



VOL. 44 | AÑO 2024

CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Instituto de Filosofía
Argentina y Americana

arca ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADEMICAS

ISSN 1514-9935 | EISSN 1853-3175



VOLUMEN 44
2024

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

MENDOZA - REPÚBLICA ARGENTINA

ISSN 1514-9935 (VERSIÓN IMPRESA)

ISSN 1853-3175 (VERSIÓN EN LÍNEA)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Instituto de Filosofía
Argentina y Americana

arca ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADEMÍCAS



CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 44 - AÑO 2024

CUYO es una publicación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección “Textos” rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: Latindex (Catálogo y Directorio); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital-UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) y Philpapers.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514–9935 (Versión impresa)

ISSN 1853–3175 (Versión en línea)

CUYO is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its “Texts” section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: Latindex (Catalogue & Directory); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital-UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library Online (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) and Philpapers.

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514–9935 (Printed version)

ISSN 1853–3175 (Online version)



Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500) Mendoza, Argentina
Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Sitio web: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariorcuyo>

Consejo de Redacción

Director: **Dante Ramaglia**  orcid.org/0000-0001-5739-6331 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Marisa Muñoz  orcid.org/0000-0002-9449-0754 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Marcela Aranda (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Paula Ripamonti  orcid.org/0000-0003-0187-1273 (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Secretaria: **Aldana Contardi** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Secretaria técnica: **Betina Vázquez** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Gestor editorial: **Facundo Price**  orcid.org/0000-0001-6056-5984 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Diseñadora gráfica: **Clara Luz Muñiz**  orcid.org/0000-0001-7184-0507 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Asistente de maquetación: **Juan Marcos Barocchi**  <https://orcid.org/0009-0002-1594-7427> (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Asistente editorial: **Lorena Frascali Roux**  orcid.org/0000-0001-5342-0875 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Consejo Editorial

Adriana Arpini  orcid.org/0000-0002-5459-0363 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
Mariela Avila  orcid.org/0000-0002-9347-2191 (Universidad Católica Silva Henríquez, Chile)
Clara Alicia Jalif de Bertranou (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Francisco José Martín (Università di Torino, Italia)
Gerardo Oviedo (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Rubén Quiroz Ávila  orcid.org/0000-0002-6152-038X (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)
María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)
Antolín Sánchez Cuervo  orcid.org/0000-0002-0371-0679 (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

Consejo Asesor

- Yamandú Acosta** (Universidad de la República, Uruguay)
- Carlos Henrique Armani**  orcid.org/0000-0003-4855-6115 (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)
- Norval Baitello**  orcid.org/0000-0001-7814-7633 (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)
- Hugo Biagini** (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)
- Carmen Bohórquez** (Centro Nacional de Historia, Venezuela)
- Alcira Bonilla** (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
- Horacio Cerutti Guldberg**  orcid.org/0000-0003-0464-8341 (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)
- Raúl Fornet-Betancourt** (Universidad de Aachen, Alemania)
- José Luis Gómez Martínez** (University of Georgia, Estados Unidos de América)
- Pablo Guadarrama González**  orcid.org/0000-0002-4776-2219 (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)
- Walter Omar Kohan**  orcid.org/0000-0002-2263-9732 (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)
- Francisco Leocata** (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)
- Oscar Martí** (California State University, Estados Unidos de América)
- Carlos Ossandón Buljievic** (Universidad de Chile, Chile)
- Carlos Paladines** (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)
- María Luisa Rubinelli** (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)
- Ricardo Salas Astrain**  orcid.org/0000-0003-4765-1567 (Universidad Católica de Temuco, Chile)
- María Cecilia Sánchez**  orcid.org/0000-0002-9543-9264 (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)
- José Santos Herceg**  orcid.org/0000-0001-5425-2340 (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)
- Alejandro Serrano Caldera** (Universidad Americana, Nicaragua)
- Ángela Sierra González** (Universidad de La Laguna, España)

Han sido directores de la revista:

Diego F. Pró (1965-1994) y **Clara A. Jalif de Bertranou** (1995-2015)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana
Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Página web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariorcuyo/about>



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Instituto de Filosofía
Argentina y Americana

arca ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADEMÍCAS

VERSIÓN DIGITAL: ARCA (ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS)
DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
EMAIL: REVISTASCIENTIFICAS@FFYL.UNCU.EDU.AR



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>. A partir del número 39, CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana pasó a estar bajo licencia Atribución-NoComercial-Compartirlgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta es una actualización de la versión pero aplica los mismos criterios que la versión CC BY-NC-SA 2.5 AR utilizada actualmente. Vea la actualización en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

INDICE

DOSSIER

Presentación del Dossier: Una vida para la liberación de nuestra América. Homenaje a Enrique Dussel (1934-2023) | Presentation of the Dossier: A Life for the Liberation of Our America. Tribute to Enrique Dussel (1934-2023)

Flavio Teruel.....13

¿Qué mundo multipolar tras el fin de la hegemonía europea? La teoría de la transmodernidad de Enrique Dussel desde una perspectiva europea | What Multipolar World After the End of European Hegemony? Enrique Dussel's Theory of Transmodernity From a European Perspective

Hans Schelkshorn.....17

Enrique Dussel y la cuestión de la dependencia. Apuntes en torno a un debate en el marco de la filosofía latinoamericana | Enrique Dussel and the Question of Dependency. Notes on a Debate Within the Latin American Philosophy

Adriana María Arpini.....45

De la modernidad a la transmodernidad. Proyecciones de la filosofía de Enrique Dussel | From Modernity to Transmodernity. Projections of the Philosophy of Enrique Dussel

Dante Ramaglia67

La formulación del método analéctico al interior de la obra de Enrique Dussel a partir de la crítica a la *dialéctica de la existencia* / The Formulation of the Analectical Method Within the Work of Enrique Dussel Based on the Criticism of the Dialectic of Existence

Patricia González San Martín 87

Algunas reflexiones en torno a las categorías de rostro y pedagógica en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel | Some Reflections About Face and Pedagogical Categories in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation

Nadia Heredia 113

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 131

Las metáforas teológicas de Dussel | Dussel's Theological Metaphors

Mario Ruiz Sotelo 155

Reconstrucción del método analéctico como una ética de la apertura histórica | Reconstruction of the Analectic Method as an Ethics of Historical Openness

Jorge Alberto Reyes López 185

La exterioridad como trabajo vivo. Una lectura dusseliana de la obra de Karl Marx | Exeriority as Living Labour. A Dusselian Reading of the Work of Karl Marx

Alberto Staniscia 221

Acerca del método anadialéctico de Enrique Dussel: alteridad y revelación | On Enrique Dussel's Anadialectical Method: Alterity and Revelation

Esteban Gabriel Sánchez 249

Negatividad y necesidad. Conjeturas sobre Sartre, Dussel y la filosofía de la liberación | Negativity and Necessity. Conjectures About Sartre, Dussel and the Philosophy of Liberation

Enrique Téllez Fabiani 275

Alteración de la exterioridad. Sobre la “nueva totalidad”, la subjetividad política y clave mesiánica en Enrique Dussel. Un debate con Emmanuel Levinas | Alteration of Exeriority. On the “New Totality”, Political Subjectivity and Messianic Key in Enrique Dussel. A Debate with Emmanuel Levinas

Bernardo Cortés Márquez 305

Económica de la liberación: notas para un sistema trans-capitalista | Liberation Economics: Notes for a Trans-Capitalist System

Flavio Teruel 333

ARTÍCULOS

Barroco y Sociología, entre Horacio González y Eduardo Rinesi | Baroque and Sociology, Between Horacio González and Eduardo Rinesi

Gerardo Oviedo..... 355

Aprender a filosofar desde las periferias. Polonia y América Latina | Learning to Philosophize From the Peripheries. Poland and Latin America

Karolina Filipczak..... 395

Cerebro y genoma humano. Su importancia en la vida cotidiana actual | Brain and Human Genome. Its Importance in Today's Daily Life

Roberto Mora Martínez..... 419

NOTAS Y COMENTARIOS

Vida, obra y legado de Enrique Dussel: entrevista con Jorge Zúñiga | Life, Work and Legacy of Enrique Dussel: Interview with Jorge Zúñiga

Jorge Zúñiga..... 437

Estudio preliminar | Preliminary Study

Flavio Teruel..... 471

El exilio desde debajo de mi piel

Enrique Dussel..... 489

Curso Intensivo: “Temas de aproximación para una dialéctica de la liberación latinoamericana”

Enrique Dussel 509

RESEÑA

Zúñiga M., Jorge. *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación.* Barcelona: Herder, 2022, 223 p.

Yamandú Acosta 539



DOSSIER:
Una vida para la liberación
de nuestra América.
Homenaje a Enrique Dussel
(1934-2023)

Coordinador:

Flavio Teruel

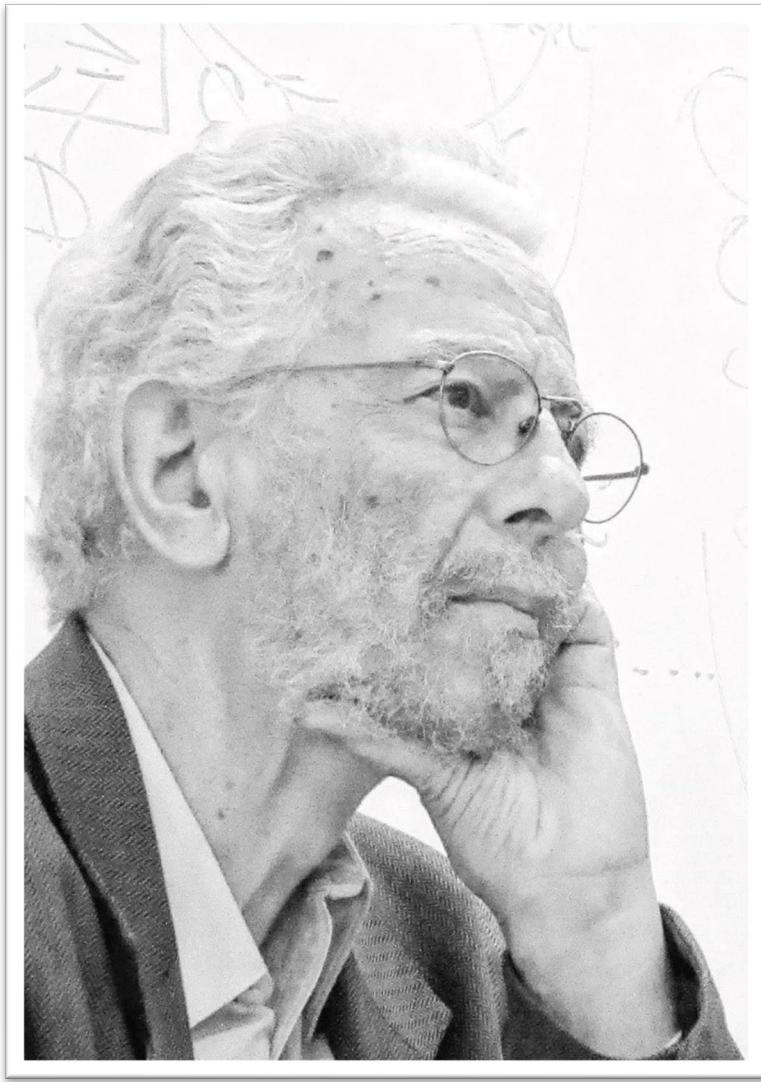
Universidad Tecnológica Nacional

Facultad Regional Mendoza

Argentina

 <https://orcid.org/0000-0002-5699-7319>

Enrique Dussel (1934-2023)



Presentación del Dossier: Una vida para la liberación de nuestra América. Homenaje a Enrique Dussel (1934-2023)

Presentation of the Dossier:
A Life for the Liberation of Our America.
Tribute to Enrique Dussel (1934-2023)

Flavio Teruel¹



<https://orcid.org/0000-0002-5699-7319>

La filosofía de la liberación es uno de los enclaves del ejercicio filosófico propios de nuestra América, que tuvo su origen hacia fines de 1960 en Argentina y pronto alcanzó presencia en toda la región. Enrique Dussel fue uno de sus fundadores y representantes principales, y quien, desde entonces y a lo largo de su vida, construyó una filosofía bajo esta inspiración. Su vasta obra, que abarca más de 40 tomos publicados desde 1969, presenta una significativa complejidad en buena medida producto de la genealogía de su formación y de sus estudios, y se inscribe en la ingente discusión filosófica e histórico-teológica desplegada a partir del siglo XVI hasta nuestros días. Sus desarrollos teóricos, que suscitan interés en las academias del mundo entero, tienen ciertamente a América Latina y el Caribe como centro de su atención, al considerar tanto su lugar

¹ Universidad Tecnológica Nacional – Facultad Regional Mendoza, Argentina.
Contacto: flavioteruel@gmail.com

dentro de la historia mundial como su propia problemática en el contexto del despliegue del “sistema-mundo” moderno. No obstante, sus planteos desbordan los límites geográficos de esta región, extendiéndose a lo que se denomina “Sur global”. Hoy en día, después de más de cincuenta años de labor, la filosofía de la liberación de cuño dusseliano presenta una rigurosa sistematización categorial con la cual ha sido posible entablar, de hecho, un diálogo crítico y constructivo con las filosofías del resto del mundo.

Amén de otras facetas de la pletórica vida de Enrique Dussel, este le dedicó una parte importante a su trabajo intelectual, especialmente a la cuestión teórica de la constitución de un paradigma de la liberación que abra la posibilidad repensar todos los temas que la filosofía ha desarrollado desde sus inicios. En este sentido, un eje fundamental de su trabajo ha sido la construcción de una interpretación esquemático-categorial del mito exódico a través de un sistema filosófico de orden práctico cuyo epicentro es la ética y sus constelaciones todos los campos intersubjetivos posibles. Este sistema permite articular una crítica a las diversas instancias de dominación o instrumentalización de la vida humana y paralelamente justificar una acción liberadora de ese orden de dominación o instrumentación.

De allí que, en el desarrollo de su obra, Enrique Dussel articuló, en tres áreas epistemológicas fundamentales –historia, teología y filosofía–, un pensar situado geopolíticamente, desde el cual criticó el proyecto histórico moderno eurocentrado que, a través de sus múltiples dimensiones, constituyó a nuestra región –como a otras regiones periféricas del mundo– en instrumento de su desarrollo. Esta crítica, cuya lógica exige, en primer lugar y de modo inexcusable, la afirmación de la alteridad negada de los pueblos y gentes excluidas por la modernidad, se avoca a la consideración de los elementos fundamentales que permitan la construcción de una alternativa superadora, denominada provisoriamente “transmodernidad” y entendida como una nueva edad histórica mundial.

Teniendo presente lo dicho, este *dossier* se erige como un homenaje a Enrique Dussel, quien fuera uno de los mayores exponentes del pensar nuestroamericano, y persigue, por tanto, el objetivo de revisitar su extensa, poderosa y creativa obra mediante contribuciones que abordan alguna de sus múltiples dimensiones. Los artículos que lo conforman fueron presentados y discutidos previamente en la Jornada en Homenaje a Enrique Dussel que se realizó en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo el día 7 de marzo de 2024 por especialistas en la materia. Así, por ejemplo, los trabajos de Hans Schelkshorn, Adriana María Arpini, Dante Ramaglia, Patricia González San Martín, Nadia Heredia, Matías Zielinski, Alberto Staniscia, Esteban Sánchez y el autor de esta presentación. El *dossier* se completa, además, con los trabajos de eruditos en la filosofía dusseliana como Mario Ruiz Sotelo, Jorge Alberto Reyes López, Enrique Téllez Fabiani y Bernardo Cortés Márquez. A todos/as ellos/as quiero expresar aquí mi agradecimiento por sus valiosos aportes.

Enrique Dussel ha sido, sin dudas, un pensador oceánico, tanto por la vastedad como por la profundidad de su obra. Los diferentes artículos que este *dossier* publica certifican de manera ineludible la apreciación anterior. Se tratan todos ellos de sesudos trabajos que dan cuenta de distintas aristas de su complejo pensar. Así, por ejemplo, la problematización de la modernidad y la transmodernidad vistas a partir tanto de una perspectiva europea como latinoamericanista; la discusión sobre lo económico, tan significativa en la producción dusseliana, abarca aquí aspectos como su lectura de la obra de Marx, la cuestión de la dependencia y las notas para una economía trans-capitalista; el análisis respecto del método analéctico como lógica de la filosofía de la liberación es otro de los temas trabajados; también los debates en torno a la filosofía de la liberación y la razón dialéctica sartreana; y la discusión respecto del registro teológico principalmente semita siempre presente en el discurso dusseliano. Todos los trabajos que este *dossier* consigna evidencian

primeramente un cuidadoso y respetuoso estudio de la obra de Dussel, así como también la vitalidad y potencia de un pensar puesto siempre en la órbita programática de la liberación de nuestra América. Por todo ello, pienso que se cumple así con el propósito de rendirle homenaje al querido maestro y abren, a la vez, diversas discusiones que, al no quedar seguramente agotadas, serán continuadas y desarrolladas en un tiempo adveniente.

Flavio Teruel

Profesor de grado universitario en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías (FLACSO), Magíster en Estudios Latinoamericanos (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo), y Doctor en Filosofía (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba). Ha realizado estudios de Matemática (Instituto Superior del Profesorado “San Pedro Nolasco”). Ha sido becario de CONICET. Ejerce la docencia en el nivel universitario. Ha participado y participa actualmente en proyectos de investigación. Es investigador independiente en las siguientes áreas teóricas: marxismo teórico, filosofía y pensamiento crítico latinoamericanos, pensamiento lógico y matemático. Es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas de circulación nacional e internacional respecto de los temas de su interés. Ha realizado estancias de estudio e investigación en México (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México) y Suecia (Instituto Nórdico de Estudios Latinoamericanos-Universidad de Estocolmo). Ha recibido premios por su labor como poeta..

¿Qué mundo multipolar tras el fin de la hegemonía europea? La teoría de la transmodernidad de Enrique Dussel desde una perspectiva europea

What Multipolar World After the End of European Hegemony?
Enrique Dussel's Theory of Transmodernity From a European Perspective

Hans Schelkshorn¹



<https://orcid.org/0000-0001-8574-2983>

Resumen:

Con la teoría de la transmodernidad, Dussel esboza la visión de un mundo multipolar en el que se supera la era de la hegemonía global europea, surgida con la conquista de América en 1492, y las culturas del Sur Global son miembros iguales de una sociedad mundial. En las últimas décadas, sin embargo, han surgido nuevos centros regionales de poder en China, India, Irán, Arabia Saudí y Rusia, que siguen de forma más o menos radical una política antioccidental. Esto significa que ya vivimos en un mundo multipolar, como admiten ahora abiertamente algunos pensadores poscoloniales. Sin embargo, según Dussel, la transmodernidad no es un proyecto antieuropeo, sino que los logros emancipadores de la modernidad europea (en el sentido de la superación de Hegel) deben subsumirse en la transmodernidad. En su ética política, Dussel ha presentado una reinterpretación crítica de los derechos humanos y la democracia bajo el epígrafe de una “política popular”; el derecho internacional, en cambio, es sospechoso de colonialismo, como demuestra su crítica

¹ Instituto de Filosofía Intercultural de la Religión, Universidad de Viena, Austria.
Contacto: johann.schelkshorn@univie.ac.at

de Francisco de Vitoria. Dado que las nuevas potencias regionales persiguen ahora ellas mismas una política imperial, todos los Estados, incluidos los régímenes poscoloniales de izquierdas, se enfrentan en la actualidad a la decisión entre una política de zonas de influencia imperial o –esta sería la consecuencia de la transmodernidad de Dussel– un ulterior desarrollo crítico del derecho internacional.

