (Fals Borda, 1970), 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 derivaron en 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, p. 8). 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 y Guillot, 1975, p. 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, pp. 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, en Ardiles, *et al.*, 1973, p. 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, en Ardiles, *et al.*, 1973, p. 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, como irrupción de una nueva geopolítica del conocer.

Geopolítica y modernidad

Geopolítica y modernidad son temas que están altamente vinculados, especialmente si los recuperamos estratégicamente desde una perspectiva que combine el análisis histórico —o desde las herramientas que ofrece el análisis histórico e historiográfico— con aspectos de la filosofía y de la política. Pronunciarse desde esas coordenadas es ya instalarse en una discusión que parte de cuestionar las propuestas

dominantes, el *canon* establecido, a propósito de una “filosofía de la historia” (de Occidente, y de la modernidad eurocentrada que estatuje) y de los lugares marginales que ésta asignó a otros complejos civilizatorios (los que aún a costa de su periferización nunca saciaron en suficiencia el hambre de triunfo de lo moderno/colonial). Espacio, geopolítica, modernidad (su historia, en tanto programa civilizatorio, la deriva de sus probables alternativas, en tanto proyecto en crisis) facultan un análisis con un cierto sentido histórico de largo plazo, en estrecha relación con la filosofía política, y en especial si ésta promueve una relectura de la historia mundial (como es el caso con la “política de la liberación”). En una línea coincidente, John Agnew, uno de los representantes más acreditados en geopolítica crítica, en su texto *Geopolítica. Una re-visión de la política mundial* (2005), justamente relaciona los temas que ahora nos ocupan: geopolítica y modernidad. El autor procede con la geopolítica como con una especie de herramienta de análisis o de perspectiva de la política, refiriéndose a ella a partir del momento en que el sistema internacional estaba enfrascado en un proceso que demanda una reflexión de esa naturaleza. De hecho, sus trabajos germinales, y que le han de heredar sus rasgos disciplinarios, arrancan históricamente en el inicio del siglo XX, cuando se empieza a hablar desde tal configuración analítica: la geopolítica.¹

Tanto los casos de análisis del autor británico Halford John Mackinder –y su teoría del “corazón continental” o *heartland*– como los planteamientos procedentes de fines del siglo XIX, del geógrafo alemán Friedrich Ratzel –y su noción sobre el “espacio vital” o *lebensraum*–, fueron desarrollados hasta casi mediados del siglo XX por otro de los autores clásicos Raul Ernst Haushofer –y su teoría acerca de las “grandes áreas” o *grossräume*. En ese momento, inicios del siglo XX, el mundo entero pasaba por una etapa en la que la resolución de los problemas de carácter internacional; es decir, la definición del curso del

1 Por correspondencia, será el mismo acontecer histórico, sucesorio de siglos entre el XIX y el XX, el que ha de demandar la creación de un enfoque que surge desde la misma constelación de problemas, el de “Relaciones Internacionales”, como subrama de la Ciencia Política, encuadre en el que han predominado las lecturas realistas y liberales (Carr, 2004).

orden mundial se establecía en torno a lo que los politólogos, los científicos políticos y los analistas internacionales denominaron la perspectiva o doctrina de la “guerra total”. De ahí que Agnew (2005) señalaba que si bien desde esa etapa ya se estaba hablando de geopolítica, en rigor se estaba creando la doctrina o modo de pensar geopolítico, aunque la realidad de la que da cuenta el concepto provenga de mucho antes, justamente desde que, con la apertura atlántica del mundo, inicia su despliegue el programa sociocultural de la modernidad/colonialidad.

Dicha doctrina, en los padres fundadores de ese pensar geoestratégico, corresponde, justamente, al modo científico con el que la primera gran guerra europea, también conocida como Primera Guerra Mundial, ya fue definida, con un claro uso de herramientas científicas y organizativas para encarar el conflicto bélico. Se trataba de una manera distinta de operar el mecanismo de la guerra, ya no de manera tradicional, incluso en lo que significaba el modo de ver batallas en tierra. Se operaban batallas en tierra, sí, pero con ejércitos efectivamente disciplinados que, a su modo, incluso procedían con los principios de la cadena de montaje. Por entonces, Europa estaba sometida a una coyuntura en la que la definición de ese orden imperialista entraría en un cierto momento de quiebre, aquél que anuncia la revolución de octubre de 1917 en tanto posibilidad de una revolución mundial del proletariado; será justamente porque la revolución europea es derrotada, a inicios de la década de 1920, que esa coyuntura habría de decidirse con el despliegue de la Segunda Guerra de los Treinta Años, y en el modo específico en que lo hizo (en Europa, instauración de salidas fascistas, derrota de la revuelta obrera y captación socialdemócrata del descontento, en el mundo, afirmación del liderazgo hegemónico de los Estados Unidos).

A este punto, es preciso recordar que la Primera Guerra de los Treinta Años, en Europa, se cerró con los Tratados de Westfalia (firmados en mayo y en octubre de 1648), que impulsaban simultáneamente los Estados absolutistas y la clausura del predominio de la cristiandad, este último elemento es de suma importancia dada la innegable articulación entre cristiandad y modernidad, y que tiene sus precedentes en cuanto a establecer una determinada dimensión tras-

cidental del actuar humano, y un estilo de trato con ese plano (un modo de lidiar con él), que fue inaugurado desde tiempos de Justiniano, y que partió de reconocer que la edificación de un orden, a través del imperio y de la cristiandad solo podía consolidarse estableciendo un elemento de unificación que vino dado por el establecimiento de un solo modo (el cristiano) de remitir los temas de la divinidad, la espiritualidad y la dimensión trascendental de la vida de toda persona y, en consecuencia, la reducción a la condición de ejercicio del *paganismo* de todo aquél que no se sometiera a ese registro en el ejercicio de dichas prácticas. Esto es importante en la medida en que establece un lazo irrompible, en una alianza de muy largo plazo, en la manera de articular la dimensión de trascendencia (propio de la cristiandad) con la modernidad, entendida como un proceso de secularización o seudo secularización de los dioses del modo religioso anterior por los fetiches reconvertidos (actualizados) a la situación, al modo de vivencia de la religión bajo en el mundo moderno.

La manera geopolítica de ver el mundo está relacionada con una fase distinta de la humanidad en el proceso construido por la propia modernidad –con su discontinuidad y su continuidad. Y aquí volvemos desde otro encuadre al análisis de Agnew cuya virtud consistiría en mostrar que existe un determinado modo de pensar, que es el modo de pensar geopolítico, que justamente acompaña al nuevo proceso en el que los distintos grupos humanos organizados en formaciones de heterogéneos grados de complejidad inauguran un entramado de relaciones que permite hablar de una humanidad, en conjunto. Las distintas civilizaciones encararon el proceso de encontrarse –por así decirlo– en ese violento saqueo que significó la conquista de nuestro continente. Los sucesos de invasión y colonización de 1492, y la nueva condición que para la historia del mundo significó la “invención de América” (O’Gorman, 1977), en tanto experiencia de completar la condición de vivencia en un marco histórico-geográfico planetario, y como genuina ruptura epistémica del mundo anterior, generan un vuelco dramático en las posibilidades (malogradas) de construir relaciones interculturales y de comprensión de las diversas maneras de entender el mundo. Será así que no habiendo aún modernidad, se ha heredado un modo

de relación con el otro: el de la extirpación de las idolatrías en las que supuestamente incurrirían los grupos humanos paganos, y de ahí que lo que en el futuro se llamará Europa establezca una relación de persecución, conversión, confesión o evangelización de los otros, y en eso opera, simultáneamente, en los siglos ya inaugurales de la modernidad temprana, XVI y XVII, en el interior de Europa, como en sus áreas exteriores: América, África y Oriente. Y así está procediendo en este período en que el patrón de poder opera, de un lado, con la bandera de los “derechos humanos”, y del otro, desde la islamofobia.

Por tal razón, en esta parte del trabajo se hace viable retomar una perspectiva del tema, la que se ejerce desde el planteamiento de la noción jurídica de *nomos*. La condición imperativa de *nomos*, en cuanto expresión de ley o como norma, plantea ya una determinada condición que abre una perspectiva nueva para encarar los problemas del mundo. Y es así que se puede conectar este enfoque jurídico o de relación entre estados, y de una arena en que se dirimen los aspectos de esa interrelación como el momento también inaugural o de apertura (aquí nos revelan su utilidad los análisis de sistemas-mundo), el del establecimiento de una escala civilizacional en la que despliega su proyecto la modernidad, que no es sino un punto de transición del mundo que propone la cristiandad latino germánica (el que compete a la ejecución generalizada, aspiración de ese peculiar particularismo europeo que eleva a “universal” la actitud o *ethos* nord-atlántico, como modo de relacionarse con los entes que pueblan el mundo).

Entre los analistas de sistemas-mundo destacan Immanuel Wallerstein, el teórico ya fallecido Giovanni Arrighi y otros autores que en su momento, en los años setenta, se conocían como los analistas tercermundistas, como Samir Amin y André Gunder Frank. Esos cuatro autores siempre recurrieron al análisis de largo plazo para plantear lo que analizaban en la década de 1960, que corresponde al arranque de la crisis del sistema mundial capitalista, de la que el capitalismo todavía no ha salido bien librado. Haciendo uso de esa herramienta que es la visión de largo plazo, llamada por el gran historiador de la Escuela de los Annales, Fernand Braudel, el análisis de la *longue durée* –análisis de larga duración–, Agnew planteó esa relación del conocimiento

que puede ser calificada como modo geopolítico de mirar el mundo. Con esa tentativa, es posible recurrir a dicho enfoque desde ciertos instrumentos de análisis, entre ellos la perspectiva de contemplar el mundo como una totalidad puesta para su apropiación; es decir, de construir una visión del mundo como un todo, que siempre estuvo relacionada con el uso de los mapas y de las cartografías.

Las potencias mundiales, como anteriormente los grandes imperios, siempre hicieron uso de esa instrumentación, de esa manera de operar el conocimiento del terreno, que se obtiene con el uso de las cartografías. Al iniciarse la modernidad, se experimentó un nuevo hecho: el conocimiento empírico de que la humanidad es una sola porque habita una cierta masa que vaga en cierta errancia, la que combina sus movimientos de traslación y rotación dentro del sistema planetario. Se pasó a una nueva condición de ver el mundo como un todo, como un conjunto ordenado y combinado, y ya no como una Tierra plana sostenida por cuatro elefantes gigantes que, a su vez, eran sostenidos por una tortuga incluso más gigantesca, como se creía en la antigüedad. El curso histórico de la humanidad visto del nuevo modo retornó al convencimiento de la existencia de un planeta que es de una forma casi esférica, tal como el pensar griego ya consentía. Pero ese traspaso de lo plano a lo esférico trastocó muchas de las disciplinas del saber, comenzando por la astronomía, operando toda una modificación en el modo de comprender el mundo.

La doctrina aristotélica que regía en la antigüedad, fusionada luego con la filosofía de Santo Tomás de Aquino, conocida también como tomismo, consintió posteriormente esa especie de traslape entre la idea de la Tierra plana y su condición esférica. Lo hicieron mediante una interpretación que no rompiera de pleno su epistemología, traducida en la noción de tierra emergida, representada en una imagen como una esfera que, a su vez, flota en otra especie de esfera, quedando por encima de los océanos, admitiendo así la idea de que la Tierra es en realidad plana, pero que está sumergida por su condición de masa y por su mayor peso, distinguiéndose de ese modo los grandes océanos, en cuyos lindes, para Platón, por ejemplo, estarían las antípodas. En esa concepción, la posibilidad de desplazarse marítimamente no con-

sentía viajar más allá de la *finis terrae* –fin de la Tierra–, una región de la masa terrestre que todavía se la conoce así, en la parte donde colindan España y Portugal.

Tanto la doctrina aristotélico-tomista como su correspondiente cosmología, la tolemaica, fueron devastadas con el suceso de la toma de conciencia de la redondez del planeta, en 1492. Ese colapso empírico se debió a que se empezó a aceptar una condición esférica de la Tierra, aunque prevalecía cierta confusión, pues se asumía que el nuevo mundo no era otro que la tierra del dorado, el oriente, la India.

Entonces, la vinculación analítica de geopolítica y modernidad exigió, para su emplazamiento, recurrir a este énfasis histórico y también referirse al quiebre de ciertas perspectivas de análisis que implican modos de pensar y creencias que vienen sosteniendo la relación entre los Estados dominantes y esa comarca del mundo que se hizo dominante ya como Europa, respecto a las otras civilizaciones, a los otros complejos civilizatorios, que son considerados y colocados en subalternidad, y con los que sólo es posible entablar un código de relación, el de dominación y jerarquización. Es decir, la instauración de rangos de poder, la imposición de un carácter clasificatorio entre las personas será lo que permite esa visión geopolítica, haciendo explícita la nueva visión y apropiación del mundo como una totalidad, al igual que la detección y selección de los marcadores clasificatorios de sus relaciones de poder.

Por ello la modernidad que conocemos terminó siendo una modernidad que, de acuerdo con las categorías del sociólogo peruano Aníbal Quijano, fue estableciéndose como una modernidad eurocentrada y que funciona sobre la base de una lógica económica conocida como capitalismo. De hecho, capitalismo y eurocentramiento son características que acompañan a la modernidad en todo su proceso de construcción histórica. Por otra parte, capitalismo, eurocentrismo, imperialismo, colonialidad y Estado son aspectos que acompañan sistemáticamente la construcción de largo plazo de la modernidad. Esto significa que no es posible pensar el capitalismo si no se lo hace de un modo en que la relación de capital despliega todas sus lógicas articuladas hasta sus últimas consecuencias, esto es, una dialéctica combinatoria donde la

forma mercancía se despliega en el horizonte de la forma general, y el modo de producción capitalista se acoge a su transformación en cuanto Estado, y la relación de éstos se complejiza al máximo por operar en la arena de contradicciones que es el mercado mundial. De lo más abstracto, la mercancía, se pasa a lo más concreto e históricamente específico, el mercado mundial, a través de toda una serie de accidentadas y disputadas mediaciones, entre ellas, una fundamental, el Estado-nación.

El nuevo *nomos* de la Tierra es, justamente, la disquisición de los problemas de la política internacional entre unidades que son reconocidas como Estados-nación. Esa emergente entidad política expresa, obviamente, un entramado de relaciones entre composiciones políticas y composiciones de poder. En tal sentido, reflejan la posibilidad de que ciertos Estados tengan más poder que otros y que los favorecidos o dominantes pretendan preservar ese diferencial de poder.

En la construcción de su relato, la modernidad siempre siguió la tendencia a abstraer su condición respecto a la historia, procediendo por vía de las nociones de estado de naturaleza y de diseño de identidad de quien enarbola tal proyecto mediante una especie de reducción de complejidad en la relación con los otros. En esa operación, se estableció una diferencia de situación al interior de Europa, por lo que se construyó la noción sur de Europa, idea que en sí misma planteaba una Europa que no es plenamente europea. Tal categoría del pensamiento filosófico del siglo XVIII fue, en cierto modo, la creadora de la filosofía política de entonces; es decir, una Europa que no se calibraba como tal, como plenamente europea.

Tanto Montesquieu como Buffon, al igual que otros filósofos políticos de los siglos XVII y XVIII, crearon la categoría sur de Europa para definir las comarcas de la geografía europea que, sin embargo, por sus características, no son plenamente europeas, básicamente porque se trata de la Europa relacionada con la expansión colonial de los siglos XVI y XVII. La Europa que sí es tal se mira, justamente, en la Europa de las luces, la Europa de la Ilustración, la Europa de la modernidad emancipadora, ajena o ausente de esa condición de Europa colonial, de imperios colonialistas. Se trata de los mismos países que ahora son

peyorativamente llamados los PIGS –los cerdos–, ese sur de Europa integrado por el Portugal del imperio lusitano, por la España y la Italia mediterráneas, y por Grecia, y el otro sur de Europa –aunque está situado en el norte–, que corresponde a Irlanda, espacio territorial históricamente periferizado respecto al imperio inglés.

Entonces, esa dinámica de clasificación, inaugurada por la imposición de un criterio de jerarquización corpopolítico y de pigmentación de la piel, fue en lo que consistió el movimiento simultáneo de colonizar América y erigir a Europa como centro. Dicho eurocentramiento, también exige un determinado modo de pensar la modernidad, que puede ser definido por la vía de establecer ciertos momentos en la deriva de su conformación. Es decir, la modernidad vista en un sentido de largo plazo; sí como aspecto unificador, pero también con fases: modernidad temprana, modernidad madura y modernidad tardía (tardo-modernidad). Esta última sería, prácticamente, la etapa en la que nos movemos, una modernidad expuesta a una cierta crisis, emblemática, y que hunde en tramas catastróficas tanto al capitalismo como a la propia modernidad.

Eso también tiene un significado muy importante para pensar los problemas de la modernidad y los problemas de la modernización en tanto actualización de ciertos temas y de lo que significa ser moderno. La modernización en sí es un concepto muy importante. Lo fue para las teorías sociológicas de toda la parte sur del mundo, en especial de América Latina. Es en la crítica a los temas de la modernización (como vimos, con detenimiento, en el parágrafo anterior) que se desarrollan las teorías originales del subdesarrollo, de la dependencia o de lo que actualmente se conoce como el giro decolonial. Ahí se encuentra también un lugar de cultivo para los principios para una filosofía política de la liberación, justamente en la detección de las limitaciones de los proyectos que para el ordenamiento de la *polis* ofrece la modernidad-mundo, atrapados o colonizados por la disposición liberal de ver ese dominio, y los entramados representacionales en que es “captado” el ejercicio de la política (Duso, 2016), que es ya un desvanecimiento de la genuina politicidad, una pérdida de densidad en el compromiso de construir lo social, un ahuecamiento en la incursión más plena del

sujeto en esa arena de disputa, conflicto y negociación, expresión también de la crisis de “lo político” propiamente dicho.

El nomos de la modernidad y su novedosa expresión geopolítica

Al parecer, a excepción de la filosofía, la temática de la geopolítica es verdaderamente un tema privilegiado para la reflexión alemana, con representantes teóricos alemanes o polaco-alemanes como Karl von Clausewitz. Esa manera de pensar, la de la geografía política, desde Ratzel se expresa en doctrinas geopolíticas que analizan el sistema internacional con la intención de dominarlo. Varios nombres resultan familiares, uno de ellos es el teórico político Carl Schmitt, de quien últimamente se recuperan varios planteamientos, todos fundamentales, para el análisis de la política, que sería justamente esa manera de ver la esencia de lo político en la identificación de la lógica de amigo y de enemigo. Pero ¿qué define la esencia de lo político? El actuar humano, que es un actuar político, porque es un actuar que está siempre en conflicto.

Evidentemente, Schmitt es relacionado o vilipendiado por su filiación nazi. Pero Schmitt juega otro papel fundamental para los temas de la filosofía política, con su teoría constitucional. Schmitt, en teoría política, es reconocido como un teórico decisionista. En teoría política, el decisionismo es crítico del propio liberalismo. El liberalismo, desde la perspectiva del decisionismo, es una perspectiva política hueca, vacía. Es decir, la democracia representativa liberal no es suficientemente democrática. Para los decisionistas, aquello que la democracia expresa sería el valor para encarar un proceso, hecho que hasta es colocado por encima de la democracia o, inclusive, la define y, como es de suponer, la expresión de los valores se da en el momento de las decisiones. Por eso Schmitt es también un teórico constitucional. ¿Qué es lo que expresa una nación cuando crea un proceso constituyente? Expresa una decisión del nuevo uso, de la nueva articulación que se da a sí misma, y no por obediencia a autoridad heterónoma, por ello es

manera de actualización de lo político que compromete a la sociedad como un todo (en el sentido de autoformarse).

