

# Modernidad temprana, modernización periférico-colonial y discursos cristianos críticos, según la política de la liberación madura de Enrique Dussel

Early Modernity, Peripheral-Colonial Modernization, and Critical  
Christian Discourses, According to Enrique Dussel's Mature  
Politics of Liberation

**Juan Matías Zielinski<sup>1</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0002-0581-5458>

## Resumen:

Este artículo presenta un análisis detallado de la reconstrucción provista por la política de la liberación tardía de Enrique Dussel sobre el fenómeno histórico-filosófico de la Modernidad europea, en especial en su fase temprana, haciendo hincapié en la posición argumental de ciertas teorizaciones filosófico-teológico políticas críticas emergentes del cristianismo periférico durante el período colonial americano. Con ello, se muestran algunos de los antecedentes principales sobre los cuales se apoya el discurso político liberacionista tardío de Dussel, destacados por fungir en ese período histórico como alternativas liberadoras frente a la filosofía y la teología hegemónicas de la Cristiandad imperial. Finalmente, se indican las notas generales de la recepción filosófico-política dusseliana del pensamiento de Fray

---

<sup>1</sup> Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Contacto: [jmzielinski@gmail.com](mailto:jmzielinski@gmail.com)

Bartolomé de las Casas (siglo XVI), Guamán Poma de Ayala (siglo XVII) y algunos jesuitas exiliados (siglo XVIII).

**Palabras clave:** Modernidad temprana, Cristiandad colonial, cristianismo periférico, política de la liberación, Dussel

**Abstract:**

This article delineates a meticulous analysis of the reconfiguration offered by Enrique Dussel's mature politics of liberation concerning the historical-philosophical phenomenon of European Modernity, with particular emphasis on the argumentative stance of certain critical philosophical-theological-political theorizations emerging from peripheral Christianity during the American colonial period. Consequently, it elucidates some of the primary antecedents upon which Dussel's mature liberationist political discourse rests, underscored by their function during that historical period as emancipatory alternatives to the hegemonic philosophy and theology of imperial Christianity. Finally, it depicts the overarching tenets of Dussel's philosophical-political reception of the intellectual legacies of figures, such as Fray Bartolomé de las Casas (16<sup>th</sup> century), Guamán Poma de Ayala (17<sup>th</sup> century), and certain exiled Jesuits (18<sup>th</sup> century).

**Keywords:** Early European modernity, Colonial Christianity, Peripheral Christianity, Politics of liberation; Dussel.

## 1. Introducción

El discurso cristiano y particularmente su potencial profético-liberador representó para Enrique Dussel, tanto en su vida personal como en la intelectual, una fuente de inspiración permanente y un objeto de estudio transversal a toda su reflexión, fuera esta de índole filosófica, teológica o histórica. A propósito del presente *Dossier* en homenaje a él y a su pensamiento comprometido con la liberación de Nuestra América, en este escrito se analiza tan solo un aspecto de una cuestión verdaderamente clave en la obra del autor: el vínculo entre el desenvolvimiento de la Modernidad europea, las modernizaciones periférico-coloniales y las diversas posturas filosófico-teológico políticas del cristianismo, en especial algunas de

las que han sido puestas en juego durante el período colonial americano<sup>2</sup>. Para ello, se presenta, en primer término, un análisis pormenorizado de la conceptualización dusseliana sobre la Modernidad temprana en el marco de su teoría general sobre la Modernidad europea; más adelante, se muestra el vínculo que hubo entre el desenvolvimiento de la Modernidad europea, el proceso americano de modernización periférico-colonial y la aparición de algunos discursos cristianos críticos –antecedentes de la política de la liberación dusseliana– como el de Fray Bartolomé de las Casas (siglo XVI), Guamán Poma de Ayala (siglo XVII) y el de algunos jesuitas exiliados (siglo XVIII).

## 2. La conceptualización dusseliana sobre la Modernidad europea

A la hora de problematizar la constitución y el desenvolvimiento histórico de la Modernidad europea, Dussel advertía que hay *grosso modo* dos horizontes de interpretación que configuran buena parte de los enfoques actuales sobre el tema: uno de tipo eurocéntrico y otro auténticamente mundial y, en ese sentido, “crítico” (Dussel, 2009, p. 50; 2012, pp. 349-353). El primero encara la genealogía de la Modernidad como un proceso exclusivamente intraeuropeo (“autopoiético”), caracterizado por la “superación” (*Aufhebung*) de la Edad Media vía el Renacimiento italiano, la Reforma luterana, la revolución científica del siglo XVII y las consecuentes revoluciones político-burguesas de los siglos XVII y XVIII, montadas sobre la Ilustración (sobre todo, la francesa y la

---

<sup>2</sup> En este escrito se distingue permanentemente la Modernidad europea de los procesos de modernización periféricos, dado que para Dussel era inválida la tesis de las “modernidades múltiples” y, consecuentemente, la predicación de una “Modernidad latinoamericana” en sentido estricto (Dussel, 2020a, pp. 23-26).