Palabras clave: Enrique Dussel, filosofía de la liberación, crítica de la modernidad, autoritarismo, derecho internacional

Abstract:

With the theory of transmodernity, Dussel outlines the vision of a multipolar world in which the era of European global hegemony, which arose with the conquest of America in 1492, is overcome and the cultures of the Global South are equal members of a new global order. In recent decades, however, new regional centres of power have emerged in China, India, Iran, Saudi Arabia and Russia, which more or less radically pursue an anti-Western policy. This means that we already live in a multipolar world, as some postcolonial thinkers now openly admit. However, according to Dussel, transmodernity is not an anti-European project, but rather the emancipatory achievements of European modernity (in the sense of Hegel's *Aufhebung*) are to be subsumed in transmodernity. In his political ethics, Dussel has presented a critical reinterpretation of human rights and democracy under the heading of a "popular politics". The doctrine of international law, however, is suspected of colonialism, as his critique of Francisco de Vitoria demonstrates. Since the new regional powers are now themselves pursuing an imperial policy, all states, including left-wing post-colonial regimes, are now faced with the choice between a policy of imperial spheres of influence or - this would be the consequence of Dussel's transmodernity - a further critical development of international law.

Keywords: Enrique Dussel, philosophy of liberation, critique of modernity, authoritarianism, international law

1. Introducción: La filosofía de Dussel como una gigantomaquia sobre Europa

Con su extensa obra, que incluye numerosas monografías y un número casi inabarcable de artículos, ensayos y entrevistas, Enrique Dussel ha realizado probablemente la contribución más importante a una filosofía latinoamericana de la liberación. El impacto de la obra

de Dussel no se limita a América Latina. Al contrario, Dussel ha conseguido romper, al menos parcialmente, el muro de cristal que durante siglos ha ignorado las filosofías latinoamericanas en Europa y Norteamérica. Sobre todo, el diálogo con Karl-Otto Apel –las conferencias entre 1989 y 2007 tuvieron lugar alternativamente en Europa y América Latina– fue un acontecimiento filosófico-histórico. Hasta entonces, nunca una filosofía europea había entablado un diálogo de varios años con una filosofía latinoamericana (Schelkshorn, 2022, p. 3 y ss.). Además del diálogo crítico con la filosofía euronorteamericana, Dussel promovió también el diálogo Sur-Sur, es decir, el diálogo entre filosofías no europeas (Dussel, 2015).

Desde los años sesenta, Enrique Dussel desarrolló su pensamiento en planteamientos y revisiones siempre nuevos. Su "filosofía de la liberación", fundada desde principios de la década de 1970, contiene dos pilares centrales estrechamente vinculados: por un lado, una ética de la liberación que traduce la ética universalista de Kant en una analéctica de la praxis liberadora (Schelkshorn, 1992, p. 115; 1997, pp. 143-157; Levy 2018, p. 474), y por otro, una teoría universal-histórica de la modernidad que supera el eurocentrismo de la filosofía de la historia de Hegel, cuya sombra se extiende en la filosofía europea contemporánea. Dussel desarrolló tanto la ética de la liberación como la teoría de la modernidad en intenso diálogo con las filosofías europeas.

La concepción inicial de la "Ética de la liberación latinoamericana" (1973-1980) se inspiró en gran medida en Emmanuel Levinas. El examen intensivo de Marx y el diálogo con la ética del discurso llevaron a Dussel a una transformación radical de la concepción original de la ética de la liberación. En *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión* (1998), Dussel distingue entre el "principio material", es decir, la preservación y el desarrollo de la vida humana, en el que se procesa el diálogo con Marx, y el "principio formal", es decir, el principio de validez

consensual, en el que se integran las preocupaciones de la ética del discurso. Dussel adopta el tercer principio, la “factibilidad”, de Franz Hinkelammert (Dussel, 1998, pp. 91-307). La crítica de Dussel a la modernidad europea comienza con el *cogito* de Descartes, que se ha considerado repetidamente como el fundamento de la Ilustración europea desde Hegel hasta Husserl. Según Dussel, el *cogito* de Descartes debe interpretarse en el contexto de la expansión de las potencias ibéricas desde el siglo XV:

Antes que el *ego cogito* hay un –de ahí la célebre sentencia– *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso”) (...). Desde el “yo conquisto” al mundo azteca e inca, a toda América; desde el “yo esclavizo” a los negros del África vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas; desde el “yo venzo” de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa “guerra del opio”; desde ese “yo” aparece el pensar cartesiano del *ego cogito* (Dussel, 1996, §§ 1.1.2.2; 1.1.7.1).

Esto significa que la modernidad europea no comenzó con el racionalismo del siglo XVII, sino ya en 1492, es decir, al principio de la hegemonía mundial de Europa.

Sin embargo, la crítica de Dussel a la modernidad europea sigue vinculada a la filosofía europea. Nietzsche ya había remontado el *ego cogito* a un *volo*, o más exactamente a una voluntad de poder, diagnóstico que Heidegger retomó y continuó en su crítica de la modernidad europea. Según Heidegger, la razón moderna fundada por Descartes es un síndrome de poder que se manifiesta en la destrucción de la naturaleza y de los fundamentos ecológicos de la humanidad (cf. Schelkshorn, 2024, pp. 17-24). Siguiendo los pasos de Heidegger, Dussel reformula la crítica de Heidegger a la modernidad basándose en la experiencia del colonialismo. El síndrome de poder de la modernidad europea, como critica Dussel a la luz de la ética de

la liberación, consiste en la negación de la exterioridad de los pueblos no europeos a través de ideologías racistas y de la explotación capitalista. En palabras de Dussel (2006): “(...) modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (p. 40). Esto significa que Dussel desarrolla su filosofía latinoamericana, tanto la ética de la liberación como la teoría de la modernidad, en un permanente diálogo crítico con la filosofía europea, o en una “gigantomaquia sobre Europa” (Schelkshorn, 2018).

2. La transmodernidad y la subsunción de las potencialidades emancipatorias de Europa

En las siguientes reflexiones, me gustaría echar un vistazo al concepto de transmodernidad de Dussel, que me parece de eminente importancia hoy en día, en medio de una amenazadora escalada de conflictos militares: guerras en Europa del Este, Oriente Medio, África y el Sudeste Asiático. Con la teoría de la transmodernidad, Dussel esboza la visión de un mundo multipolar en el que se supere la era de la hegemonía global de Europa, surgida con la conquista de América en 1492, y las culturas del Sur Global sean miembros iguales de una sociedad mundial.

Mientras tanto, sin embargo, la idea de un mundo multipolar se ha convertido en una palabra de moda en la política internacional. Rusia, que actualmente libra una guerra de agresión contra Ucrania, se presenta ante la opinión pública mundial como portavoz del Sur Global y de su reivindicación de una sociedad mundial policéntrica. En su guerra contra Ucrania, Rusia cuenta con el apoyo económico y militar de China, Irán y Corea del Norte, que no solo se oponen a la hegemonía de Estados Unidos, sino que también rechazan los valores occidentales de los derechos humanos y la democracia. Con este telón de fondo, se plantea la cuestión no solo en el ámbito académico

de la filosofía, sino también en la política real: ¿qué mundo multipolar debería sustituir a la hegemonía geopolítica de Europa y Estados Unidos?

Dussel siempre ha entendido su filosofía como una interpellación a la filosofía euronorteamericana desde la perspectiva de la experiencia poscolonial de América Latina. Según Dussel, toda filosofía debe reflexionar sobre su *locus enuntiationis*, ya que se nos niega un punto de vista neutro desde ningún lugar o un punto cero de reflexión (Castro-Gómez, 2005). Por esta razón, abordaré la idea de transmodernidad de Dussel conscientemente como europeo, es decir, partiendo del contexto de mi experiencia europea.

Una mirada a la filosofía europea muestra que la perdida de poder geopolítico de Europa ya se había diagnosticado en la propia Europa desde principios del siglo XX, más concretamente después de la Primera Guerra Mundial. Poco después de la guerra, Paul Valéry afirmó en su famoso ensayo de 1919: “*Que est l'esprit?*” (*¿Qué es el espíritu?*) que la Europa imperial, cuya hegemonía parecía intocable, también podía perecer como los antiguos imperios de Elam, Nínive y Babilonia: “Las civilizaciones sabemos ahora que somos mortales” (Valéry, 2016, p. 695). Dado que la perdida de la hegemonía mundial es irreversible, según Max Scheler, Europa debía integrarse en una sociedad mundial policéntrica. Al igual que José Martí reclamó una “universidad americana” en la que se investigara la historia de los pueblos amerindios, Scheler reclamaba una universidad europea en la que se redefiniera la identidad de Europa (cf. Scheler, 1960, pp. 88-90, 185).

Y del mismo modo, José Ortega y Gasset (1983) constataba lo siguiente en “*Las Atlántidas*”, texto publicado en 1924:

(..) en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte de la historia (...) si hasta el presente la “historia universal” había padecido un exceso de concentración en un punto

de gravedad único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana –el punto de vista europeo–, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal polícentrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecidos a un cuadro cubista (p. 307).

Sin embargo, a pesar de la pérdida de poder político y militar, Europa mantuvo al menos su superioridad cultural y civilizatoria. Esto es particularmente evidente en Edmund Husserl, que diagnosticó la crisis de la ciencia europea y, por tanto, de la cultura europea. Sin embargo, según Husserl, Europa podía y debía superar la crisis por sí misma. La contribución de otras culturas a la superación de la crisis europea quedaba fuera de la imaginación de Husserl. Por el contrario, la autocuración de Europa desde el espíritu de la filosofía, más precisamente la renovación de una humanidad basada en la razón, abría simultáneamente el único camino posible hacia el futuro para todos los demás pueblos y culturas. En plena crisis, Husserl abogaba, pues, por “una europeización de todos los seres humanos extraños”, porque entendía que Europa es la única “portadora de una idea absoluta”, más concreto de la idea de la humanidad racional, y no “un mero tipo antropológico empírico como ‘China’ o ‘India’” (Husserl, 2008, p. 59). Cuando Husserl pronunció sus conferencias sobre la crisis de la ciencia europea en Praga y Viena, Italia libraba de nuevo una anacrónica guerra colonial contra el Reino de Abisinia.

La Segunda Guerra Mundial selló definitivamente la hegemonía mundial de Europa. Desde 1945, ha surgido un mundo bipolar entre Estados Unidos y la URSS con sus esferas de influencia. La Europa debilitada se quedó con el papel de aliado menor de Estados Unidos, la nueva superpotencia imperial junto a la URSS. Sin embargo, incluso después de la guerra, los pueblos de África y del sudeste asiático tuvieron que liberarse primero de las potencias

coloniales europeas (principalmente Inglaterra y Francia) en sangrientas guerras.

A diferencia de la filosofía europea, Dussel ya no describe la emergencia de una transmodernidad multipolar únicamente desde la perspectiva europea, es decir, desde la pérdida de su poder mundial, sino desde la perspectiva de los pueblos que han sufrido y siguen sufriendo bajo la hegemonía europea. El enfoque central no es el declive de Europa, sino el proceso de liberación de la modernidad colonial europea que supone, por un lado, una crítica de la lógica de poder de la modernidad europea y, por otro, una reapropiación creativa de sus propias tradiciones culturales. Por tanto, el proyecto de la transmodernidad rechaza tanto la mera expansión unilineal de la modernidad europea como la preservación folclórica de las tradiciones culturales de los pueblos no europeos. En palabras del propio Dussel, la transmodernidad surge de un proceso de una creatividad societal y cultural: “La ‘realización’ [de la transmodernidad] sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo im-possible para la sola Modernidad” (Dussel, 1994, p. 177).

Según Dussel, el proyecto de la transmodernidad no puede realizarse a través de la modernidad europea, sino solo a través de los movimientos de liberación del Sur Global, pero la transmodernidad no es un proyecto antieuropeo. Al contrario, como Dussel exige expresamente, los logros emancipadores de la Ilustración europea, más concretamente el principio de la crítica racional, deben preservarse en la transmodernidad.

De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folclórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la

Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto “trans-moderno” (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” que la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional) (Dussel, 1994, p. 178).

Mi pregunta es: ¿qué significa la subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad, o: ¿cuáles son los logros emancipadores de la modernidad europea que deberían incorporarse a la transmodernidad?

La idea de la emancipación racional consiste –como Dussel explica con gran claridad– sobre todo en el diálogo argumentativo, es decir, en el intercambio de argumentos. Sin embargo, a diferencia de Hegel –y posteriormente de muchas otras filosofías europeas hasta Habermas–, Dussel no ve en el pensamiento de Descartes el fundamento decisivo del principio racional de la modernidad, sino en Bartolomé de las Casas, que ya en el siglo XVI desarrolló una crítica de la violencia colonial y abogó por un diálogo argumentativo con los pueblos amerindios (Dussel, 1994, pp. 77-81; 2007, pp. 231-236).

La subsunción del potencial emancipatorio de la modernidad europea implica también como subraya Dussel explícitamente el rechazo del fascismo y del populismo. De ahí Dussel afirma principalmente los ideales políticos de la Ilustración –derechos humanos, democracia– como logros emancipadores de la modernidad europea.

Sin embargo, los ideales políticos de la Ilustración se entrelazan con las teorías coloniales y racistas, como es particularmente evidente en Locke (Dussel, 2007, pp. 268-282). Por ello, en su filosofía de la liberación, Dussel parte de una

reinterpretación crítica de los derechos humanos, la democracia y el Estado de derecho desde la perspectiva de los procesos de liberación en el Sur Global (Dussel, 2009, pp. 278-346, 396-437). En este punto, se abre un espacio para un importantísimo diálogo entre la filosofía europea y latinoamericana o las filosofías de todas las regiones de la sociedad mundial contemporánea. Chakrabarty también entiende su proyecto de provincializar Europa en este sentido, ya que también es consciente de que Europa se ha provincializado políticamente desde 1914: “That Europe, one could say, has already been provincialized by history itself” (Chakrabarty, 2008, p. 3). En este caso se trata más bien de provincializar los discursos políticos de la modernidad europea a la luz de la experiencia india. Al igual que Dussel, Chakrabarty también evita el simple antimodernismo: “European thought has a contradictory relationship to such an instance of political modernity. It is both indispensable and inadequate in helping us to think through the various life practices that constitute the political and the historical in India” (Chakrabarty, 2008, p. 6)

En la subsunción de Dussel de los potenciales emancipatorios de la modernidad europea –así como en la provincialización cualitativa de Chakrabaty de la modernidad política– la filosofía europea no puede permanecer al margen, sino que debe participar activamente en el discurso globalmente ampliado sobre la modernidad. En este sentido, tras una larga fase de recepción de filosofías latinoamericanas y las intervenciones en el diálogo entre Apel y Dussel (Schelkhorn, 1997), he iniciado una reinterpretación autocrítica de la modernidad europea (Schelkhorn, 2024). En un paralelismo fáctico con la distinción de Dussel entre el “contenido primario y positivo conceptual” de la Modernidad como “emancipación racional” y su “contenido secundario y negativo mítico” como “justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 1994, p. 174) veo amalgamas de logros racionales, síndromes de poder y momentos culturales particulares en los discursos filosóficos centrales de la modernidad europea. Sin embargo, la

modernidad como emancipación racional e ideología colonial no puede asignarse fácilmente a filosofías específicas, como Las Casas y Poma de Ayala frente a Sepúlveda, Hobbes y Locke. Más bien, los avances racionales y las ideologías coloniales están vinculados de forma compleja en numerosas filosofías de la modernidad europea.

La cuestión no es tanto si una determinada filosofía es una ideología colonial, sino más bien cómo los teoremas coloniales se amalgaman con elementos racionales y también culturales particulares y si –y en tal caso cómo– pueden desprenderse para rescatar los potenciales racionales. La perspectiva de una autocrítica de la modernidad europea esbozada aquí me parece importante no solo para una nueva filosofía europea sino también para el discurso global sobre la modernidad.

3. Francisco de Vitoria: ¿fundador del derecho de gentes o de la colonialidad?

Mi pregunta crítica a Dussel y a otros representantes del pensamiento decolonial en América Latina es si los potenciales emancipatorios de la Ilustración europea en el sentido hegeliano siguen estando conservados o asumidos en la subsunción (*Aufhebung*). Me gustaría explicar este problema utilizando el ejemplo del derecho internacional, que, según Kant, es uno de los ideales políticos centrales de la ilustración europea junto con los derechos humanos y el Estado constitucional democrático. Como subrayó Kant en su ensayo "La paz perpetua" (1795), la revolución democrática debe encontrar primero su conclusión en un orden de paz mundial basado en el derecho internacional.

Sin embargo, el derecho internacional ya había sido establecido antes de Kant, en el siglo XVI, por Francisco de Vitoria en el contexto de la expansión colonial transatlántica de Europa. Tras su

redescubrimiento a finales del siglo XIX, Vitoria fue repetidamente celebrado en la filosofía europea como el fundador del derecho internacional. Por el contrario, Dussel interpreta el pensamiento de Vitoria como una “filosofía universitaria moderna” que “justifica el orden colonial” (Dussel, 2007, p. 206). Para Mignolo, Vitoria es un fundador de la colonialidad (Mignolo, 2011, p. 86 y ss.). Dussel y Mignolo se basan en la crítica de Carl Schmitt a la doctrina moderna del derecho internacional, que no era más que un *ius europaeum*, es decir, un derecho entre Estados europeos, pero no un derecho internacional. Según Dussel (2007) el pensamiento de Vitoria se manifiesta solo:

(...) el desarrollo de *ius gentium* de la Cristiandad medieval (...) como fundamentación del *ius gentium europaeum* –tal y como lo explica C. Schmitt– (...) no simplemente, internacional, simétrico, sino estrictamente como, derecho metropolitano, imperial, colonialista, eurocéntrico (...) Dichos derechos [*ius gentium*] se enuncian en nombre del, derecho de todos los pueblos, pero sólo los europeos pueden ser sus sujetos (p. 209).

En este sentido, ya antes Antony Anghie también había criticado que Vitoria solo reconociera a los europeos como sujetos de derecho internacional, ya que a los sarracenos igualmente se les negaba el derecho a una guerra justa junto a los pueblos indios americanos (Anghie, 2004, p. 26).

Las interpretaciones extremadamente contradictorias exigen una cuidadosa exégesis del pensamiento de Vitoria a la luz del cosmopolitismo antiguo y medieval. Solo puedo resumir aquí los puntos más importantes². En principio, me gustaría plantear la cuestión sobre los posibles logros racionales de la doctrina vitoriana

² Véase mi extensa interpretación que incluye también el pensamiento de Ginés de Sepúlveda en: Schelkshorn, 2024, pp. 139-213.

del *ius gentium*. Esta pregunta solo puede responderse con el trasfondo del cosmopolitismo antiguo. En la antigüedad podemos observar una transición ambigua hacia el universalismo ético. La filosofía griega clásica, a saber, Platón y sobre todo la doctrina de Aristóteles sobre la esclavitud natural de los bárbaros, seguía vinculada a un particularismo ético que fue superado por los estoicos y los cristianos primitivos. Sin embargo, el universalismo ético del estoicismo y del cristianismo seguía siendo ante todo una práctica ético-espiritual que dejaba en gran medida intactas las instituciones, incluso la institución de la esclavitud. Además, el estoicismo y el cristianismo –después de Constantino– también aceptaron la idea de un imperio mundial que Roma había adoptado de los persas, aunque el imperialismo marcaba una dolorosa contradicción con su propio universalismo ético. Las ambivalencias del cosmopolitismo antiguo y medieval se repiten en los debates sobre la conquista de América. Joannes Maior reintroduce la doctrina aristotélica de la esclavitud natural de los bárbaros. Mercurio Gattinara, el canciller Carlos V defiende la conquista de las Américas con la idea del imperio mundial justificada filosóficamente por Dante Alighieri en su obra *De monarchia*. En este contexto, podemos describir con mayor precisión los logros racionales del cosmopolitismo de Vitoria.