Según Schmitt, el decisionismo alcanza un nivel mucho más unificado en la figura del nuevo Reich, del nuevo imperio. En su análisis, la decisión encarna en aquel que personifica el valor de esa sociedad, es decir, en lo que se valora de la sociedad, que en ese caso está representado en Hitler. Por eso Schmitt es visto como un teórico político que fundamenta una peculiar teoría política, la que luego sustentará al nazismo. Ese decisionismo de crítica al liberalismo es una crítica al liberalismo europeo, pero con las consecuencias de devastación que ya conocemos.

Sin embargo, Schmitt siguió pensando los temas de la política y, en su fase tardía, también pensó mucho los temas de la política internacional. Sus libros *Tierra y mar* (1942), y *El nomos de la tierra* (1950) son una expresión de un modo muy suyo e interesante de pensar la política internacional, articulando, justamente, geopolítica y modernidad. La perspectiva de análisis del autor alemán permite definir con claridad el significado de 1492 con relación a las discusiones de la modernidad. Una de las instituciones básicas de la modernidad es la ley, el derecho. Es decir, no se puede hablar de modernidad si no se hace referencia a la legalidad y al derecho como nuevos entes articuladores. Al respecto, en su obra de 1950, Schmitt ofrece una consideración que se desprende de la visión que desencadenará toda la nueva visión a propósito del modo de pensar el mundo después de ese hecho que significó la violenta conquista de América.

Antes, quizás sea necesario señalar que, como tal, el sistema-mundo moderno expresó también la sustitución de una modalidad en la manera de ver el orden mundial, más relacionada, tal vez, con las nociones de lo que eran los imperios antiguos. Lo que Wallerstein sostuvo con relación a este tema, desde su teoría de sistemas-mundo, es que, justamente, desde ese evento (la conquista de América), el acta inaugural del siglo XVI, el sistema empezó a funcionar como una economía-mundo capitalista; y lo hizo porque ya no podía funcionar más como un sistema imperial. A ello aspiró, por así decirlo, el colonialismo español, aunque esa fue la base de su derrumbe. El imperio de la Cris-

tiandad católica, en la modernidad temprana, del que se decía, por su extensión territorial, que era un lugar en que nunca se ponía el sol (y que sintetizaba las ambiciones de un Carlos V y hasta de Felipe II), era la más clara expresión de ese fracaso, su hegemonía en sentido histórico fue fugaz, efímera. Se trató, según los teóricos de las relaciones internacionales, de un sobredimensionamiento imperial. Los imperios siempre tratan de abarcar el mundo, o la mayor parte de él según lo permita su poderío, sin embargo, en esa manera de disponer sus recursos para una apropiación del planeta entero, entran en una fase de agotamiento, justamente por la *hybris* de tal sobreexpansión, de dicho sobredimensionamiento. Controlar y dominar requiere recursos, o encontrar las fuentes que al hacerse cargo de esa dotación la financien como una “externalidad negativa”.

Ahora bien, en cuanto a la época que inaugura América en el suceso de 1492, en cuanto al sistema que se abre con la modernidad, encontramos una manera interesante de entender tal evento y consiste en darle toda su importancia a la condición de lo que un autor hindú, Dipesh Chakravarty (2008), reclama para su comprensión, apostando por la potencialidad de pensar provincialmente a Europa; o sea, provincializar a Europa, quitarle un poco de su prepotencia y de su arrogancia. Por Europa, en esa visión de largo plazo, debemos entender euro-norteamericanismo y euro-occidentalismo. Analíticamente, desde tal postura, se impone pensar a Europa como otra comarca del mundo —como una más entre un conjunto diverso—, que tiene su propia historia y que ha expresado un determinado condensamiento de ciertos valores que tuvo el poder como para impulsarlos en calidad de universales, esto es, elevando su particularidad en calidad de “universalismo europeo”, que reclama ser ya expresión no solo de todo universalismo, sino del que ha llegado a su mayor grado de perfección.

Desde la propuesta de Chakravarty, por otra parte, se abre también la posibilidad de pensar la historia del mundo de una manera distinta. Al pensar a Europa como una comarca más dentro de la historia del mundo, lo que se ve es que la Europa antes del despliegue combinado de la modernidad y del capitalismo no es sino una entidad geográfica expuesta a una condición periférica en el marco de aquel orden

mundial, del complejo afro-euro-asiático anterior. Tal condición periférica llega hasta el punto de que, todavía a fines del siglo XVII, Viena, una ciudad tan importante para Europa, que vivió bajo el cerco turco durante casi tres décadas, estaba a punto de ser invadida por los mismos ejércitos que habían invadido Constantinopla: se queman templos y realmente hay una resistencia muy fuerte; hay enfrentamientos con batallones de ejércitos del imperio otomano, que son fortísimos, y con una estrategia de combate muy desarrollada.

La condición moderna como visión del mundo tiene sus secuelas en programas sistemáticos de afirmación (por vía del ego racional) o por imposición (por vía del ego conquistador), éste último previo al anterior, y revierte con ello la vocación periférica para el modo de pensar simbólicamente el lugar en el mundo que se está representando. De hecho, siempre se ha pensado a Europa como un continente y a la India como un subcontinente, cuando geográficamente la masa continental es más amplia en la India, por ejemplo, que en Europa misma. Sin embargo, nunca pensamos a Europa como un subcontinente. Dicen de Europa “el continente europeo”, pero no; es una península de un sistema más amplio, es una comarca del mundo que, en un determinado momento de su historia, empieza a reflejarse y a expresar el linaje de su pensamiento relacionado con la cultura griega. De hecho, Europa arrebató a Grecia de las sociedades orientales y la convierte en la cuna de la civilización europea. Grecia fue una expresión de la articulación de los distintos modos de proceder con un modo de decir, esto es, de operar con el *logos*, condensando y articulando sus fuentes: la cultura más desarrollada del norte de África (la cultura bantú, egipcia) la de los fenicios y la de los pueblos de la cuenca árabe. Toda esta relación es muy importante para comprender el surgimiento del llamado florecimiento griego, entendido como un florecimiento filosófico y hasta científico, cuna del pensamiento racional.

En filosofía, una visión tradicionalmente limitada está referida a que, en un determinado momento, ciertos griegos –como Tales de Mileto, Anaximandro o Anaxímenes–, que no tenían nada que hacer, se sentaron a la orilla del río y crearon la filosofía. Pues no, la historia real es que la articulación y la combinación civilizatoria permitieron,

en un tiempo histórico largo y casi simultáneo, el surgimiento de las grandes religiones. A esto, el filósofo Karl Jaspers llamó la era axial, entendida también como la era de las grandes filosofías. Es el caso de Confucio en China, de la filosofía de los vedantas en la India, de Jeremías en la filosofía semita y de los griegos para el caso del pensamiento racional europeo. Se trata de una visión muy distinta a la tradicional, la del sexto siglo antes de la era común, que sostiene que los griegos inventaron la filosofía y se separaron de todo el conocimiento mítico anterior. Todo el conocimiento anterior fue desechado porque no era un conocimiento sistemático, organizado, sino basado en creencias: la gente, por ejemplo, creía en entidades supraterráneas, trascendentes.

Aquella visión, la más convencional, surge en las escuelas de filosofía: la escuela de Tales de Mileto inventó la filosofía e inauguró los temas, éstos (los temas) serán ampliados en los presocráticos; después vino Sócrates, que no escribió obras, que fueron más bien procesadas por Platón. Pero si se tiene una visión histórica de más largo aliento y descentrada del orbe helenístico, la mirada se torna más interesante. De hecho, es posible advertir la articulación de complejos civilizatorios que permitieron, en un determinado momento, el florecimiento del conocimiento humano, dando por resultado, evidentemente, una cierta operación que recompone la historia europea. Con esa recomposición o relectura de su genealogía hecha por el romanticismo del siglo XIX, se llega a la visión de que el linaje de la cultura europea está en Grecia, que toda la cultura clásica corresponde a la cultura greco-latina y que la forma culta de pensar —la alta cultura— es la única forma de pensar (Reale, 2005); de ahí ha de dar solo un paso para colocar al renacimiento (y su noción correspondiente de ser humano como sujeto de libertad política y para la creación estética) y al raciocinio científico y técnico (y su producción más acabada, una variedad interminable de máquinas, hasta la concepción del mundo como complejo maquinico, “la producción de máquinas por medio de máquinas”, al decir de Marx en los *Grundrisse* de 1857-1858) como sus dos más descollantes creaciones (De Rougemont, 1968) y las que harían la diferencia con relación a otras maneras de entender el devenir del mundo por parte de los otros complejos civilizatorios.

Una visión que *reprovincializa* Europa nos brinda acceso, en contraste, a un modo de reconsiderar la apertura del mundo en el siglo XVI, que en principio es visto como el conjunto de una sola masa continental, el viejo mundo. Con la inclusión violenta de América, se da un pasaje problematizador para los equilibrios persistentes, los procesos y la captación de los procesos se colocan en dirección a tomar en cuenta la nueva situación, la imaginación (utópica) camina en dirección hacia el nuevo mundo. Esta manera distinta de comprender los hechos es la que permite ver de modo más consecuente la construcción de la modernidad y del capitalismo, ya no horizontal, lineal o progresivamente, sino en términos de complementariedad, por vía de la triangulación atlántica del mundo. Una primera cuestión interesante es que se rompe el *mediterráneo-centrismo* y se produce una apertura hacia el Atlántico. Esta es, justamente, la potencialidad de la nueva manera de ver el mundo, una manera geopolítica, que ya consiente mirar al planeta entero, como diría Agnew. Dicha visión también reivindica el lugar que tendría que ofrecer la consideración de América como tal, este continente emergido con el que se enfrentan los conquistadores en 1492.

En vinculación con lo anterior está la noción de Schmitt sobre el *nomos* de la Tierra. En su análisis, Schmitt procede con el objetivo de recuperar una cierta etimología de la palabra *nomos*. Convencionalmente, esa etimología nos dirige a la cuestión de la norma. Las ciencias sociales, por ejemplo, son conocidas también como ciencias *nomológicas* o *nomotéticas*, porque buscan la explicación causal de los fenómenos. Esto tiene también una connotación relacionada con la ruta constructiva de las ciencias sociales en la visión de autores juristas como Hans Kelsen, o de otros teóricos del derecho, que a ese bloque llaman ciencias morales. En definitiva, el curso del saber se dividió en dos, siempre partiendo de los griegos: en la primera vertiente está un grupo de pensadores que introduce el término *physis*, es decir, piensan lo físico, lo natural; y, en la segunda vertiente, están otros pensadores cuya reflexión está en el *nomos*, lo moral. De ahí surge la división entre los filósofos naturales, que se ocupaban de pensar la *physis*, y los filósofos morales, que se ocupaban de pensar el *nomos*.

Sin embargo, Schmitt amplía un poco la visión del *nomos*. Según su argumento, *nomos* no quiere decir solamente imposición de una determinada norma, sino que también encierra una cierta relación con la tierra, con el entorno, con el piso ocupado, en términos de apropiación y de delimitación. Por esa razón, en su libro *El nomos de la tierra*, en especial en la introducción y en la conclusión, lo que Schmitt plantea es que el sistema-mundo que se abre en 1492 es el que inaugura propiamente la modernidad. Justamente, lo que Schmitt expresa es la imposición de ese nuevo *nomos*, que puede ser identificado en el curso constructivo de la noción del derecho, muy específicamente, de la noción de derecho internacional, con dimensiones categoriales que dan sentido a esa nueva manera de relacionarse al interior de los pueblos o entre los pueblos.

Por otra parte, en el hecho específico de 1492 es posible identificar toda una discusión sobre el llamado *jus gentium* o derecho de gentes. Otra tradición que deriva de la cristiandad latino germánica piensa ese proceso desde el derecho canónico, que deriva de los ordenamientos papales. Al hacer referencia al momento de ese violento descubrimiento o conquista, de la violencia en la apropiación de América como tal, se está hablando de una masa continental de dos millones de kilómetros cuadrados con la que se enfrenta un nuevo imperio, el que, según su limitada visión, descubre una masa casi interminable de *tierra vacía* por conquistar, según la potestad que le ha cedido la figura papal a la Corona hispánica. En consecuencia, se tiene que establecer una determinada manera de plantear ese *nomos*; es decir, considerando esa manera de apropiarse de la tierra. Se lo hizo mediante la imposición de una *línea global*, la del Tratado de Tordesillas (1494)², y de un nuevo momento de la doctrina jurídica, la del derecho moderno.

Schmitt expresa ese proceso como el momento en el que rige lo que él llama el *jus gentium*, desde el que se eleva en jerárquica posición hacia el *jus publicum europaeum* o derecho público europeo, del que se autodefine como el último gran teórico. Lo que Schmitt señala

2 El Tratado de Tordesillas es un equivalente al primer tratado global del mundo que establece una distancia de tantas millas náuticas después de las islas Azores, para dividir las posesiones entre Portugal y España.

es que, precisamente, de 1492 a 1494 se instrumenta la posibilidad de subordinar todos los otros derechos al derecho público naciente como derecho público europeo, entendido como el nuevo *nomos* que crea la modernidad. Tal instrumentación fue realizada por medio de las seis bulas papales emitidas por Alejandro VI entre 1492 y 1494.

A partir de ese momento, con la imposición del derecho público como derecho público europeo, fue definida la relación de todos los otros derechos que primero fueron planteados como derechos de gentes y, después, como derechos que por remitir a legisladores trascendentales mágicos o míticos, se colocan en inferioridad ante el dictamen racional de la ley. De hecho, la figura del *jus publicum europaeum* es la que establece al Estado como nuevo actor de las relaciones internacionales, entendidas como relación entre Estados. Esto resulta interesante porque desde 1494 hasta prácticamente la paz de Westfalia (1648) ni siquiera se hablaba del sistema que se estaba creando con la construcción de Estados en cuanto tales. Se trataba, más bien, de la configuración desde la forma Imperio hacia la forma Estado, que en la persistencia de su competencia por dominar el mundo no deseaban ser Estados entre un conjunto sin más, sino Estados con propensiones a un dominio global. Lo notable de esa cuestión es que en 1494 es cuando se establece la primera línea global que prácticamente marcaría el inicio de una historia que se define como de orden internacional, es decir, de relación entre Estados. En ese contexto, las potencialidades de los sistemas de eticidad o de ordenamientos de cierta estatalidad anteriores pasaron a ser vistos en un sentido civilizacionalmente inferior. De ahí en adelante, lo que marcó la posibilidad de ese ordenamiento fue el *jus publicum europaeum*, que establece la condición de *nomos* en una determinada manera de desarrollar el proceso de apropiación, de distribución y de producción (la emergente ley de los imperios), y de relación con los otros por conflictivas relaciones de colonización, despojo y reparto de la tierra.

Lo que interesa destacar de esta cuestión es que el orden internacional establecido por la modernidad del capitalismo, los imperios nacientes y la colonialidad es un orden que se define mediante esa nueva figura: la figura dominante y hegemónica de los Estados. A partir de

entonces, ese derecho y esa disciplina marcan la inclusión o la exclusión. Por ello se dijo que la geopolítica es casi una disciplina enteramente pensada por los alemanes, que encuentra una filosofía política correspondiente, como la de Schmitt o la de Leo Strauss, otro filósofo político que fue recuperado por los republicanos norteamericanos, que piensan la política como teología política y las relaciones internacionales bajo el código de la agresión y de la invasión, todo bajo una visión, como la de Schmitt, de combatir a los soviéticos, al socialismo, al comunismo, en suma: al anticristo. Strauss promueve una visión conservadora, que implica articular esa visión de lo político, siempre en juego con el complejo que vincula las figuras de amigo y de enemigo, pero llevándola hacia configuraciones milenaristas, casi apocalípticas.

Desde esa formulación habría que promover, en visiones más desarrolladas de un cierto universalismo no abstracto, sino de aspiración concreta, un más allá de los Estados, y en ese horizonte recuperar la figura de los propios pueblos como entidad –comunidad política– en la que reside el principio soberano. Sin embargo, en el siglo XVI, la nueva comunidad que sustituye a las comunidades anteriores, a partir del establecimiento de esa nueva línea global, con el Tratado de Tordesillas, se desarrolló a la par de la discusión más importante para pensar y calibrar la modernidad, a fin de definir principios de reciprocidad en la relación de uno –el integrante de la cristiandad occidental– con los otros –despojados de alma o de uso de razón–. En la disputa de Salamanca, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, a propósito de si los seres humanos que habitaban en esas tierras como pueblos originarios eran o no seres racionales, se jugó esa posibilidad, y si bien en el sentido filosófico venció Bartolomé de las Casas, en el sentido político la victoria de Ginés de Sepúlveda es reiterada. En realidad, lo que se definía ahí era si podían ser considerados como seres racionales para discutir y decidir respecto a la comunidad anterior y a la entidad que le sustituye.

El filósofo que teoriza esa dimensión, como nuevo teórico de la política, es el español Francisco Suárez. Para Suárez, el problema era si los pueblos tenían que brindar o expresar reconocimiento a la autoridad, como pueblos y como individuos que habitan esos pueblos. Por

eso el eje de la cuestión va en línea con la pregunta de si son racionales o no. Definirse como racionales o no es establecer si tienen potestad para definir su modo de soberanía al interior de sus pueblos. Toda esta discusión, en efecto, plantea una visión del establecimiento del *nomos* centrado en los Estados, justamente como orden que se creará y que se desarrollará después de la primera guerra europea, llamada Guerra de los Treinta Años.

Europa se estuvo deshaciendo en conflictos religiosos creados por las culturas nacionales entre 1610 y 1640, en el marco de la Reforma y de la Contrarreforma. Por tal razón, lo que Thomas Hobbes vio en Europa era la lógica del conflicto. De ahí deriva su idea de ver al ser humano como “el lobo del otro hombre”, pues está viendo la conflagración en Europa, al interior de Europa, y lo expresa en esa figura mítica del Leviatán como el nuevo monstruo que tendrá que definir la hegemonía, la soberanía de los otros. Hobbes parece decir a la nueva figura del individuo, como ciudadano, cédanle soberanía al nuevo Leviatán. Esa figura es la que se establece en la modernidad como el nuevo arreglo social que sustituye a las sociedades tradicionales anteriores, y la que instituirá en la figura del Estado al nuevo agente o entidad de definición del orden político internacional propio de la modernidad. Todavía estamos en ese momento como tal, porque el orden internacional, actualmente, que se expresaría en grandes organizaciones internacionales, plantea en cierto modo, en paralelo a la crisis de unos Estados, el afianzamiento del poder de otros Estados y la no definición plena, ni siquiera posible, de lo que Emmanuel Kant pudo haber imaginado como un Estado de *paz perpetua*.