alemana) y su impregnación cultural al resto del globo (“modernizaciones periféricas”). A este posicionamiento, le opuso dos argumentos clave. En primer lugar, que la periodización secuencial de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna fue en verdad una construcción ideológica de los románticos alemanes de los siglos XVIII y XIX promovida por la Ilustración francesa e inglesa respectivamente (Dussel, 2007b, p. 143); en segundo lugar, que la tesis de la autogeneración europea de la Modernidad desconoce e invisibiliza por arbitrariedad ideológica los acontecimientos acaecidos en el siglo XVI americano, es decir, el papel geopolítico central que tuvo la conquista de América y los procesos prácticos y reflexivos que se dieron posteriormente en el espacio periférico-colonial –de validez teórica en general y filosófica en particular– (Dussel, 2016, pp. 333-334). Por el contrario, el segundo enfoque –que es el asumido por Dussel– afirma que “Europa” se consolidó progresivamente como centro por la constitución originaria de Amerindia como periferia, de modo tal que el proceso denominado Modernidad representa, en última instancia, un fenómeno propio de la instauración del sistema-mundo colonial (Dussel, 2012, pp. 345-349)<sup>3</sup>. Dicho proceso se basó en la ocultación de la alteridad de Amerindia en 1492, acontecimiento fundante del primer Imperio-mundo (Dussel, 2007b, p. 186). De ahí que los primeros Estados modernos fueran desde su origen Cristiandades colonialistas, mercantil-capitalistas y eurocéntricas (Dussel, 2016, p. 87). El autor constataba así que los fenómenos inherentes a la constitución de la Modernidad, como el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo, no solo son complementarios sino sobre todo simultáneos, o sea, determinaciones coexistentes de un proceso común (Dussel, 2016, p. 332).

---

<sup>3</sup> La categoría de *World-System* la toma de *The Modern World-System* (1974) [*El moderno sistema mundial*] de Immanuel Wallerstein.

La tesis histórico-filosófica de Dussel sobre la Modernidad europea expuso en sus diferentes formulaciones algunas modificaciones sustantivas. Como fue señalado, puede decirse que la hipótesis principal que orientó al autor desde el comienzo de su indagación se basó en la idea de que la causa originante de la centralidad de Europa sobre el resto del mundo (otomano-musulmán, India y China) fue principalmente la conquista y colonización de América (Dussel, 2009, p. 51). Siguiendo esa línea, postulaba que: “La modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el ‘sistema-mundo’, y era coextensivo al dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el ‘centro’ desde 1492” (Dussel, 2015, p. 44). Aludía con ello al proceso que se desarrolló en función de dos desplazamientos geopolítico-territoriales: del Asia central hacia el Mediterráneo oriental y de Italia (Génova) hacia el Atlántico. Partiendo de ese esquema, afirmaba que el sistema-mundo moderno-colonial fue iniciado por España cuando pretendió acceder al “centro” del sistema interregional III (la India) por el Occidente, esto es, a través del océano Atlántico (Dussel, 2009, p. 54). A su juicio, dicho desplazamiento puso en crisis el paradigma medieval europeo, ubicando a “Europa” como la primera hegemonía mundial. De esta manera, España fue comprendida como el primer Estado moderno, en tanto centro de la primera formación social periférica (Amerindia), y el Atlántico como centro geopolítico del nuevo sistema mundo (permitiendo que Europa superara, así, el horizonte cultural del mundo latino-germánico). En definitiva, Dussel comprendía inicialmente la Modernidad como la gestión de la centralidad europea a partir de la instauración del sistema-mundo colonial en 1492, basado en un proceso creciente de “simplificación”: burocratización y administración de la vida, ascetismo, descorporalización, individualismo e impersonalización-instrumentalización de las relaciones sociales, etc. (Dussel, 2009, p. 62).

Sin embargo, a partir de la lectura de algunas obras relevantes, como 1421. The Year China Discovered the World [1421. El año en que China descubrió el mundo] de Gavin Menzies (2003) o Re-Orient. Global Economy in the Asian Age [Re-Orientar. La economía global en la era del predominio asiático] de André Gunder Frank (2008), el autor revisó a fondo la tesis de los cinco siglos de hegemonía europea, modificando su formulación en los términos que siguen: “La modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía de Europa (...). ‘Centralidad’ del sistema-mundo y modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser ‘centro’ después de ser ‘moderna’” (Dussel, 2015, p. 49). ¿Qué lo condujo a modificar su perspectiva? Básicamente, la reevaluación de la posición que tuvieron China y el Indostán hasta el siglo XVIII, en su carácter de centro cultural, demográfico y productivo-comercial. En efecto, desde ese momento comenzó a afirmar que la “primera Modernidad”, ibérica, humanista, dineraria y mercantil, se inició efectivamente con la conquista a través de la apertura del Atlántico, aunque estos primeros estadios modernos no se identifican sin más con la hegemonía de Europa en el sistema-mundo, lograda recién a finales del siglo XVIII. Por este motivo, en su Política de la liberación. Historia mundial y crítica, sostenía que la centralidad de Europa tiene poco más de dos siglos, desde la Revolución Francesa en adelante: “La dominación de Europa, principalmente del Reino Unido y Francia (...), acontecerá gracias a la Revolución industrial, que ideológicamente será fundamentada por el fenómeno de la ‘Ilustración’ y el movimiento ‘romántico’” (Dussel, 2007b, p. 151). Con todo, esta modificación, aunque importante, no contradice su tesis principal respecto del origen de la Modernidad.