En este sentido, Vitoria confirma de nuevo el universalismo ético del pensamiento estoico-cristiano. Así, en la *Selectio de Indis* la conclusión de la Sectio prima afirma inequívocamente: “(...) *nullus est servus natura* [que no hace nadie siervo por naturaleza]” ([1538-1539] 1967, I.1.16; p. 31). Además, como los pueblos amerindios son capaces de reinar por sí mismos, deben ser reconocidos como los legítimos amos sobre sus tierras, como subraya el autor citado. Por otra parte, Vitoria rechaza radicalmente la milenaria idea del dominio del mundo, resucitada con la ascensión de Carlos V: “*Imperator non es dominus totius mundi* [el Emperador no es dueño de todo el mundo]” ([1538-1539] 1967, I. 2.1; p. 33). Asimismo rechaza las pretensiones papales de dominio mundial: “*Papa non est dominus*

civilis aut temporalis totius orbis [El papa no es señor civil o temporal de todo el orbe]” ([1538-1539] 1967, I 2.5, p. 46). Aunque limita la autoridad del papa a los dominios religiosos (*spiritualia*), Vitoria sigue apoyando la doctrina del poder indirecto del papa (*potestas indirecta*), de modo que, con respecto a la consecución de objetivos espirituales, el papa puede utilizar el poder mundial de los monarcas y príncipes cristianos.

Sobre esta base, Vitoria desarrolla una teoría del derecho internacional. Se trata de una novedad absoluta para la filosofía europea. Pues en la Antigüedad existía, por un lado, una filosofía de la *polis* y, por otro, una aceptación tácita del imperio mundial, por ejemplo en los estoicos. Sin embargo, no existe una filosofía del derecho internacional.

Vitoria basa la idea del derecho internacional, siguiendo inicialmente a Cicerón, en el derecho natural, cuyas normas no solo son válidas para los Estados, sino en general para todas las comunidades humanas, y con “el consentimiento de la mayor parte del orbe [*consensus maioris partis totius orbis*] es suficiente para hacerla vinculante, especialmente cuando es para el bien común de todos los hombres” ([1538-1539] 1967, I 1.3.3, p. 82). En resumen, el *ius gentium* está estrechamente vinculado al *ius naturale*, pero con el consenso hay una fuente importante para justificar normas más concretas tanto para el presente como el futuro.

Vitoria transforma la doctrina aristotélica de la sociabilidad de la naturaleza humana, que estaba enfocada a la comunidad limitada de la *polis*, en la visión utópica de una sociedad mundial comunicativa que abarque a todos los pueblos e incluso a todos los hombres. Así, el objetivo último del *ius gentium* de Vitoria no es una paz exterior entre Estados o reinos, sino una “*sociedad y comunicación natural [naturalis societatis et communicationis]*” ([1538-1539] 1967, I 3.1; p. 77) de todos los hombres de la tierra. Las leyes concretas de las naciones propuestas por Vitoria, a saber, el

derecho a viajar, a comerciar, a convertirse en ciudadano en un país extranjero y similares, se fundamentan en la visión de una sociedad global, en la medida en que estos derechos permiten y fomentan la comunicación entre los hombres de todo el mundo.

Sin embargo, a pesar del espectacular progreso en el desarrollo de un universalismo ético, la teoría del derecho internacional de Vitoria también contiene elementos de una ideología colonial que el pensamiento decolonial ha criticado, y no sin razón. La cuestión decisiva es si los elementos coloniales están intrínsecamente ligados al *ius gentium* de modo que la teoría del derecho internacional deba ser refutada como ideología colonial.

Ante todo, sin embargo, debemos rechazar una acusación central contra Vitoria, quien reconoce explícitamente a los pueblos no cristianos como sujetos del *ius gentium*³. Puesto que los pueblos amerindios deben ser reconocidos como legítimos dueños de sus países, según Vitoria, las relaciones entre Estados e imperios deben regirse por el derecho internacional, y no ya por la idea de imperio mundial. Por ejemplo, según Vitoria los otomanos tienen derecho a capturar e incluso esclavizar a los cristianos si invaden en una injusta guerra de agresión regiones turcas: “(...) *si christiani turcarum terras invaderent, turcae possent iure belli subdere christianos suae poetstati et facere quod christiani essent servi*” ([1538-1539] 1967, p.133; Thumfart, 2012, p. 248). Vitoria también afirma expresamente la reciprocidad de las normas de derecho de gentes en relación con el derecho a la libre circulación: “(...) no sería lícito a los franceses prohibir que los españoles recorrieran Francia y aun establecerse en ella, ni a a la

³ Véase también Alejandro Auat (2002), que corrige las “errores” de la interpretación de Vitoria por Anghie y Mignolo: “Vitoria discute (...) la igualdad de derechos de los amerindios, pues ni la razón del descubrimiento, ni la de infidelidad, ni la del pecado mortal, ni la de la inferioridad antropológica, impide que ellos sean ‘verdaderos dueños y señores’ de sus territorios” (p. 43).

inversa, si no redundase en daño de ellos a se les hiciera injusticia; luego tampoco a los barbaros” ([1538-1539] 1967, I 3.1; p. 78).

Es decir, el derecho de gentes de Vitoria no es solo un *ius europaeum*. No obstante, su pensamiento contiene algunas justificaciones para la expansión colonial. Hay dos razones principales para ello. En primer lugar, según Vitoria las normas a aplicar en derecho internacional requieren el consenso de toda la humanidad. Sin embargo, Vitoria justificó las normas concretas del derecho internacional basándose en su teoría del derecho natural, es decir, sin diálogo con otros pueblos. En segundo lugar, según Vitoria, las violaciones de estas normas del derecho internacional pueden ser castigadas en una guerra justa. La combinación de estos dos elementos –determinación unilateral de las normas del derecho internacional y sanción de las violaciones mediante una guerra justa– transforma el derecho internacional de Vitoria en una justificación de la expansión imperial, aunque una guerra de conquista y una guerra para evangelizar a los bárbaros están estrictamente prohibidas.

Sin embargo, y esto es de crucial importancia, las distorsiones coloniales e imperiales del derecho internacional de Vitoria pueden corregirse, al menos parcialmente, con la ayuda de la propia idea de Vitoria de un consenso entre la humanidad como foro donde se determinan las leyes de gentes. En otras palabras: debemos pensar con Vitoria contra Vitoria. Más concretamente, debemos fortalecer el principio de consenso frente a las determinaciones arbitrarias de Vitoria sobre las leyes internacionales; de esta manera podemos preservar el derecho internacional sin ignorar las amalgamas con elementos coloniales⁴. Asimismo, Vitoria pervierte su teoría epocal

⁴ Una plantilla para esta corrección ya existe en la escolástica española tardía, donde se criticaron aspectos específicos del *ius gentium* de Vitoria. Por ejemplo, Las Casas y De Soto dejan claro que los derechos a viajar y utilizar los recursos naturales no pueden reclamarse sin obtener el acuerdo previo de los pueblos amerindios, véase: Cavallar, 2002, p. 111 y ss.

del derecho internacional por la afirmación incuestionable de la superioridad de la religión cristiana sobre todas las demás religiones. Por ello, solo los cristianos tienen derecho a evangelizar a otros pueblos. Viceversa, los amerindios o los sarracenos no tienen derecho a evangelizar en Europa. Además, Vitoria sitúa rigurosamente las tradiciones culturales de otros pueblos en el marco constrictivo de un orden mundial específicamente cristiano, que fue criticado por Mignolo y Quijano como "colonialidad". Y aún más, si los misioneros cristianos fueron asesinados, se permite a los imperios cristianos defender esta derecho internacional mediante una guerra justa. Esto significa que la teoría del derecho internacional de Vitoria solo puede salvarse mediante la deconstrucción de la pretensión de superioridad del cristianismo.

4. Una mirada a la política mundial hoy: la decisión entre el derecho internacional o una política de zonas de influencia imperial

En conclusión, me gustaría echar un vistazo a la política mundial actual a la luz de la transmodernidad de Dussel. Mi pregunta particular es, ¿por qué la subsunción de la teoría del derecho internacional en la idea de transmodernidad, que el propio Dussel descuida, reviste hoy una importancia particular?

Observamos hoy que el derecho internacional está siendo radicalmente cuestionado tanto por los movimientos y partidos de extrema derecha como por los de la izquierda poscolonial. Por un lado, la extrema derecha –inspirada por pensadores como Oswald Spengler, Carl Schmitt y otros filósofos del fascismo– sustituye el derecho internacional por la coexistencia espacial de grandes grupos

culturales o civilizaciones. En estas teorías los derechos humanos y el derecho internacional son meras ideas particulares del Occidente sin validez universal. Por otra lado, la izquierda poscolonial pone el derecho internacional bajo sospecha de ideología como una mera justificación del imperialismo occidental.

Como hemos visto, Dussel, Mignolo, pero también Mbembe, hacen referencia a la crítica de Carl Schmitt al derecho internacional moderno. Esto no carece de peligro, porque el propio Schmitt rechaza el derecho internacional; por ello, Schmitt critica también el universalismo ético-global de Vitoria, en el que los títulos jurídicos de “descubrimiento” y “ocupación” parecen sumergirse en la “igualdad general de la humanidad” (cf. Schmitt, 1950, p. 75 y ss.). La objetividad ahistórica ignora por completo los conceptos de “descubrimiento” y “ocupación”.

En lugar de una teoría corregida del derecho internacional, Dussel deposita todas sus esperanzas en los movimientos de liberación del Sur Global, de los que surgirá en el futuro un orden mundial policéntrico. No es posible determinar de antemano cómo será exactamente este orden mundial. Según Dussel, la tarea de la filosofía no es actuar como vanguardia intelectual en el diseño de una utopía social prefabricada, que los movimientos de liberación solo tienen que realizar, sino reflexionar críticamente sobre los criterios éticos de la práctica de liberación de los oprimidos. En resumen: la filosofía de la liberación es ante todo una ética de la liberación. En esta perspectiva, el propio Dussel interpretó *Das Kapital* de Marx como una ética (cf. Dussel, 1990, pp. 429-449).

Sin embargo, la ética de la liberación no se limita a la justificación de principios éticos, sino que esboza al mismo tiempo una aguda crítica de la modernidad europea, que durante 500 años ha degradado a todos los demás pueblos y culturas a periferias y semiperiferias dependientes.

Este diagnóstico ya no me parece corresponder a las realidades geopolíticas actuales. No cabe duda de que Estados Unidos y Occidente siguen siendo una potencia hegemónica con fuertes intereses imperiales. Sin embargo, en las últimas décadas han surgido nuevos centros regionales de poder en China, India, Irán, Arabia Saudí y Rusia. Esto significa que ya vivimos en un mundo multipolar, como afirman abiertamente algunos pensadores poscoloniales como Mbembe: “(...) que Europa dejó de ser el centro de gravedad del mundo. De hecho, éste es el acontecimiento o, cuanto menos, la experiencia fundamental de nuestra época” (Mbembe, 2016, p. 22).

Sin embargo, el mero aumento cuantitativo de los centros de poder no conduce todavía a una sociedad global más humana. En las últimas décadas las políticas identitarias han cobrado fuerza tanto en Europa y Occidente como en numerosos países del llamado Sur Global. Me refiero a los movimientos de neo-derecha en Europa y Estados Unidos, al gobierno nacionalista hindú de la India, a la teocracia islámica de Irán, a la China comunista y a la Rusia de Putin. Todos estos movimientos y partidos de régimen rechazan más o menos categóricamente la idea de los derechos humanos y el derecho internacional como imperialismo cultural occidental. Los ideales políticos de la ilustración ya no son, como exige Dussel con la idea de la transmodernidad, “subsumidos” críticamente, es decir, reinterpretados críticamente y así preservados, sino negados abiertamente en nombre de su propia cultura, ya sea el confucianismo, el islam o el cristianismo ortodoxo. Todas las organizaciones de derechos humanos están prohibidas en Rusia. Al mismo tiempo, Rusia financia a casi todos los partidos de neoderecha de Europa. Rusia y China han formado una alianza con el régimen neoderechista de Hungría para bloquear las decisiones de la Unión Europea.

Los movimientos y Estados poscoloniales de izquierda, especialmente en África y América Latina, no niegan explícitamente

los derechos humanos y la democracia en general. Sin embargo, como también exige Dussel, la “democracia liberal”, que es una superestructura sobre el capitalismo, debe ser superada por la política popular⁵. Ciertamente, los estados occidentales también aseguran su paz dentro de la sociedad a través de estructuras económicas neocoloniales, especialmente a través de una economía del extractivismo en el Sur Global. Por lo tanto, Dussel utiliza acertadamente la ética de la liberación para justificar las luchas de resistencia contra la lógica de la maximización del beneficio capitalista a través de la explotación de la naturaleza y de las personas.

Sin embargo, en vista de las tendencias autoritarias de algunos de los regímenes poscoloniales (Venezuela, Nicaragua, etc.), hay que ser prudentes a la hora de criticar la democracia liberal occidental como una mera superestructura del capitalismo. Esto se debe a que la llamada “democracia liberal” también representa un intento de mediar un universalismo ético con el *ethos* particular de una nación o Estado, de crear un espacio para el debate público pluralista y de domesticar el poder estatal mediante el principio de la separación de poderes. En el sentido de subsumir los potenciales emancipadores de la modernidad europea, Dussel ha defendido por tanto con razón la idea ilustrada de las libertades políticas mediante el principio formal de la ética (Dussel, 1998, pp. 167-233). En vista de la pandemia de autoritarismo que se extiende por todas las regiones del mundo, incluida Europa, por supuesto, la defensa crítica de las libertades políticas se ha convertido en una tarea urgente que ya no debe contraponerse a los derechos sociales, como ocurría durante la Guerra Fría.

⁵ Dussel distingue entre populismo y política popular; véase: Dussel 2012; 2022, pp. 83-107, 133-151. Por razones de espacio la teoría de la democracia de Dussel no puede ser discutida aquí.

La política de la identidad también niega el derecho internacional. Igualmente en esta cuestión Europa tiene que evitar cualquier tipo de arrogancia. El derecho internacional fue y sigue siendo controvertido en Europa. Así los partidos de extrema derecha en Europa están sustituyendo el derecho internacional por la idea de la coexistencia de grandes grupos culturales, cada uno con sus propios centros de poder. La proclamación por parte de la neoderecha de una política de zonas imperiales de influencia puede inspirarse en importantes corrientes de la filosofía europea. Hegel ya había sustituido la doctrina del derecho internacional de Kant por una filosofía imperial de la historia del espíritu absoluto. Hacia 1900 numerosas filosofías se burlaban del derecho internacional como una utopía ilusoria o como una tapadera ideológica de las relaciones de poder imperiales existentes. La política de zonas de influencia imperial condujo en última instancia a la catástrofe de la Primera Guerra Mundial. Solo a partir de 1918 y de la victoria sobre el régimen nazi se reavivó en Europa la conciencia del derecho internacional.

Y en el presente, ciertamente, los Estados occidentales, especialmente Estados Unidos, como demuestran las numerosas intervenciones en América Latina y, sobre todo, la guerra de Irak, violan reiteradamente el derecho internacional. Pero entretanto la política de zonas de influencia imperial ya no es monopolio de Occidente. Por el contrario, en los conflictos geopolíticos actuales, las potencias regionales del Sur Global también aplican abiertamente una política de zonas de influencia imperial sobre la base de una política de identidad antioccidental. En Rusia, la política imperial se basa en la ideología euroasiática, cuyas raíces se encuentran en el movimiento eslavófilo del siglo XIX. Para la Iglesia Ortodoxa Rusa, pilar ideológico del régimen de Putin, las fronteras de Rusia no se encuentran dentro de las fronteras del Estado ruso. Desde esta perspectiva, Rusia permitió la supresión violenta del movimiento democrático en Bielorrusia y lanzó una guerra de agresión contra Ucrania, que debe ser devuelta al territorio ruso como una provincia

renegada y “rusificada” de nuevo tras una occidentalización artificial. China ocupó y sinicizó el Tíbet a mediados del siglo XX; hoy los uigures están siendo sinicizados en campos de reeducación. China también ha apoyado –junto con Rusia– al régimen militar de Myanmar. Desde la revolución de 1978, Irán ha llevado a cabo una política ofensiva de zonas imperiales de influencia mediante movimientos militares en Irak, Líbano y Yemen luchando por la hegemonía en el Oriente Medio con Arabia Saudí.

La nueva constelación geopolítica también refleja en parte la historia de la expansión imperial de principios de la era moderna. La conquista de los pueblos amerindios no fue más que una expansión espectacular entre otras. Entre el siglo XVI y XVIII el imperio otomano realmente consolidó su dominio sobre el Medio Oriente, Europa Sudoriental y el Magreb. En esta época China duplicó bajo la dinastía manchú el territorio de su imperio y los zares de Rusia ampliaron su reino hasta el mar pacífico. Esto significa que el periodo comprendido entre los siglos XVI y XVIII seguía siendo un mundo multipolar entre imperios rivales, porque el inicio del dominio global de Europa no está más marcado por el año de 1492 sino por la Revolución Industrial de principios del siglo XIX.

Con este trasfondo histórico, los conflictos actuales pueden situarse en un contexto más amplio. Tras la traumática experiencia de verse amenazada por las potencias europeas y Japón en los siglos XIX y XX, China intenta defender las fronteras del imperio que creó en el siglo XVIII. Rusia, por su parte, intenta restablecer su antiguo poder imperial tras el colapso de la URSS. Las aspiraciones independentistas de los pueblos de Europa del Este –la República Checa, Hungría, Polonia, Rumanía, Ucrania, los países bálticos y otros– representan, por tanto, un proceso de descolonización frente al imperialismo ruso. Como numerosos Estados de Europa del Este son ahora miembros de la OTAN y los Estados occidentales apoyan a Ucrania, importantes movimientos y regímenes del Sur Global –paradójicamente de acuerdo con la extrema derecha en Europa–

apoyan la lucha de Ucrania no como una lucha por la liberación, sino como una política imperialista de la OTAN.

Esta interpretación puede ser plausible basándose en la experiencia histórica de América Latina, que ha sido víctima de la política imperialista estadounidense durante más de cien años. En este punto, sin embargo, debemos recordar una vez más los límites del *locus enuntiationis*. A pesar de la historia de victimización, la perspectiva latinoamericana también es limitada. Porque los Estados de Europa del Este tienen su propia historia de victimización, a saber, las décadas de represión del estalinismo en la URSS –esta es su experiencia histórica particular– y por ello se han adherido voluntariamente a la OTAN. De forma similar, los gobiernos de izquierdas de América Latina después de la Segunda Guerra Mundial buscaron el apoyo de la URSS contra la política imperial de los Estados Unidos, aunque la URSS utilizó la fuerza militar para reprimir su política imperial contra los levantamientos de Berlín (1934), Budapest (1956) y Praga (1968).

Los regímenes poscoloniales de América Latina y África no niegan en principio la idea del derecho internacional. Sin embargo, como ha demostrado una mirada a Dussel, Mignolo y Mbembe, la idea del derecho internacional se sitúa genealógicamente desde el principio en el contexto del colonialismo europeo. Tampoco en el concepto de transmodernidad de Dussel puede encontrarse una filosofía positiva del derecho internacional depurada de elementos coloniales. La omisión tácita del derecho internacional, que seguía siendo la piedra angular de la filosofía política de Kant, no es solo una laguna teórica, sino también un caldo de cultivo para las autocontradicciones ideológicas en la praxis política.

En general, el mundo multipolar del presente parece ser un lugar para la multiplicación de las autocontradicciones ideológicas. Las contradicciones de Occidente –proclamaciones de derechos humanos y derecho internacional, por un lado, alianzas con

dictaduras y violaciones del derecho internacional por intereses económicos, por otro– han sido objeto de crítica durante mucho tiempo por parte de los movimientos poscoloniales, pero también por parte de la sociedad civil de la propia Europa. En Europa, por ejemplo, hubo una fuerte solidaridad de la sociedad civil con los movimientos de liberación de Vietnam, Sudáfrica –incluso políticos europeos visitaron a Nelson Mandela en la cárcel – y América Latina, especialmente en los inicios de la revolución sandinista en Nicaragua.

En el mundo multipolar, sin embargo, las autocontradicciones ideológicas ya no son monopolio europeo. Bajo el hechizo de la anacrónica dicotomía "Occidente capitalista vs. Sur Global", algunos regímenes poscoloniales de izquierda del llamado Sur Global, especialmente de América Latina, han establecido alianzas con Rusia e Irán, que justifican sus políticas de zonas de influencia imperial y de represión interna con una ideología nacional-conservadora de base religiosa, en la que no solo se reprimen con toda contundencia las libertades políticas, es decir, cualquier oposición, sino también los movimientos por los derechos de las mujeres, los derechos de las minorías y los derechos de las minorías sexuales⁶.