El más utópico de todos los filósofos del orden internacional fue Kant. Estableció el derecho al libre albedrío, como ilustración y emancipación del ser humano en tanto individuo. También prefiguró que sí es posible el entendimiento entre los Estados como expresión de sus pueblos, en un ordenamiento que él llamó *de una cierta paz universal*, definida como *paz perpetua*. El más parecido en términos de definición de derecho internacional es Kelsen, que aspiró a construir una teoría política adecuada para esa definición del derecho internacional de normas. Los teóricos más realistas, alemanes también –Schmitt, Strauss

o Hans Morgenthau— decían *eso es muy difícil*, o sea, *es imposible*. Cómo vamos a someter, por ejemplo, a corte penal internacional a Estados Unidos. Igualmente, en cuanto a lo que ocurre en ciertos ordenamientos de los tribunales de arbitraje internacional, pues lo que ahí se define son las pautas a seguir en políticas del poder, y la correlación que esas medidas de poder expresan; y hasta qué punto pueden ser acotadas. Más recientemente, cómo se podrá alcanzar en las relaciones diplomáticas una mínima garantía en los compromisos y en los acuerdos ya suscritos ante un proceder tan errático y desquiciante como el del actual presidente de los Estados Unidos, Donald Trump. Entonces, aquí lo que interesa destacar en ese acercamiento jurídico es que en el curso de la modernidad, y de la visión geopolítica del mundo que le será acorde, lo que sobresale es una línea de fuga hacia una visión centrada en los Estados. A partir de ese momento, es posible establecer ciertas fechas importantes, como la primera línea global de 1494, el año 1648, la llamada guerra de siete años de 1756 a 1763, que tuvo consecuencias muy fuertes en la articulación con América Latina, por ejemplo. Esos años fueron, precisamente, de expulsión de los jesuitas de América (1767). Luego están otras fechas igual de significativas, las de las independencias hispanoamericanas (las de 1810 a 1825 y la previamente heroica Revolución haitiana de 1804, y su constitución de 1805), los tratados internacionales que definirán el curso de los imperios en 1815 y en 1885 —con el reparto de África—, el tratado de Versalles (1918) o las creaciones de la Sociedad de las Naciones (1919), en la Conferencia de París, y, posteriormente, de las Naciones Unidas (1945).

Hoy, ante un mundo que vive en simultáneo varias crisis en el orden internacional (la de movilizaciones globales por la migración, los desplazados y los refugiados, víctimas de la destrucción progresiva o catastrófica de sus estados) las que se profundizan en el marco del capitalismo senil y criminal (mercado de drogas, de armamento, trata de personas, guerra global contra las mujeres, racismo sistemático y propensión a construcción de sociedades bajo neofascismos liberales, etc.), estos asuntos de la geopolítica y la modernidad no hacen sino proyectarse en escala y dimensión. Su curso se revela desastroso en el futuro

inmediato, una vez que en el marco de la derechización del mundo, se ha verificado no solo la aprobación por referéndum del llamado *Brexit*, sino peor, el acceso al poder, en la mayor potencia del orbe, por vía de un mecanismo electoral legal, de un “animal político” como Donald Trump, que sintetiza varios de los perfiles anti éticos más escandalosos, no solo es un conservador supremacista blanco, racista por ello mismo, sino misógino y negacionista de la crisis ambiental mundial, y que entiende el manejo de la política como una extensión del mundo de los negocios, en la que regirá la obtención de rendimientos en interés de los grandes jugadores del mercado corporativo. Por ello, la necesidad de mirar hacia una ruta alternativa es más urgente que nunca, una de sus posibles derivas conduce a vincular la geopolítica con las propuestas de una política de la liberación.

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 mendocino, y avecindado en Coyoacán, México, en correspondencia, mide ahí sus empeños y no es otra su materia de reflexión, remite desde ahí a un reclamo de sentido en cada uno de los campos de la práctica social y humana. Para Dussel, la suma de preocupaciones a atender en este mundo de crisis, se configura en 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 “arquitectónica expositiva” que han asumido las proposiciones de su política (con un listado de veinte tesis), la económica (dieciséis tesis) y la ética (catorce tesis).

Lectura de la modernidad en perspectiva de la transmodernidad

No exageramos al vislumbrar (y hasta reconfigurar en el concreto pensado) una imagen de la modernidad como un espacio de tránsito que atrapa o procura atrapar lo temporal, y de ello, la totalidad, reclamamos una posibilidad de recuperarla de mejor modo en su complejidad, al ser conceptualizada en su pluralidad, no en una autoasumida prioridad epistemológica del centro (que es, por ello, unilateral y que desde siglos y aún hoy padece por su eurocentramiento), sino desde una mirada que es más amplia por acudir, en su inagotable diversidad, a la perspectiva del margen (que incluye al centro y las orillas desde su propia definición). Si es que se asume del mundo de las cosas una faceta de éstas en que lo ente no es sino condensación de tiempo; de lo moderno nos queda en tal prefiguración la de ser una inesquivable experiencia de un pasaje que es atravesado por todo lo múltiple y diverso y del que se emerge con una determinada cualidad, una especie de marca, que hace la diferencia entre ese antes y un después. Por ello la permanente preocupación en la discusión sobre lo moderno y la inevitable aduana del conocer que exige pronunciarse sobre lo característico de las épocas, pues como lo ha dicho Frederic Jameson “es imposible no periodizar”. Pero la periodización fue ya una manifestación, para un racimo de tiempo, de un modo expuesto a muchos escollos puesto que ahí se ejerció y se ejerce una modalidad de clasificación a propósito de lo humano que de preferir jerárquicamente la igualdad terminó ejerciendo jerarquías que violentaron la igualdad y produjeron y reprodujeron disimetrías e inequidades entre culturas, entre los pueblos y entre las gentes de múltiples sociedades.

La modernidad se configura, desde el momento auroral de su emplazamiento, como sugiere la novela de Robert Musil, anclada a una tensión o escisión irremisible entre su ser que la ata a su “sentido de realidad” (su experiencia efectiva) y un impulso de sí, a ratos y a trechos ensombrecido, que la empuja en su “sentido de posibilidad” (su apertura de expectativas), de ahí también las confianzas de Musil, pero no sólo de él, en que “la realidad es la que despierta las posibi-

lidades” (Musil, 2006, p. 19). Con esto se hace referencia a procesos que muestran una vocación de obrar en condición más de latencia que de necesaria o ya asegurada ocurrencia, por ello es válido el llamado de atención que desde una cierta filosofía se nos ofrece, y ello incluso aceptando que el autor de referencia pudiera ser solo sensible a incorporar en su fenomenología la verificación de una especie de “colonización tecnológica del mundo” (Waldenfels, 2015, p. 202), aún desde ese registro puede señalar “que el explosivo desarrollo de la tecnología moderna desafía y reclama con más fuerza al abstracto sentido de posibilidad que al concreto sentido de realidad” (Waldenfels, 2015, p. 193). Lo abstracto o concreto, vale decir histórico y determinado o hipostasiado y fetichizado, tanto de las realidades como de las posibilidades le permiten a Bernhard Waldenfels ofrecer un ejemplo que nos viene muy bien al caso, no solo para sopesar realidad y posibilidad, también para amplificar la propia noción de colonización, o para sacarla de su limitado uso metafórico (como en Habermas). El fenomenólogo alemán escribe: “alguien que sobrevuela los Andes en avión dispone ciertamente de un espacio de posibilidades de juego mayor que Bolívar, que atravesó la cordillera con sus tropas pasando grandes penalidades, tropezando con obstáculos que a vista de pájaro no lo son” (Waldenfels, 2015, pp. 193-194). Pero, al mismo programa de despliegue de lo científico y tecnológico puede corresponder que, en el caso del viajero, éste comparezca casi al modo de “paquete que es transportado por el aire” (Waldenfels, 2015, p. 194), por el contrario, en el otro caso (el del prócer continental) se mueve ahí, sobre el terreno, con grandes dificultades sí, pero en su lucha (en su proyecto de romper con las cadenas coloniales) promueve abrir todo un inmenso “campo de posibilidades”: el del, éste sí incompleto, programa de la descolonización.

Una vez qué, para la retórica tradicional, América fue descubierta, lo que para otras posiciones significó más bien su invención o para el pensamiento disidente, como el que aquí se ejerce, un acto de invasión y colonización, lo cierto es que esta otra parte del mundo dio con ella la emergencia de dos tipos de discurso nuevos, de un lado, uno muy peculiar, el de la «conciencia utópica»: más allá de significar la invención de un género literario y filosófico constituye también un modo

inédito de configurar y entender el funcionamiento de la sociedad, esa comprensión relanza los asuntos del presente hacia el horizonte histórico por construir. La inclusión de la dimensión del porvenir significa también una expansión de lo temporal y lo espacial (Gauchet, 2003).

Sin embargo, esa posibilidad de ampliación en ambas dimensiones del actuar humano (del espacio como del tiempo, del espacio-tiempo) se da en el horizonte efectivo (moderno colonial) y no solo figurado (utópico) del nuevo momento del sistema-mundo; quizá sea por esa razón que, el geógrafo italiano Franco Farinelli caracterice a la modernidad no, a la heideggeriana, como “etapa de la imagen del mundo” sino como resultado de la imposición “de la representación geográfica del mundo”: la localización de las cosas sobre el mapa geográfico no las toma a éstas *per se* sino en su posibilidad de transformarlas en mercancías:

El mapa es ...el agente que produce la forma general del valor. Este equivalente general es el espacio, entendido en el sentido ptolemaico de un intervalo lineal estándar entre dos puntos geométricos, en relación a los cuales cada valor de uso, que es lo mismo que decir cada lugar, está destinado a desaparecer (Farinelli en Lladó, 2013, pp. 208, 209).

Entre Colón y Vesputio hay una diferencia específica en cuanto a la representación cartográfica. El segundo se lamenta, en carta enviada a los Medici desde Cabo Verde, el 4 de junio de 1501, de que la expedición de Álvarez Cabral esté carente de matemáticos y cosmógrafos pues, por tal razón, finalmente encontrará límites para acercarse “a los nuevos valores espaciales requeridos e impuestos por la imagen cartográfica moderna del mundo” (Farinelli en Lladó, 2013, p. 215). No es casual que en su memoria le haya sido adjudicado el nombre con el que se signa sobre el mapa a esa zona del mundo recién emergida. América ocupa el espacio problemático y problematizador que el nuevo orden le tiene reservado.

Si para mediados del siglo XVI con la introducción de escalas gráficas se inició el avance en el “uso sistemático del espacio como forma fenoménica para el valor de los bienes” (Farinelli en Lladó, 2013, p. 209), el completo redondeo de tal proceder (moderno, mercantilizador

y capitalista), tuvo lugar desde mediados hasta finales del siglo siguiente, con la imposición cuantificada, precisa y coordinada, del uso moderno del tiempo. Tan importante como el mapa para la ubicación y despliegue de las operaciones mercantiles lo fue el uso del reloj para el sometimiento de la vida cotidiana y la reconfiguración como esclavo moderno de todo aquel ser humano que está siendo reducido a propietario, en exclusiva, de su mercancía fuerza de trabajo. A mediados del siglo XVII la entronización de la razón de Estado no solo indica un nuevo rumbo del tiempo, en cuanto un uso social de temporalidad, pues como bien dice Pierre Bourdieu:

la regulación colectiva del tiempo, que consideramos natural, con relojes que suenan poco más o menos a la misma hora, con personas que tienen todas reloj... Un mundo en que este tiempo público no sólo está constituido, instituido, garantizado por estructuras mentales... [sino en el que hay] ...compatibilidad del tiempo, que supone a la vez el tiempo público y una relación pública con el tiempo (Bourdieu, 2014, p. 22).

Esta combinación de procesos que ilustran este segundo aspecto de lo moderno (el de su despliegue efectivo), atiende como propósito principal el de establecer esa especie de registro, como las campañas de expedición que secundan, al marcar límites y establecer parámetros, el acto de conquista. Esta tentativa ha de llegar finalmente a la entronización de una paulatina o acelerada serialización del dispositivo hasta su forma encumbrada, la de ser un “dispositivo de dispositivos”. Cuantificación, abstracción, unilateralización, linealidad alimentan y dan forma a la ideología del progreso que parece resumir el tipo de discurso que enmarca a toda práctica moderna. También Bourdieu detecta este aspecto cuando afirma, “para obtener la regularidad, repetición, hay que introducir automatismos” (Bourdieu, 2014, p. 60). Por ello es pertinente analizar el modo en que con la Modernidad se impone un *status* de parentela entre la imposición del mapa como herramienta cartográfica y el mercado, ahí nada parece quedar “al margen” y, asimismo, otra equivalencia no menor que le es acorde, además de la relacionada con el régimen temporal (y que reseñamos líneas arriba): la de una serie de conceptos y su integración en la comprensión

occidental del mundo, en ello tampoco queda a salvo nada. Toda forma de sabiduría en la cultura de “los otros” es sometida y asediada por la comprensión occidental del mundo (por la razón científico-técnica), de suerte que muy variadas formas de racionalidad vieron sucumbir sus alcances ante una forma única de racionalidad (instrumental) que fue impuesta en periódicos y combinados embates, fuera por los conquistadores y sus ejércitos; por la Iglesia y sus evangelizadores; o por ilustrados, reales sociedades, academias y comisiones de investigación científica, y, en los tiempos actuales, por contingentes enteros de evaluadores de aquello que se considera pertinente del trabajo en nuestras universidades (públicas).

En resumen, la ofensiva de la forma valor en su sometimiento de las formas naturales impone una abstracción del espacio en la medida en que el intercambio, como hecho de mercado, comparece en un sitio determinado que hace olvidar o invisibilizar el conjunto de aspectos espaciales que permitieron a los productos del trabajo humano (bajo formas fenoménicas mercantiles) estar en disposición de ser puestos para el cambio, y ello no sólo significa prescindir de su objetualidad material que los encadena a su condición de uso satisfactor de necesidades, sino que obliga a relegar y a entregar en gratuidad sus diversas realidades espaciales.

Con relación al otro elemento, destacado más arriba, el del horizonte utópico, no es que quede anulado por completo; tampoco que, aunque captado por el ideal mismo del progreso, sea finalmente aniquilado o ensombrecido... siempre queda como resto o sustrato incorporable. Al obrar como proyecto, perpetuamente en ciernes, comparece como algo que ha de ser descubierto, jalado de su estado de letargo hacia formas políticamente vivas y convocantes. Apunta siempre a su necesaria potenciación y el trazo imaginario de sus coordenadas pareciera conducirlo siempre hacia un solar desconocido. Lo ha sido así desde que, como discurso, emergió hace ya cinco siglos, y lo es por los modos en que al día de hoy se le sigue debatiendo y combatiendo.

En un reciente artículo publicado en la prestigiosa revista *New Left Review*, el intelectual opositor al régimen surcoreano y Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Seúl, Paik Nak-chung redon-

dea 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, el cual tuvo como eje la obra y el pensamiento de tres expositores principales y 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 con transmodernidad, Immanuel Wallerstein con capitalismo histórico y Aníbal Quijano con 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, p. 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, p. 73).

Hemos de señalar, por nuestra parte, que lo que aquí se debate está lejos de encontrar su acepción final, y menos aún si la noción de *transmodernidad* queda limitada a “superar” la modernidad sin pronunciarse por “las exigencias de avanzar “a través de ella” (Paik, 2015, p. 73). En segundo lugar, debemos subrayar que oponer el “superar” a la noción de “avanzar a través de” puede cargar, como ya ocurría en el trabajo previo del autor coreano, con cierto sesgo que deriva de conferir, en exclusiva, a la primera perspectiva “cierta simplificación” (Paik, 2000, p. 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, p. 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, p. 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 en un llamado a

“ser absolutamente moderno” (Il faut être absolument moderne), pero “no a cumplir plenamente con la modernidad capitalista” (Paik, 2015, p. 72). Con ser 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 Nak-chung es similar a la que John Holloway sostiene con relación a la política (actuar “en y contra” el estado, no es lo mismo que actuar “contra y en” él, o en su más reciente formulación “contra y más allá” de tal forma social). 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, p. 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, p. 302).

Por ello es viable, y de ese modo concluimos, conectar los alcances de esta propuesta con el estado de situación que abordamos en el primer apartado, y así constatamos en la obra más reciente de Dussel (2015), en una serie de cinco enunciados, que hemos procedido a extraer, el recorrido que muestra lo que estaba por hacerse, a inicios de los años setentas, y lo que se ha obtenido al día de hoy:

1. “La filosofía de la liberación, como filosofía crítica de la cultura, debía generar una nueva elite cuya “ilustración” se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos*... Por ello se hablaba de una liberación de la cultura *popular*...” (Dussel, 2015, p. 267)
2. “Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la teoría crítica que nosotros en América Latina llamamos Filosofía de la Liberación...” (Dussel, 2015, p. 29)

3. “Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de simetría inexistente entre las culturas... [un] ...diálogo crítico intercultural con intención de *trans*-modernidad...” (Dussel, 2015, p. 284).
4. “El intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la moderna)...” (Dussel, 2015, p. 290).
5. “Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans*-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa...” (Dussel, 2015, p. 293).

Bibliografía

- Agnew, J. (2005). *Geopolítica. una re-visión de la política mundial*. Madrid: Trama.
- Ardiles, O. et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Ardiles, O. (1973). Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación, en Ardiles, O., et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Assmann, H. (1973). Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana (notas sueltas)” en Ardiles, O., et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.
- Buck-Morss, S. (2014). On Translocal Commons and the Global Crowd. Expuesta como Conferencia Magistral “Comunidades translocales y la multitud global” en el Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 17 de febrero.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

- Carr, E. H. (2004). *La crisis de los veinte años, 1919-1939 : una introducción al estudio de las relaciones internacionales*. Madrid: Los Libros de la catarata, traducción de Emma Benzal Alonso
- Casalla, M. C. (1973). Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea, en Ardiles, O., *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- _____. (1973). *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Buenos Aires.
- Chakravarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- De Rougemont, D. (1968). *La aventura occidental del hombre*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Duso, G. (2016). *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM-Jorge Baudino ediciones.
- Dussel, E. (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana, en Ardiles, O., *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- _____. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América, 5a edición corregida, 1996, 234 pp.
- _____. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI editores.
- _____. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal, Colección Inter Pares.
- _____. y Guillot, Daniel E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Echeverría, B. (1985). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- _____. 1998. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro tiempo.
- Gauchet, M. (2003). Rostros de lo otro. La trayectoria de la conciencia utópica en *Le Débat* 25, mayo-agosto, pp. 89-95.
- González Casanova, P. (1955). *La ideología norteamericana sobre inversiones extranjeras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, Instituto de Investigaciones Económicas.

- Holloway, J. (2007). Dos sentidos de la crisis del trabajo abstracto. Entrevista de Luciana Ghiotto y Rodrigo Pascual en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista* 34, marzo.
- Lladó, B. (2013). *Franco Farinelli. Del mapa al laberinto*. Barcelona: Icaria.
- Musil, R. (2006). *El hombre sin atributos*. Barcelona: Seix Barral.
- Netz, R. (2015). *Alambre de púas, una ecología de la modernidad*. Madrid: Clave Intelectual/ Eudeba. 257 p. Traducción de Jaume Sastre i Juan.
- O’Gorman, E. (1977). *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición.
- Paik, N. (2000). Coloniality in Korea and a South Korean Project for Overcoming Modernity en *Interventions*, 2 (1), pp. 73-86.
- _____. (2015). El doble proyecto de la modernidad, en *New Left Review*, versión en español, Segunda Época, 95, nov.-dic., pp. 71-86.
- Reale, G. (2005). *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona: Herder.
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - Siglo XXI editores.