En varios de sus escritos, Dussel identificó en el desarrollo histórico de la Modernidad tres etapas preponderantes: “temprana”, “madura” y “tardía”. A continuación, se indican las notas esenciales de la primera y la segunda etapa mencionadas, sirviendo sobre todo

la primera para comprender la aparición y la configuración de ciertos discursos filosófico-teológico políticos cristianos críticos surgidos en el período colonial americano.

La Modernidad temprana comprende el proceso histórico desde la conquista de América hasta la Revolución industrial (1492-1815), conllevando, por lo menos, tres fases identificables. La primera alude a la Modernidad hispánica, humanista, renacentista, dineraria, manufacturera y mercantil. Las primeras formaciones sociales periféricas (colonias) fueron América Latina –contemplando buena parte del actual Estados Unidos– y algunas islas –territorios de poca extensión, en África o Asia–. Esta fase conllevó estrategias de ocupación militar, establecimiento poblacional de colonos europeos en territorio americano, reorganización político-burocrática de las colonias, expropiación económica –extracción de la plata y el oro de las minas locales por medio del trabajo explotador del “indio”–, transformación ecológica de los territorios conquistados –alteración de la fauna y la flora autóctonas– e imposición de la lengua, cultura y religión europeas. Todo ello montado sobre un macrodispositivo de colonialidad del poder, del género, del saber y del ser, desde el cual el colonizador tuvo la legitimidad política y la validez epistémica para negar “lo amerindio” e imponer “lo europeo” (Dussel, 2007b, pp. 150-151). Se estableció, así, el proyecto del “Imperio-mundo”, articulado por el capitalismo mercantil en su etapa dineraria. En resumidas cuentas, la expansión europea del siglo XV se constituyó como un proceso de colonización expansionista sin precedentes, que dio origen a un tiempo a la Modernidad, el colonialismo y el capitalismo mundializados (Dussel, 2007a, p. 196). La segunda fase comenzó con la finalización de la hegemonía hispánica, cuando Las Provincias Unidas de los Países Bajos se independizaron del poder ibérico, convirtiéndose en un imperio naviero (1630-1688). Dada la inviabilidad del proyecto imperial-territorial y por el consecuente reemplazo por este nuevo modelo comercial naviero, se consolidó el capitalismo mercantil, aún en el marco de la dependencia europea,

ya que todavía se compraban los productos del Indostán y de la China con los recursos extraídos de América. La tercera fase, desde 1688 en adelante, se inició con la revolución burguesa de Inglaterra (Gran Bretaña) junto con Francia y otras potencias del Norte, consolidándose el sistema colonial en América y el Caribe mediante la operativización de políticas de tipo esclavista.

Por su parte, la Modernidad madura alude al período en el cual Europa se consolidó como “centro” del sistema mundial, fenómeno que le permitió ejercer una dominación política, militar y cultural de escala planetaria. Dicha etapa se desarrolló desde las Revoluciones francesa (1789) e Industrial (1815) hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945) (Dussel, 2007b, pp. 323-400). Su hito originante fue la decadencia del Este, es decir, el quiebre de la hegemonía geopolítico-comercial de China y el Indostán. Desde entonces, las colonias inglesas fueron considerablemente beneficiadas, sobre todo por encontrarse ligadas a una metrópoli de alto desarrollo industrial; por el contrario, tanto Portugal como España perdieron la posibilidad de industrializarse por su endeble burguesía. Desde la Revolución Industrial, el imperio inglés alcanzó definitivamente la “hegemonía-mundo” (1815-1945), venciendo la competencia asiática (China, Indostán e Imperio otomano) e instaurando un tipo de colonialismo que, basado en las máquinas de guerra y la navegación, avanzó sobre la India (1750-1858), el Sudeste Asiático, Medio Oriente y Australia (Dussel, 2007a, p. 203). En clara supremacía tecnológica (en especial, técnico-militar) y en plena revolución científica, filosófica y religiosa, desde aquel momento se impuso la cosmovisión ilustrada, en sus formas predominantes de clara matriz orientalista y occidentalista (eurocéntrica) (Dussel, 2007b, p. 152).

### 3. Modernidad temprana, modernización periférica y cristianismo colonial

A lo largo de su trayectoria intelectual, Dussel interpretó filosófica, teológica e históricamente el fenómeno religioso en América Latina, especialmente el del período colonial (cf. Dussel, 1967, 1969-1970, 1979, 1983). Asimismo, en el marco de la Modernidad temprana (1492-1789), identificó dos etapas predominantes: la “Modernidad I”, primera fase de la Modernidad temprana (1492-1630), y la “Modernidad II”, que comprende la segunda y la tercera fases arriba mencionadas (1630-1789) (Dussel, 2003, p. 51). Así, tematizaba todo este largo período a partir de dos formaciones socioculturales nucleares: la “Cristiandad hispano-americana” y “lusitana” (1492-1630) y las “Cristiandades del Norte de Europa” (1630-1789)<sup>4</sup>.