En consecuencia, llego a la siguiente conclusión: la transmodernidad de Dussel dibuja un mundo multipolar, pero en el que los ideales políticos de la ilustración europea se transforman críticamente. Sin embargo, en el mundo multipolar actual todos los estados y movimientos políticos se enfrentan a la disyuntiva de elegir

⁶ Incluso en el conflicto entre Israel y Hamás, apenas hay actores que no estén enredados en contradicciones. Europa y Estados Unidos han reaccionado demasiado tarde ante las violaciones del derecho internacional humanitario por parte de Israel. Sudáfrica ha presentado una acusación contra Israel por la guerra de Gaza ante el Tribunal Internacional de Justicia –esto es un signo positivo para el reconocimiento del derecho internacional–, pero al mismo tiempo Sudáfrica ha realizado maniobras militares conjuntas con Rusia tras el inicio de la guerra de agresión contra Ucrania, lo que resta credibilidad a las críticas contra Israel.

entre un orden mundial basado en el derecho internacional, que sin duda debe seguir desarrollándose, y una política de zonas de influencia imperial. Las líneas de frente entre los modelos alternativos de un orden político mundial ya no discurren entre "Occidente" y el Sur Global, sino a través de todas las regiones del globo. La extrema derecha europea desprecia el derecho internacional tanto como algunos regímenes del Sur Global. Por esta razón, al igual que las ideologías de dominación de la modernidad europea, las ideologías imperialistas de otras potencias del mundo multipolar actual también deben convertirse en objeto de un discurso crítico poscolonial verdaderamente global.

Más bien, la transmodernidad surge a través de movimientos de liberación o movimientos de la sociedad civil desde abajo comprometidos tanto con una economía justa y solidaria como con las libertades políticas. Ciertamente, los compromisos estratégicos son inevitables en política internacional. Desde esta perspectiva, los Estados BRICS intentan construir una alternativa al dominio de las naciones industrializadas occidentales en la esfera económica. Sin embargo, las cuestiones de las libertades políticas, que también están en el centro del principio formal de la ética de Dussel, no deben convertirse en algo despreciable o un lujo superfluo. Por lo tanto, la transmodernidad no puede ser realizada por los regímenes autoritarios como Rusia, China, Irán y sus aliados de la extrema derecha en Europa, sino más bien que estos gobiernos reflejan el amanecer de una nueva era totalitaria. El pensador indio Amartya Sen advirtió recientemente, no sin razón, de una "pandemia de autoritarismo" en el mundo global.

En lugar de las alianzas entre los regímenes poscoloniales de izquierda con los mulás de Irán y Putin, la transmodernidad crece por diálogos y redes de solidaridad de los movimientos de la sociedad civil de Europa y América Latina, por ejemplo, con los movimientos democráticos de oposición en Irán, especialmente con los movimientos de mujeres y de la juventud, y en Rusia, con algunos de

cuyos representantes que tienen que vivir en el exilio, al igual que con otros movimientos sociales y democráticos en el mundo global. Y, por último, pero no por ello menos importante, el diálogo intercultural global de filosofías es un elemento esencial de la transición a la transmodernidad, que Dussel promovió con increíble energía durante muchas décadas como casi ningún otro pensador.

Referencias bibliográficas

- Anghie, Antony (2004). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Auat, Alejandro (2020). Geocultura, situacionalidad, y opción descolonial. La filosofía latinoamericana y la encrucijada del siglo XVI. En: P. Meschini y L. Paolicchi (Eds.), *Discursos y políticas de la descolonialidad* (pp. 39-49). Mar de la Plata: EUDEM.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La *hybris* del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cavallar, Georg (2002). *The Right of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*. Aldershot: Ashgate.
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. (New Edition). Princeton: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés.
- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América. (Cuarta edición corregida).
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2007). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta.

- Dussel, Enrique (2012). Cinco tesis sobre el populismo Enrique Dussel". En: Márquez Restrepo, M.L., et al. (eds.). *El eterno Retorno del populismo en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 159-180
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique (2022). *Política de la Liberación: Volumen III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta.
- Levy, Gustavo (2018). *La filosofía en México en el siglo XX: un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. México: Secretaría de Cultura.
- Habermas, Jürgen (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. (2 vol.). Berlin: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias y la fenomenología transcendental*. (Traducción de J. V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo.
- Mbembe, Achille (2016). *Critica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires: Ned Ediciones.
- Mignolo, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ortega y Gasset, José (1983). Las Atlántidas [1924]. En J. Ortega y Gasset, *Obras completas*. (Vol. III, pp. 283-316). Madrid: Alianza.
- Scheler, Max (1960). Die Wissensformen und die Gesellschaft. En M. Scheler (Ed.), *Gesammelte Werke VIII*. Bern, Munich: Franck Verlag. (Segunda edición).
- Schelkhorn Hans (1992). *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Schelkhorn Hans (1997). *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi.
- Schelkhorn, Hans (2018). La gigantomaquia sobre Europa: Enrique Dussel y las interacciones del monólogo europeo sobre la modernidad. En: J. G. Gandarilla Salgado y M. Moraña (Eds.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. (pp. 261-282). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schelkhorn, Hans (2022). Treinta años de diálogo norte-sur. Una retrospectiva narrativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 27(99), 1-9.
- Schelkhorn, Hans (2024). *Rethinking European Modernity. Reason, Power and Coloniality in Early Modern Thought*. Bloomsbury: London.
- Schmitt, Carl (1995). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Thumfahrt, Johannes (2012). *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie: Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*. Berlin: Kadmos.

Valéry, Paul (2016). La Crise de l'esprit [1919]. En P. Valéry, *Oeuvres. (Tomo I, pp. 695-710)*. (Edición, presentación y notas de M. Jarrety). París: Librairie Générale Française (La Pochothèque).

Vitoria, Francisco de ([1538-1539] 1967). *Selectio de Indis o Libertad de los Indios*. (Edición de L. Pereña). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Hans Schelkshorn

Director del Instituto de Filosofía Intercultural de la Religión, Universidad de Viena, Austria. Ha realizado estudios de Teología y Filosofía en Viena y Tübingen; donde se recibió de Doctor en Teología (1989), Doctor en Filosofía (1994) y ha alcanzado su habilitación (2007) en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Viena. Presidente de la Sociedad Vienesa de Filosofía Intercultural y coeditor de *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (*Polylog. Revista para la filosofía intercultural*). Entre sus principales intereses de investigación se encuentran: las teorías de la modernidad, la filosofía intercultural (enfocada en especial en la filosofía latinoamericana), la filosofía de la religión y la filosofía práctica.

De 1989 a 1997 tuvo participación en el diálogo entre la ética de la liberación (Enrique Dussel) y la ética del discurso (Karl-Otto Apel) y en el diálogo Norte-Sur organizado por Raúl Fornet-Betancourt.

Es autor de numerosos trabajos publicados, entre ellos se puede mencionar: *Ética de la liberación. Introducción a la filosofía de Enrique Dussel / Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels* (Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1992); *Discurso y liberación. Estudios sobre la ética filosófica de Karl-Otto Apel y Enrique Dussel / Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel* (Rodopi: Amsterdam-Atlanta, 1997); *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2009) / *Rethinking European Modernity: Reason, Power and Coloniality in Early Modern Thought* (London: Bloomsbury Academic, 2024).

Enrique Dussel y la cuestión de la dependencia. Apuntes en torno a un debate en el marco de la filosofía latinoamericana

Enrique Dussel and the Question of Dependency. Notes on a Debate Within the Latin American Philosophy

Adriana María Arpini¹



<https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Resumen:

Exploramos el impacto que tuvieron los planteos acerca de acerca del problema de la dependencia y la dominación en los desarrollos de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Revisamos las posiciones de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Guldberg y Arturo Andrés Roig. Nos detenemos en las consideraciones de Enrique Dussel antes y durante su exilio mexicano. Nos interesa visualizar el modo en que esa problemática es incorporada y desempeña funciones de crítica y transformación social.

Palabras clave: dependencia, dominación, filosofía latinoamericana, historia de las ideas

Abstract:

We explore the impact that the approaches to the problem of dependence and domination had on the developments of latin american philosophy and the history of ideas. We review the positions of Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.
Contacto: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Cerutti Guldberg and Arturo Andrés Roig. We stop at Enrique Dussel's considerations before and during his Mexican exile. We are interested in visualizing the way in which this problem is incorporated and performs functions of criticism and social transformation.

Keywords: dependence, domination, latin american philosophy, history of ideas

In memoriam

Tras el fracaso de las teorías y políticas del desarrollo, formuladas por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) durante la posguerra, se inicia un período de luchas socio-políticas potenciado por el triunfo de la Revolución cubana, que se extendió hasta el golpe de Estado en Chile, que el 11 de setiembre de 1973 derrocó al presidente Salvador Allende. Durante ese período, que suele denominarse “década revolucionaria”, se intensifica la preocupación teórica por los problemas de la dependencia económica en América Latina. Desde la segunda mitad de la década de los 50, los estudios sobre la dependencia encontraron un ambiente propicio para su desarrollo en Universidades Chilenas, con la creación de centros e institutos de investigación social, donde tuvieron acogida científicos sociales, polítólogos, filósofos, educadores exiliados de Brasil y Argentina. En los debates y polémicas acerca de la dependencia, que se dieron desde mediados de los 60 y en los primeros años 70, participaron intelectuales procedentes de diversos puntos de América Latina, produciendo un desplazamiento de la centralidad que hasta el momento habían tenido las teorías del desarrollo².

Nos interesa explorar el impacto que tuvieron los debates en torno al problema de la dependencia en los replanteos filosóficos que

² J. C. Cárdenas Castro (2016) denomina “giro dependentista” a este momento en el desarrollo de las ciencias sociales y la economía, con la presencia entre 1970 y 1973 de algunas interesantes polémicas, que repercutieron en el desarrollo de la teoría política, social y económica del Continente.

se dieron en la misma época. Nos interesa, en particular, revisar la producción de algunos de nuestros filósofos, directamente vinculados a la emergencia de la filosofía latinoamericana de la liberación, con el propósito de comprender cómo fue la incorporación del problema de la dependencia en nuestra filosofía y en nuestra historia de las ideas, y su significación en desarrollos posteriores. Nos referiremos en particular a textos de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Roig y nos detendremos en consideraciones de Enrique Dussel anteriores y posteriores a su exilio mexicano y a su detenida lectura de los escritos de Karl Marx. Atendemos a las diferencias en el modo de incorporar la problemática de la dependencia en ambos momentos de sus reflexiones.

1. La cuestión de la dependencia en el contexto de emergencia de la filosofía de la liberación

Es bien conocido el ensayo que Augusto Salazar Bondy dedica al problema de la existencia de una filosofía auténtica y original de nuestra América, cuyas conclusiones negativas despertaron no pocas reacciones y polémicas entre quienes se dedicaban a la Historia de las ideas latinoamericanas. El asunto venía siendo trabajado por el filósofo peruano desde mediados de los '60 y alcanza una primera formulación en el ensayo *La cultura de la dominación* (1966)³. Allí retoma ideas del ingeniero y economista peruano Jorge Bravo

³ Sometido a discusión en diversas reuniones, la versión definitiva del ensayo es publicada en el volumen colectivo *Perú Problema* (Lima, 1968). Otros escritos del autor sobre el mismo tema son: "Filosofía y Alienación ideológica" (1969/1971), la serie de artículos periodísticos "Cultura y dominación" (1972), "Dominación, valores y formación humana" (1972/1974), "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación" (1973), "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo" (1973/1995), *Bartolomé o de la dominación* (1974).

Bresani y del economista francés François Perroux acerca del desarrollo, el subdesarrollo y la dominación y las aplica a la interpretación de la cultura y la filosofía peruana y latinoamericana⁴. En 1973, Salazar participa en las Cuartas Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina) y en el subsiguiente Simposio de filosofía latinoamericana. Allí expone sobre “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. Entiende por dominación:

(...) una relación entre dos instancias, que pueden ser personas, o clases, o países, relación tal que A domina a B, tiene el poder de decisión sobre lo que es fundamental respecto a B. B, que es dominado, sufre como resultado una depresión, una falta de posibilidades de desarrollo, una limitación, es decir, todo lo que se puede considerar como defectivo porque el dominador lo subyuga en cuanto tiene la capacidad de decidir siempre por él. Están en una relación tal que son dependientes el uno del otro en el sentido de que están trabajando juntos, viviendo juntos, compartiendo determinadas tareas vitales juntos, pero en la cual uno domina al otro (Salazar Bondy, 1995, p. 153).

Entiende, además, que la dominación de un país sobre otro se da en íntima relación con la dominación de unos grupos sobre otros al interior del mismo país, ya sea entre clases, castas, regiones, etc. Y que la dominación es determinante fundamental del subdesarrollo del país dominado, es decir, del estado de depresión y desequilibrio crónico en que se encuentran los países de nuestra América. Por lo que hace a la cultura, esta queda debilitada y se deterioran sus capacidades de creación; aun cuando puedan existir

⁴ Nos hemos explayado sobre la relación de Salazar Bondy con los economistas J. Bravo Bresani y F. Perroux en el capítulo sobre “La cultura de la dominación en la tensión dominación/liberación” de nuestro libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy* (Lima, 2016).

productos de indiscutible creatividad, en su conjunto se trata de una “cultura de la dominación”. En estas condiciones, la filosofía queda igualmente afectada: “(...) la filosofía de nuestra América –dice Salazar Bondy–, de cada uno de nuestros países o del conjunto de los países latinoamericanos, es una filosofía de la dominación, y por lo tanto defectiva” (p. 155) Sin embargo, a pesar de lo desfavorable del diagnóstico, Salazar Bondy apuesta a los sectores de la sociedad y la cultura que emergen, que tienen la posibilidad de salir de la situación generalizada, porque esta no es cerradamente determinante. Antes bien, se puede proponer una acción de la filosofía, en la docencia y fuera de ella que siga un camino diferente al de la dominación; que, en conexión con procesos que se dan al interior de la sociedad, se oriente en el sentido de la liberación. Para ello es necesario: acentuar del sentido crítico de la filosofía, apelando a los instrumentos de la epistemología, el análisis lingüístico y la crítica histórico-social; cambiar el modo de plantear los problemas filosóficos, partiendo de la propia situacionalidad; reconstruir la filosofía a partir de la crítica y el replanteo de los problemas, de manera de producir un pensamiento filosófico liberador. El mismo Salazar Bondy aporta a la reconstrucción de la filosofía peruana con su obra *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, cuya primera edición en dos volúmenes data de 1965⁵.

Otra de las voces importantes en el debate acerca de la relación entre dependencia y filosofía, más precisamente entre dependencia e historia de las ideas, es Leopoldo Zea. En 1969, responde al desafiante texto de Salazar Bondy con un ensayo titulado *La filosofía americana como filosofía sin más*. Ya hemos comentado lo que el intercambio entre ambos autores significó para nuestra

⁵ La obra ha sido reeditada en varias oportunidades. La última, con estudio preliminar de Pablo Quintanilla data de 2013 e incluye como quinta parte el texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

historia de las ideas⁶. En 1974 publica un conjunto de trabajos sobre el tema en un volumen titulado *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Allí ubica su propio quehacer como historiador de las ideas mexicanas y latinoamericanas que, en virtud de su formación filosófica, busca interpretar el sentido de esa historia. Al mismo tiempo, toma distancia del modo de proceder de investigadores de la historia intelectual pertenecientes a la academia norteamericana –v.gr. Charles A. Hale y William D. Raat– que, desde cierta exigencia de asepsia científica, pretenden evitar interpretaciones en las que se “mezcle” la historia con la filosofía o la sociología. Asimismo, se separa de las exigencias de Luis Villoro de que la filosofía como “auxiliar de las ciencias” se atenga a procedimientos analíticos del proceder científico, abierto a lo universal y evite concepciones generales e ideológicas proclives a caer en el nacionalismo cultural. El problema –responde Zea– es saber a qué tipo de apertura y universalismo se aspira:

¿Al universalismo y apertura propios del neocolonialismo, o al universalismo y apertura a que aspiran los pueblos como los nuestros? Dos formas distintas de relación universal y apertura. ¿La universalización por vía de la subordinación, la *dependencia* a un imperio o a otro, a determinados intereses supranacionales que esos imperios simbolizan o bien por el contrario, la universalización y apertura por la vía de la *solidaridad* de pares entre pares? (Zea, 1974, pp. 13-14).

Frente a la crítica de producir historias subjetivas y no respetar el precepto de mantener la objetividad en el relato histórico, Zea reacciona preguntando, a su vez, si sus críticos escapan al subjetivismo o si la exigencia de objetividad no es más bien expresión de su propia situación, convirtiendo a esa exigencia en una ideología.

⁶ Véase nuestro trabajo: “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del Historicismo en América Latina”, en Arpini (2003; 2020).

Al contrario, para el filósofo mexicano el proyecto latinoamericano parte de la:

Conciencia de la existencia de un aparato de dominio, cuyos lazos serán más difíciles de romper porque están insertos en la mente, en los hábitos y las costumbres de los hombres que formaban los pueblos colonizados. Conciencia de la existencia de lo que en nuestros días llamamos cultura de dominación (Zea, 1974, p. 19).

Y agrega a continuación: “Pero tomar conciencia de nuestro pasado, de nuestra historia a nivel nacional, continental y universal es hacer filosofía de la historia. Una filosofía de la historia a partir de nuestra propia y original situación de pueblos dependientes, colonizados.” (Zea, 1974, p. 26).

De ahí el carácter programático que Zea asigna a nuestra historia de las ideas, el cual se hace expreso como programa de desenajenación y de descolonización que va implícito en la toma de conciencia y que nos coloca como hombres concretos en los marcos de una historia más amplia. En la que buscamos cambiar la relación de *dependencia* por una de *solidaridad* entre iguales. Es claro que la cuestión de la dependencia y de su posible superación queda circumscripta, para Zea, en términos de una toma de conciencia, sin llegar a profundizar en los aspectos estructurales del problema.

Por su parte, Horacio Cerutti Guldberg, en el capítulo dedicado a la teoría de la dependencia, de su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), se pregunta si esta nueva etapa de las ciencias sociales en América Latina, constituye o no una doctrina. Siguiendo a Fernando H. Cardoso señala tres vertientes que aportan al surgimiento de la noción de dependencia: los análisis a los obstáculos del desarrollo, la actualización de los estudios del capitalismo internacional en su fase monopólica desde una perspectiva marxista y el análisis clasista de la historia latinoamericana. Todo ello en vistas de profundizar la crítica al

desarrollismo y a la filosofía de la modernización. Según estas coordenadas teóricas, sería un error considerar a la teoría de la dependencia como un bloque homogéneo; al contrario, existieron agudas polémicas en su interior. De modo que puede ser caracterizada como una corriente de pensamiento con una problemática común, pero con planteos y enfoques diferentes. Theotonio dos Santos diferencia al menos dos líneas de desarrollo: por una parte, frente a un diagnóstico de agotamiento del capitalismo dependiente, el grupo de Gunder Frank, Dos Santos, Caputo, Pizarro, formula una propuesta política coyuntural revolucionaria como vía de despegue económico hacia un desenvolvimiento autónomo de los países latinoamericanos. Por otra parte, Cardoso y Faletto centran la reflexión en el análisis de clase de las sociedades latinoamericanas y muestran marcada preocupación por la función del Estado en situación de dependencia, señalan la existencia de situaciones de dependencia con desarrollo capitalista circunscripto. Ahora bien, ninguna de estas líneas –consigna Cerutti– considera el concepto de “modos de producción”, cuyas implicaciones fueron destacadas por Ruy Mauro Marini, junto a aspectos de la teoría del intercambio desigual, considerada también por Franz Hinkelammert.