VI. La Transmodernidad como posibilidad de realización de otro mundo. Una mirada desde el pensamiento de Enrique Dussel

Ana Silvia Solorio Rojas y Juan Diego Ortiz Acosta

Introducción

En el mundo occidental, la historia universal nos ha enseñado que la humanidad ha pasado por distintas edades a través de las cuales ha madurado hasta llegar a ser lo que es hoy. En esta historia, Europa es el centro que ha iluminado el camino y quien determina las matrices de la civilización. Desde allá hemos aprendido que la humanidad ha pasado por la Edad Antigua, por la Edad Media, por la Edad Moderna y por la Edad Contemporánea. Pero más aún, se ha dicho desde múltiples referencias que también transitamos por la Posmodernidad. Bajo este esquema de edades o periodos históricos se ha dicho siempre que ha habido grupos humanos y subhumanos, culturas civilizadas e incivilizadas, naciones desarrolladas y subdesarrolladas, así como países industrializados y semindustrializados. Se trata de un devenir trazado desde ciertas categorías conceptuales que dejan ver una historia definida e interpretada desde un polo geográfico y cultural que oculta el profundo sentido multicultural de la humanidad, lo cual debe seguir siendo discutido en diversos ámbitos para problematizar esa historia universal que se sigue enseñando en Occidente.

En este sentido, tiene relevancia la propuesta del filósofo Enrique Dussel, quien ha planteado la categoría de Transmodernidad, con la cual hace otra lectura acerca de la historia universal y sugiere la construcción de una nueva realidad de diálogo y entendimiento entre todas las culturas del mundo. Ahora bien, antes que Dussel, otra

filósofa ya había discutido sobre Transmodernidad, se trata de la pensadora española Rosa María Rodríguez Magda, quien en un sentido distinto a Dussel utilizó dicha categoría, cuestión que será abordada más adelante. Sin embargo, lo que nos interesa en este trabajo es analizar la Transmodernidad dusseliana porque representa un posicionamiento crítico que aspira a que la humanidad transite hacia otros períodos históricos donde se puedan construir nuevas realidades que nos alejen de las crisis civilizatorias que amenazan la existencia. A partir de lo anterior, es que consideramos necesario adentrarnos en el tema para visibilizar esta perspectiva que proviene de la Filosofía de la Liberación.

Ahora bien, para poder hablar de Transmodernidad es necesario comprender ¿qué es aquello que trasciende la Transmodernidad? Si eliminamos del concepto “transmoderno” el prefijo *trans*, que nos indica que se está atravesando algo, nos quedamos solo con la noción de moderno. Es decir, la Transmodernidad es ese proyecto que va más allá de la Modernidad. El concepto *moderno*, no debemos entenderlo solamente como algo novedoso o actual, puesto que el filósofo de la liberación, Enrique Dussel, cuando alude a la Modernidad, se está refiriendo a la Modernidad como el fenómeno histórico-cultural que aparece en Occidente a partir del siglo XV al XX, o XXI (según como se mire). Así que, para poder entrar en materia sobre el concepto dusseliano de Transmodernidad, es menester aclarar primero ¿qué es la Modernidad?

Las interpretaciones tradicionalmente admitidas sobre la noción de Modernidad son eurocéntricas, ya que suponen que Europa encarna la historia universal, cuyo tiempo y espacio está descrito por el filósofo alemán, Georg W. Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde explica el derecho natural de Europa como portadores de la historia mundial. En relación con lo antes dicho, Hegel expresa lo siguiente:

Historia es la configuración del Espíritu en la forma del llegar a ser... El pueblo que recibe tal elemento es un principio natural... el pueblo dominante en ese momento en la Historia Mundial... Contra el derecho

absoluto que este pueblo posee en virtud de ser el portador del desarrollo del Espíritu del Mundo, el espíritu de otros pueblos...¹

En la cita anterior, Hegel se refiere a Europa como la portadora del espíritu del mundo, creyendo que, por medio del esfuerzo de la razón y su capacidad de dominar a otros pueblos, trazaría el camino hacia el desarrollo y mejoramiento humano, dejando a las demás culturas sin el derecho a trazar su propio destino por una presunta inmadurez en su geografía y su cultura, quedando así sometidos a la hegemonía europea que se erigió como “el centro y fin de la historia mundial” (Dussel, 1994, p. 128).

Tanto Hegel como Weber sostenían la hipótesis de lo que Dussel nombra como el *primer* eurocentrismo; es decir, aquella interpretación eurocéntrica que creía en la superioridad probada de Europa a partir de sus orígenes griegos, los cuales sirvieron como sistemas instrumentales y de valores que se universalizaron en los últimos cinco siglos, en el tiempo de la Modernidad. Dicha posición eurocéntrica se formula por vez primera a finales del siglo XVIII, acompañada de acontecimientos históricos que jugaron un papel clave en la implantación de la subjetividad (moderna), los cuales fueron la Ilustración francesa e inglesa y el Romanticismo alemán (Dussel, 2000, p. 27).

Como contrapartida a este primer eurocentrismo que eternizaba a Europa como centro de la historia mundial, surgió otra hipótesis más crítica, la del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, en la que sostiene que el despliegue de Europa como sistema-mundo data de finales del siglo XV y principios del XVI, con la invasión al continente americano que permitió el dominio de Europa mediante la sustracción de metales preciosos provenientes del continente americano. Gracias a la fuerza de trabajo, los alimentos y metales llevados del Nuevo Mun-

1 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: ed. F. Nicolin y Pöggler (Hamburg: F. Meiner, 1969), 430, secciones 346 y 347, citado por Dussel, En *Eurocentrismo y Modernidad* (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento/ El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Dussel, 2001, p. 66). Buenos Aires: Ediciones del signo.

do a Europa, es que ésta logra su acenso y su triunfo sobre los demás pueblos. Esta segunda interpretación de la hegemonía europea que acabamos de mencionar es considerada por Dussel, como el *segundo* eurocentrismo².

Dussel realiza una lectura distinta sobre la problemática moderna, ya que para él la Modernidad no se inicia en el siglo XVI como suelen afirmar pensadores europeos y estadounidenses, dado que la hegemonía europea logra consolidarse con la Revolución Industrial que se fundamenta en la Ilustración, lo que permite tomar como punto referencial de la hegemonía de Occidente, la Revolución Francesa (1789), donde se sientan las bases de la democracia moderna, que rápidamente se extendería hacia todas las culturas no-europeas.

Tomando como punto de partida la Revolución Francesa, la hegemonía europea ha cumplido poco más de dos siglos, y no quinientos años como suelen interpretar algunos estudiosos de la Modernidad. Dussel no centra su crítica en la cuestión temporal, ya que, para el filósofo de la liberación, lo realmente importante radica en explicar el ascenso de Europa a partir de la decadencia del Este, lo que conlleva a una visión global de la realidad capaz de reconocer que Europa obtuvo su hegemonía no por generación espontánea o algún principio de exclusividad, sino por un proceso de larga duración que requirió de su articulación con otras culturas, de sus vacíos y su decadencia.

Así como la conquista del continente americano dio origen a la globalidad, a la economía-mundo, al sistema-mundo, la relación dialéctica entre el centro del poder y la periferia tejió lo que conocemos como Modernidad, pues como bien expresa Dussel (2007) “no hay modernidad sin modernizado” (p. 17). Desde esta óptica que reconoce la existencia de los pueblos negados en el proceso modernizador, es que pueden ser superados el *primer* y *segundo* eurocentrismo, para así poder aproximarnos a un proyecto verdaderamente mundial, un proyecto transmoderno.

2 Cabe señalar que China fue considerada por los propios europeos como una potencia económica, política y cultural, hasta el S XVIII, debido al gran peso productivo que esta tenía. Véase Dussel, E. (2002). *World-System and Transmodernity*, pp.229-232.

Pero ¿cuáles son algunas de esas ideas que caracterizan al proyecto moderno? Entre las más representativas podemos señalar la idea de progreso y la búsqueda de la unidad. Por otra parte, la racionalidad, dado que la Modernidad sostenía que, si la razón era la que gobernaba las acciones humanas, entonces la humanidad tendría asegurado el camino a la perfección. La cultura, por ejemplo, estaba conformada por tres esferas: moralidad, arte y ciencia (Ilustración), validándose la moralidad mediante el deber, el arte mediante la belleza y la ciencia por la verdad. Por ello, algunos de los términos asociados a la Modernidad son: progreso, racionalidad y universalidad, entre otros. Más la idea emancipatoria de la razón europea lleva oculta su irracionalidad, ya que, en aras de una supuesta misión civilizatoria, excluyó, despreció, aniquiló y sacrificó a todos aquellos pueblos no europeos que ante sus ojos carecían de valor, por no desarrollarse como culturas tautológicas de Occidente.

Por tanto, para lograr la superación de la Modernidad es necesario negar la negación de lo que Dussel nombra, el mito de la Modernidad. Y la condición para que esto ocurra es “que las víctimas de la Modernidad sean capaces de reconocerse como inocentes, ya que sólo así podrán juzgar como culpable de una conquista violenta, a la Modernidad, cuyo modelo ha servido para la reproducción de estructuras opresoras: dominador-dominado. En nombre de un proceso civilizador se ha justificado la violencia irracional contra la periferia del sistema dominante que ha situado a los victimarios como inocentes y a los victimados como culpables” (Dussel, 2007, p.17).

La falacia del progreso permitió que Occidente enmascarara el ocultamiento de los pueblos que participaron en el proceso dialéctico para la consolidación del fenómeno moderno, cuya dialéctica ontológica no hacía sino negar la cara oculta de la Modernidad (Latinoamérica). Por lo que Dussel, propone deshacernos de la dialéctica, porque resulta insuficiente, puesto que, si se desea la revelación del Otro, es necesario ir tras otro momento, que es el analéctico, y por ser la analéctica un momento ético, da lugar al reconocimiento de la potencialidad del Otro.

La Modernidad representa, por un lado, la salida de un estado de inmadurez en que se encontraba la humanidad, pero, por otra parte, esa emancipación oculta un proceso totalmente irracionalidad, que es, la praxis genocida, justificada en el desarrollismo. Este mito moderno, que esconde el silenciamiento de las culturas, es descrito por Dussel en su libro *El encubrimiento del Otro (1994)*; que de manera sintética se expresa del siguiente modo:

Mito moderno:

1. Superioridad civilizatoria respecto a otras culturas (premisa mayor de todos los argumentos: el “eurocentrismo”).
2. “Sacar” a otras culturas del subdesarrollo o la barbarie, mediante el proceso civilizador, constituye, un progreso, un bien para ellas mismas. Ya que dicho camino es el que recorren las culturas más desarrolladas. En eso estriba la “falacia desarrollista”.
3. Primer corolario: la dominación que ejerce Europa sobre otras culturas es una violencia *necesaria* (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora, también quedan justificados eventuales sufrimientos de los miembros de otras culturas, ya que son costos de un proceso civilizador, y pago de una “inmadurez culpable”
4. Segundo corolario: el conquistador no sólo es inocente, sino meritorio, cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria.
5. Tercer corolario: las víctimas conquistadas son “culpables” de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, ya que pudieron “salir” de la barbarie voluntariamente sin obligar el uso de la fuerza de los conquistadores; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables o irracionales cuando se rebelan contra esa acción emancipadora-conquistadora.

El concepto emancipador de modernidad queda expresado en los enunciados 1 y 2. El “mito de la modernidad”, a partir del enunciado 1 (como “eurocentrismo”), del 2 (como “falacia desarrollista”) y especialmente desde el enunciado 3 al 5 se aprecia la “realización plena” del concepto de modernidad (Dussel. 1994, pp. 72-73).

Esta Modernidad esquematizada en la obra de Dussel, es la que exige su superación para alcanzar lo que él denomina como Transmodernidad, que es la inclusión de la alteridad negada, esa exterioridad capaz de reconocer su positividad y su capacidad creativa que ha permanecido oculta tras el telón moderno. Para ello, se requiere negar el eurocentrismo y deconstruir el mito moderno que está asentado sobre un paradigma sacrificial (Dussel, 1994).

Para poder trascender a la Modernidad, es necesario sacudirse del imaginario social el discurso moderno de redención: “salvar” a los pueblos subdesarrollados de sus “barbarismos” y su “atraso”. Ese *ir más allá* de la Modernidad, no lo logra, de acuerdo con Dussel, el Posmodernismo, ya que es un proceso que emerge de la Modernidad misma, y aunque se consideren críticos de esta, su crítica sigue siendo eurocentrista, en tanto que sus discursos parten de Europa, no cuestionan su centralidad y son incapaces de imaginar que las culturas excluidas por el proceso moderno (desde 1492) puedan desarrollar de forma autónoma una etapa posterior a la culminación de la Modernidad europea. Por estas razones, Dussel considera que lo *pos* de la Posmodernidad no le quita lo eurocéntrico, pues el prefijo indica la continuidad de la modernidad, entendida como una vuelta más de tuerca al proyecto moderno: un despliegue de la Modernidad, la última etapa, su último estertor.

La Transmodernidad en cambio, no parte de una crítica como tal de la razón, no niega el racionalismo universalista moderno, pero sí echa luz sobre su irracionalismo fáctico en el proceso civilizador. Lo que se niega es la violencia justificada mediante el mito de la Modernidad. Ahora bien, para poder trascender el proyecto moderno y posmoderno, en su hegemónica racionalidad genocida, Dussel propone un proyecto de liberación donde el exterior, que se mantuvo oculto y negado por la Modernidad, logre adquirir su propia identidad y realización, al igual que todos los demás pueblos. La Transmodernidad, en ese sentido, es la realización mutua de un proyecto mundial que permita la articulación solidaria y horizontal entre centro y periferia, ahí reside la transcendencia a la Modernidad, en la realización de la alteridad negada, por medio de una co-realización analéctica entre culturas.

La exterioridad desde la que parte el proyecto transmoderno sirve para develar los rasgos positivos de aquellos pueblos ignorados por la Modernidad. Por tal razón, el fenómeno transmoderno surge desde fuera, desde las voces silenciadas y las potencialidades negadas, desde aquellos sitios del mundo que se vieron disminuidos por el ego moderno. La exterioridad cultural se desarrolla desde sus propias raíces y siempre como exterioridad, para poder así evolucionar hacia un horizonte distinto del moderno, un horizonte capaz de rebasar la nulidad impuesta por la hegemonía europea, para llevar a cabo la conformación de un proceso transmoderno que emerja desde la negación que Dussel (2002) claramente delinea en su texto *World-System and Transmodernity*:

Ese más allá (trans) indica el punto de arranque desde la exterioridad de la modernidad, desde lo que la modernidad excluyó, negó, ignoró como insignificante, sinsentido, bárbaro, no cultural, alteridad opaca por desconocida; evaluada como salvaje, incivilizada, subdesarrollada, inferior, mero despotismo oriental, modo de producción asiático, etc. Diversos nombres puestos a lo no humano, a lo irrecuperable, a lo sin historia, a lo que se extinguirá ante el avance arrollador de la “civilización” occidental que se globaliza (p. 222).

Esas culturas excluidas por ser consideradas subdesarrolladas no pueden llegar a ser posmodernas por encontrarse en una etapa anterior a la Modernidad, lo que quiere decir que son pre-modernas y que están más próximas a la realización de una Transmodernidad que debe irrumpir, como hemos mencionado antes, desde la exterioridad, de ese *más allá* donde se encuentra lo diferente, para construir a partir de la diferencia, la evolución cultural que rescate lo valioso de la Modernidad y lo integre con lo positivo de otras raíces culturales. Para dar cabida al diálogo intercultural (el cual deberá ser transversal), es necesario un ajuste en las asimétricas relaciones de poder, de modo que se les de voz a otros pueblos, para que pueden aportar soluciones efectivas a los desafíos planetarios del presente siglo.

El proyecto transmoderno de Dussel busca trascender los vicios del proyecto moderno y posmoderno que han resultado insostenibles para el planeta, como lo es su economía capitalista que devasta la na-

turalidad; o las relaciones interhumanas que han dejado de ser tal, en tanto que los humanos se vuelcan sobre su egoísmo, tras la promoción hegemónica de una individualidad que les impide empatizar con las necesidades de otros seres y otras culturas, motivo por el cual la Transmodernidad dusseliana persigue la creación de un transcapitalismo que redefine la relación del hombre con la naturaleza, volviéndola más consciente desde una mirada ecológica, y de paso desembarazarse de las pretensiones homogeneizadoras del capitalismo global.

La Transmodernidad representa la apertura a las riquezas culturales y humanas que se han mantenido ocultas. Es la edificación de ese pluriverso para los excluidos, que son los pueblos mayoritarios del mundo. Pero, dejemos que nuestro filósofo de la liberación nos explique a través de sus letras en su trabajo *Sistema-mundo y transmodernidad*, la pretensión de este proyecto alternativo:

Transmodernidad futura multicultural, polifacética, híbrida, poscolonial, pluralista, tolerante, democrática, pero más allá de la democracia liberal y del Estado moderno europeo, con espléndidas tradiciones milenarias, respetuosa de la exterioridad y afirmativa de identidades heterogéneas.

¡Es el retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad de su inconsciente histórico excluido!

(...) Constituye un mundo más humano y complejo, más apasionante y diverso; manifestación de la fecundidad de la especie humana durante milenios, un mundo “transmoderno” (Dussel, 2001, pp. 223-224).

Justificación del concepto de Transmodernidad

Como se dijo en la introducción de este texto, antes que Dussel, la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, ya había empleado el concepto de transmodernidad pero en un sentido distinto. Para esta pensadora, la transmodernidad no es más que la prolongación de la posmodernidad europea; es decir, al paradigma de la modernidad, le sigue la posmodernidad y luego la transmodernidad. Según Ahumada Infante (2013) la transmodernidad de Rodríguez Magda “implicaría

una prolongación de la posmodernidad (...) Es un intento de abrirse paso frente a los desafíos de nuestra época sin renunciar a los proyectos ilustrados” (pp. 6, 7). Pensamiento que sigue siendo eurocéntrico, toda vez que no cuestiona las realidades periféricas a Europa y sigue analizando la posmodernidad como una construcción con la que se pretende comprender la historia europea al margen del resto del mundo.

Sin embargo, la idea de Transmodernidad en Dussel tiene otro significado, ya que parte de la aspiración de reincorporar a todas aquellas culturas periféricas que se vieron eclipsadas por la llamada Modernidad, hacia un proyecto que trascienda al fenómeno moderno, para fin de establecer un dialogo horizontal entre culturas para así conformar un sistema-mundo que reconozca las singularidades de un “Otro” que cohabita el mismo orbe. La Transmodernidad dusseliana persigue pues, darle la voz al “Otro”, una voz proveniente de la exterioridad, que permita que dichas culturas que durante tanto tiempo se han mantenido ocultas, logren reconocer su valor y libertad como alteridad.

La Transmodernidad de Enrique Dussel, incorpora una categoría de suma importancia para los pueblos oprimidos por la Modernidad, que es, la de exterioridad, la cual tomó de la obra de Levinas. Dussel ha trabajado con esta categoría por más de cuatro décadas, y es parte fundamental de su ética y política de la liberación. La exterioridad dusseliana es piedra angular en su pensamiento, puesto que revela los niveles de dominación de una cultura sobre el resto del mundo. Mas no sólo los evidencia, sino que además contribuye a superar dicha dominación mediante el método analéctico, que va de la razón dominante y totalizadora a la alteridad de un Otro que se reconoce como libre y creativo para poder ser partícipe de un proyecto mundial alternativo.