Para encarar la reconstrucción del campo religioso de la “Modernidad I”, el autor partía de una idea transversal a toda su interpretación histórico-filosófica: la distinción tajante entre el “cristianismo mesiánico” (“primitivo” o de la “religiosidad de las víctimas”) y la “Cristiandad” (el discurso filosófico-teológico político del cristianismo imperial). Con esta última denominación se refería a la formación hegemónica del cristianismo, iniciada por Constantino a comienzos del siglo IV e. c. Según su análisis, fue allí cuando se

---

<sup>4</sup> A los fines de este artículo, solo se analiza la conformación de la “Cristiandad hispano-americana”. Sobre el caso portugués, ver: Dussel, 2007b, pp. 228-241. Se deja anotado que la “Modernidad II”, la de las “Cristiandades del Norte de Europa”, fue reformada. Allí se fundó propiamente el proceso capitalista, manifestándose a partir del siglo XVII en Estados Unidos una hegemonía burguesa de tipo protestante, con centro en Inglaterra y Escocia. En este nuevo escenario del “sistema-mundo”, se llevó a cabo el proceso de la primera expansión protestante en el mundo colonial y periférico. En el siglo XIX, las misiones a África serán protestantes o católicas, mientras que en Asia el cristianismo seguirá siendo minoritario (Dussel, 2007b, pp. 242-281).

produjo la primera “inversión” del cristianismo, es decir, el momento a partir del cual los “mesiánicos” dejaron de luchar contra el Imperio para convertirse en sus más acérrimos defensores (Dussel, 2016, p. 323). Se trató de la primera formulación de un Dios de los opresores, de la figura de un ídolo que funcionaba como dispositivo de legitimación teológica del orden imperial. En ese contexto, Dussel identificaba la posterior formación de la “Cristiandad latino-germánica”, a su entender arrinconada desde la expansión del mundo musulmán en el 623 e. c.; dicho proceso desembocó en la “segunda inversión” del cristianismo, cuando Europa dejó de estar aislada en la periferia del sistema asiático-afro-mediterráneo en su estadio III o en la Edad Media feudal para desplegarse mundialmente a través del Atlántico occidental. En efecto, a partir de la conquista emprendida por España y Portugal se produjo en la América colonial una nueva inversión del cristianismo, mediante la praxis de una Cristiandad imperial dominadora de las colonias que “crucificará indígenas en nombre del crucificado”:

Los cristianos adoctrinados por la cristiandad *central* y eurocéntrica (...) deberán admitir ser *cristianos* de segunda, y no sólo *ciudadanos* coloniales de segunda (...). Admitir reproducir pasiva y discipularmente una religión, una estructura política y una cultura confundidas por la *inversión* de la cristiandad europeo latina (...). Esta *imposición* hasta litúrgica sobre el hemisferio Sur se interpretó como la “universalización” de la cristiandad en todo el mundo. Fue la pretensión de una religión particular que se arrogaba por la violencia de las armas una universalidad espuria, fetichizada, la de la cultura europea moderna (Dussel, 2016, pp. 329-331).

La instalación del “Imperio-mundo” en 1492 representó la primera expansión misionera del catolicismo mediterráneo, moderno y antiprotestante a las colonias europeas, generando en América Latina una “Cristiandad periférica” de raíz hispano-luso-americana. Como se dijo anteriormente, el nuevo orden geopolítico

se abrió por el Atlántico, permitiendo que la Europa nórdico-germana se conectara con el sistema euroasiático sin pasar por el Mediterráneo —es decir, sin pasar por Roma—. Tal desplazamiento generó una suerte de “desconexión” entre los pueblos germanos-nórdicos de raíz protestante y la “Cristiandad romano-mediterránea” de raíz católica (Dussel, 2003, p. 51). La conquista promovió en el continente europeo una mutación religiosa profunda, desembocando posteriormente en la Reforma luterana; este proceso propició la reconfiguración del catolicismo bajo el signo de la Contrarreforma, legitimada discursivamente por el Concilio de Trento (1545). En resumidas cuentas, desde 1492 se desarrolló una estrategia enorme de dominación religiosa por parte de la “Cristiandad hispano-lusitana” sobre la periferia colonial; proyecto que, según la interpretación dusseliana, no puede ser considerado todavía como “católico” *stricto sensu*: “El ‘catolicismo’ (...) es un fruto religioso posterior al comienzo del despliegue del sistema-mundo en el Siglo XVI, posterior y como reacción ante el fenómeno protestante” (Dussel, 2003, p. 72). Con el tiempo se fue conformando un catolicismo latinoamericano oficial de raíz hispano-lusitana, con centro en España y posteriormente en el sur de la Europa no protestante (Italia y los Estados pontificios).

A la vez que el catolicismo europeo se institucionalizaba formalmente gracias al Concilio de Trento, en América Latina se configuraba un primer “catolicismo periférico”. El discurso teológico-político imperial, de clara matriz eurocéntrica y colonialista, legitimó todos los tipos de dominación ejercidos en tierras americanas, desde la violencia económica, política y social hasta los aspectos más hondos de la de tipo cultural. En términos socioreligiosos, se puso en marcha una inquisitorial extirpación de la idolatría, en el sentido de una negación radical de las antiguas religiosidades locales —tenidas ahora por “demoníacas” o “satánicas”—. La expansión europea y la consecuente instalación del “Imperio-mundo” encontraron en el adoctrinamiento religioso uno de sus bastiones ideológicos más

potentes. Burocrática y organizacionalmente, la “Cristiandad de la Indias occidentales” se estableció en jurisdicciones, denominadas Virreinos desde el siglo XVI. En ellos, había un nivel significativo de institucionalización clerical, que gozaba de gran autoridad y caudal decisional (Dussel, 2007b, pp. 404-405). Asimismo, el fenómeno religioso inaugurado por el catolicismo latinoamericano oficial tuvo su apogeo en las ciudades, habitadas mayoritariamente por blancos y mestizos, mientras que en los territorios indígenas, alejados de las urbes, se dio una “mezcla” –siempre conflictiva– entre los antiguos cultos amerindios y las prácticas católicas impuestas. Por esta razón, la conformación de un catolicismo popular latinoamericano se muestra como un proceso complejo, plagado de violencias, resistencias y sincretismos forzados.