Según el análisis de Gunder Frank:

(...) el sistema capitalista comercial e industrial en expansión (...) incorporó a América Latina, o igualmente a Asia y África, dentro de su propia estructura. En este proceso, por cierto, surgió una especie de sociedad dual en América Latina, pero no en el sentido (...) de dos partes separadas, un sector campesino, “feudal”, aislado de la sociedad capitalista nacional e internacional. Al contrario, es una sociedad dialécticamente dual con partes diferentes, pero no separadas: una explotada por la otra. (...) el poder y la determinación de la suerte del país han descansado en la oligarquía burguesa comercial y financiera interna y externa, cuya fortuna, a

la vez está determinada por su participación en el sistema imperialista. El imperialismo (...) es la estructura de todo el sistema económico, político, social –y también cultural– dentro del cual América Latina y todas sus partes (...) se encuentran asociadas en tanto que víctimas de la explotación. (...) La periferia puede desarrollarse sólo si rompe las relaciones que la han hecho y mantenido subdesarrollada (Gunder Frank, 1974, pp. 15-17; citado en Cerutti Guldberg, 2006, pp. 124-125).

Cabe destacar el esfuerzo de Gunder Frank por enfocar el caso de América Latina desde la totalidad del sistema, aunque es necesario atender también al modo de producción al interior de la región. Cardoso, por su parte, advierte que no cabe hablar de dependencia como una noción totalizante, propone la noción de “situaciones concretas de dependencia”. Su análisis constituye un complemento a la clásica teoría del imperialismo. La crítica dependentista se endereza contra las interpretaciones del desarrollismo, el evolucionismo y el funcionalismo; hace un uso causal-significante del concepto de dependencia, para recuperar, en el análisis de la historia, la significación política de los procesos económicos. Así, llega a afirmar que la dependencia es “la expresión política en la periferia del modo de producción capitalista” (Cardoso, 1970, pp. 402-214).

De su análisis sobre el dependentismo, Cerutti Guldberg concluye que “desde un punto de vista epistemológico es falso afirmar que se trata de una teoría”, hay situaciones de dependencia que requieren explicación, en el marco del sistema imperialista, en la etapa monopólica del capital. Propone como hipótesis de lectura para el análisis de la incorporación del dependentismo en la filosofía, en particular en algunos autores que participaron del movimiento de la filosofía de la liberación, que en su imagen de divulgación fue asumida como una doctrina, a pesar de denominarse como teoría, e incorporada en bloque, acríticamente, como supuesto del que

derivan otras proposiciones. Esta crítica de Cerutti a cierto modo de incorporación del dependentismo en la filosofía de la liberación vale, en particular para aquellos que identifica, según su propia clasificación, en el grupo de los populistas⁷.

En el caso de Arturo Roig, la cuestión de la dependencia, sin perder de vista los problemas estructurales, es enfocada siempre desde la perspectiva de la historia de las ideas, en la convicción de que la significación de esta para nuestra América radica en el hecho de que:

(...) surgió y se desarrolló como una de las tantas formas culturales de autoafirmación (...). La Historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento (Roig, 1983, p. 153).

Tales afirmaciones conllevan el reconocimiento de un desplazamiento desde la idea hacia el sujeto que la porta –*a priori* antropológico⁸–, quién, en más de una ocasión, como consecuencia de su situación de colonizado y dependiente de culturas ajenas, acabó negándose a sí mismo. Esta situación se ha revertido, entre otras razones –dice Roig–, por la acción de nuestros historiadores de

⁷ Entre las diversas líneas de desarrollo de la Filosofía de la liberación Cerutti diferencia, por una parte, al sector populista, cuyas expresiones son “el dogmatismo de la ambigüedad concreta” y el “populismo de la ambigüedad abstracta”; por otro lado, el sector crítico del populismo, con dos vertientes, el subsector historicista y el problematizador. El populismo es considerado como un “obstáculo” en la marcha de la filosofía, que, junto a las ciencias sociales latinoamericanas y a la práctica política, busca el efectivo cumplimiento de transformaciones estructurales.

⁸ Roig utiliza la categoría de *a priori* antropológico para referirse a sujetos sociales que en determinadas situaciones se afirman a sí mismos como valiosos y consideran valioso conocerse a sí mismos, en vistas de una posibilidad de transformación de la propia situación. (cf. Roig, 1981).

las ideas que supieron señalar la fecunda relación epistemológica que hay entre el hecho de historiar ideas y la pregunta por el hombre que está detrás de ellas. (cf. Roig, 1984) Siendo así que, incluso el diagnóstico pesimista de Salazar Bondy contribuyó a movilizar el interés por el conocimiento de nuestro pasado cultural. Tanto la teoría de la dependencia, que está en el trasfondo de las interpretaciones de Salazar Bondy, como las primeras formulaciones de la filosofía de la liberación, impulsaron los replanteos acerca de la comprensión de la realidad social, nacional y continental como heterogénea y conflictiva. Y, aun cuando aquellas tendencias significaron un momento bisagra en el desarrollo de la historia de las ideas, esta ha prevalecido en la base de cualquier filosofía latinoamericana.

Si se acepta que la historia de las ideas es un tipo de historiografía fuertemente marcada por situaciones históricas y sociales que no pueden obviarse, habría que señalar como sus características específicas, además de la predominante atención al pensamiento filosófico y del permanente interés por el problema de la identidad cultural, la tendencia hacia una lectura explicativa y crítica del desarrollo de las ideas en relación con un tema que acompaña al problema de la identidad, cual es la cuestión de la dependencia. Sea cual sea la forma de incorporar la cuestión de la dependencia, no es posible eludirla porque, como bien señala Roig, la Historia de las ideas es un filosofar que se ha ejercido de modo no ajeno a la praxis:

La filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano de un ‘juego de lenguaje’, sino que es organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos. (...) Dentro de nuestra tradición no son las ideas en sí mismas las que interesan, sino su naturaleza y su función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que, si las

circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias (Roig, 2008, pp. 171-172).

2. La cuestión de la dependencia en escritos de Enrique Dussel

Otro es el caso de Enrique Dussel. Como anticipamos, es posible advertir diferencias en la forma de encarar el problema de la dependencia entre sus escritos anteriores al exilio mexicano y los posteriores, más específicamente los producidos después de sus estudios sobre la obra de Karl Marx⁹.

En sus escritos de los años '70 incorpora la problemática de la dependencia con referencia a las condiciones sociales, políticas y culturales del quehacer filosófico latinoamericano. En línea con la interpretación de Salazar Bondy, considera que, si hasta ahora nuestra filosofía ha sido expresión “auténtica” de un ejercicio defectivo en situación de dependencia, ha de ponerse en juego “un nuevo estilo de pensar filosófico”. “Un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependiente de la Tierra presente.” Tal pensar, si toma en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos, desde la opresión y la dependencia “no puede ser sino una *filosofía de la liberación*” (cf. Dussel, 1973). En algunos escritos de esa época se ocupa de hacer una disquisición histórica, no en el sentido de la historia de las ideas, sino, más bien en clave de una filosofía de la historia. En parte para responder a Leopoldo Zea y criticar, por elevación, a la filosofía de la historia de Hegel, en relación con la afirmación del no lugar de América en la historia. En parte para hablar de la “irrupción de una

⁹ *Filosofía de la producción* (1984), *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

nueva generación filosófica en Argentina". En esta dirección, descifra la existencia de diversos momentos en el devenir filosófico del país: un momento óntico liberal: desde fines del siglo XIX hasta la década de los '30, que responde a los intereses de la oligarquía ganadera del Plata; un momento ontológico: se extiende hasta los años '60, su crítica es abstracta, universalista e insuficiente, en la medida que contiene un equívoco al interpretar el ser como sistema, incluso por parte del nacionalismo populista anti-inglés; y un momento metafísico de la liberación: el cual se vendría gestando desde mediados de los '60, busca ir más allá del ser como fundamento y sistema y formula la cuestión filosófico-política señalando que "no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas" (Dussel, 1975, pp. 217-222). Con esta historización del proceso de la filosofía en Argentina –que por lo demás deja flancos a la crítica– lo que busca Dussel es señalar el momento de inflexión en que, tras la incorporación de la problemática de la dependencia en la reflexión filosófica, se habría puesto en marcha una auténtica filosofía de la liberación, que piensa desde la exterioridad/alteridad de la cultura latinoamericana periférica y dependiente.

Pero recién a mediados de la década de los '80, en forma concomitante a su lectura de los textos de Karl Marx y la publicación de sus primeros libros dedicadas al estudio de la obra del filósofo de Tréveris –más específicamente *Filosofía de la producción* (1984b)–, Dussel se ocupa sistemática y críticamente del problema de la dependencia y fija su posición frente a la de otros teóricos dependentistas. En relación con nuestro objetivo, nos ocuparemos de los principales conceptos y de la estrategia argumentativa de Dussel con relación a la filosofía latinoamericana. Nos basamos principalmente en el artículo "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)" de 1984, donde busca esclarecer la médula de la dependencia. Ella no se encuentra en el nivel superficial de la

circulación, sino en el nivel más profundo de la producción. De ahí la necesidad de analizar el trabajo, considerado como “determinación esencial de la cultura”: A diferencia de la vida animal, la vida humana se caracteriza por producir un entorno cultural, material y simbólicamente, por la mediación del trabajo. Pero la cultura no es sólo el fruto del trabajo, ni este es mera mediación, sino que la actividad misma de trabajar es cultura.

El trabajo mismo es la “sustancia” de la cultura, su esencia última, su determinación fundamental (...) el trabajo es un modo de producir la vida humana, de autoproducirla, de crearla. (...) Trabajar es la “actualidad” que modifica la materia natural por medio del uso de una energía carnal (corporal-espiritual), gracias a la cual se transforma dicha naturaleza cumpliendo con la exigencia de una necesidad –ella misma humana–. La necesidad humana, por ser humana, es “trascendental” de la mera necesidad biológico-animal, está abierta a la creatividad (Dussel, 1984a, p. 78).

Pero este análisis es todavía abstracto y general. En un nivel mayor de concreción el sujeto de la cultura es la clase social, que según Marx se determina a partir de la contradicción capital/trabajo. En la lógica del sistema capitalista de producción, mientras el capital, en su afán de aumentar la ganancia, rompe todas las barreras; el trabajo, que es la vida del trabajador, se anonada al ser reducido a mercancía para un intercambio desigual. Intercambio por el cual el trabajador asalariado “entregará más vida (plusvalía) de la que recibirá como dinero (...) el trabajador se torna ‘nada absoluta’” (p. 84).

Ahora bien, cuando se trata de la relación entre países, lo que está supuesto es el horizonte concreto del “mercado mundial”, donde un país tiene una composición orgánica global nacional más desarrollada (por su componente tecnológico) que otro país menos desarrollado. Lo que se expresa en las categorías de “país central” y

“país periférico” respectivamente. En efecto, la tecnología es un factor nuclear en la competencia entre naciones. La tesis del intercambio desigual no termina de explicar la cuestión de la dependencia o explotación de la periferia, porque el problema anida en el nivel más profundo del capital productivo, como bien lo había sintetizado Ruy Mauro Marini en el concepto de “superexplotación”¹⁰ o trabajo remunerado por debajo de su valor en la periferia, como mecanismo de compensación de la pérdida de plusvalía en el centro. Con estas precisiones, es posible comprender el sentido de las relaciones de dependencia entre dos países industriales, uno central y otro periférico, y consecuentemente del imperialismo cultural. Dice Dussel (1984a):

Después de la II Guerra Mundial –en realidad guerra por la hegemonía dentro del capitalismo central– se produce la internacionalización del capital productivo mismo: se instala en la periferia el momento productivo (medios de producción y trabajo asalariado: las transnacionales). Esta transnacionalización del aparato productivo es penetración del capital central desarrollado en el interior del mercado nacional de los países periféricos. Es decir, la valorización del capital podrá usar los recursos nacionales para su reproducción. El imperialismo cultural, más que una manipulación consciente y programada como expansión cultural propiamente dicha, es la modificación total de la vida de las naciones periféricas desde la racionalidad de la ganancia. Producción de nuevas necesidades, imposición de nuevos objetos por la propaganda,

¹⁰ Cf. Marini, 1973. Acerca de la superexplotación del trabajo dice Marini: “Vimos que el problema que plantea el intercambio desigual para América Latina no es precisamente el de contrarrestar la transferencia de valor que implica, sino más bien el de compensar una pérdida de plusvalía, y que incapaz de impedirla a nivel de las relaciones de mercado, la reacción de la economía dependiente es compensarla en el plano de la producción interna. El aumento de la intensidad del trabajo aparece, en esta perspectiva, como un aumento de plusvalía, logrado a través de una mayor explotación del trabajador y no del incremento de su capacidad productiva” (p. 22).

control de la “moda”, en fin, extensión y profundización del mercado (el mundo del “deseo”) para sus mercancías.” (p. 91)

El imperialismo cultural penetra en toda la estructura cultural de los países dependientes: en el aparato militar, en las tecnologías y los medios de comunicación, en el sistema educativo, en las formas de recreación, hasta en el inconsciente. “Nunca la humanidad ha sufrido tal tipo de ataque ideológico-cultural, en comparación con el cual los métodos de la inquisición o los del nazismo son verdaderos pigmeos insignificantes” (p. 92). Entre la negación de la cultura nacional y su afirmación como populismo, se abre la posibilidad de la liberación de una cultura nacional revolucionaria. Dussel ubica su propia propuesta de una Filosofía de la liberación como una forma de pensamiento crítico y situado desde la periferia, en particular desde América Latina, aunque reconoce que “nunca fue simplemente pensamiento latinoamericano, ni historiografía de este, fue –dice– filosofía crítica y localizada autocriticamente en la periferia, en los grupos subalternos” (Dussel, 2015, p. 39). La finalidad de dicho pensamiento es reconstruir desde un horizonte amplio el método, las categorías y los fundamentos teóricos que movilicen transversalmente “el diálogo intercultural transmoderno”, cuyo propósito último es “la mutua liberación de las culturas universales poscoloniales” (cf. Dussel, 2015).

El concepto de “trans-modernidad” reúne tradiciones culturales despreciadas por la modernidad y las proyecta hacia el futuro por medio del diálogo crítico intercultural. Uno de los momentos claves en este proceso de autoafirmación consiste en una “estrategia de resistencia” o tiempo hermenéutico, para la comprensión de los textos y símbolos de la cultura propia, pero también de la cultura hegemónica y la de las élites colonizadas. Es por esta vía que las consideraciones acerca de la dependencia son actualizadas por Dussel en relación directa con la filosofía latinoamericana, entendida como filosofía de la liberación, e

indirectamente con la historia de las ideas, por cuanto la posibilidad de autoafirmación requiere la revisión y rescate de nuestro pasado intelectual en vistas de la liberación.

3. En síntesis

Hemos visto que la cuestión de la dependencia y la dominación se incorpora como forma constitutiva e ineludible de los planteos de la filosofía latinoamericana y de la historia de las ideas al promediar la década de los '60.

Salazar Bondy señala, a propósito de la cultura y en particular de la filosofía, la necesidad de considerar las causas estructurales de la dependencia y la dominación. Aunque considera que ellas no son cerradamente determinantes, por lo que es posible una transformación de las mismas por la emergencia de los sectores sociales subalternos, gracias, entre otros motivos, a la función social de la filosofía.

Por su parte Leopoldo Zea discute con representantes de la historia intelectual pertenecientes a la academia usamericana¹¹ y de la filosofía analítica, frente a los cuales afirma que existe una posibilidad de universalización de la filosofía por vía de la solidaridad, a partir de una toma de conciencia de nuestra situación de pueblos dependientes y colonizados. Ello imprime carácter programático a la historia de las ideas y a nuestra filosofía.

Cerutti Guldberg, a partir de su análisis de las diversas explicaciones de los dependentistas, concluye que no se trata en sentido epistemológico estricto de una teoría. No obstante, propone,

¹¹ “Usamericana”, apelamos a este neologismo, utilizado por Horacio Cerutti Guldberg, para referirnos a los centros de estudios sobre América Latina, Asia y África de la academia norteamericana.

como hipótesis de lectura, incorporar de manera crítica, no doctrinaria, la cuestión de la dependencia en la filosofía, con especial referencia a sus causas estructurales.

Para Roig, la historia de las ideas es una forma genuina de hacer filosofía desde nuestra América, por cuanto elabora la problemática del autoconocimiento y la autovaloración de sujetos sociales emergentes. Ella no puede eludir el problema de la dependencia, toda vez que es una praxis, una manera de luchar para la transformación de la propia situación en sentido crítico y liberador.

En los trabajos de Dussel anteriores al exilio, aunque se mencionan las causas estructurales de la dependencia, no se llega a profundizar hasta el meollo de las mismas. Desde esa mirada de superficie, afirma que el punto de partida de la filosofía de la liberación es el oprimido. Pero en escritos de la década de los '80 busca esclarecer el problema medular de la dependencia y fijar posición frente a los teóricos dependentistas. Sostiene que la cuestión enraíza en el problema de la producción. Más específicamente en la mediación del trabajo, que es energía corporal transformadora de la naturaleza en vistas de su transformación, creativa, para la satisfacción de las necesidades. Por eso mismo el trabajo es capaz de transformar las relaciones sociales –materiales, políticas, culturales–. Incluye el análisis de las relaciones de dependencia en el mercado mundial, atendiendo al problema de la “superexplotación”, ya señalado por Ruy Mauro Marini. Con lo cual logra una más acabada comprensión del imperialismo cultural como “modificación de la vida de las naciones periféricas desde la racionalidad de la ganancia”. No obstante, entre la negación de la propia cultura y su afirmación como populismo, se abre un intersticio donde es posible la liberación de la cultura –y de la filosofía–. Para ello propone movilizar el “diálogo intercultural transmoderno” en vistas de la mutua, solidaria, liberación de las culturas de los pueblos colonizados/dependientes/dominados.

Si como sostiene Roig, la historia de las ideas es un modo genuino del filosofar desde nuestra América, y si ese filosofar tiene sus raíces más profundas en la condición colonial y dependiente de nuestros pueblos, no es posible eludir la tarea de la filosofía y de la historia de las ideas como crítica de esa realidad y praxis transformadora de la misma. El hecho de que Enrique Dussel vuelva sobre la cuestión, después de haber trabajado profundamente la cuestión de la producción y la extracción de plusvalía del “trabajo vivo” en condiciones de “superexplotación”, viene a confirmar y renovar la necesidad y el modo de incorporar (in-corporar) la cuestión de la dependencia en la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, como condición de su propio desarrollo.

Referencias bibliográficas

- Arpini, Adriana María (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Arpini, Adriana María (2003). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del Historicismo en América Latina. En A. Arpini (Comp.), *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas* (pp. 45-70). Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana María (2020). Historia de las ideas en nuestra América. Genealogía de una disciplina: de José Gaos a Arturo Andrés Roig. En A. Arpini, *Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas de nuestra América* (pp. 149-176). Buenos Aires: Teseo.
- Cárdenas Castro, Juan Cristóbal (2016). La subsunción de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la liberación: del *giro dependentista* al *giro decolonial*. En J. G. Gandarilla (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 283-318). México: Akal / Inter pares.
- Cardoso, Fernando H. (1970). Teoría de la dependencia o análisis de situaciones concretas de dependencia. *Revista latinoamericana de Ciencia Política*, vol. 1, n° 3, 402-414.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. (Tercera edición). México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición: 1983; segunda edición: 1992).
- Dussel, Enrique (1973). A manera de manifiesto. En AA: VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique (1975). La filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía latinoamericana*, tomo 1, n° 2, 217-222.