Un proyecto cuyo punto de partida es la exterioridad vendría a favorecer a los pueblos que simbolizan la periferia europea y que han vivido bajo el yugo eurocentrista por poco más de cinco siglos, dado que la exterioridad es la irrupción del “Otro” que se expresa como revelación en el mundo. Obligando de esta forma a la modificación de las estructuras de poder propias de la Modernidad, donde el modelo que se ejerce es el de un sistema jerárquico-piramidal, que supone que

quienes están en la cima de la pirámide ejerzan sobre los otros, en este caso, sobre los no-europeos, un poder rigurosamente vertical, permitiendo además la violencia y el abuso de los de arriba, para con los de abajo. Por lo que la exterioridad intenta subvertir esas asimétricas relaciones de poder, para así establecer un poder de tipo horizontal que se asemeje a una red cultural que entrelace a los pueblos del mundo sin transgredirlos.

A continuación, y siguiendo a Hirschberger (1994), se plantea de manera sintética lo que llamamos línea del tiempo para situar el planteamiento de la Transmodernidad. Se trata de una descripción del camino que ha seguido la humanidad a través de los diversos periodos históricos ya conocidos por todos, esto, según el pensar occidental que sigue sosteniendo una cosmovisión lineal del devenir de las culturas. La postura esquemática de las edades de la humanidad simplemente ayuda a situar la proposición de Dussel en relación con la Transmodernidad. Las características de cada periodo se exponen a partir de la obra *Historia de la Filosofía* tomo I y II de Hirschberger.

Línea del tiempo para comprender la Transmodernidad

Edad Antigua

El periodo histórico conocido como Antigüedad o Edad Antigua representa el fin de la prehistoria y el comienzo de la escritura, usualmente fechado en el 4000 a.C. El origen de Occidente y de la filosofía suele asociarse al periodo clásico greco-romano, particularmente los griegos, ya que ahí nacen los fundamentos de la cultura occidental, que se distinguió con los filósofos clásicos en su búsqueda por la verdad, teniendo como punto de arranque de su reflexión la realidad objetiva.

Los rasgos característicos de la cultura griega en su estructura político-social descansan en la polis, la cual permitió el desarrollo y la expansión de esta civilización, cuya religión era de tipo politeísta, basada en la mitología griega que se distinguía por el antropomorfismo de los dioses. Los dioses no eran considerados como los creadores del

universo en el mundo occidental, pero se creía que se habían creado a sí mismos y tenían la particularidad de ser seres inmortales.

Su contacto con otras culturas impulsó la proliferación de grandes y nuevas explicaciones sobre la naturaleza y el hombre. Sus sistemas de pensamiento apoyados en la experiencia y la especulación buscaban la manera de poder explicar el origen y desarrollo de la naturaleza, de ahí que sus investigaciones estuvieran basadas en áreas como la astronomía, la botánica, la zoología, la matemática, la física y la política, entre otras. Sus reflexiones políticas contenían sus apreciaciones sobre el gobierno ideal. Dichas reflexiones han trascendido la historia del pensamiento para encumbrarse en la literatura como las obras clásicas por excelencia sobre las teorías de gobierno, entre las que podemos destacar: *La República de Platón* y *La Política de Aristóteles*. La filosofía antigua observaba la naturaleza y al universo desde una óptica racional que le hacía verlo como un todo ordenado el cual tenía que develar para después poderlo describir.

Edad Media

Este periodo se inicia a finales del siglo V en el 476 con la caída del Imperio Romano en el mundo occidental, y se prolonga hasta finales del siglo XV donde se ubica el fin de la Edad Media europea con la caída de Constantinopla (1453). A este fin de época se le puede añadir también la conquista del continente americano en 1492.

El tránsito de la Edad Antigua al medioevo representó un cambio gradual que demoró varios siglos para la sustitución de los viejos modelos, como su paso del esclavismo al feudalismo; de la polis a los estamentos medievales; la descentralización del poder en los pueblos considerados como bárbaros y entre sus aspectos más característicos, su teocentrismo, que situaba a Dios como punto de partida de todas las reflexiones filosóficas de aquella época. Esta segunda etapa histórica se distingue por imponer a los pueblos el cristianismo como única cosmovisión de la realidad, extendiendo su fe por todo el mundo. El cristianismo encontró en la filosofía un aliado que le permitió fundamentar su fe mediante demostraciones filosóficas, logrando cerrar el

paso a otros sistemas de comprensión de la realidad y a otras religiones. La fusión entre filosofía y religión dio origen a la filosofía cristiana.

Si para el mundo antiguo de Occidente los saberes del hombre estaban enfocados a la búsqueda de la felicidad y la explicación del medio natural, para los medievales, la felicidad se alcanzaba bajo la idea de “salvación”, debido a que en ese periodo Dios representaba el centro de todas las cosas, las explicaciones del mundo y la ciencia pasaban necesariamente por el ojo de la teología cristiana, quedando la razón subordinada a la fe, pues sus estudios girarían en torno a lo divino, tratando de descubrir los propósitos de Dios, por lo que la teología representó el pináculo de todas las ciencias. El medioevo se caracterizó por sus estudios de carácter metafísico, pues a diferencia de los griegos, el interés de los medievales se basaba en la trascendencia divina.

Edad Moderna

En esta etapa histórica como en otras, no existe un acuerdo unánime respecto su fecha de inicio, muchos la ubican con la toma de Constantinopla en el siglo XV, otros la fechan a inicios del XVI con la Reforma, mientras que otros tantos marcan su inicio con el “descubrimiento” de América (1492). Lo cierto es, que durante este periodo tuvieron lugar distintos descubrimientos, ya fueran de tipo geográfico o científico. Por su parte, España y Portugal como naciones navieras se dieron a la tarea de explorar costas africanas en busca de una ruta que los condujera hacia India.

Las transformaciones económicas y culturales no se hicieron esperar, dando así el salto del feudalismo a los inicios del capitalismo, y con ello, a la apertura del mercado, el desarrollo del comercio, el crecimiento urbano y la aparición de la clase burguesa. Así comenzaron a gestarse los cambios que darían origen al Estado moderno. La Modernidad representa la superación del oscurantismo (Edad Media), pues rompe con el medioevo al liberarse del pensamiento metafísico que había gobernado durante esa época, donde la razón se encontraba al servicio de la fe. Por ello, la Modernidad reacciona en contra de la escolástica para emancipar a la razón del dogma cristiano, el cual se

derrumba con la llegada del renacimiento, la revolución copernicana y el desarrollo científico.

El fenómeno moderno se distingue por situar al hombre en el centro del pensamiento, transformando desde ese momento la manera de percibir la realidad, y convirtiendo a la razón en el eje a partir del cual se explica y comprende el mundo (divinización de la razón). La razón se vuelve el criterio de verdad de la realidad, por lo que este periodo es gobernado por la razón, encaminándose hacia el futuro, tal y como lo hacía la ciencia, que avanzaba hacia la verdad y la universalidad de las leyes que permitían entender y explicar la realidad. El racionalismo penetró todas y cada una de las esferas humanas. La ética por su parte apuntaba hacia la creación de normas racionales capaces de universalizarse, por lo que cabría destacar la grandeza de un proyecto ético dentro de esta época.

Posmodernidad

Podemos ubicar la posmodernidad a mediados del siglo xx hasta nuestros días. La cual emerge, de acuerdo con Lyotard³, con el descreimiento de las sociedades contemporáneas hacia los grandes relatos. El discurso moderno de unidad y progreso se deslegitima en la segunda mitad del siglo xx ante el desencanto de tantas utopías, tales como la razón totalizadora que pierde legitimidad al ser vista como una narrativa más en la historia de la humanidad con pretensiones emancipadoras que no siempre se realizan, y si lo hacen, no lo son para todos. Dicha deslegitimación llevó a lo que se conoce como el fin de la historia, lo que representa el fin del curso unitario y progresivo de ésta, ya que la Posmodernidad se caracteriza por la muerte de los grandes relatos, acabando con la idea de unidad y totalidad que estos detentaban. A los metarelatos se les opone la multiplicidad de los microrelatos que son exaltados por el proyecto posmoderno y que vienen a mostrar que no existe una única historia, sino una historia fragmentada, acabando con toda linealidad y con esa visión teleológica de la historia.

3 Quien introdujera al campo filosófico la noción de posmodernidad a través de su obra *La condición postmoderna*.

Lo “pos” de posmoderno representa la multiplicidad de discursos, lo que nos remite a los juegos lingüísticos de Wittgenstein, al reconocimiento de la diferencia, la multiculturalidad, la fragmentación y la desintegración de una totalidad. Los posmodernos (en su mayoría) son críticos de la Modernidad, pues envisten la racionalidad moderna, aunque esta crítica surja de las entrañas de la propia modernidad. La condición de incredulidad hacia los grandes relatos como uno de los síntomas distintivos de la Posmodernidad, afecta todos los campos de la cultura contemporánea, lo que produce la pluralidad y la diferencia en cada uno de los espacios a los que se introduce.

Las tecnologías de la información y la comunicación electrónicas y los medios de comunicación cumplen un papel fundamental al crear un mundo múltiple y plural a partir de la yuxtaposición cultural. Los medios son además considerados como portadores de la verdad, produciendo así nuevas formas de subjetividad. Estas nuevas subjetividades representan para algunos estudiosos la frivolidad y el narcisismo de la nueva era, de ahí que pensadores como Lipovetsky, reconozcan como matriz cultural de la Posmodernidad el hedonismo que emerge en la economía de consumo. Sin embargo, este cambio epocal que para algunos posmodernos es el crepúsculo de la Modernidad, que los lleva a la superación de ésta, para Dussel, representará un pliegue más de la Modernidad, pues los posmodernos olvidan señalar como nota esencial de la Modernidad su centralidad, lo que vuelve sus críticas eurocéntricas.

Por último, recordar que los procesos culturales que aquí se exponen de modo muy general y apretado, son parte de la óptica occidental. La historia que muestra el surgimiento de Occidente en Creta, que continua en la Grecia antigua del siglo v, seguida por el Imperio Romano, la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración y la Modernidad, forman parte de una narrativa que pretende mostrar la linealidad de la historia mundial, la cual ha sido empleada por Occidente para justificar su supuesta superioridad cultural.

Por otra parte, para muchos autores, la Edad Contemporánea no es más que la síntesis de la Modernidad y la Posmodernidad, ya que ambos periodos históricos de la humanidad no tienen aún una fecha de

caducidad. Por esta razón, es complicado hacer una descripción propia de la Edad Contemporánea, toda vez que se entremezcla con esas dos etapas que los antropólogos e historiadores han creado para explicar el devenir de la cultura europea. Y de todo lo anterior, Dussel propone la Transmodernidad, como superación de esa interpretación lineal de la historia, la cual seguimos analizando en las siguientes líneas.

Voces que disienten de la Transmodernidad

Más que detractores de la Transmodernidad, nombraremos los discursos posmodernos como posturas que disienten del proyecto transmoderno, esto, para despejar la connotación negativa que pudiera otorgárseles. Procederemos de este modo, ya que el mismo filósofo de la liberación, Enrique Dussel, no los reconoce como tal, pues admite parcialmente las críticas que algunos de estos filósofos posmodernos hacen de la Modernidad.

La Modernidad ha sido vista, tanto por filósofos europeos como estadounidenses, como un fenómeno exclusivamente europeo que concibió el *centro* de la historia en Occidente. A esta crítica ausente en los análisis posmodernos, se le puede añadir también la de la configuración del proyecto moderno que no se inicia a partir de fenómenos intra-europeos como algunos de ellos describen, sino que se constituye a partir de la relación dialéctica entre centro y periferia (1492). Es a partir del contacto con el continente americano que la historia se mundializa en sentido empírico, no su concepción de historia universal, pero sí su contacto con todas las demás culturas.

Filósofos como Apel y Vattimo, no han logrado superar el eurocentrismo ontológico de Hegel, que los mantiene empantanados en la reproducción del monólogo eurocéntrico sin poder dar el salto a lo transontológico. De ahí que la falacia desarrollista que oculta la participación de las demás culturas en la consolidación del fenómeno moderno sea vista por Dussel en un sentido muy distinto al de filósofos como Horkheimer y Adorno, o posmodernos como Lyotard, Rorty, y Vattimo; estos últimos hacen una crítica de la razón como tal, sin cuestionar la

centralidad de Occidente, pues su crítica proviene de ese centro. Distinto de ellos, Dussel no propone una crítica de la razón en sí, y admite la crítica de una razón dominadora, violenta y genocida:

(...) No denegamos el núcleo de una razón violenta coercitiva y genocida. No denegamos el núcleo racional del racionalismo universalista de la Ilustración, sólo su momento irracional como mito sacrificial. No negamos la razón, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad. Contra el irracionalismo posmoderno, afirmamos la razón del Otro (Dussel, 2001, p. 69).

Y esa razón del “Otro” es para Dussel, la trascendencia del ego moderno por el camino de la Transmodernidad, un proyecto de incorporación mutua entre centro y periferia, la llamada analéctica que integra la pluralidad y multiplicidad de razas, clases, grupos étnicos y culturas, en un mismo proyecto. Para que esto se logre es necesario que la cara oculta de la Modernidad (el “Otro” negado) se reconozca a sí mismo como inocente y juzgue como culpable de esa violencia irracional a la Modernidad. De ese modo, es posible lograr la trascendencia del racionalismo moderno, no como razón en cuanto tal, sino razón eurocéntrica, de modo que se abran paso a un proyecto mundial de liberación, que permita la realización de la alteridad negada.

El punto de partida entre Dussel y posmodernos como Vattimo, emerge de lugares muy distintos. Dussel lo hace desde una ética de la liberación, desde el reconocimiento del “Otro” como pobre, mujer, indígena, joven, pueblo, o cultura violentada. En cambio, Vattimo, se posiciona y escribe desde la centralidad de Occidente, borrando de su crítica las violencias que la irracionalidad moderna cometió en contra de las culturas no-europeas bajo la justificación desarrollista. Razón por la cual Dussel juzga de insuficientes las críticas de Vattimo hacia la Modernidad, y dice estar de acuerdo con él solamente en que el proyecto moderno es insostenible, que ha perdido fuerza y ha llegado a su término, sólo en lo que se refiere al fin de la Modernidad, ya que Dussel apuesta por *ir más allá* de la crítica de la razón como tal, para encaminarse hacia un proyecto mundial que reconozca la dignidad de los pueblos.

Tanto Levinas como Vattimo, critican la razón moderna por ser una razón instrumental, estratégica y opresora, y en ese sentido podemos decir que Dussel está con ellos; como también lo está con Apel y Habermas cuando afirman la necesidad de negar ciertos tipos de razón, como lo son, la razón cínica o la razón instrumental, preservando de entre estas, la razón ética, que es la que posibilita el reconocimiento de la libertad en la alteridad.

Como vemos, Dussel coincide en puntos muy concretos con algunos de estos autores, sin hacerlo a plenitud, ya que la gran mayoría sostiene una crítica puramente eurocéntrica, que les posibilita el reconocimiento de la diferencia, sí, pero les imposibilita ver en el Otro la potencialidad y autonomía necesaria para llevar a cabo un proyecto de liberación. Esto se debe, dice, a que no han logrado emanciparse de la ontología hegeliana, lo que no les permite aproximarse al descubrimiento del “Otro”, como valioso.

¿El fin de la Modernidad?

El proyecto moderno capitalista que se inaugura, según algunos autores, con la llegada de Occidente a tierras americanas (1492), representó en un primer momento la aparición de las grandes utopías conducidas por la razón y las ideas de unidad y progreso nacidas de la Revolución Francesa y la Ilustración, solo que la instauración de los valores modernos del colonialismo en culturas no-europeas, desembocó en una historia de violencia y depredación bajo la promesa de *un mejor mañana*. Hoy, somos conscientes del fracaso de esa ideología unitaria de progreso, hoy sabemos que el proceso civilizador de Europa en América Latina desplegó la violencia sobre los habitantes de estas tierras, sobre su pensamiento y su cultura.

Somos conscientes también de que sigue existiendo un número significativo de filósofos euroamericanos que se resisten a aceptar el fin de la Modernidad y consideran que aún estamos atravesando por esta (por ejemplo, Habermas), y que la Posmodernidad es una moda que pronto pasará. Existe otro sector de pensadores que se niegan a

escuchar las propuestas provenientes de América Latina, haciendo oídos sordos al diálogo. Pero cierto es, que hay un común acuerdo en que las transformaciones culturales anuncian desde mediados del siglo XX el agotamiento de la Modernidad. Tal parece que la luminosidad del proyecto moderno se extingue, aunque aún podamos ver en distintas partes del mundo enclaves modernos que no dejan escapar ese haz de luz. Aferrándose a la razón moderna como las polillas a la bombilla de luz que termina por achicharrarlas con su calor.

¿Qué queremos llegar a ser?

Si partimos de la concepción foucaultiana de sujeto, tendremos que pensarnos como construcción histórica. Como sujetos que se van constituyendo a partir de las prácticas y los discursos, y esa auto-construcción ofrece la posibilidad de elegir aquello que se quiere llegar a ser. Siendo conscientes de la dominación que ejerce Occidente (ahora también Estados Unidos) sobre las culturas periféricas, seremos capaces de buscar mayores márgenes de libertad, para así poder reconocernos como actores de este mundo, y asumir la responsabilidad del espacio que cohabitamos con otros sujetos y otras culturas. Nuestras relaciones intersubjetivas, nuestro pensar y accionar, construyen aquello que solemos llamar mundo.

La época de complacencias ha terminado, es momento de edificar una realidad que les devuelva la dignidad a los pueblos y exalte lo valioso de cada cultura. Aquellas utopías que aseguraban que, a mayor desarrollo científico, económico y cultural, obtendríamos el mejoramiento de la humanidad, han fracasado. Hemos visto –caso contrario–, como devastan el planeta bajo esa lógica capitalista que hace un uso abusivo de los recursos naturales, como se han desbordado los niveles de pobreza en el mundo y se ha acentuado el individualismo en las sociedades contemporáneas.

Ante el debilitamiento del racionalismo moderno debemos de actuar. Ser sujetos libres para preguntarnos ¿qué queremos construir? Siguiendo esta misma línea, Foucault coloca la libertad como condi-

ción de existencia del poder y del sujeto (Castro, 2011, pp. 235-236). Tomemos ese poder en sentido positivo, y no negativo y dominante como ha sido hasta ahora. Hagamos que ese poder sea el productor de los deseos de un proyecto político universal, que configure las relaciones de poder y las transforme en efectivos diálogos interculturales que admitan la pluralidad cultural que habita en el mundo.

Un proyecto alternativo

Una vez que las culturas negadas se asuman libres y capaces de desarrollar un pensamiento autónomo, distinto del pensamiento hegemónico, será la hora de participar con rostro propio en la transformación de un proyecto mundial alternativo. Quedando de esa manera libres del sometimiento del racionalismo moderno. El proyecto transmoderno de Dussel, representa para todas las culturas periféricas del orbe, la posibilidad de otra realidad, la realización de un sistema-mundo que en lugar de someter impulse el mutuo crecimiento entre las culturas. Trascender la visión eurocéntrica es posible si ésta sale de los pueblos subyugados, de aquellos a los que les han negado sus singularidades, rechazando todas esas formas de alteridad epistémica, religiosa, científica, espiritual, política, de género, económica, ética, etc., bajo una lógica de dominación.