Al tiempo que la Modernidad colonizadora se imponía, se gestó, como su reverso periférico y explotado, un proceso creativo de resistencia popular, protagonizado generalmente por indígenas y campesinos. Una vez consolidada la conquista, la religión oficial fue practicada de manera creciente por los dominados, de donde surgió paradójicamente un tipo de catolicidad periférico-crítica –además de otros cultos menos masivos, como el afroamericano–. Esta novedosa formación sociocultural se fue convirtiendo en un espacio de resistencia, caracterizado por una tensa confluencia entre la religiosidad popular de la Península Ibérica y la amerindia: se trataba del mentado proceso de “sincretización”. Básicamente, pueden identificarse al menos cuatro respuestas de los/as indígenas ante la dominación religiosa: una “actitud rebelde”, de reivindicación de las divinidades precolombinas; de “sumisión” e “integración” a la Cristiandad colonial-imperial; de “resistencia activa” al orden conquistador, signada por ciertas “connotaciones mesiánicas”; y de “sumisión parcial”, es decir, de aceptación general del cristianismo a partir de un sincretismo simbólico que permitía mantener vivas las creencias ancestrales (Parker, 1993, pp. 26-37). El sincretismo resultó determinante en la conformación del *ethos* cultural latinoamericano,

sobre todo en el de la cultura popular. En suma, puede afirmarse que gran parte del pueblo latinoamericano recreó una forma propia de religiosidad que, en cierto sentido, se posicionó como una “religión paralela” a la impuesta por la Iglesia romana. Como bien indica Dussel, el contexto colonial latinoamericano presentaba algunas condiciones político-culturales distintivas que marcaron la reflexión teológica de la época, a saber: el catolicismo era mayoritario en América Latina, a diferencia de África o Asia; se produjo una conciencia creciente de responsabilidad ético-crítica y profética ante la dominación imperial; se formó un catolicismo latinoamericano de base que reconfiguró, sobre todo por herencia de la religiosidad amerindia, el imaginario popular de la “Modernidad I”; se estableció un catolicismo latinoamericano crítico-postecuménico, que tuvo como punto de referencia, no ya las coordenadas de las iglesias europeas divididas, sino a las mayorías populares, oprimidas y excluidas del subcontinente (Dussel, 2003, p. 53).

#### 4. Discursos filosófico-teológico políticos cristianos contrahegemónicos: tres fuentes de la política de la liberación madura dusseliana

Considerando este complejo entramado político y cultural propio de la época colonial, la política de la liberación dusseliana se focaliza en ciertos discursos filosófico-teológico políticos nacidos en el seno del cristianismo profético, considerándolos antecedentes históricos efectivos de las corrientes filosófica y teológica liberacionistas posteriores: los discursos elaborados por Fray Bartolomé de las Casas (siglo XVI), Guamán Poma de Ayala (siglo XVII) y algunos jesuitas exiliados (siglo XVIII).

Para Dussel, la argumentación filosófico-teológico política del siglo XVI expresó *de facto* el desarrollo inicial de una reflexión

filosófica propiamente moderna. En ella no se encuentra tan solo el inicio sistemático de la filosofía de la América ibérica (o latina) sino que, más bien, representa el comienzo de la filosofía moderna en cuanto tal (Dussel, 2007b, p. 191). En este marco general de comprensión, presentaba su conocida tesis: “(...) el ‘yo conquisto’ al indio americano fue el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del ‘yo pienso’ *teórico-ontológico* cartesiano” (Dussel, 2007b, p. 193). Por eso, concebía la explotación del indio y la esclavitud del afroamericano como dos modalidades prototípicas del origen de la Modernidad, esto es, como el horizonte último de la experiencia ontológica de la filosofía europeo-moderna posterior. En definitiva, frente a la “epifanía del nuevo Otro”, tanto la colonización como el discurso filosófico-teológico político imperial que la legitimó produjeron un fenómeno general de “encubrimiento”:

El Otro era interpretado desde el “mundo” europeo; era una “invención de Europa”. Ese indio fue visto como la alteridad europea, como el “infiel” que durante mil años había luchado contra el cristiano en el Mediterráneo (...). Durante ochocientos años los hispanos cristianos habían luchado contra los “infieles” musulmanes y durante unos decenios contra los “infieles” amerindios. Al finalizar esta gesta se había producido en América un genocidio como fruto de una verdadera “guerra santa” (Dussel, 2007b, pp. 194-195).