- Dussel, Enrique (1984a). Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo). *Análisis*, vol. 19, n° 39-40, 63-108.
- Dussel, Enrique (1984b). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofía del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Gunder Frank, André (1974). Feudalismo no: capitalismo. En AA. VV., *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?* (Segunda edición). Bogotá: Oveja negra.
- Marini, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. México: Ediciones Era.
- Roig, Arturo Andrés (1977). De la Historia de las ideas a la Filosofía de la liberación. *Latinoamérica*, (10), 45-72.
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. (Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana 2009).
- Roig, Arturo Andrés (1983). La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales. *Revista de Historia de las ideas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, (4), 151-166.
- Roig, Arturo Andrés (1984). La Historia de las ideas cinco lustros después. *Revista de Historia de las ideas* (Edición facsimilar). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, I-XLI.
- Roig, Arturo Andrés (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. (Edición corregida y aumentada). Buenos Aires: El Andariego. (Primera edición: Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994)
- Salazar Bondy, Augusto (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. (2 tomos). Lima: Francisco Moncloa.
- Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. (Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla). Lima: Fondo editorial de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Zea, Leopoldo (1943). *El positivismo en México*. México: Colegio de México.
- Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- Zea, Leopoldo (1984). *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Adriana María Arpini

Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), donde se desempeñó como Profesora Titular de Antropología Filosófica y del Seminario Temas de Historia de las Ideas Políticas hasta su reciente jubilación. Continúa como profesora de posgrado en el Doctorado en Filosofía. Es Investigadora Principal Contratada de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía

Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Fue directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Autora y compiladora de libros, capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Dirige proyectos de investigación, tesis y becas. Ha recibido invitaciones especiales y distinciones por su labor académica.

De la modernidad a la transmodernidad. Proyecciones de la filosofía de Enrique Dussel¹

From Modernity to Transmodernity. Projections
of the Philosophy of Enrique Dussel

Dante Ramaglia²



<https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

Resumen:

En el presente texto se retoman las proposiciones de Enrique Dussel que constituyen un aporte a la configuración de criterios alternativos para repensar el impacto que ha tenido el proceso histórico que se desarrolla a partir del mundo capitalista moderno y la imposición de la hegemonía ejercida por Occidente, así como la necesidad de asumir en el plano filosófico las relaciones interculturales basadas en el reconocimiento de los otros, especialmente de los sujetos y culturas subalternas. La posibilidad de recrear el diálogo mundial entre las diferentes tradiciones culturales y filosóficas representa el avance hacia lo que el autor citado denomina como *transmodernidad*, concepto que está tensionado por la proyección utópica hacia el reconocimiento igualitario de la humanidad.

¹ El siguiente trabajo fue presentado en la *Jornada de homenaje a Enrique Dussel. Una vida para la liberación de nuestra América*, realizada el 7 de marzo de 2024 en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Palabras clave: modernidad, transmodernidad, interculturalidad, filosofía de la liberación, Enrique Dussel

Abstract:

In this text, Enrique Dussel's propositions are taken up, which constitute a contribution to the configuration of alternative criteria to rethink the impact that the historical process that develops from the modern capitalist world and the imposition of hegemony exercised by the West has had, as well as the need to assume, on a philosophical level, intercultural relations based on the recognition of others, especially of subaltern subjects and cultures. The possibility of recreating the global dialogue between different cultural and philosophical traditions represents progress towards what the aforementioned author calls transmodernity, a concept that is stressed by the utopian projection towards the equal recognition of humanity.

Keywords: modernity, transmodernity, interculturality, philosophy of liberation, Enrique Dussel

1. Introducción: revisión del problema de la universalidad filosófica a partir del proyecto asumido por la modernidad occidental

Entre los debates que ha suscitado el planteamiento acerca de la posibilidad del pensamiento filosófico latinoamericano se encuentra el referido al problema de la universalidad. Acerca de esta temática es posible advertir que en la actualidad se vislumbra un creciente cuestionamiento acerca de la idea de que hay un único paradigma válido para la reflexión filosófica, una afirmación que implicaba de hecho que la universalidad fuera asociada de modo directo al modelo proporcionado por la cultura occidental, y esto se produjo especialmente debido a la centralidad que va a adquirir Europa a partir de la modernidad. En parte habría que constatar que ha entrado en crisis el proyecto que deriva de ese período histórico-cultural, no tanto atendiendo a los tópicos que se esgrimieron en el posmodernismo, sino que interesa aquí considerar las vías superadoras respecto del mismo relato eurocentrífugo, el cual no deja de estar presente en los discursos posmodernos.

Como orientación crítica alternativa se destaca el punto de vista que va a elaborar una denuncia de los aspectos que denotaron las formas de dominación y desconocimiento de otras sociedades y grupos humanos que fueron sojuzgados durante la conformación del sistema mundial con su correlato en la colonización, ante lo cual se erige un lento proceso de reversión de esas situaciones de sometimiento en determinados acontecimientos históricos, al igual que se requiere operar un cambio en el nivel de las representaciones vigentes, por lo que se apela en la actualidad a establecer un diálogo y relaciones interculturales basadas en el reconocimiento del otro o, mejor aún, que supongan un reconocimiento mutuo. Si bien estos temas han recibido un tratamiento particular en diferentes momentos y autores, hay que indicar que una de las enunciaciones ofrecidas por el pensamiento contemporáneo adquiere consistencia mediante la perspectiva ofrecida por la filosofía latinoamericana, la cual va a culminar radicalizando sus posiciones en torno a esta cuestión.

En las tesis desarrolladas por Enrique Dussel, a partir de su fundamentación teórica de la filosofía de la liberación, se encuentran claves relevantes para repensar el problema de la universalidad y su significado respecto a la definición acerca de la filosofía. En particular, se trata de repasar las reflexiones que ha elaborado este autor en torno a diversos asuntos ligados a la cultura y el pensamiento latinoamericanos, que se refieren a la vinculación de América Latina con Occidente, el desarrollo histórico de la modernidad y la necesidad de su superación, la crítica al eurocentrismo y sus distintas derivaciones actuales, la posibilidad de sustentar un diálogo filosófico intercultural y de la realización de otro mundo “pluriverso” y “transmoderno”, entre los temas principales que trata en trabajos publicados especialmente en los últimos años. Estas líneas de indagación han sido abordadas conjuntamente con las principales referencias conceptuales que posee la filosofía de la liberación en que se inscribe su obra, en especial centrada en el campo de la ética.

y como aspecto complementario la formulación de una filosofía política crítica³. En todo caso se trata de una serie de cuestiones que están asociadas a estas últimas proposiciones que articulan sus ideas acerca de la ética y la política de la liberación, especialmente desde el punto de vista de una historia geopolítica y cultural global que incorpora en sus análisis.

2. Concepciones sobre la cultura en el surgimiento de la filosofía de la liberación

En un texto publicado originalmente en 2004, denominado “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la filosofía de la liberación)”, que ha sido reeditado en más de una ocasión por la significatividad que le es asignada⁴, Dussel da cuenta del itinerario que ha seguido en el tratamiento de la problemática cultural, desde sus momentos iniciales que él identifica con la generación de la década de los cincuenta y su relación con cierto culturalismo, pasando por la formulación de los planteos correspondientes al liberacionismo, hasta concluir en los últimos posicionamientos que están caracterizados por sus concepciones acerca de la transmodernidad y la interculturalidad. Sin hacer aquí un recuento exhaustivo, resulta interesante consignar algunos aspectos señalados en esta trayectoria biográfica e intelectual que, más allá de la connotación personal que posee la descripción efectuada, es representativa de un itinerario crecientemente crítico que ha seguido el pensamiento filosófico latinoamericano, si bien en esto puede

³ La ética de la liberación alcanza un elaborado desarrollo teórico particularmente en su libro: Dussel (1998), la cual es reformulada con el retorno a una perspectiva ontológica expresada en: Dussel (2016). Algunos de los textos fundamentales sobre filosofía política que ha venido publicando sobre este tema son: Dussel (2001, 2006a, 2007, 2009).

⁴ Se ha consultado la siguiente edición: Dussel (2006b, pp. 21-69).

haber por ciertos énfasis diferentes. No obstante, el punto de partida está connotado por la ausencia de una vinculación con la propia tradición filosófica, con mayor motivo si esta hacía referencia al mundo cultural amerindio. Esto corresponde a la primera etapa asociada a su formación universitaria argentina en que se expresaba la noción indubitable de pertenecer a la cultura occidental, lo cual daba por resultado que el estudio de la filosofía se remitiera a los “clásicos” con un sesgo marcadamente eurocéntrico.

La tarea emprendida en un momento siguiente, que se fue imponiendo como superación de este desconocimiento inicial, consistió en repensar la situación de América Latina en procesos históricos de larga duración y extendidos al conjunto de la región, aunque reconoce que todavía manejaba una idea sustancialista de la cultura y su tesis sobre la “localización” no era lo suficientemente crítica. Asimismo, en otro de sus trabajos, Dussel admite que entre las influencias que le permitieron abrirse a esta consideración histórica de Latinoamérica a nivel mundial se encuentran las obras tempranas de Leopoldo Zea (cf. Dussel, 1993). Como se expresó anteriormente, la tendencia a proyectar la comprensión de la propia realidad a partir de su inserción dentro de la historia universal constituye una nota característica de su pensamiento, que se va complejizando a lo largo de su evolución teórica.

Una inflexión importante la ubica él mismo en la incidencia que representaron otras perspectivas asociadas a las conceptualizaciones procedentes de las primeras manifestaciones de la filosofía de la liberación, ya visibles desde finales de la década de los sesenta. En particular, los acontecimientos políticos y revueltas estudiantiles de ese momento, más el impacto de desarrollos críticos procedentes de las ciencias sociales, como es el caso destacado de la teoría de la dependencia, contribuyeron a una ruptura histórica y conceptual en relación con la trayectoria seguida por la filosofía latinoamericana para incorporar nuevos posicionamientos con el surgimiento del movimiento liberacionista. En su propio análisis

acerca de la cultura –señala Dussel– culminaba la visión estructuralista del culturalismo para pasar ahora a considerar las fracturas internas dentro de cada cultura y las formas de dominación de unas culturas sobre otras. Esto se traduce en una nueva orientación que se presenta como decisiva:

La filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulada (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etcétera, determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado. El “diálogo” intercultural había perdido su ingenuidad y se había sobredeterminado por toda la edad colonial (Dussel, 2006b, p. 29).

En consecuencia, se introducen categorías que dan cuenta del significado relativo a relaciones de poder que se juegan en el terreno cultural, como es el caso de denunciar la hegemonía de una cultura imperial, la del centro, que se sobrepone a las culturas que están radicadas en la periferia, al reconocer las asimetrías que se producen a nivel mundial. Igualmente se concede una singular importancia a la “cultura popular”, en función de movilizar socialmente hacia una praxis de liberación. En su enfoque acerca de lo popular efectúa una distinción respecto de la noción de “populismo”, de acuerdo a los debates por el uso ambiguo de este término que se había generado entre los integrantes del movimiento filosófico liberacionista en sus inicios. De allí que se trata de identificar al pueblo como sujeto histórico de la cultura, relacionado con la noción gramsciana de “bloque social de los oprimidos”, que resulta entendido, además, como representativo de la *exterioridad* respecto a la cultura dominante de un momento determinado (Dussel, 2006b, pp. 32-36).

3. Tesis acerca de la conjunción histórica entre la modernidad, el colonialismo, el capitalismo, el eurocentrismo y el sistema-mundo

Un lineamiento teórico que Dussel propone en otros textos referidos a los acontecimientos culturales está relacionado con la revisión de la modernidad y el eurocentrismo que le es inherente. A la intención inicial de situar el lugar de América Latina en la historia mundial, que en cierto sentido supone obtener un grado de reconocimiento otorgado por las culturas hegemónicas, le sucede el cuestionamiento acerca de la posición eurocéntrica en el marco de la mundialización. En diversas intervenciones Dussel elabora una comprensión histórica y geopolítica de la significación de las alternativas que se presentan con la conformación de la modernidad occidental, considerada críticamente desde una posición original que aporta a la discusión de problemas cruciales del mundo contemporáneo a partir de una perspectiva de largo plazo, tanto extendida en relación al pasado como proyectada hacia el futuro de la humanidad.

En el esquema de interpretación ofrecido por Dussel la modernidad no es solo un fenómeno intraeuropeo, sino que tiene su origen con la llegada de los españoles al continente americano; un acontecimiento que está vinculado en principio con el proceso de acumulación originaria y la formación de un sistema colonial que se desplegará en los siglos siguientes. Con la apertura realizada hacia el Atlántico el resultado es que Europa deja de estar aislada y ser periférica como lo era hasta ese momento, lo cual es forzado en parte por el cerco que había sido establecido por el mundo islámico y la mayor importancia que posee en lo productivo y comercial China y la región indostánica hasta finales del siglo XVIII. El señalamiento de la existencia de una modernidad temprana, originada con la colonización llevada adelante en América a partir de 1492, indica también el hecho de la paulatina constitución del dominio europeo

como centro de ese sistema-mundo, que se continúa afianzando en otros momentos del despliegue del progreso moderno para alcanzar su apogeo con la Ilustración, la Revolución industrial y el desarrollo del capitalismo⁵.

Mediante una tesis central respecto a la mutua implicación de esta serie de procesos históricos, que va a ser indicativa de la orientación que lo vincula al grupo modernidad/colonialidad⁶, afirma precisamente Dussel (2006b): “(...) modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (p. 40). Esta conjunción es la que se intenta mostrar a partir de constataciones históricas que desmontan el mismo relato eurocentrífugo acerca de la modernidad, mediante el cual se desconocen los alcances efectivos de la relación de subordinación respecto de otras culturas que van a ser negadas y menospreciadas a partir de la constitución de un sistema económico y político bajo el poder colonial que detentan distintos países europeos. Ese relato, que desconoce e inferioriza al otro diferente, a la vez contiene una representación ilusoria de la cultura occidental

⁵ En relación con este aspecto, la hipótesis inicial de la configuración de Europa como centro a partir de 1492 resulta reconsiderada por Dussel cuando afirma que eso se logra después del avance histórico de la modernidad comenzada en esa fecha, ya que se ejerce con mayor propiedad recién a partir del dominio mundial alcanzado con la Revolución industrial y la consolidación del sistema capitalista, que posee su contraparte en lo cultural con la Ilustración, por lo que dice: “La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989) ¡Sólo dos siglos!” (Dussel, 2006b, p. 47).

⁶ El grupo modernidad/colonialidad hace referencia a una serie de autores que animan una línea de pensamiento crítico hacia comienzos del siglo XXI, entre ellos: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres. Un texto que explicita las postulaciones iniciales de este grupo se encuentra en la compilación de su encuentro inaugural (cf. Lander, 2000). Asimismo, es posible advertir que las proposiciones críticas de Dussel sobre la modernidad y el eurocentrismo son asumidas por parte de este movimiento intelectual, tal como se refleja en: Mignolo (2001).

como equivalente a lo universal, en que inadvertidamente los propios valores se colocan como pautas que justifican el dominio ejercido.

De este modo, entonces, es interpretado el lugar central que asume Europa a partir del horizonte mundial inaugurado por el periodo moderno, tal como lo expresa Dussel en sus posicionamientos críticos:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemонizada por Europa como “centro” (Dussel, 2000, p. 48).

En consecuencia, se trata de mostrar una dirección alternativa que busca contrapesar las representaciones derivadas del etnocentrismo europeo que se instaura como parámetro valorativo durante los siglos que corresponden al predominio colonial. Pero las culturas que han sido despreciadas e ignoradas en la conformación de ese sistema-mundo, aclara que son “(...) culturas universales y milenarias, como la China y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etcétera), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural)” (Dussel, 2006b, p. 47). En ellas se cifra un núcleo de resistencia que las ha hecho subsistir, a pesar de la acción interna de las élites modernizadoras y occidentalizadas, y en esa diferencia entiende que se constituyen como la “exterioridad” a la misma modernidad europea, desde donde puede ser recreada una respuesta superadora respecto de las

aporías en que ha desembocado el mundo actual. La posibilidad de alcanzar otro estadio histórico, diferente al que dio origen la civilización moderna, se visualiza en esta capacidad de interacción de las distintas culturas a nivel mundial y, en especial, por las contribuciones que estas puedan hacer para enfrentar algunos desafíos del presente. Como es el caso, por ejemplo, del problema ecológico que se asocia a la relación con la naturaleza, para el que se encuentran otras orientaciones a partir de recuperar las concepciones de las culturas indígenas. A esta superación que daría inicio a otra edad histórica la ha caracterizado Dussel con la noción de “transmodernidad”, tal como lo aclara en sus propuestas sobre esta temática: “*Trans-modernidad* indica todos los aspectos que se sitúan ‘más allá’ (y también ‘anterior’) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas” (Dussel, 2006b, p. 49).

4. Aproximaciones a una nueva perspectiva sobre la historia de la filosofía

Asimismo, frente a la preocupación actual por la comunicación entre diferentes culturas –como un hecho derivado de una de las dimensiones de la misma globalización– propone Dussel una opción diferente a la que supone el multiculturalismo liberal, que desconoce las asimetrías existentes al momento de plantear esas relaciones tendientes a la obtención de un consenso. El horizonte que se proyecta más allá de los problemas generados con el desarrollo de la modernidad capitalista hegemónica, que hoy resultan hechos urgentes de resolución, requiere de la concreción de un diálogo para retomar los aportes de cada una de esas culturas vigentes. Desde esta perspectiva, este proceso de cambio es promovido a partir de la alteridad representada por las culturas de esos pueblos en la etapa

poscolonial, entendiendo que sus formas de interacción no deberán reflejar una unidad indiferenciada y vacía sino un mundo pluriverso, conformado por distintas universalidades que participan de un diálogo crítico intercultural.

Una consideración similar en relación con el modo que se está produciendo una etapa distinta a nivel mundial, que requiere de la elaboración de una comprensión diferente de la filosofía, en particular del modo en que se aborda y estudia su historia, resulta expuesta en otro texto al que Dussel le ha dado una especial difusión: “Una nueva edad mundial en la historia de la filosofía”, publicado originalmente en 2008 (cf. Dussel, 2015, pp. 11-30). Bajo la idea de que se está configurando la entrada a un nuevo estadio histórico, se plantea la necesidad de alcanzar un mejor conocimiento e integración de diferentes manifestaciones culturales que superen el eurocentrismo que se impuso a partir de la filosofía moderna, en que una expresión particular se erige hegemónicamente con pretensión de universalidad. Frente a esta situación de validación del predominio occidental, aceptada comúnmente por la comunidad filosófica internacional, se trata de mostrar como todas las culturas en sus orígenes han elaborado concepciones acerca de lo que denomina como “núcleos problemáticos universales”, esto es, preguntas fundamentales de carácter ontológico acerca del mundo exterior y también referidas a la interioridad humana.

Las elaboraciones conceptuales de las culturas antiguas pasaron desde las narraciones asociadas al mito –al que no se le debe negar racionalidad, sino que funciona en un nivel simbólico– a un momento posterior del desarrollo de esas civilizaciones, cuando se alcanza la enunciación de un discurso racional con categorías filosóficas que procuran una mayor univocidad en la significación, pero pierden sugestión respecto al sentido. En consecuencia, se generaron diferentes escuelas que cultivaban la “sabiduría” aplicada a la vida, aunque este saber no estaba totalmente desligado de contenidos míticos, tal como se refleja en algunos textos antiguos de

la India, China, Persia, Mesopotamia, Egipto, Grecia, Mesoamérica, en los aztecas y mayas, y el mundo andino, en los quechuas y aymaras que organizaron el Imperio Inca, como ejemplos a partir de los cuales se expone la argumentación del autor (Dussel, 2015, pp. 15-18). Con esta observación se cuestiona igualmente el origen exclusivo de la filosofía en Grecia, que forma parte de la misma construcción de Europa como heredera de ese mundo clásico y, por lo tanto, se reafirma la presencia de desarrollos filosóficos en otras grandes culturas de la humanidad.

A partir del reconocimiento de la pluralidad cultural que está a la base de diversas tradiciones filosóficas se visualiza la posibilidad de llegar a establecer un diálogo entre ellas. Una forma alternativa de enseñar la historia de la filosofía se estima que partiría de estudiar y valorar esas diferentes tradiciones, como sería el caso de impartir cursos de filosofía que tengan en cuenta a los grandes pensadores de las distintas culturas de la antigüedad. También supone considerar las cuestiones que han sido tratadas de modo novedoso, o desde un enfoque diferente, de acuerdo a la pertenencia cultural y geopolítica de cada tradición filosófica. En esta tarea de redefinición que se presenta a comienzos del siglo XXI resulta entonces necesario afianzar el diálogo interfilosófico, dentro de lo que concibe el autor como un “proyecto mundial analógico de un pluriverso *transmoderno*” (Dussel, 2015, p. 30).