Escapar de los diseños homegeneizadores globales requiere del trabajo global que combata las represiones, requiere cambios en la redistribución de la riqueza en términos globales. Para poder dar una solución a esas desigualdades es menester pensar como posible la realización de “Otro” mundo. Un mundo diferenciado del pensamiento eurocentrista.

Para comprender el sentido de la Transmodernidad, Dussel sugiere que las culturas negadas atraviesen por cinco momentos:

1. Afirmar la exterioridad negada, a partir del descubrimiento del propio valor.

2. Criticar la propia tradición desde los recursos de la propia cultura. Es necesario realizar la deconstrucción de la tradición con elementos críticos de la misma.
3. Estrategia de resistencia. Para lograr la resistencia cultural es necesario dejar pasar el tiempo correspondiente a la maduración de los valores de una determinada tradición, ya que esta maduración exige tiempo y dominio sobre los elementos constitutivos de cada cultura.
4. Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura. Este diálogo refiere antes que nada un *diálogo entre los "críticos de la periferia"*, un diálogo entre culturas Sur-Sur, antes de pasar al diálogo Sur-Norte. Es la propuesta de un diálogo transversal.
5. Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno. Supone la planeación del proyecto de liberación transmoderno (Dussel, 2004, pp. 20-26).

Conclusión

Desde la exterioridad del sistema de dominación es que Dussel propone la construcción de un proyecto universal que incorpore todas las universalidades del mundo, es lo que él nombra: *pluriverso*. La Transmodernidad traza la ruta de liberación de la alteridad, ahora nos queda a nosotros emprender el pensamiento diferenciando que nos conduzca hacia el horizonte de esperanza de los excluidos. Quienes deseen ver en este proyecto una utopía, pueden hacerlo, finalmente como expresa Galeano, "las utopías sirven para caminar".

Bibliografía

- Ahumada Infante, A. (2013). Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto. *Polis* [en línea], 34, (pp. 6-7).
- Castro E. (2011). Libertad. En *Diccionario e Foucault. Temas, conceptos y autores* (pp. 235-236). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural editores.
- _____. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.24-33). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2001). Hacia una filosofía política crítica. En *Sistema-mundo y "Transmodernidad"*, (pp. 201-226). España: Editorial Desclée de Brouwer.
- _____. (2001). Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento/ El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 55-70). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- _____. (2002). *World System and Transmodernity*, *Nepantla: views from the south* 3 (2), pp. 221-244 Duke University Press, Durham, NC.
- _____. (2004). Transmodernidad e Interculturalidad. 2016, en https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf
- _____. (2007). *Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Posmodernidad a la Transmodernidad*. México: A parte Rei.
- Hirschberger, J. (1994). *Historia de la filosofía*. Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Barcelona: Herder.
- _____. (1994). *Historia de la filosofía*. Tomo II: Edad Moderna, Edad Contemporánea. Barcelona: Herder.

VII. Actualidad de la Filosofía de la Liberación

Francisco Salinas Paz

Origen de la Filosofía de la Liberación

La Filosofía de la Liberación (FL) nace en América Latina con el propósito de contribuir al proceso de liberación, su condición de existencia es justamente la presencia real de las cosas¹ (Gumbrecht, 2004), más allá de las representaciones que encubren la verdadera relación de opresión. En otras palabras, la FL está en función a la existencia de comunidades no libres, sometidas, consideradas como inferiores por otra cultura que mediante múltiples mecanismos y aparatos de control colonizan, oprimen, reprimen o explotan a la cultura que considera inferior, todo ello bajo el amparo de eufemismos como progreso, asistencia, civilización, equidad, incorporación y toda una batería semántica que acompaña el proceso con el propósito de encubrirlo.

La FL adquiere carta de nacimiento en el libro *Hacia una Filosofía de la Liberación* publicado en 1973 en Buenos Aires (Ardiles, *et al.*, 1973), en donde 15 jóvenes filósofos exponen, desde diversos documentos, provocadores pensamientos sobre un pensar filosófico situado en América Latina, más allá de la totalidad, más allá de la cultura Europeo-Norteamericana, provocando la existencia de un pensar propio de la región.

1 Gumbrecht refiere a la “presencia real de las cosas” como aquellas que aparecen detrás del encubrimiento que lleva a cabo el mundo de las representaciones con su cariz metafísico.

En la última página del libro agregaron 3 párrafos titulados “*A Manera de Manifiesto*” en donde (1) **renuncian a la modernidad** filosófica “No se trata ya de un pensar que parte del ego” (p. 282); (2) anuncian el fundamento de su “**pensar desde la exterioridad** del Otro”; (3) estipulan la **doble tarea** del pensar desde la exterioridad “tarea destructiva de la filosofía” que oculta la opresión, y el “trabajo constructivo desde una praxis de liberación... que permita al pueblo de los pobres y marginados... acceder a... justicia internacional, nacional, interpersonal”; (4) el resultado de la doble tarea del pensar desde la exterioridad, conduce de la ontología como origen a “la **política como posición primera** del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad”, y, por ultimo (5) la declaratoria de la “**Filosofía Latinoamericana**” como la **única posible “entre nosotros”** tanto criticando su condicionamiento como jugándosela históricamente por la “liberación del pueblo latinoamericano”, considerando cualquier otro pensar como decadente, superfluo, ideológico, encubridor e innecesario.

En conclusión, los 5 puntos fundacionales de la FL son:

1. Renunciar a la modernidad filosófica,
2. Anuncian el pensar desde la exterioridad,
3. Establecen la doble tarea del pensar desde la exterioridad, tarea destructivo-constructiva, de la filosofía que oculta la opresión y de la que se vincula a la praxis de liberación,
4. De la ontología a la política como posición primera, y
5. La Filosofía Latinoamericana como única posible entre nosotros.

Desde este manifiesto, en contra del encubrimiento de pensamientos adjuntos a dinámicas represivas (políticas), de marginación (culturales) y empobrecedoras (económicas), se puede pensar la exterioridad con la **doble tarea** de **construir la praxis liberadora** y **destruir la filosofía opresora** que oculta sus efectos. Así la FL puede ser el arte de formular las preguntas y problemáticas no pensadas desde la perspectiva de la opresión, iluminando espacios encubiertos por el eufemístico discurso de las filosofías de la opresión: he ahí la caracteriza-

ción de la filosofía en su doble tarea. ¿Cómo pensar nuestra realidad e identidad más allá de las narrativas que nos construyen identidades a la medida para ser oprimidos, explotados, usados o marginados? La búsqueda de nuestra cultura e identidades a favor de la liberación en favor del “oprimido, marginado y pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente” (Ardiles, *et al.*, 1973, p. 282).

Agenda de la Filosofía de la Liberación actual

Siguiendo sus lineamientos fundacionales, la FL ha mostrado a la filosofía moderna europea como un pensamiento regional singular (ni universal ni necesario), que después de sus momentos de creación (por que se crea en la exterioridad pero se hace opresora desde el centro), se autoconstituyó su proceso de legitimación como LA filosofía sin más (Dussel, 2015, p. 20), imponiéndose como superior a otros pensamientos, convirtiéndolos en materia prima apta para ser consumida por el pensamiento del centro, encubierta en su propia cultural subsumida y asimilada como su propiedad. Proceso que resulta en una hegemonía (Gramsci, 1981, p. 37) y un epistemicidio (Santos, 2002), aliado con el simulado consenso en las comunidades periféricas o coloniales (Dussel, 2015, p. 22), tanto en sus grupos de elite como en las masas asimiladas mediante mecanismos ideológicos, la filosofía entre otros.

Desde una perspectiva histórica podríamos afirmar que “recientemente”, hace 43 años, es que ha comenzado el dialogo filosófico entre el pensar de los pueblos oprimidos de América Latina en particular con nosotros mismos (lo que he llamado en este documento la “presencia real de las cosas”), y del mundo en general. A partir de este espacio la FL ha convocado investigadores alrededor de agendas constituyendo a los miembros de esta tradición de pensamiento, siempre en una relación contextualizada y situada en esta región del mundo, haciendo una “lectura situada” (Dussel, 2015, p. 39) del mundo, pero vinculados a los grupos excluidos por un poder hegemónico en cualquier otra región, más allá de la realidad encubierta en su versión hegemónica, filosofía opresora y excluyente, en la presencia real de las cosas.

En el ámbito de la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel ha dialogado con Emanuel Levinas –como alumno en sus clases y provocado desde ahí hacia la FL–, Karl Otto Appel (1992), Paul Ricoeur y Richard Rorty (1993), Charles Taylor (2001) y Gianni Vattimo (1999).

A partir del contexto referido es que la FL se ha diferenciado de otras filosofías latinoamericanas (Zea, Sánchez Vázquez, Hinkelammert, Arturo Andrés Roig, Pablo Guadarrama), como un discurso localizado, regional, con conciencia crítica (Dussel, 2015, p. 36). No es simplemente “pensamiento latinoamericano” ni “Historia de Latinoamérica” sino “filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos” (Dussel, 2015, pp. 39-40). Podríamos afirmar que esta es la misión de la FL y en ella va también su actualidad que vinculada con el punto fundacional 3 (infra p. 4) es decir, la doble tarea del pensar desde la exterioridad, destructivo-constructivo, destruyendo la filosofía que oculta la opresión y construyendo la praxis de liberación, generando así tareas pendientes de la misma FL, conformando su actualidad, nutriendo lo que en este documento se llamará la Genealogía de la Liberación (GL), el desmontaje de la opresión disfrazada de racionalidad moderna y al mismo tiempo la construcción de una vida digna en comunidades con lazos solidarios donde el pueblo se pueda reconocer como tal, no en el deseo de ser parte de la élite, asimilados, instrumentalizados y oprimidos, sino en la múltiple construcción de una identidad nutricia que alimente su subjetividad y no su sujeción.

Junto con el giro lingüístico de Rorty, el giro pragmático de Apel la FL tiene pendiente la continuidad del giro descolonizador epistemológico “tomar conciencia crítica desde el mundo poscolonial del eurocentrismo, como lugar de expresión del discurso *habitus* generalizado del pensador” (Dussel, 2015, p. 333). En este espacio está presente en ausencia la actualidad de la FL apuntando hacia lo que en este documento se figura con el nombre de Genealogía de la Liberación.

En la GL el filósofo latinoamericano no es representante, ni es el intelectual que analiza para encontrar los rasgos comunes, ejemplos, esencia o ideales a seguir, caería de nuevo en un pensamiento opresor al ser paternalista en el proceso de reflexión crítica situada, se aleja-

ría de la política como primera y se quedaría en la ontología (punto 4 del manifiesto fundacional de la FL). En la GL el filósofo es el que acompaña atento a las necesidades del otro, aquel cuyos pensamientos orientan hacia la liberación, insisto, acompañando las necesidades del otro. Es un aprender a indignarse ante las injusticias, ante el discurso filosófico que asimila, la GL no es un discurso que hace ver las carencias del interlocutor, es un dialogo con los sin voz, es un diseminar la historia que hace resonar la voz de los marginados, excluidos o sacrificados por el sistema, es un dialogar que fortalece la identidad del excluido pero no para ser asimilado, oprimido, reprimido y violentado simbólicamente y físicamente, mucho menos es la instrumentalización a través de la razón (Horkheimer, 2010).

Bourdieu propone en *Dominación Masculina* (2007) que el orden social se convierte en una enorme máquina simbólica que establece relaciones de poder de unos sobre otros en una clasificación binaria, superior-inferior, hombre-mujer, buen-malo, verdad-mentira, ratificando la dominación de unos sobre otros sin necesidad de legitimación, “donde la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homologas” (p. 20). De modo análogo Dussel plantea

el dualismo simplista de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadas-clases exploradoras, todos los niveles del género, cultura, razas en la bipolaridad dominador-dominado, civilización-barbarie, fundamento fundado, principios universales-incertidumbre, totalidad-exterioridad, en cuanto superficial o reductiblemente utilizado, debe ser superado (Dussel, 2015, p. 43).

Desde ese análisis de la “dominación simbólica” de Bourdieu, del “dualismo simplista” de Dussel y yo agregaría que alejado de las violentas binarias epistemológica verdad-mentira y moral bien-mal, es que la GL descubre las sociedades opresoras que encubren su dominación sin necesidad de legitimar, solo operando la reproducción de la inercia de la dominación, desde ahí es que la GL puede destruir, desmontar y desaprender las filosofías, pensamientos en general, que encubre la opresión.

Hacia la Generación de la Liberación

Hacia la GL la perspectiva Bourdieu, Dussel, Foucault nos aportan elementos. El mismo Dussel en su último libro sobre la FL y en concordancia con lo planteado hace ver que resulta necesario reformular la considerada historia de la filosofía hacia una genealogía de la liberación, (Dussel, 2015, pág. 26)

...por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueología epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la modernidad (si alguna vez salieron de ella) (Dussel, 2015, p. 36).

Inicia el proceso de descolonización epistemológica al iniciar con el uso de las categorías centro-periferia (Dussel, 2015, p. 355). Así es como el sentido de la FL se puede orientar hacia una GL en favor de una destrucción de categorías encubridoras, que acompañan la opresión en su camino a la destrucción de categorías, el sentido de la FL y la necesaria deconstrucción de categorías,

Hablar del sujeto, de la historia, la dominación, la dependencia externa, las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza, es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el “desencanto político” en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación, el pueblo, o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro, heterogéneo, plural, híbrido, complejo (Dussel, 2015, p. 36).

La FL, tomada de la mano de la arqueología y genealogía de Foucault se tomará el derecho de escribir su propia historia, en un saber (no discurso por qué caemos de nuevo en la modernidad universal considerando el discurso como una práctica que hace ver las carencias del interlocutor), auto reflexivo que articule lo macro, con lo micro, el Estado con la institución local de la comunidad, en la construcción de

acuerdos constante con grupos de similar identidad y consensos con los grupos de identidades diferentes; siempre en una “lectura situada” (Dussel, 2015, p. 39), de la realidad, en la presencia real de las cosas y en “el cara a cara”, resistiendo la realidad encubierta por la versión ideológica “objetiva” “científica” y “neutral” de la filosofía para oprimir y excluir, la filosofía hegemónica que no reconoce, nulifica y encubre la dignidad del Otro.

Desde la GL la finalidad del colonizado “es en efecto persuadir, llamar la atención a aquel que es todavía su señor, para que lo reconozca” (Dussel, 2015, p. 337), la alternativa es pensar por sí mismo y crear algo nuevo sabiendo que un mundo mejor es posible. Desde ahí la necesidad de la arqueología de Foucault, la genealogía de Nietzsche, la crítica al capital de Marx, y las categorías de la FL, entre otros elementos. Todos necesarios para llevar a cabo un entrecruce de agendas y temas “desde fuera de Europa y contra la Europa moderna, capitalista, metropolitana, eurocéntrica, machista, racista, etc.” (Dussel, 2015, p. 338).

Descolonizar no es solo la posmodernidad (después de la modernidad) sino la transmodernidad, o sea más allá de la modernidad en un cruce de agendas, temáticas y problemas que dan luz a lo no dicho, de la mano de Levinas, lectura situada, en el lugar de la cultura, como diría Homi Bhabha (1994), lectura localizada, consciente de la exclusión y en necesario “espacio intersticial”, en la “liminalidad”² desde donde se relaciona con el opresor, con el dueño de la palabra hegemónica, no solo en búsqueda del reconocimiento del señor, sino desde la propia subjetividad, después de la genealogía y la arqueología, des-cubierta la otredad no como lo mismo, desde ese espacio considero, leer y reconstruir el pensamiento opresor.

Desde la perspectiva descrita es necesaria no solo una “destrucción” de las filosofías encubridoras, como decía el punto 3 del manifiesto fundacional de la FL, sino una “genealogía” de las categorías modernas, tanto históricas como de las ciencias sociales, abriendo puertas desde el acceso histórico para el desmantelamiento de la mo-

² Espacio que rompe jerarquías y estructuras en la necesaria interculturalidad, cuestionando la hegemonía y buscando ubicar la propia voz del excluido.

dernidad como un discurso de exclusión, marginalidad y finalmente muerte; análogo al excluido y vigilado en las prisiones e instituciones que operan el saber poder de la normalización del cuerpo social (Foucault, Vigilar y Castigar, 2008).

Desde la exclusión hacia la praxis de liberación y a través de la genealogía (no solo destrucción), finalmente el excluido no se sabe solo un sujeto individual asimilado, oprimido y sin sentido, se sabe en la posibilidad de la liberación, subjetividad políticamente comprometida y éticamente autónoma, desde la genealogía de las categorías que nutren las prácticas orientadas hacia la liberación, no desde la binaria oprimido-opresor sino desde la complejidad de la realidad misma, más allá del discurso, en diálogo con uno mismo, alejado de la filosofía opresora en busca de una praxis de la liberación, caminando en el camino sin orillas, actualidad de la liberación no en lo dicho, sino en lo que se está diciendo que provoca el decir de la liberación. “Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo” (Dussel, 2015, p. 48), camino a la racionalidad diferenciada, a la liberación.

A partir de reconocer la pragmática de la acción comunicativa (Austin, 1962) que es un decir acompañado de un hacer y de efectos sociales en las prácticas no discursivas, la GL establece pensamiento en el marco de la memoria del excluido y producen una posición de dignidad para el Otro, no desde una historia con aspiraciones de objetiva que anula la diferencia, sino precisamente en la genealogía cuya objetividad radica en su compromiso con el contexto social al que se vincula el investigador con el ánimo de contribuir a la transformación o destruyan las relaciones sociales en que se encuentra inmerso el investigador social (Sánchez Vázquez, 1983, p. 140). Desde esa perspectiva la construcción de la historia de los subalternos supone la construcción de saberes que produzcan prácticas de dignidad hacia los grupos de oprimidos, reprimidos, asimilados, cooptados o usados como medio para reproducir privilegios de otros grupos.

Genealogía de la liberación es abrir la perspectiva hacia nuevos espacios y nuevas preguntas que iluminan lo encubierto, por lo menos momentáneamente, para ampliar la perspectiva, establecer nuevas

agendas de discusión donde los no escuchados, aquellos que su voz se ha transformado en ruidos para el sistema, aquellos que desde la opresión, represión, exclusión y condición subalterna puedan ser escuchados. La intención es que la historia hegemónica ya no se presente como auto legitimada, (sabemos que de manera simulada, encubriendo la opresión), y desde la cual se piense el subalterno en un acto de sublimación (Horkheimer, 2010, p. 107) internalizando los deseos de la autoridad hegemónica y presentándolos como deseos propios. La GL es aquella que cuestiona nuestras experiencias actuales en una sociedad injusta que asimila, oprime, reprime y violenta físicamente al grado de matar por ser diferente no se diga pensar en oposición o crítica al sistema.

La GL debe documentar la historia de la Otridad, ya sea violencias padecidas, simbólicas o físicas, institucionales o mediante el saber poder desde una perspectiva foucaultianas. La GL como saber que emerge en espacios abiertos, convirtiendo o contribuyendo a la afirmación de prácticas de liberación no en espacios de opresión sino en espacios de creación de nosotros mismos; una historia más allá de la esencia, en relación de presente y a favor de una dignidad construyéndose desde ya, no para el futuro y la esperanza que desespera, la practicada por las historia oficial y hegemónica de América latina, la que desde hace 524 años viene practicando el prometido y postergado progreso capitalista.