Se trataba de la fundamentación filosófico-teológica política del “mito de la Modernidad”. Dicho “mito” remite a la autocomprensión de Europa como una cultura superior, desde la cual juzgó a las otras formaciones culturales como inferiores, bárbaras, inmaduras o culpables, en nombre de su pretendida “bondad salvífico-civilizatoria” (otorgamiento de la religión verdadera, la racionalidad auténtica, la universalidad de lo humano, etc.). Tal posicionamiento se sostiene, asimismo, sobre una “falacia desarrollista”, en tanto y en cuanto se consideraba como un

imperativo (moral y religioso) el expandirse hacia el resto del planeta para “salvar” y “civilizar” los pueblos colonizados –idolátricos y carentes de civilización–. De esta manera, en la autocomprensión eurocéntrica de Europa, la conquista fue concebida como un acto de emancipación, que permitía al “bárbaro” superar su “inmadurez” intrínseca (Dussel, 1994, p. 88). Por otra parte, Dussel describía el mencionado “mito” con una terminología de clara extracción teológico-política, articulando su descripción con las nociones de “culpabilidad”, “inocencia” y “sacrificio”: la víctima es culpable de su propia victimación, el victimario es inocente respecto de la dominación que ejerce y el sufrimiento del conquistado es el sacrificio necesario que exige la modernización (Dussel, 1994, p. 86).

No obstante, y como se dijera más arriba, también hubo a lo largo de todo el período colonial ciertas expresiones liberadoras, o sea, posiciones filosófico-teológico políticas alternativas al discurso hegemónico de la teología y la filosofía imperiales, que en algún sentido fueron perfilando un reverso (moderno “y” religioso) de la Modernidad imperial eurocentrada.

Según la reconstrucción dusseliana, uno de ellos, y en su óptica de los más importantes, fue la intervención de Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) en el Debate de Valladolid (1550-1551) –el “primer debate filosófico de la modernidad” (Dussel, 2020b)–. En esa controversia, Las Casas, articulando su palabra desde los recursos teóricos provistos por la escolástica moderna de la Escuela de Salamanca, e insertándose en la tradición crítico-profética iniciada por Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba (1511), lanzó un contundente “primer antidiscurso filosófico de la Modernidad” frente a los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda –el “padre de la filosofía política moderna” (Dussel, 2007b, p. 195)–. Este último pretendía justificar racionalmente la conquista y la posterior expansión colonialista basándose en una concepción claramente restringida de la universalidad de lo humano –según la fórmula de Lucía Aguerre (2016), era una “universalidad colonialista con

pretensión de hegemonía” (pp. 103-149). En efecto, las “reglas de razón” se identificaban para él con las reglas humanas en general y, por tanto, las razones que no se adecuaban a aquéllas (las costumbres de los indios, como, por ejemplo, los sacrificios humanos) fueron consideradas como irracionales o incivilizadas (Dussel, 2007b, p. 196). Al no regir los indígenas su modo de vida por las “reglas” que los europeos suponían universales, se los tuvo por inferiores o no-humanos; entendiendo “humano” desde sus criterios monológicos restringidos, esto es, creyentes en el Dios monoteísta, inteligentes y virtuosos según su tipo de racionalidad y moralidad, con sentido de la propiedad privada y de la herencia de bienes, etc. Desde un horizonte tal, la acción “civilizatoria” resultaba necesaria (pues naturalmente los superiores debían dominar a los inferiores), considerando que la guerra contra la barbarie se trataba, en última instancia, de una “guerra justa” (enmarcada por Sepúlveda en el derecho natural y de gentes). A propósito del análisis del discurso de este último, Dussel puso de manifiesto la secuencia lógica que estructuró la posición teológico-política imperial: el presupuesto fundamental radica en que la cultura europea es la más desarrollada, esto es, superior a todas las culturas hasta allí conocidas (eurocentrismo); de ello, se deriva que esta debía por su “misión” religioso-civilizatoria sacar a las otras culturas de su barbarie o subdesarrollo, o sea, civilizarlas y hacerlas progresar insertándolas en la única vía de desarrollo humano posible (falacia desarrollista); por ende, la violencia y el sufrimiento que allí se produjera eran necesarios, justificados en última instancia por la “inmadurez autoculpable” de aquellos que la padecían y por la “bondad civilizatoria” de quienes la ejercían (modernización); así, el sujeto dominador de las culturas periféricas resultaba indefectiblemente inocente y las víctimas merecedoras de la violencia que recibían, especialmente cuando pretendían resistirla. De este modo, a los conquistados se les adjudicó una culpabilidad doble: eran culpables

por ser ontológicamente subdesarrollados y por negarse patológicamente al desarrollo (Dussel, 1994, pp. 89-90).