5. Debates acerca del posmodernismo y la poscolonialidad

Como se ha mencionado anteriormente, esta crítica efectuada por Dussel al eurocentrismo y su emplazamiento a partir del sistema-mundo moderno consiste en un elemento conceptual que lo vincula a pensadores representativos del giro decolonial. Igualmente hay que considerar que esta relación está mediada por las formulaciones que corresponden a la filosofía de la liberación que

ha seguido promoviendo el autor comentado a lo largo de su obra, a partir de lo cual se incorporan algunas proposiciones teóricas de estos nuevos movimientos intelectuales, como en otros casos podrían visualizarse incompatibilidades. El mismo Dussel ha dado cuenta de cuáles eran las posibles mediaciones que existían entre estas diversas tendencias generadas tanto en América Latina como en los latinoamericanistas de Estados Unidos dentro de un balance realizado hacia finales de los noventa, en un artículo titulado: “La filosofía de la liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad” (cf. Dussel, 2015, pp. 31-50).

En cierta medida, se muestra permeable a algunas de las críticas que se le efectúan al “latinoamericanismo”, ya sea desde la óptica teórica posmoderna en su recusación de los esquemas duales simplificadores o de acuerdo a la localización del discurso que plantean los estudios culturales. Sin embargo, defiende a las tesis que se esgrimen desde la filosofía de la liberación, en particular la que se expresa en sus propias teorizaciones, que anticipan críticas a la modernidad a partir de un horizonte mundial no eurocentrífugo y propician un discurso desde el lugar de los sujetos subalternos, de acuerdo a la categoría de “alteridad” o refiriéndose a los excluídos y “víctimas” que genera la globalización.

Esta connotación política crítica es lo que entiende Dussel que debe seguir sosteniéndose frente a la ausencia de compromiso del posmodernismo. Por otra parte, considera que la preocupación por situarse desde la periferia y la situación vivida por los grupos subalternos, tal como lo proponen los *Subaltern Studies* y los *Cultural Studies*, que desembocan en la crítica poscolonial, encuentra puntos de contacto con el pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación que habían tratado estos temas. Igualmente, cabe acotar desde una perspectiva cuestionadora de esta posible vinculación teórica, que existe un desconocimiento generalizado de las distintas orientaciones y los debates teóricos suscitados en la configuración actual de la filosofía latinoamericana por parte de quienes impulsan

los estudios subalternos latinoamericanos, los cuales son mayormente autores de esa procedencia geográfica, es decir, latinos que se desempeñan en universidades norteamericanas dentro de departamentos mayormente dedicados a la crítica literaria antes que a la filosofía. Aun cuando se plantea que estos últimos estudios podían tomar el relevo de la discusión sobre el latinoamericanismo, no se observa claramente que muchas de las categorías y enfoques propuestos por el pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación hayan sido sobrepasados, ya que el eje ha sido desplazado hacia otros intereses e incluso parecen ignorarse los aportes de estas líneas de indagación.

Si bien predomina la intención de acercar posiciones entre lo que se contempla como corrientes actuales de pensamiento crítico, que de hecho terminan de confluir en el grupo modernidad/colonialidad, podrían advertirse ciertas cuestiones teóricas que tensionan esta convergencia. Y estas disidencias conceptuales no dejan de presentarse en la conformación posterior del llamado pensamiento poscolonial o giro decolonial. Con respecto a las concepciones posmodernas la posición de Dussel ha sido mayormente crítica, no solo por la discusión entablada sobre su trasfondo ideológico-político, sino también por la idea de racionalidad y universalidad que él ha sostenido, tal como se ve representado en la fundamentación de la ética y de la política de la liberación, que aluden a la vida humana como principio material y universal. Desde este punto de vista también propone que la crítica a la modernidad no debe entenderse como renuncia a la racionalidad, a diferencia de los planteos posmodernos, cuando afirma:

(...) la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-

material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). La afirmación y emancipación de la *diferencia* va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es *diferencia* o *universalidad*, sino *universalidad en la diferencia, y diferencia en la universalidad* (Dussel, 2015, p. 48).

Otro tema que reviste una notoria diferencia se evidencia en la orientación asumida por Dussel en su relectura de Marx para incorporar sus tesis a la filosofía de la liberación, independientemente de que la suya es una versión singular del marxismo. Esta tendencia está claramente visible en las propuestas elaboradas desde mediados de los ochenta hasta el presente, si bien como vimos en la cita anterior en su idea de emancipación son incluidos sujetos políticos que no se limitan a una distinción solo clasista. En el caso de los autores que sustentan la teoría poscolonial (o decolonial), en su mayoría son renuentes a los análisis provenientes del marxismo, salvo algunos ejemplos destacables como es el del sociólogo peruano Aníbal Quijano. En general dentro de esta tendencia se ha tomado distancia de las doctrinas y categorías marxistas, al remarcar a la cuestión racial como motivo central de subordinación y clasificación social, junto con el señalamiento de las consecuencias del fenómeno de la colonialidad que se reconoce en su extensión a distintos ámbitos.

6. Hacia un diálogo interfilosófico e intercultural en el marco de la transmodernidad

Este último asunto referido a la colonialidad como impronta en nuestros países, leído desde el polo opuesto referido a la necesidad de promover la descolonización, ciertamente va a ser retomado en las últimas reflexiones elaboradas por Enrique Dussel, conjuntamente con la noción de transmodernidad ya comentada.

Desde este punto de vista va a promover un diálogo filosófico intercultural, en una primera instancia necesaria concebido como Sur-Sur, para abrirse posteriormente a uno de tipo Sur-Norte. En un texto que surge de la participación en uno de esos encuentros, hace una serie de propuestas en torno a los temas prioritarios para plantear en ese diálogo Sur-Sur, que convoca a filósofos de Asia, África y América Latina⁷.

En principio, se sugiere comenzar por el autocuestionamiento de la situación crítica a que se ha llegado respecto a la filosofía de los países periféricos, en que se duda de su existencia, se cuestiona su capacidad creadora y, en general, no se ha promovido suficientemente el conocimiento histórico de las propias tradiciones. Los orígenes de este estado de cosas se remontan a la influencia que posee la filosofía occidental a partir de la modernidad, que se afianza en el mundo contemporáneo como correspondiente a los países del Norte con el dominio detentado por Europa y Estados Unidos de Norteamérica, no solo a través de ejercer el poder político, económico y militar, sino también en el plano cultural e ideológico. En este sentido, Dussel va a hablar de una forma de colonialidad que se hace patente en lo filosófico, lo cual responde en parte a estas causas externas de dominación ya mencionadas, pero que se terminan internalizando por los mismos sujetos subalternizados. De allí, por ejemplo, se desprende el hecho de que sean los mismos filósofos de las culturas que revisten estas condiciones subordinadas quienes efectúen la negación de la posibilidad de alcanzar ámbitos de reflexión relevantes a nivel internacional o no reconozcan elementos valiosos en su propia historia filosófica, propiciando así una mayor marginación.

⁷ El texto se denomina: “Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur”, y fue una ponencia presentada en el I Diálogo Filosófico Sur-Sur, organizado por la UNESCO en Rabat, Marruecos, en 2012 (Dussel, 2015, pp. 81-101).

En consecuencia, se afirma que la colonialidad filosófica tiene un doble sentido: 1) en el centro, responde a la pretensión de universalidad de la filosofía regional europea desde su irradiación en la modernidad; 2) en la periferia, resulta reproducida cuando se acepta la universalidad de la filosofía occidental y se ignora o subestima la reflexión filosófica de las culturas convertidas en dependientes, sin poder valorar adecuadamente sus distintos momentos históricos, incluso su misma existencia previa a la etapa moderna. Asimismo, Dussel señala que hay una justificación filosófica que sustenta la realidad del colonialismo, que tiene un carácter antropológico, histórico y ético, al intentar demostrar su legitimidad debido a la superioridad de los seres humanos europeos, la de sus culturas y la misión civilizatoria que se autoasignan con un sesgo teleológico, entre otras argumentaciones falaces que se han esgrimido. Pero encuentra que obedecen en última instancia a una fundamentación ontológica, en que se impone la subjetividad – caracterizada como “yo europeo” – en cuanto fundamento último del mundo, tal como se expresó en el *Discurso del método* elaborado por Descartes y se subtiende hasta las meditaciones de Heidegger (cf. Dussel, 2015, pp. 89-90). Esta tendencia a entender la filosofía con una marcada referencia en el eurocentrismo, mediante lo cual se instaura un determinado modelo a seguir, es lo que debe superarse para avanzar al reconocimiento de las diferentes formas de comprender y practicar la filosofía que se han dado en el pasado y se presentan actualmente a nivel mundial.

La entrada en una situación poscolonial, que fue produciéndose en distintas instancias con la independencia política de los pueblos de América Latina, Asia y África, representa la condición de posibilidad de una liberación de lo que Dussel identifica como *filosofía del Sur*, o mejor también en plural como *filosofías del Sur*. Para avanzar en la reconstrucción de estas filosofías propone, por una parte, incorporar los saberes que provienen de sus culturas ancestrales, como es el caso del material narrativo simbólico –ya sea

filosófico, mítico o religioso–, sobre el cual se puede igualmente aplicar una hermenéutica filosófica que recupere esas tradiciones. Por otra parte, se requiere una profundización en los estudios relativos a las historias filosóficas que abarquen los desarrollos alcanzados según las trayectorias seguidas en los respectivos países. En esa misma dirección considera que se deben realizar interpretaciones de los diferentes períodos que las conforman, con sus pensadores y textos más significativos, los cuales deben ser leídos desde una mirada crítica y atendiendo a los procesos históricos en que se inscriben esas obras filosóficas. Igualmente entiende que esta tarea de reconstrucción crítica encuentra también un sentido, y es a la vez más eficaz, en la medida que incide en la actividad docente de la filosofía y se consolida en las investigaciones que se impulsen desde centros e institutos especializados.

En definitiva, las sucesivas realizaciones que pueden ir lográndose a partir de estas iniciativas se traducen en el afianzamiento de una reflexión que logrará una mayor relevancia y utilidad respecto a la propia realidad de la que parten los filósofos del Sur, de los que se espera una acción que: “(...) produzca pensamiento claro, fundamentado y comprensible a los responsables de la realidad concreta, política, económica, cultural, estética, tecnológica, científica, de los países del Sur; una filosofía propia, expresión del Sur y útil para su comunidad” (Dussel, 2015, p. 97).

La posibilidad que se indica del resurgimiento cultural que experimentan algunos países ante un proceso de cambio geopolítico mundial, ofrecen la oportunidad de alcanzar ciertos consensos en el Sur en vistas a un diálogo con el Norte, que debe establecerse a partir de una actitud que se califica como de “simetría filosófica” respecto a la consideración que se tiene de los otros como “iguales”, al desplazar la universalidad asociada al eurocentrismo y en el sentido de contribuir a desarrollar la creatividad derivada de la apertura a otras perspectivas.

El marco en que Dussel prevé la interacción creciente de las diferentes tradiciones culturales y filosóficas de la humanidad está relacionado con el fenómeno que designa como *transmodernidad*, ya descripto anteriormente. No obstante, parece distinguir escenarios complejos como es el que puede darse con la imposición de la universalidad de una sola cultura hegemónica bajo la globalización, ante lo cual la tendencia a una superación consistiría en “(...) ir más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo” (Dussel, 2015, p. 100). Esta última apuesta teórica es la que defiende el autor ante una crisis civilizatoria profunda que afecta en la actualidad a la humanidad en su conjunto y no resulta ajena su propuesta a una cierta proyección utópica de esa nueva edad a nivel mundial, cuya concreción se visualiza en un horizonte futuro.

Referencias bibliográficas

- Dussel, Enrique (1993). El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea. En AA.VV., *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*. (Tomo III, pp. 215-223). México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique (2006a). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI / CREFAL.
- Dussel, Enrique (2006b). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2007). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.

Lander, Edgardo (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, Walter (Comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate internacional contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Dante Ramaglia

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma Universidad. Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, perteneciente a la Facultad mencionada. Se desempeña como Investigador Independiente del CONICET en el Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas (INCIHUSA-CCT Mendoza).

Las temáticas en que concentra su investigación se refieren a la filosofía social y política, al pensamiento crítico y a la historia de las ideas latinoamericanas. Ha publicado numerosos artículos en revistas, capítulos de libros y es editor de obras colectivas. Entre sus obras recientes pueden mencionarse: *Miradas filosóficas sobre América Latina* (2020, coorganizador); *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad* (2020, coeditor); *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo* (2021, editor).

La formulación del método analéctico al interior de la obra de Enrique Dussel a partir de la crítica a la *dialéctica de la existencia*

The Formulation of the Analytical Method Within the Work of Enrique Dussel Based on the Criticism of the Dialectic of Existence

Patricia González San Martín¹



<https://orcid.org/0000-0002-2143-8955>

Resumen:

La filosofía de la liberación, en su primera formulación, es un trabajo teórico articulado a partir de dos discusiones estratégicas: la discusión con la dialéctica idealista y la discusión con la hermenéutica fenomenológica de cuño heideggeriano. En este escrito, nos detenemos a presentar y analizar la discusión dusseliana con la filosofía heideggeriana, en lo que el filósofo de la liberación denominó la resignificación de una filosofía de la totalidad a través de una *dialéctica de la existencia*.

Palabras claves: dialéctica, existencia, analéctica, totalidad, alteridad

Abstract:

The philosophy of liberation, in its first formulation, is a theoretical work articulated from two strategic discussions: the discussion with idealist dialectics and the

¹ Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. Contacto: plgonzal@upla.cl

discussion with phenomenological hermeneutics of Heideggerian stamp. In this writing, we stop to present and analyze the Dusselian discussion with Heideggerian philosophy, in what the philosopher of liberation called the resignification of a philosophy of totality through a *dialectic of existence*.

Keywords: dialectic, existence, analectic, totality, otherness

1. Preliminar

Desde sus inicios, la filosofía de la liberación, en la formulación de Enrique Dussel, se propuso desde una lectura crítica de la tradición filosófica europeo-occidental: para tal fin, se planteó una discusión metodológica con la intención de construir los fundamentos de una ética crítica a partir de la cual pensar filosóficamente la situación real y concreta de exclusión en que vive buena parte de la humanidad.

Desde esta perspectiva, es importante destacar que en las formulaciones posteriores de la ética de la liberación dusseliana, si bien se plantean en un plano directamente práctico –ético-político–, se halla en su raíz un análisis crítico de las discusiones ontológicas de la tradición filosófica y, muy especialmente, del método a partir del cual tales discusiones se han orientado. El problema de la negatividad, de la exterioridad, de lo pulsional, de la diferencia y la alteridad, son los tópicos con que la filosofía de la liberación ha articulado sus fundamentos teóricos y los que hicieron posible que el tema del método llamara la atención no solo de Enrique Dussel sino también de la joven generación de filósofos y filósofas que, entre el último lustro de la década del sesenta y el primer lustro de la década del setenta, se replantearan la pregunta por la pertinencia del ejercicio filosófico en *nuestra América*.

En el itinerario teórico de Enrique Dussel se reconoce una reflexión acerca de la alteridad que, en una primera época, se halla signada por el método hermenéutico aplicado a la realidad histórico-cultural del continente latinoamericano. En una segunda época,

aquella en que se formula la filosofía de la liberación, el tratamiento de la alteridad se caracteriza por los explícitos cuestionamientos al método de la filosofía tal y como, según nuestro autor, esta ha sido ejercitada por la tradición occidental, desde los griegos hasta Heidegger. Es así como la búsqueda metodológica se convirtió en la mediación teórica a partir de la cual la filosofía de la liberación identificó su tema y definió el estatuto ético desde el cual pensar la realidad humana que se halla en situación de dominación y exclusión.

Así, el delineamiento del método es lo que permite hablar de una filosofía de la liberación y, en consecuencia, la formulación del método *analéctico* es la columna vertebral de la filosofía de la liberación dusseliana. Desde este supuesto, es que se entiende que la tematización acerca del método es lo que permite a Dussel resignificar la crítica levinasiana a la ontología; en efecto, es el trabajo teórico sobre el método lo que hace plausible sostener una resignificación latinoamericana de la categoría de *otro*. En el mismo sentido, es la tematización acerca del método lo que permite resignificar la argumentación referida a la ética en tanto filosofía primera; la formulación del método es lo que hace posible el desarrollo de las distintas dimensiones de la metafísica de la alteridad, dimensiones que se constituyen en la superación de Levinas, esto es, la concreción histórica, cultural, de género, pedagógica y política de la categoría de exterioridad.

Sostenemos, pues, que la primera fundamentación de la filosofía de la liberación –trabajo filosófico realizado entre 1971-1976²– se articula en torno a la formulación de un método que permita superar las clausuras epistémicas y éticas implícitas en la tradición de la filosofía europea.

² La analítica crítica con la que Dussel realiza la discusión metodológica se encuentra preferentemente en las obras escritas entre 1971 y 1975, esto es: Dussel, 1972, 1973a, 1973b, 1974, 1975.

La *analéctica* es el nombre del método de la filosofía de la liberación. Se formula en lo que hemos reconocido como dos movimientos crítico-normativos (cf. González San Martín, 2014): un primer movimiento configurado a partir del análisis del método dialéctico. De este modo, la filosofía de la liberación halla su primera fundamentación al modo de una formulación metodológica, esto es, de la configuración de un camino del pensar y su respectiva pauta crítica reguladora de sí mismo. Así, la analéctica se delinea en lo que puede reconocerse como la confrontación de dos modos de ejercicio filosófico, la filosofía del concepto y su superación desde la filosofía de la existencia.

Un segundo movimiento normativo crítico se centra en el análisis del método a partir del cual Heidegger ha renovado la ontología, el método hermenéutico-fenomenológico aplicado al *ser-en-el-mundo*. En efecto, Dussel procede a formular metodológicamente la crítica a la ontología desarrollada por Emmanuel Levinas por lo que la analéctica será finalmente delineada como el modo de acceso a una *metafísica de la alteridad*, esto es, un método que operará analógicamente y que se propone como la condición de posibilidad de pensar la alteridad irreductible del Otro. La analéctica se propone como un método superador de una filosofía de la existencia *sin más*, precisamente porque esta es, a juicio de Dussel, y sobre todo en la perspectiva heideggeriana, el renacer de la ontología de la identidad, con todo lo subsuntivo y totalizador que esto implica. Por el contrario, la analéctica en tanto normatividad del pensar, se plantea como el camino superador del monismo totalizador y la posibilidad de apertura de la razón frente al otro.

Una de las hipótesis que estructuran nuestro análisis del método analéctico es que la recepción de Levinas por parte de Dussel está determinada por las necesidades teóricas del filósofo de la liberación. Si Levinas hizo sentido en Dussel, es porque este último tiene necesidades teóricas específicas que se verán satisfechas con las categorías levinasianas. Tales necesidades teóricas son precisadas

por lo que se constituye en el universo discursivo de Dussel, que en el plano filosófico latinoamericano queda definido por lo que Augusto Salazar Bondy ha tematizado como la confrontación de una filosofía de la dominación y una filosofía de la liberación. Tal disyuntiva es la resignificación filosófica de la condición de alteridad subalterna caracterizada por la teoría de la dependencia, situación económico-política puesta en cuestión por los movimientos revolucionarios de fines de la década del '60. Me parece que la Filosofía de la Liberación, a través de su formulación metodológica, es el esfuerzo por llevar una praxis histórica a categorías filosóficas que *orienten tanto* (el camino de) la teoría como de la praxis. En este sentido, sostengo, el trabajo teórico sobre el método es lo que permitiría hablar de una tematización latinoamericana de la categoría levinasiana de *otro*³.