La GL latinoamericana es algo diferente de lo que se ha dicho, nunca en representación de lo que ha sucedido sino en provocación de la dignidad del otro, probablemente no en el ámbito de las ciencias sociales, sino en las palabras que es por sí mismas, cuando la palabra vive en su propio mundo, desde la literatura o la metáfora, aforístico o alegórico. Por ejemplo, Sade, Flaubert, Hölderlin, Nietzsche, autores que experimentaron de modo perplejo las contradicciones de la razón en el siglo XIX (Foucault, 1980, p. 18), y su vinculación a la producción de relaciones sociales injustas y opresoras.

Por ser la GL un camino sin orillas, un decir presente que cuestiona la opresión y fomenta la liberación, que descubre al opresor, decir su posibilidad sin realizarla es de nuevo una postergación de la espe-

ranza, una repetición de la misma dinámica que excluye. Por lo tanto, este documento concluirá con un ensayo sobre el estado mexicano que construye tomando la política como posición primera, comprometida, desde el mundo de la literatura, en la metáfora que busca provocar pensamiento comprometido en el lector, sabiendo que la labor finita de escribir se complementa con la labor infinita de interpretar desde los propios contextos y pensamiento del lector, haciendo la voz del otro un espectro presente pero implícito en el documento, dialogando con ellos en la presencia de su ausencia, en su deseo de liberación.

Problema a analizar desde la GL es la legitimidad de la comunidad que usa y expulsa a los excluidos en medio de un proceso de dominación en donde el que dirige tiene el consenso del grupo solo mediante un proceso de simulación, donde el pensamiento opresor se presenta como objetivo, científico y abocado al progreso de “todos”, pero la propia simulación delata que el consenso real está perdido, se presenta simulado por lo que parece que solo le queda al grupo de élite mecanismos de simulación y apariencia

La GL puede dar cuenta de la hegemonía o dominación a partir de la “crítica que sobre el consenso” ejercen los dominados, acompañados por su propio pensamiento crítico en el camino sin orillas, dejando su papel pasivo, acompañados en una comunidad que atiende recíprocamente las necesidades de los Otros de la misma comunidad, donde el académico es uno más, comprometido en el acompañar, dando a conocer en conjunto la dominación, lo injusto de la legalidad que ha perdido la legitimación, que solo la simula, descubriendo así la política corrupta no desde el impulso y la sensación del cuerpo que siente la injusticia, sino agregándole desde el dialogo que construye, desde la racionalidad de la diferencia, destruyendo la racionalidad instrumental encubridora.

Crítica desde la exclusión del simulado, consenso que muestra como las políticas públicas anulan la diferencia, la reprimen, la matan, consenso que, desde la locación del oprimido, del excluido, deja su lugar de opresión para convertirse en movimientos sociales, camino sin orillas que conducimos a la liberación, autonomía como resistencia al orden capitalista hegemónico.

No es la asimilación al orden establecido, ni al principio de terror del sistema que recurre a gobernar por medio del miedo, encontrar el sentido de las cosas, los productos, más allá del mercado capitalista, en dirección del Otro, del excluido camino a la liberación.

Acumular los hechos que, a pesar de no haber pasado desapercibidos, se resignifican al verlos en un modo de hacerlos perceptibles como práctica del sistema represor, haciendo necesario lo posible, otro mundo donde no se perciba y mucho menos suceda el orden violento de las cosas; evocando espacios, cuerpos, caras, más allá de la violencia cotidiana del sistema, en la responsabilidad in-finita con el que sufre exclusión. Veamos el ensayo.

El Estado Mexicano: genealogía de la liberación, crítica y literatura

El carácter subversivo de los primeros filmes de Buñuel reside en que, apenas tocadas por la mano de la poesía, se desmoronan las fantasmales convenciones (sociales, morales o artísticas), de que está hecha nuestra realidad. Y de esas ruinas surge una nueva verdad, la del hombre y su deseo.

Octavio Paz

Genealogía de la liberación, crítica y literatura

A medio camino de la perplejidad y la paradoja está el espacio donde habita el decir de lo que no se ha visto, construido o vivido, decir lo que no se ha dicho. Lo que se siente como deseo, pero no somos capaces de describir con detalle y minuciosidad, solo imaginar. En ese lugar, ya instalado por derecho propio desde hace muchos años, está el "... imaginemos una sociedad de hombres libres..." de los otrora jóvenes y ahora viejos, cada vez más vivos, aun espectrales, llamados Marx y

Engels que acostumbraban encontrarse en ese espacio intermedio y equidistante... entre la perplejidad y la paradoja.

Decir lo inefable, lo que desde más allá del sistema se muestra en resistencia, es albergar en las palabras mundos inexistentes, imaginarios. Mundos en construcción que retan al mundo en funciones, plenamente operante en medio de un compleja e inexpugnable, injusta y aparentemente normal realidad que amenaza con extinguir la imaginación mediante la asimilación total. Mundo que padecemos y sentimos como algo extraño y que a fuerza de repetirlo incesantemente intenta meterse en nuestros hábitos, asimilarnos y convertirnos en parte funcional del sistema.

Mundo en funciones que reconozco como algo tan ajeno que me declaro incapaz de lograr comunión que evite este aislamiento del que soy consciente desde que me supe a mí mismo y en el que una vez lograda la individualidad hago esfuerzo por reconciliarme en él, reconocerme como digno miembro en reciproco florecimiento, no en reciproca coagulación como veo me intenta asimilar este mundo en funciones.

El mundo en funciones asimila, anula voces, criminaliza, extingue al Otro, ese Otro que vivía en el cuerpo y en la palabra escrita de Emanuel Levinas, Otro modo de ser más allá de la esencia; mundo en funciones ubicado en América Latina, la nuestra, la de la Filosofía de la Liberación, la misma que Dussel se empeña en poner en Dialogo con LA Filosofía oficial.

El mundo en funciones hace del Otro, del oprimido de Freyre, del excluido de Dussel, de los olvidados de Buñuel, de los condenados de la tierra de Fanon, todos ellos son hechos, inventados por el mundo en funciones como los bárbaros que apenas balbucea, el Otro incomprensible que por decir lo menos es visto como anormal o bien como amenaza el sistema, por lo que hay que aniquilar. Así los “argumentólogos”, disfrazados de filósofos han dado razones a los poderosos para aniquilar, exterminar, ejercer el genocidio, tanto en América la nuestra como África, Asia y todo aquel espacio, comunidad o persona, catalogado como excluido, residuo, sin sentido, fuera de la razón.

Así la historia registra la aniquilación de judíos, indígenas, bárbaros, ateos, brujas, comunistas, homosexuales, negros, pobres, etc.; comunis-

tas como un peligro para la patria y los intereses de la nación, diría el heroico Don Gustavo Díaz Ordaz.

Retando ese mundo en funciones es que se puede uno instalar desde la imaginación y dar cuenta de lo que aún no es, este es un endeble decir, lleno de poros, heterogéneo, fácil presa del “argumentólogo” que da razones para asimilar, base de la retórica que convence que todo está bien, por ejemplo, 60 millones de mexicanos pobres en el camino al progreso y algunos cientos de fosas clandestinas y comunes y una minoría de desaparecidos no pueden distraernos de nuestro camino al progreso. Para eso tenemos ese regimiento de constructores de conocimientos, todos ellos legitimados y versados en la correcta y verdadera argumentación, profesionales certificados, gente de calidad.

En ocasiones ese decir de la imaginación y crítica da pie a la construcción literaria, ensayo o narrativa, poema o palabra irónica e irreverente que se alberga a sí misma en su propio mundo, en fin, del modo literario pues así puede brillar como crítica, iridiscente y tornasolada, como pompa de jabón que flota sin fundamento pero en la esperanza de retar el blanco y negro, el maniqueo mundo en funciones, a través de un autogestivo espacio crítico cuyos frutos pueden ser insospechados, ojalá y nunca en contra de individuos sino en favor de una democracia participativa, autogestora y en constante revisión, “levantarse con oídos de discípulo” diría Dussel; a favor de educación de calidad, crítica y creativa, productiva y esperanzadora. Tan poderosa y tan débil como una pompa de jabón.

Desde el mismo espacio, manoseado y hecho lugar común, por lo tanto ofensivamente inofensivo, a medio camino entre la paradoja y la perplejidad, desde ese espacio en que Martin Luther King imaginó una sociedad donde todas las razas pudieran convivir, el lugar desde donde John Lennon imaginó una sociedad no jerarquizada, sin cielo ni infierno o bien el último espacio de vida pero principio de esperanza en que Salvador Allende imaginó las grandes avenidas de la democracia en Latinoamérica, desde ese lugar heterotópico (distinto a este como propone Foucault desde la arqueología en funciones), no utópico (prolongación de la esperanza que desespera ya por 500 años de postergada justicia), desde ahí es que construyo un mundo de palabras con la aspiración a crear espacios de reflexión, nuevas imaginaciones en donde aquel que lea se haga responsable

de su interpretación que necesariamente tendrá que ser distinta a la mía, de otro modo mis palabras no cumplirán con su función.

La labor finita de escribir o decir, se complementa con la labor infinita de interpretar. Van pues estas palabras con la aspiración crítica de que el mundo sea mejor.

México: sitiados al borde del abismo

Vivir en la agonía de la desesperanza, en el crepúsculo de un día violento que inició allá el 2 de octubre de hace ya muchos días y que aún no ha llegado a su fin. Todos presos en este día que se repite una y otra vez de manera obsesiva: en ocasiones en la mente, en ocasiones en el cuerpo, en la rabia y en la nostalgia, en la debilidad de la dignidad, y en la agonía de la voluntad. Carcomiéndonos lo que queda de bueno y bello, de útil y laborioso, de solidario y comunitario.

La misma obra de teatro de la violencia ciega y ensordecedora que deja engeguecido el ambiente con la misma sorda estática posterior al relampagueante golpe. Desorientados y aturdidos sin querer voltear a ver qué pasó, obligados a voltear para enfrentarnos a ese crudo atardecer interminable de la violencia, el acercamiento de todos al abismo de la verdad. Un solo día que se repite una y mil veces ya por muchos años, una y otra vez en la compulsión incesante de la violencia. Una verdad que no se sabe ni se dice, sino que se siente, no se demuestra sino que es realidad apabullante que amenaza constantemente en este gigantesco día que inició hace ya muchos años, convertida en un profundo y oscuro atardecer que no avanza y amenaza con estacionarse en nosotros.

El 2 de octubre de 1968 que no se olvida, “encontraremos a los culpables”; el 10 de junio de 1971 la masacre del jueves de corpus, “salvaguardando los intereses de la nación”; 19 de septiembre de 1986 un terremoto que al tirar edificios públicos habló de lo que oficialmente no existe y dejó al desnudo la corrupción en licitaciones, materiales y presupuestos; asesinatos políticos, el 23 de mayo de 1993 Cardenal Posadas, 22 de marzo de 1994 Colosio, 28 de septiembre de 1994 Ruiz

Massieu “caiga quien caiga con todo el rigor de la ley”; la matanza de Acteal el 22 de diciembre de 1997, “aplicando todo el rigor de la ley”; 3 de mayo del 2006 San Salvador Atenco, detenciones arbitrarias y violaciones, “hasta sus últimas consecuencias”; 26 de septiembre de 2014, 43 normalistas “oficialmente desaparecidos” de la Normal Rural de Ayotzinapa, y una imagen que ha dado la vuelta al mundo, representación de la barbarie de estas instituciones donde todo está en orden, no pasa nada, el rostro inexistente de Julio Cesar Mondragón, rostro sin facciones, rostro simbólico de la muerte que todos cargamos en nuestra memoria desde el principio de este interminable día que inició ya hace muchos años. “Vamos a investigar hasta encontrar a los culpables”.

Y así, buscando unos muertos nos encontramos otros muertos, buscando cadáveres nos encontramos fosas, cientos de cadáveres. Pero no, “afortunadamente” no son los que buscamos. Buscando desaparecidos seguimos sin encontrarlos con el temor de seguir encontrando muertos y sabiendo en el alma, circulando en voz baja y en lo cerquita que parece que no tiene caso seguirlos buscando vivos. Realmente andamos buscando los muertos para encontrarnos a nosotros mismos y nuestra triste realidad que no se dice, pues oficialmente no existe, pero se siente y padece, sufre y duele. Todo está bien y vamos progresando, oficialmente “México, está en movimiento”.

Así, buscando refugio en nosotros mismos y en nuestras raíces vamos de visita al pueblo, el de nuestros padres, abuelos, donde están los nuestros y nos encontramos que algunos de ellos ya no están, la soberanía del pueblo está en manos de los jefes de plaza en turno, y los relatos en voz baja, a escondidas, fluyen, y van aflojando las lágrimas, el dolor y la tristeza. Pero todo en voz baja, en lo muy privado porque al fin y al cabo no pasa nada.

Nuestro presidente, nuestro gobernador, nuestro munícipe, nuestro senador, diputado y cuanto miembro del grupo político de élite sea entrevistado o aparezca en declaraciones dirá la única verdad que se puede ventilar, que se debe de sostener caiga quien caiga, muera quien muera, se abran cientos de fosas clandestinas y se descubran o no cientos o miles de cuerpos no identificados que hablan de miles de familias viviendo en el terror de la incertidumbre. La única verdad es que no

pasa nada. Todo está bien, la soberanía, el progreso, la cotidianidad del optimismo actuado está garantizada por el canal de las estrellas y todos sus satélites y demás galaxias.

Como obra de teatro, guion y parlamento que se va convirtiendo en eco en la memoria, las palabras van dejando de ser refugio para el dolor, para ser eco que se va vaciando, eco cada vez más lejano, palabra que inicialmente curaba, “encontraremos a los culpables”, “aplicando todo el rigor de la ley” “caiga quien caiga”, “hasta las últimas consecuencias” “salvaguardando los intereses nacionales”, etc. etc. Palabras que ahora son ofensas a la dignidad, cuyas eco y repetición empieza a resonar en el alma y comerla, sitiarla, envenenarla, repetidamente hasta la locura obsesiva, retumbando en la cabeza y atrapada sin salida. Mecemos las ideas y no se calma el eco. Lo que era sanación ahora es la misma enfermedad. La nulificación de la débil frontera entre delincuencia y seguridad, político y criminal.

Como el gran estruendo que deja tras de sí el espacio vacío de oxígeno, los tímpanos vibrando a tal velocidad que producen ese zumbido ensordecedor que aparece y se borra creando aturdimiento y desorientación. En el centro de esta vorágine, con los ojos cerrados las manos ciegas se extienden sin querer encontrar en el escombros el retazo de vida que habla de muerte sino en la esperanza la idea de que todo va bien, aunque sea la mentira que sana, no de la mentira que enferma.

Desde esa violencia que nos acorrala al borde del abismo, que nos hace vivir sin encontrar orgullo de lo que se supone debemos estar orgulloso.

El rostro de la violencia

Perplejidad ante la profunda violencia que vivimos en estos últimos años. Violencia física por los miles de cuerpos, descabezados, diluidos en ácido, encontrados en fosas clandestinas, que por cierto nos los encontramos al paso pero sin poder dar con los que realmente buscamos, violencia física y cinismo por la sonrisa de aquellos miembros del crimen organizado que apresados son puestos a disposición de las auto-

ridades y de los medios de comunicación mientras el locutor en turno lee una lista de sus “presuntas” actividades criminales; violencia física también en las cínicas sonrisas de los miembros del crimen organizado que disfrazados de político de elite no necesitan de locutor pues ellos mismos dicen sus discursos donde hablan del mejor de los mundos posibles que se empezará a vivir en un futuro cercano que nunca llega, y del que estamos en pasiva y casi idiota espera desde el 2 de octubre de 1968 donde parece que hicimos un pacto de no olvidar para escarmentar, tener el miedo latente a flor de recuerdo y no actuar. Violencia física en múltiples formas, contra uno mismo y en las cínicas sonrisas del crimen organizado disfrazado de servidor público.

Violencia de nuestro tejido social cuando llegamos a un lugar público a estacionarnos y nos encontramos que el lugar ya no es público, sino que alguien o un grupo se lo ha adueñado y te dice que no necesitas ponerle dinero al parquímetro que él y sus amigos te lo cuida; violencia a nuestro tejido social cuando nos damos cuenta al regresar al pueblo de nuestros padres que el presidente municipal, el delegado, el jefe de la policía y la policía misma son sirvientes, ayudantes, al servicio del jefe de la plaza quien en caso de que le guste tu camioneta o no te sienta confiable, te envía a un grupo de cercanos a “entrevistarte” y hacerte saber que no eres grato en la región o bien que tu camioneta se la vas a vender a un precio razonable, mismo proceder que aplica a las tierras propiedad de nuestros cercanos, codiciada y poseída por la mafia al precio que mejor le parezca al comprador. Violencia en nuestro tejido social cuando el Estado que se ha ido haciendo mínimo bajo las órdenes de la globalización neoliberal y los preceptos de los académicos de Harvard, Yale y cuanto institución cómplice gustes, junto con FMI y BM , pues bien ese Estado mínimo se ha ido deshaciendo de derechos y convirtiéndolos en mercancías y las pocas obligaciones que tiene no las cumple y encuentras que en la parada del camión urbano solo hay una piedra, que en el pavimento hay más baches que si fuera empedrado como hace 50 años, y que si le llamas a la policía probablemente no venga; violencia en nuestro tejido social cuando te encuentras que los policías detienen a los jóvenes que van manejando solo por el hecho de que son considerados sospechosos, yendo en contra

de todo derecho humano, y clasificado como presunto criminal por la apariencia; violencia en nuestro tejido social cuando te encuentras que en la escuela pública a la que asiste tu hijo te mandan órdenes de pago para que aportes “voluntariamente” para la construcción del auditorio, para los gastos corrientes de la escuela, pero en franco contraste con los espectaculares del partido verde que dicen haber logrado una ley que evita lo que tienes que hacer a menos que te veas envuelto en una batalla desigual que te desgaste, te enferme y al final tengas que sacar a tu hijo de dicha escuela y al llegar a la siguiente escuela pública ya sepan de tu existencia y de tu “intransigencia para cooperar”, todo ello en pleno contraste con los promocionales del gobierno de la república donde actores representan a padres de familia hablando con sus compadres y poniendo en su lugar al director que quiso cobrar una cuota “ilegal”, benditos promocionales, similares al de la virgencita de Guadalupe y el teletón, es más, probablemente realizados por las mismas agencias de publicidad y que lejos de contextualizar beneficios reales, solo desorientan, promocionan pero dejan grandes y jugosas ganancias a el duopolio y empresas de mercadotecnia satélites.

Violencia institucional cuando los intereses de un grupo se hacen valer para toda la nación bajo el disfraz de nacionalistas, y emotivos discursos, “por el bien de la nación”, “las reformas que México necesitaba” “arriba y adelante con Luis Echeverría” “La solución somos todos con José López Portillo” “La entrada a la modernidad con Carlos Salinas de Gortari”, etc. Montones de eslóganes, discursos y prácticas discursivas que lo único que hacen es disfrazar la triste, violenta y lacerante realidad que vivimos. “México en movimiento” pero de muerte; violencia institucional cuando vamos a pedir servicios de salud y sabemos que las instalaciones con que contamos son para satisfacer al 25% de la población que tenemos ahora, por lo tanto, sabemos de las largas esperas, de la posible no atención, violencia simbólica en las instituciones públicas que prometen postergando el cumplimiento hasta la muerte.