Ante la descrita posición hegemónica, la política de la liberación dusseliana reivindica en Bartolomé de las Casas su genuina “pretensión de verdad” (práctica y universal) en correspondencia con la “razón del Otro” –los “indios”–. Sobre todo cuando a la hora de evaluar la justificación de la conquista propuso aquello que Dussel caracterizará como el criterio de “validez intersubjetiva”, por el cual se debe: afirmar la universalidad de cada posición asumida, esto es, que quien argumenta tenga dicha formulación por verdadera y válida para todos (al menos hasta que sea falsada); reconocer que la “cultura-otra” tiene también una legítima “pretensión universal de verdad”; basar las acciones en el “consenso del pueblo” (*consensus populi*); aceptar que la “cultura-otra” (en este caso, la conquistada) rechace los argumentos teológico-políticos imperiales, pues es libre por derecho natural y de gentes; y postular que la única vía legítima (racional) de aceptación de las normas debe basarse en la argumentación consensual y en la coherencia ético-práctica (Dussel, 2007b, pp. 202-203; Ruíz Sotelo, 2019, pp. 49-55). Con esto, Las Casas demostró la falta de justificación para emprender una “guerra justa” contra los indios, poniendo en evidencia la crueldad empleada por los conquistadores y defendiendo la dignidad humana y cultural de los indígenas –su prudencia, sano entendimiento y capacidad de organización política (repúblicas)–. Sostenía, por tanto, que era aceptable que el indígena tuviera por verdaderas sus creencias y sus ritos –como los sacrificios humanos, por ejemplo–, siendo estos en principio razonables o argumentativamente defendibles desde su horizonte de comprensión. Por último, ponía de manifiesto que la coacción para que los indígenas asumieran los contenidos de verdad de los europeos era irracional e injusta. Con todo, su postura no dejaba de enmarcarse en un proyecto evangelizador, que pretendía, aunque de forma dialógica, la expansión de “la” fe verdadera.

Por otra parte, la política de la liberación dusseliana reivindica también el testimonio teológico-político de Felipe Guamán Poma de Ayala. Dicho testimonio, condensado en *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1616), revela para Dussel (2007b) la “hermenéutica auténtica de un indio, de una familia inca”, proferida como una verdadera interpelación del Otro (p. 210 y ss.). Asumiendo una perspectiva cristiana –dado su carácter de indio evangelizado–, Guamán lanzaba allí una crítica radical de la dominación ejercida por los cristianos españoles, elaborando un discurso cristiano alternativo localizado en el mundo periférico-indígena contra las faltas éticas del cristianismo metropolitano-imperial. Desde el punto de vista dusseliano, este discurso confrontaba las virtudes del pasado inca (pobreza, humildad y satisfacción de las necesidades) con la idolatría de los cristianos europeos (riqueza, soberbia y explotación), ofreciendo una perspectiva alternativa que develaba la inversión del cristianismo en los tiempos coloniales. De esta manera, el testimonio de Poma de Ayala expuso la profunda distancia que existía entre el cristianismo predicado y la praxis genocida-extractivista realizada en su nombre. Dussel destacaba la operación de subsunción simbólico-hermenéutica del mundo europeo en el imaginario cosmovisional de la cultura inca, desde la cual se afirmó un “*khrono-topos* centro-periferia” donde lo dominado está “arriba” y es el “punto de localización” (p. 213). Asimismo, subrayaba que dicho discurso deja en evidencia el altísimo nivel de organización política de la civilización incaica, presentando una descripción detallada del ordenamiento normativo-administrativo que configuraba el sistema de valores, los comportamientos y las prácticas culturales del pueblo. Guamán propuso así las claves fundamentales del proyecto futuro de un buen gobierno, basadas enteramente en las obras de misericordia –servicio a los pobres, enfermos y peregrinos–, donde todos, tanto indígenas como españoles, vivieran verdaderamente como cristianos. En definitiva, se trataba de un testimonio crudo en boca de un indígena cristiano, que mostraba a un tiempo tanto las

consecuencias de la violencia (teo)colonialista como la necesaria defensa y reparación histórica del “indio” (los “pobres de Jesucristo”) y de su tradición cultural (utopía de un pasado glorioso). Por este motivo, Dussel lo consideraba un antecedente fundamental del pensamiento teológico y filosófico liberacionista posterior, porque: “Guamán tenía una interpretación mesiánica del cristianismo, una teología de la liberación anticipada” (p. 217).

Por último, la política de la liberación dusseliana encuentra en el pensamiento de algunos jesuitas exiliados en el siglo XVIII (principalmente Francisco Xavier Clavijero y Francisco Xavier Alegre) una crítica al eurocentrismo colonialista. En el contexto de la recepción americana de la Ilustración europea a finales del período colonial, y sobre todo con la irrupción de la dinastía de los Borbones en España, la actual América Latina —que se extendía desde el Virreinato de la Nueva España hasta el del Río de la Plata— se vio estremecida por un cambio radical en la situación sociopolítica de las colonias. Desde el lugar estratégico que ocupaban los jesuitas en la resistencia a la sociedad colonial —en alianza con la oligarquía criolla y las bases populares indígenas— lanzaron una crítica radical a los dispositivos de la Modernidad burguesa, ilustrada y protoindustrial desde el “humanismo” y el “comunismo” moderno-barrocos. Por esta razón, su expulsión del subcontinente —de Brasil (1759) y de la América hispana (1767)— representó, a juicio del autor, una clara afrenta a los proyectos emancipatorios promovidos por los criollos y a las posibilidades de desarrollo tecnocientífico de la región (siendo la Compañía uno de sus principales promotores). Ante la situación generada por el recrudescimiento de la explotación borbónica, se reavivaron un conjunto notable de levantamientos populares, como el del movimiento indígena liderado por Túpac Amaru junto con otros miembros de la población criolla; estos acontecimientos expusieron la emergencia de una conciencia creciente de autonomía comercial, cultural y política, que decantará luego en los procesos independentistas (Dussel, 2007b, p. 406).