Violencia en nuestra soberanía, la capacidad que tenemos para auto determinarnos como pueblo, cuando la única acción preparada, promocionada practicada por la ciudadanía y el pueblo es votar, cada

3 o 6 años. Donde las consultas ciudadanas, plebiscitos, referéndums, iniciativa popular y demás prácticas de democracia participativa ciudadana solo existen en la ley.

Encrucijada de la violencia que paraliza, que deja perplejo e inactivo, miedoso y aislado. ¿Cómo reflexionar en este espacio quebrado, violentado? El espejo de la reflexión ha dejado de ser claro, transparente, y solo podemos buscar la reflexión en pequeños pedazos que reflejan espacios encontrados y borrosos, escasos y paradójicos. Viviendo la cultura desde nuestra perspectiva personal o de grupo, Nunca en la plana y diáfana superficie de la totalidad del espejo, solo juntando pedazos rotos donde es difícil ver lo que reflejan.

Desde la Presidencia de la república hasta los diluidos en ácido, desde la escuela que educando bajo normas de competencia que oculta el carácter mercantilista y servil de la educación que paulatinamente va dejando de ser un derecho para ser una mercancía, repito desde la escuela pública hasta el jefe de plaza del pueblo que gustes. Todos unidos orgánica y recíprocamente en la violencia. No pensamiento crítico, no transformación, solo reproducción de lo mismo, el imperio del pensamiento único, violento y relampagueantemente homicida, globalmente genocida. Sinfonía de la muerte en espera del inesperado turno propio.

Saber genealógico

Compartiendo este violento sistema político, buscando modos de decir de modo provocativo este mundo que padecemos es que he ido recorriendo autores, filosofías, saberes, novelas, poesías, conocimientos, pensadores y de todos ellos he ido configurando un saber con aliados y cercanos, amigos y cotidianos con los que he dialogado profunda e intimidante y he llegado a construir retazos de realidad producto del dialogo, y en franca incongruencia y complejidad me he inventado un espacio de reflexión que me permiten seguir **cercano**, no ignorar o simular que no existe, repito, seguir **cercado** (sé qué hace un momento dije **cercano**), a esta realidad que en ocasiones siento me devasta, me

va manipulado y “docilizando”, reproducción de privilegios para algunos, para los menos. Probablemente yo uno de ellos.

Tomado de la mano de mis amigos Foucault, Dussel y Levinas he comprendido que ese mundo en operaciones debe ser puesto en cuestión y debe ser criticado, intervenido desde la resistencia de la palabra. Para producir un mundo distinto. De la utopía del progreso a la heterotopía (Foucault, 2005, p. 3) de la resistencia.

Ese mundo en operación viene legitimado por un espacio cultural que hace coexistir en armónica complicidad tanto nuestro sistema de democracia representativa como nuestro sistema de violencia. Proceso de legitimación de instituciones, legitimación política y legitimación de decires en la violenta repetición de lo mismo, la violenta reproducción de este mundo en funciones que produce una dinámica de exclusión, en donde conviven los privilegiados y los subalternos, los exclusivos y los excluidos, oprimidos y opresores, amos y esclavos. Mundo en operaciones que en su afán por reproducirse bien puede afirmar junto con el primer Wittgenstein que el límite de mi mundo es el límite de mi lenguaje, por lo tanto, si no se puede decir, no existe. De ahí que si sientes, deseas o imaginas, sueñas o anhelas un mundo distinto más vale ni hablarlo, es imposible, lo mejor es callar. Reproduciendo el sistema a partir de la abulia y apatía ante la injusticia.

A medida que nos aproximamos a esa racionalidad que da legitimidad a esas instituciones y discursos, que da cuenta de este violento mundo que habitamos, nos podemos percatar que esa racionalidad tiene una temporalidad y espacialidad geográfica. Que la racionalidad que legitima ese modo de ser es algo contextual. Desligar esa racionalidad de su ser símbolo para convertirla en un sentido al contextualizarla es desnudar el himno nacional, símbolo de la nacionalidad mexicana y adoctrinamiento nacional para descubrir que su contexto es una cadena interminable de derrotas y pérdidas de territorio y últimamente de soberanía que hacen del himno nacional una ironía. Desligar esa racionalidad de ser símbolo es tomar a la virgencita de Guadalupe, madre de todos los mexicanos y contextualizarla como un gran negocio instrumento de masificación y sometimiento, disfraz de uniformidad

en los miembros de la nación mexicana en el centro de una grosera, injusta e irónica distribución de la riqueza.

De ahí que todo signo sea considerado un sentido. Entendiendo por signo la relación entre significado y significante (estudiado por la semiótica), y en algunos casos su relación con sus referentes (estudiado por la semántica), y siendo todo conjunto de signos un carácter prescriptivo. Pasar al sentido, nos permite comprendernos siempre en contextos (estudiado por la pragmática). Des-fetichizarnos y renovar la interpretación, hablar de mudos inexistentes en funciones, pero existentes en la esperanza que no desespera y tampoco desemboca en abulia y apatía.

La racionalidad de una determinación temporal y geográfica es la porción intermedia entre los códigos matrices de una cultura que rige los esquemas perceptivos, lenguajes, valores y prácticas de sus miembros. Reconocer una realidad en funciones que excluye, genera injusticias y desnudar esa racionalidad que le da legitimidad política y genera condiciones de posibilidad de construcción de conocimientos que reproducen el sistema es criticar dicha racionalidad. Desnudarla es exponerla a la crítica de la imaginación de los mundos que no existen más que en la esperanza y en el deseo de los cuerpos que sufren, cuya palabra no es escuchada, solo se constituye para el mundo en funciones en un murmullo que entorpece la legítima comunicación entre las élites. Mundos, como pompas de jabón, tan maravillosos, pero tan endeble.

Definitivamente existen racionalidades contextualizadas disfrazadas de la única racionalidad posible para poder reproducir los privilegios. No hay racionalidad como una forma excelente de la razón misma. Su carácter progresivo y utópico, ya por 524 años es solo una ilusión para mitigar el dolor de la injusticia, albergar esperanzas que desembocan en la desesperada abulia y apatía.

Desnudar la racionalidad que se cree única es ver como las prácticas discursivas y no discursivas se apegan más o menos a los cánones de la pretendida única racionalidad que hace de ellas algo existente, pero ilegítimo o existente y legítimo. Basta recordar el Wirklichkeit o realidad efectiva de Hegel y a partir de ahí las filosofías occidentales

que asimilan a partir de la deslegitimación de la existencia de las prácticas del otro.

Desnudar la racionalidad única es comprender la inventada racionalidad y el juego maniqueo y perverso de la exclusión y aniquilación. Desde la perspectiva de las prácticas sociales de los individuos siempre habrá una racionalidad que establece el modo de hacer de cierto grupo en ciertas circunstancias. Abarca el ámbito del saber (prácticas discursivas), del poder (relaciones entre los hombres,) y de la ética (relación consigo mismo).

La práctica discursiva es la presencia de la racionalidad, que vinculada a las practicas no discursivas, entonces no da cuenta de los dispositivos dentro de los cuales se establecen límites de lo que sí o lo que no. El dispositivo es el que incluyendo las prácticas discursivas y no discursivas establece las condiciones de posibilidad de una formación de saberes.

La interpretación no puede acabarse nunca porque no hay nada que interpretar pues en el fondo todo es interpretación. Cada signo es en sí mismo una construcción contextual que requiere interpretación.

Así el sentido del texto nunca se ofrece pasivamente como un acto de lectura, siempre requiere ser deconstruido en un contexto para adquirir sentido.

Así toda palabra o discurso requiere ser contextualizado, no solo denotado, toda práctica discursiva requiere ser entendida en el marco de las prácticas no discursivas. Si describe es conocimiento científico, pero de ahí se sigue la prescripción, por lo tanto la violencia simbólica que constantemente prescribe, el discurso, es aquel que hace ver en su interlocutor una carencia, falla o anormalidad. Un deber ser que no está presente, por lo tanto prescribe. La opción es el dialogo.

La Genealogía de la Liberación pone en evidencia que hay signos que se presentan como originarios desde donde prescriben. Tal es el caso de los Planes Nacionales de Desarrollo, los Planes Estatales de Desarrollo, y los Planes Sectoriales. Todos ellos se plantean como símbolo que prescribe, nunca como símbolo a ser interpretado, contextualizado y entendido como atención a un grupo, o una clase social que hace ver su racionalidad como la racionalidad de todos. Componiendo

sus saberes a partir de la prescripción de los discursos tomados como signos descontextualizados. Fetichismo.

La Genealogía de la Liberación no acepta la existencia absoluta de signos descontextualizados que hay que desglosar o seguir. Así es como hacia dentro del discurso educativo, de las prácticas de apoyo educativo, siempre hay un proceso de prescripción, nunca de contextualización ni interpretación.

El saber genealógico es el que inserto en una hermenéutica que vincula discursos con instituciones en términos de prácticas discursivas y no discursivas da cuenta de modos eficientes de uso del poder, manejo de masas, gobernabilidad en términos neoliberales. La arqueología es la descripción de un discurso-objeto. Este saber, carente de autor, disciplina, corriente, configura un saber interdisciplinario y complejo, configura sujetos sociales que tienen que habérselas con instituciones, (poder) y consigo mismos (ética).

Veamos el Estado mexicano y su racionalidad, el modo como organiza su hacer. También podríamos hablar de regularidad. Estas prácticas discursivas también deben ser consideradas bajo el dominio de las prácticas no discursivas; es decir, ejercicio del poder y ética, sujeción y gobernabilidad de individuos internalizándoles deseos. Veamos, comprometámonos, busquemos un mundo mejor. Esto apenas es el inicio... siempre será así.

Bibliografía

- Apel, K.-O.; Dussel, E. & Raúl, F. B. (1992). *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación*. México: Siglo XXI editores; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ardiles, O.; Assman, H.; Casalla, M. C.; Cerutti Guldberg, H. V.; Cullen, C.; De Zan, J. et al. (1973). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Bonum.
- Austin, J. (1962). Conferencia I. En J. Austin, *Como Hacer Cosas con Palabras*, pp. 41-81. Barcelona: Paidós.

- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London and New York: Routledge Classics.
- Bourdieu, P. (2007). *Dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama.
- De Souza Santos, B. (2002). Introducción. En B. De Souza, *Democratizar la Democracia*, pp. 17-34. México: FCE.
- Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur y Rorty*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.
- _____. (2015). *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*. México, D.F.: Ediciones Akal, S.A. de C.V.
- _____. (2001). *La Ética de la Liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita a K.O. Apel*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- _____. (1999). *Posmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la Filosofía de Gianni Vattimo*. México: Lupus Inquisitor.
- Foucault, M. (1980). *Language, Counter-memory, Practice. Selected essays and interviews by Michel Foucault*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- _____. (2005). *Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2008). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la Cárcel 2*. México: Ediciones Era.
- Gumbrecht, H. U. (2004). Las materialidades /Lo no-hermenéutico/La Presencia: un recuento anecdótico de ciertos cambios epistemológicos. En H. U. Gumbrecht, *Producción de Presencia*, pp. 10-34. México: Universidad Iberoamericana.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la Razón Instrumental*. Argentina: Terramar Ediciones.
- Sánchez Vázquez, A. (1983). La Ideología de la “Neutralidad Ideológica” en las Ciencias Sociales. En A. Sánchez Vázquez, *Ensayos Marxistas sobre Filosofía e Ideología*, pp. 137-164. Barcelona: Océano.

Semblanza Curricular de los autores

Federico Ledesma Zaldívar

Doctor y maestro en Sociología por la New School for Social Research, maestro en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Ha impartido cursos en el ITESO, el Queensborough Community College de la City University of New York y en la Universidad de Guadalajara.

Juan Diego Ortiz Acosta

Doctor en Cooperación y Bienestar Social por la Universidad de Oviedo, España, y maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Es profesor investigador en la Universidad de Guadalajara, cuenta con perfil Prodep, es responsable del Cuerpo Académico consolidado Cultura, Religión y Sociedad. Coordina la Maestría en Estudios Filosóficos en la misma Casa de Estudios y es integrante del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1. Ha coordinado seis libros colectivos y es autor de dos obras individuales. Sus temas de interés son la filosofía latinoamericana, las teorías del poder y la filosofía e historia de las religiones. Realiza trabajo interinstitucional con el Centro de Estudios sobre las Tradiciones de Sabiduría, de Barcelona, España; el Departamento de Formación Humana del ITESO y la Asociación Latinoamericana para el Estudios de las Religiones.

Jaime Antonio Preciado Coronado

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de París III. Profesor investigador de la Universidad de Guadalajara, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III.

Mario Ruiz Sotelo

Doctor y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma Universidad. Profesor e investigador de Tiempo Completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la propia FFyL y Profesor de Asignatura Definitivo en la FCPyS. Ha impartido clases en la Universidad Iberoamericana y la Universidad del Claustro de Sor Juana. Es investigador miembro del SNI. Autor del libro *Crítica de la Razón Imperial. La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas* y coautor de doce libros más. Obtuvo el Premio Nacional de Filosofía 2006-2007 a la mejor tesis de Maestría otorgado por la Asociación Filosófica de México.

Gergana Petrova

Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, se graduó como ingeniero en Gestión Industrial por la Universidad Técnica de Sofía, Bulgaria, con especialidad en mercadotecnia y relaciones internacionales económicas. Posee un diploma de enseñanza del idioma inglés (ICELT) por la Universidad de Cambridge. Es licenciada en la Enseñanza del Inglés y obtuvo su Maestría en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Ha presentado ponencias arbitradas en congresos internacionales sobre temas como la educación en América Latina, la Teoría Crítica desde las Américas, filosofía y literatura, ciencia y sociedad. Es autora del libro *La contienda de la educación. Ensayo para una teoría crítica de la educación*, (UG, 2014) y coautora de los libros *Perfiles y Perspectivas del pensamiento complejo* (itaca, ug, 2015), *Samuel Beckett: la mostración de lo inefable* (UG, 2015), *Naturaleza y Libertad en el pensamiento de Leibniz y Kant* (Pliegos, UG, 2016), *Circuit circus. Circos, Intelectuales y Payasos* (Universidad de Valencia, 2017), entre otros. Ha colaborado en publica-

ciones periódicas como la revista *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, *Mathema* y *Polen*.

Dinora Hernández López

Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Actualmente realiza sus estudios de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Guanajuato con un proyecto de investigación acerca de la filosofía moral negativa de la Teoría Crítica. Cuenta con diversas publicaciones en revistas y libros colectivos sobre temas de diferencia socio-cultural, Teoría Crítica y Filosofía Latinoamericana.

Jaime Arturo Chavolla Flores

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, maestro de Filosofía por la UNAM y doctor en Filosofía por la Universidad de París. Ha sido editor, traductor y poeta. Director del suplemento cultural “Armario” del periódico *El Occidental*, de 1994 al 2001. Director fundador del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad de Guadalajara. Autor de varios artículos de temas filosóficos y de una decena de libros en donde destaca *La imagen de América en el marxismo*, Editorial Prometeo, Argentina, 2005. Profesor invitado en España, Francia, Argentina y Chile, entre otros países. Actualmente es profesor investigador de la Universidad de Guadalajara

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Doctor en Filosofía Política, por la UAM, Iztapalapa. Investigador Titular B, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, de la UNAM, y profesor invitado en otras universidades del extranjero. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos-CEIICH-UNAM, 2012), obtuvo *Mención Honorífica* en la 8va edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el *Premio Frantz Fanon 2015* al trabajo destacado en pensamiento caribeño (*The Frantz Fanon Award*

for *Outstanding Book in Caribbean Thought*) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son *Universidad, conocimiento y complejidad. Aproximaciones desde un pensar crítico* (La paz, CIDES-UMSA, 2014), *Modernidad, crisis y crítica* (México, CEIICH-UNAM, 2015) y como compilador *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad* (México, CEIICH-UNAM, 2014) y el más reciente: *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para re-discutir la modernidad* (México, Akal, 2016). Fundó y dirigió *De Raíz Diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*.

Ana Silvia Solorio Rojas

Egresada de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Ha participado en diversos seminarios y diplomados, algunos de ellos impartidos por el filósofo Enrique Dussel, como lo fue: 20 Tesis de Política. Autora y coautora de diversos ensayos, tales como: *La banalidad del mal detrás del Vaticano en su diálogo con las religiosas estadounidenses* LCWR (2014); *Ecología holística: una alternativa a la crisis ambiental* (2015); *El boom del papa Francisco y sus discursos afines a la teología de la liberación* (2018); *La avaricia es buena. Un mal legítimo y legal* (2018), entre otros.

Francisco Salinas Paz

Doctor en Filosofía por el California Institute of Integral Studies en San Francisco, California, maestro en Filosofía por la UNAM y licenciado en Filosofía, por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es profesor investigador de la Universidad de Guadalajara. Entre sus publicaciones se encuentran: *Entre Anatomía de la Pobreza en Guadalajara* (2014), *Intempestivas sobre Cultura Política Mexicana* (2015), *Elementos para una Genealogía de la Liberación Latinoamericana* (2016), *Análisis Crítico de la Legitimación de la Reforma Educativa* (2012), *Hacia una Genealogía de la Liberación Latinoamericana*. (2017). Interesado en el análisis crítico de la Cultura Política Mexicana desde la perspectiva de la Filosofía Latinoamericana, Teoría Crítica, Arqueología, Genealogía y Estudios Poscoloniales.

*Siete ensayos sobre la Filosofía y Política
de la Liberación de Enrique Dussel*
se terminó de editar en abril de 2019
en los talleres gráficos de
Procesos Finales para las Artes Gráficas
Hospital 1011, col. Sagrada Familia
Guadalajara, Jalisco, México
Telefono: 1594 0989

Cuidado de la edición, diagramación y corrección:
María del Carmen Remigio Montero
Diseño de portada: Gabriela Campos
Tiraje: 1 ejemplar

Hacia los años sesenta y setenta del siglo XX, la América Latina vivió un auge de pensamiento crítico: los estudios de la dependencia, las teologías de la liberación, entre otros. En este tiempo, la filosofía en Argentina tuvo el florecer de la filosofía de la liberación, que incluye a diversos autores que han desarrollado aportes relevantes a la filosofía latinoamericana, entre los que se encuentra destacadamente Enrique Dussel.

El itinerario a recorrer en el libro inicia de manera retrospectiva ¿Es posible que una filosofía de la liberación latinoamericana se pueda rastrear hasta autores aparentemente tan remotos como Bartolomé de las Casas?; y si hay una Filosofía de la Liberación en Enrique Dussel que se desarrolla en una primera etapa en los años setenta del siglo XX ¿cuál es la estructura de esa primera Filosofía de la liberación de Dussel? ¿qué papel juega la pedagógica en la emancipación del individuo?

Posteriormente, un ensayo muestra el papel del eurocentrismo como concepto presente a lo largo de la obra entera (histórica, teológica, política y filosófica) de Dussel.

Enseguida el lector se encuentra con respuestas implícitas y explícitas a la pregunta por la vigencia de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. ¿Puede arrojar luz su obra sobre escenarios geopolíticos de la modernidad de manera que se pueda subsumir lo moderno y superarlo al mismo tiempo? ¿Es la Transmodernidad un concepto fértil para pensar otro mundo posible?

El libro cierra con reflexiones sobre la vigencia de esta propuesta filosófica, retomándola desde su origen, para pensar a partir de ella un contexto mexicano de estas primeras décadas del siglo XXI.

CUCSH
Centro Universitario de Ciencias
Sociales y Humanidades

ISBN 978-607-547-491-5