Se trataba de la gestación de una formación cultural revolucionaria, la “Ilustración hispanoamericana” del siglo XVIII, donde se comenzó a revalorizar las culturas prehispánicas en el marco de una crítica del eurocentrismo. En la estela del magisterio metafísico, lógico y sobre todo jurídico-político de Francisco Suárez (1548-1617), cuyas ideas resonaban aún en la atmósfera intelectual de principios del siglo XIX, esta generación de jesuitas exiliados sistematizó buena parte de la historia de los pueblos amerindios previa a la conquista, realizando un ejercicio de recuperación y exaltación de sus particularidades culturales (la lengua originaria, las costumbres, los modos de organización política, administrativa y militar, etc.). Refiriéndose a *La historia antigua de México* de Clavijero (escrita desde 1770 y alusiva al México azteca), Dussel (2007b) rescataba que el jesuita equiparaba las culturas tenidas por desarrolladas (egipcios, griegos y romanos) con las culturas autóctonas (aztecas, incas, etc.), rompiendo con ello el “esquema eurocéntrico” (p. 409); esto implicaba un quiebre claro con el eurocentrismo académico que imperaba por entonces en Europa, dedicado mayormente a la demostración científica (ilustrada) de la inferioridad racial y cultural de los indígenas. Algo similar recuperaba de la obra de Alegre quien, en continuidad con el magisterio lascasiano, sostuvo la importancia de la libertad natural de los indígenas y su derecho permanente al “consentimiento” y al “pacto”. Con esto, el jesuita se oponía de lleno a la “justificación racional” de la empresa bélico-colonial, argumentando que, si las acciones no habían sido previamente consensuadas con los indígenas, las “provincias americanas” tenían derecho a liberarse del Imperio español.

## 5. Palabras finales

Como se puso de relieve en este artículo, a lo largo de toda su obra intelectual, en su faceta histórica, teológica y especialmente en la filosófica, Dussel halló en ciertos discursos filosófico-teológico políticos críticos originados en el seno del cristianismo profético durante el período colonial una referencia indispensable; esta le sirvió como una apoyatura genealógica clave y como una fuente de validez discursiva para la formulación de una teología y una filosofía liberacionistas y descolonizadoras. Tales “anti-discursos” (modernos) de la Modernidad europea dieron forma a un rostro específico, el cristiano, de la “contracara” de la Modernidad temprana, (teo)colonialista y (teo)imperialista de la Cristiandad católica. En este sentido, el análisis dusseliano sobre el período colonial permite descubrir algunas de las características centrales de la matriz ontológica de la Modernidad y del consecuente proceso de modernización periférica, evidenciando que desde su constitución se estructuró –aunque no exclusivamente– en función de una mortífera “universalidad restringida”. En esta línea, se subraya su tarea de recuperación de la enseñanza liberadora de los cristianos críticos del período colonial –herramienta clave para la filosofía política latinoamericana actual–, así como la asunción de la potencia transformadora de tales discursos, entendida como un aporte indispensable a la liberación de los pueblos nuestroamericanos – gesto retomado tanto por la teología como por la filosofía latinoamericana de la liberación–.

## Referencias bibliográficas

Aguerre, Lucía (2016). *Hacia una universalidad intercultural. Desafíos histórico-filosóficos para una perspectiva ético-política nuestroamericana*. [Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].

[http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4372/uba\\_ffyl\\_t\\_2016\\_56893.pdf?sequence=1&isAllowed=](http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4372/uba_ffyl_t_2016_56893.pdf?sequence=1&isAllowed=)

Dussel, Enrique (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela / Iepal.

Dussel, Enrique (1969-1970). *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)* (8 volúmenes). México: CIDOC.

Dussel, Enrique (1979). *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México: Centro de Reflexión Teológica.

Dussel, Enrique (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Tomo 1/1). Salamanca: CEHILA / Sígueme.

Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural / Universidad Mayor de San Andrés.

Dussel, Enrique (2003). Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial. En J. Ferraro (Ed.), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación* (pp. 49-63). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Dussel, Enrique (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.

Dussel, Enrique (2007b). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2009). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2012). *Hacia una filosofía política crítica*. Buenos Aires: Docencia.

Dussel, Enrique (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, Enrique (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.

Dussel, Enrique (2020a). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2020b). *El primer debate filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: CLACSO.

Gunder Frank, André (2008). *Re-Orientar. La economía global en la era del predominio asiático*. Valencia: PUV.

Menzies, Gavin (2003). *1421. El año en que China descubrió el mundo*. Barcelona: Grijalbo.

Parker, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Ruíz Sotelo, Mario (2019). Bartolomé de las Casas y la Filosofía de la Liberación. En F. Ledesma Zaldívar y J.D. Ortiz Acosta (Coords.), *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel* (pp. 33-57). México: Universidad de Guadalajara.

**Juan Matías Zielinski**

Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Filosofía. Investigador Formado de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación se centra en la filosofía judeo-europea y latinoamericana (liberacionista, intercultural y descolonial) contemporáneas, en los campos de la metafísica y la teología-política, con acento en la ética, la política y la religión (filosofía práctica).