En lo que sigue de este escrito, nos concentraremos en exponer la formulación de la *analéctica* a partir de la directa crítica a la filosofía de la existencia y la ontología que la sostiene. Indicaremos los problemas implicados en tal crítica y cómo estos son resignificados latinoamericanamente por Dussel, dando cuerpo a su versión de la filosofía de la liberación. La revisión estará centrada en las críticas a la ontología heideggeriana.

³ La segunda pesquisa que conduce nuestro análisis de la configuración del método de la filosofía de la liberación se relaciona con el protagonismo que tiene la perspectiva filosófica del segundo Schelling para el delineamiento del método analéctico; Schelling, para Dussel, es el filósofo que inaugura una filosofía de la existencia a partir de la resignificación del absoluto desde una teorización en la que confluyen teología y filosofía de la cultura. Tal confluencia, recordemos, también se ha hecho presente en el trabajo intelectual de Dussel cuando este se ocupó del problema de la ubicación de América en la historia universal (cf. González, 2016).

2. Recurrencia-interpelación a la filosofía de Martín Heidegger

Según hemos afirmado, el método de la filosofía de la liberación se configura a partir de una discusión “estratégica” con la filosofía de la existencia de cuño heideggeriano. En este contexto enunciativo, Dussel hace cuentas consigo mismo y con la tradición contemporánea de la filosofía al enfrentar críticamente el movimiento subsuntivo y totalizador que vuelve a resignificarse en la hermenéutica de la facticidad, al modo de una *dialéctica* de la existencia. Revisemos.

Desde el punto de vista del método, para Dussel, la hermenéutica fenomenológica pone al *Dasein* como un lector frente al texto de la realidad (Dussel, 1998, p. 21); cuestión que permite, en la óptica heideggeriana, sacar a la luz el fundamento de esta, el ser, pero a diferencia de la filosofía de la conciencia, el ser es ubicado al interior de la mismísima estructura ejecutiva del ente que es capaz de pensar lo. En ese sentido, el método fenomenológico hermenéutico muestra toda su potencia toda vez que es capaz de evidenciar los horizontes de sentido que sostienen a la existencia.

Mariano Moreno Villa (1998) indica muy bien la advertencia dusselianas respecto de la tematización de Heidegger en *Ser y tiempo*: “(...) pues parece que Heidegger concibe al ser como una suerte de logos, esto es, como el hontanar de las posibilidades de todo sentido” (p. 48), cuestión que para Dussel significa poner atención en la dialéctica de la existencia que se despliega en *Ser y tiempo*. El señalamiento heideggeriano es el de permanecer en la facticidad de la existencia para ahí, indagar en las problemáticas ontológicas. Ese es el punto de inicio y la dirección de la dialéctica ensayada en *Ser y tiempo* y es así como lo caracteriza nuestro filósofo:

Todo el libro *Ser y tiempo* es una obra dialéctica. Desde la pregunta inicial del § 1 el método es dialéctico, pero parte, a diferencia de Hegel, no del absoluto antes de la creación y como indeterminado

ser o concepto en-sí, sino del Dasein, el ente que es ahí, uno más, pero inevitablemente, un hombre, “en cada caso yo mismo” (Dussel, 1974, p. 158).

El punto de Dussel es que el camino dialéctico emprendido por Heidegger ya no es involutivo, sino trascendente hacia el mundo: “Pero ahora –sostiene Dussel (1974)– el movimiento dialéctico partirá, no hacia la inmanencia in-volutiva de la subjetividad, sino hacia la trascendencia del mundo cuyo último horizonte onto-lógico es el ser que se manifiesta” (p. 159). Lo ontológico es ahora el ser entendido como una totalidad de sentido, el horizonte adviniente en que se mueve el *Dasein*. Así, la hermenéutica es una dialéctica de la condición existencial, el modo de trascender hacia el ámbito propio de la existencia que finalmente queda delineada por el horizonte ontológico fundamental: “El movimiento dialéctico es entonces un cierto movimiento que atravesando el orden u horizonte meramente óntico alcanza y se abre a lo ontológico” (p. 159), afirma Dussel. En tal sentido, establece que la dialéctica en Heidegger es el pasaje del orden óntico-existencial al ontológico-existenciario, ese paso es lo que permite la fenomenología de la existencia. Desde el horizonte ontológico, entonces, Heidegger procede deductivamente, esto es, piensa a los entes desde su fundamento, el ser. Por eso Dussel afirma que se trata de una dialéctica a partir de la hermenéutica, donde el ser es el horizonte que permite la interpretación de todo lo que es (Dussel, 1973b, pp. 141-146).

Llegados a este punto, Dussel advierte que Heidegger no asume las reales consecuencias de pensar el ser desde la existencia, ya que, sostiene, tal pensamiento esencial no puede soslayar la fundamentación del estar cotidiano, es decir, la ética. Para Dussel no puede hacerse ontología sin ética y es desde este punto de vista que evaluará la teorización heideggeriana centrada en el pensar esencial.

Para 1971 Dussel lee a Heidegger instalado en la problemática directamente metodológica, problemática donde, para

nuestro filósofo, se hace totalmente evidente la relación –finalmente nunca bien ponderada por Heidegger– entre la ontología y la ética. Dussel se concentra en la tarea de asumir las consecuencias éticas y políticas de la analítica de la existencia con la clara intención de establecer si la ontología contemporánea abierta por Heidegger será adecuada para pensar filosóficamente la *condición* de América Latina.

Como se sabe, el ‘segundo Heidegger’ se concentra en indagar directamente en qué consiste el llamado horizonte ontológico y cómo este se relaciona con la totalidad de sentido. Tal análisis supone, para Dussel, indagar en las obras posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en *Identidad y diferencia*, *Serenidad y Hacia la cuestión del pensar*.

De lo que se trata, para Dussel, es de auscultar la tematización del horizonte de sentido del mundo para problematizar una categoría fundamental del pensar filosófico occidental, la *totalidad*, para con ella comprender cómo se relacionan el ser como fundamento –lo que supone revisar la historia de la metafísica–, el pensar acerca del fundamento y el pensar acerca de las cosas. Todo ello supone, en el pensar heideggeriano, re-pensar la diferencia ontológica, porque de ello dependerá si se alcanza una renovada compresión –postmetafísica– del ser y cómo éste se relaciona especialmente con el ente que puede pensarlo.

En primer lugar, se trata de ahondar en la relación hombre y ser, donde, para Heidegger, esta es entendida como una relación de co-implicación mediada por, diríamos, un tercer término desde el cual la co-implicación puede ser comprendida. Ese tercer término es tematizado por Heidegger como *el ámbito*, que pide otro decir incluso que el decir ontológico clásico.

Dussel destaca que en *Serenidad*⁴ Heidegger ausulta un punto fundamental respecto de eso que ha llamado *el ámbito*: se trataría de una apertura original desde la cual ser y hombre devienen; tal apertura es originalmente un misterio que, por ende, exige del pensar una actitud serena, de espera, de escucha⁵.

Serenidad es el término que reclama una disposición para ensayar efectivamente un pensar meditativo que penetre en el sentido, en este caso, del mundo técnico, ese que permanece sustraído al pensar representacional, calculador. La serenidad es la actitud que reclama Heidegger para enfrentar aquello que incluso haciéndose presente, permanece oculto al pensar, es la actitud que permitiría la *apertura al misterio* (Heidegger, 1989, p. 28); entonces, serenidad y apertura al misterio son dos actitudes que se copartenecen en pos de efectuar un pensar meditativo, no objetualizante. Tal pensar supone, a la vez, preguntarse por la esencia del pensar o pensar esencial cuya respuesta pone como premisa la distinción entre un pensar representacional y otro que aparece como el horizonte en el cual los objetos quedan puestos. Heidegger intentará fijar la atención meditativa en el horizonte

⁴ El texto es una conferencia dictada por Heidegger en 1955 en homenaje a un compositor alemán, Conratin Kreutzer. En la ocasión, Heidegger se pregunta si el pensar auténtico tendrá lugar en ese lugar. No se trata de un pensar calculador, planificador –el pensar característico de lo que Heidegger denomina la era atómica–. Se trata de un pensar con arraigo: “¿no podrá serle obsequiado al hombre un nuevo suelo y fundamento a partir de los que su ser y todas sus obras puedan florecer de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica?” (Heidegger, 1989, p. 26).

⁵ Se trataría de un modo de pensar que efectivamente nos acerque a lo más próximo, que de tan próximo no parece ser visualizado. En la era de la técnica, para Heidegger, ese pensar requiere de una actitud frente a los objetos que es a la vez activa –el contar con los objetos, el usarlos– pero a la vez distante –no permitir que la técnica domine de manera absoluta nuestra existencia–. Así, afirma: “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*” (Heidegger, 1989, p. 27).

mismo que es, básicamente, algo abierto, al modo de una *comarca*⁶ (cf. Heidegger, 1989, pp. 44-45), entendida como una libre amplitud donde todo queda cobijado, donde todo queda reunido y, además, donde es posible el encuentro. La comarca –sostiene Heidegger– “es la amplitud que hace demorar, la que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para ser eclosionar toda cosa en su reposar” (p. 47). Para Heidegger la actitud que reclama esta especie de trasfondo de los objetos es la serenidad; más exactamente, la serenidad es el estado afectivo a partir del cual la *comarca* y lo *abierto* se hacen presentes: “La serenidad no sería tan solo el camino, sino también el movimiento” (p. 52), a partir del cual la comarca se hace presente como lo abierto.

Lo abierto es entonces el horizonte desde el cual la realidad deviene, pero, y en esto Heidegger es radical, pensar el horizonte exige establecer otras categorías de aquellas con que se han tematizado a los entes, incluso al ser. Pensar el horizonte exige ir más allá de un pensar representacional, exige al pensamiento ensayar una lógica sin objeto, porque lo que se quiere es pensar el gesto de aperturidad radical desde donde todo, ser y ente, devienen.

Identidad y diferencia es el escrito que viene a formular un recomienzo de la filosofía, más allá de la metafísica. Es el escrito donde Heidegger plantea de manera directa la pregunta por el sentido del ser, un sentido que quiere ser pensado de manera distinta a como lo ha establecido la historia de la filosofía: no como voluntad de poder, no como dominio, lo que supone, entre otras cosas, pensar al hombre no como sujeto. Categorialmente supone hacer la diferencia entre metafísica y pensar para, así, pensar de otro modo a como lo ha hecho la historia de la filosofía, desde Platón hasta

⁶ En vistas del origen etimológico del término *comarca*, Heidegger decide llamarla la *contrada*.

Nietzsche⁷. Pensar de otro modo para acceder a lo no pensado, al ser. No obstante esta exigencia, al mismo tiempo, Heidegger se plantea la pregunta por la metafísica con el objetivo de delinear sus límites; es en la misma historia de la metafísica, piensa Heidegger, donde se encontrará finalmente el camino de la ontología propiamente tal⁸.

En *Identidad y diferencia*, Heidegger entiende a la identidad como una *mismidad* original y fundante de la relación entre hombre y ser. Tal ámbito es el de la apertura original co-implicadora de ser y pensar. El hombre y el ser quedan co-implicados, se co-pertenecen desde *lo mismo*⁹. La mismidad es la apertura –la *Lichtung*, el claro– donde pensar y ser se encuentran, donde el ser se hace presente; para Heidegger ese es el sentido originario de la sentencia de Parménides. Ahora bien, esta apertura, este *claro* hay que volver a pensarlo en la era de la técnica. La relación *ontológica* en la era de la técnica, la *Ge-stell*, es entendida como “la composición en la que contemporáneamente hombre y ser se pertenecen” (Heidegger,

⁷ Para Heidegger es posible hacer esta relación (Platón-Nietzsche) por cuanto en la era de la técnica, la *idea* ha devenido en *poiesis* y en *técnē*; la idea se manifiesta como voluntad de verdad en los objetos técnicos. Heidegger en los años ‘40 asiste a la realización del arte como verdad de lo real—Alemania se halla en plena Revolución industrial—, una época donde se constata la preeminencia de la creación, de la producción como voluntad de dominio, expresión contemporánea de la metafísica u onto-teología (Heidegger, 1988).

⁸ Tal camino habría que buscarlo en la propia historia de la metafísica, al modo de lo impensado por ella, con la intención de vislumbrar lo que ha quedado en el olvido, sustraído por el pensar representacional; habría que pensar en lo que se ausenta en la presencia del ente. Eso es lo que quiere expresar el pensar del “salto” o del “paso atrás” formulado en la obra. Se trata, por una parte, de un retroceder para acceder a aquello que se sustrae a la metafísica pero que constituyó su origen como pensamiento –el ser– y, por otro lado, se trata también de un salto que significa avanzar más allá de las formas en que el ser ha sido pensado, lo que pone en la pista, entre otros asuntos, de la relación entre el hombre y el ser (Heidegger, 1988).

⁹ Sostiene Heidegger (1988): “Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto es una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente” (p. 69).

1988, p. 46). Pensar la *Ge-stell* es querer instalarse en el acontecimiento de trans-propiación –el *Ereignis*– que es, en realidad, previo a lo que se co-pertenece, es el acontecimiento originario, donde se está ya desde siempre. Así dirá Heidegger (1988): “La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiación” (p. 91).

Ahora bien, desde esta perspectiva sustentada por la identificación del principio in-fundado de la mismidad, es que, en *Identidad y diferencia*, Heidegger tematizará la diferencia ontológica. El ser es pensado desde la diferencia con “lo mismo”, lo que para Dussel, supone entender a esta relación como una relación dialéctica, ser lo otro *de lo mismo*¹⁰.

Conviene precisar que el estudio de la dialéctica hegeliana y su superación en el pensamiento de Heidegger, es una temática muy en uso a principio de la década del setenta. En este sentido, para Juan Carlos Scannone Heidegger es finalmente la superación de Hegel, más precisamente, es la *diferencia* de Hegel, toda vez que su ontología es un “paso atrás” –el rescate de lo impensado– de la metafísica y, por ello, se constituye en el “salto”, la superación no dialéctica de la metafísica, cuestión que se manifiesta en un pensamiento del ser no como fundamento, sino como evento. Para Scannone, Heidegger es el pensador de la diferencia, el pensador que lleva a la ontología a un definitivo registro no dialéctico (cf. Scannone,

¹⁰ Heidegger quiere pensar la diferencia entre ser y ente; el razonamiento es así; la metafísica ha pensado al ser y al ente, ha establecido que hay una diferencia, pero no ha pensado *la* diferencia misma. Finalmente, la diferencia entre el ser y el ente es que el ser es el movimiento de donación de la condición entitativa, la llegada es el ente tal o cual, pero el ser es justamente ese movimiento de gestarse, es la salida. Así, la diferencia es pensada como el *entre* la salida y la llegada, esa es la diferencia entre ser y ente. La diferencia es el dejar aparecer. La conclusión del texto es que la diferencia es lo que posibilita la identidad, por la diferencia hay identidad (Heidegger, 1988).

1971)¹¹, cuestión que para el sacerdote jesuita significará el replanteamiento del método de la filosofía de la liberación desde un horizonte ontológico.

No es el caso, como veremos, de la tematización dusseliana.

Es importante entender que, desde una perspectiva metodológica, a partir de las distinciones realizadas por Heidegger –la identificación de un tercer término, la mismidad en la que quedan reunidos ser y pensar, lo que a su vez reclama un temple de ánimo sereno precisamente para percibirse del acontecimiento de donación que es el ser para con los entes–, Dussel distingue un camino que denomina óntico-ontológico dialéctico, que va de los entes hacia su fundamento (Dussel, 1973a)¹². Un segundo camino que Dussel denomina ontológico-óntico deductivo que vuelve hacia los entes deductivamente desde su fundamento (Dussel, 1973b)¹³. El nivel ontológico-óntico deductivo es la orientación identificada en la teorización del segundo Heidegger y que, para nuestro filósofo, es la manera en que la dialéctica cobra un sentido ontológico-existencial, que es, a la vez, el modo en que contemporáneamente se fundamenta una totalidad de sentido, aquella que Dussel leerá en clave directamente ética, en lo que dio en llamar una ética ontológica.

Afirma Dussel (1973b): “La cuestión metódica de la ontología heideggeriana es poder superar en su fundamentación la subjetividad moderna, conservando una ontología de la negación en

¹¹ En 1971, la revista *Stromata* estuvo dedicada a la relación Hegel-Heidegger, con motivo de la celebración del bicentenario del natalicio de Hegel. En la relación Hegel-Heidegger, remito al artículo de Dina Picotti, “El concepto hegeliano de verdad y su discusión en M. Heidegger”, aparecido en el mismo número de *Stromata*.

¹² Se trata de la orientación subyacente a la hermenéutica de la facticidad, según Dussel.

¹³ Especialmente puede observarse en el capítulo VI, en el que Dussel evalúa las consecuencias del pensar esencial heideggeriano.

su positividad” (p. 134). Ese es el pensar fundamental heideggeriano, aquel que pone en la pista del acaecimiento del ser: “Ese pensar fundamental y esencial está más allá de la teoría de los entes intramundanos y de la praxis como acción productora de dichos entes; dicho pensar es anterior porque ‘se las habe’ con el fundamento mismo del mundo como tal” (p. 134). Para Dussel la indagación en el pensar fundamental heideggeriano es el límite en el que se mueve lo que él denomina la ética ontológica, esto es, la fundamentación más radical de la praxis misma, en cuanto praxis¹⁴.

Para acceder a lo que Heidegger denomina el pensar fundamental, Dussel reconoce un necesario pasaje crítico desde el cual es posible poner en cuestión lo cotidiano. Dussel registra tal pasaje crítico en los filósofos que han llevado sus formulaciones ontológicas al plano de la praxis, en todos ellos puede advertirse un desgarramiento del *ethos* –para Heidegger es el estado de angustia, para Platón, la salida de la caverna–. Lo que pone de relieve Dussel es que para acceder a un pensar fundamental se requiere de la crisis del hábito, un desfondamiento de lo cotidiano a partir del cual se caerá en la cuenta que algo fundamental ha caído en el olvido. Esa es la actitud que requiere el pensar fundamental, que es el pensar directamente ontológico, que es, además, la ubicación en un pensar

¹⁴ Las aproximaciones críticas a las tesis de Heidegger forman parte del universo discursivo de la época; así, Carlos Cullen, al igual como lo sostendrá Dussel, Heidegger es para el siglo XX lo que fue Hegel para el siglo XIX, el pensador que restaura una ontología con la que superar los horrores de la razón y los reductivismos en los que incurre la ciencia, propósito que es leído en clave geopolítica: “Europa ‘ pierde sus sendas’, y necesita un hilo conductor que le permita saber a dónde va y qué rumbo tomar (...) es decir, volver a las fuerzas de lo hogareño (...) el privilegiado paisaje presocrático, fuente del espíritu europeo. Después de la ‘odisea’ hay que volver enriquecidos a la vida de los pastores del ser (...) La verdad tiene su destinación y hay que leer la historia como el destino de la ocultación-desocultación del ser (...) El imperio toma otra forma. Se repliega, y con ‘serenidad’ espera, aunque haya que soportar la cotidianidad de las tropas de ocupación y la poca estética del muro de Berlín” (Cullen, 1973, pp. 95-96).

propriamente filosófico. Así, afirma Dussel (1973b): “La filosofía como ontología será un pensar, un modo del pensar, un pensar metódicamente el fundamento” (p. 138)¹⁵.

Así, se avanza desde la comprensión existencial hacia la crisis de esa comprensión lo que constituye, a su vez, el pasaje para acceder al pensar fundamental, al pensar propiamente ontológico, el pensar filosófico por excelencia, lo que supone una muerte a la cotidianidad, el salirse de la seguridad de lo obvio, para interrogarlo, para hacerlo tema. Se trata de una interrupción crítica del estado *habitual*, una interrupción del *ethos*. Así, desde Heidegger, la filosofía, para Dussel (1973b), queda definida: “Negativamente: ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano. Positivamente: acceso a una trascendencia. El ‘camino de acceso’ (*méthodos*) parte de la cotidianidad para llegar en el pensar, por un pasaje, a la trascendencia. Desde ese ámbito se deberá retornar a la cotidianidad” (p. 138).

Es lo que Dussel denomina el camino devolutivo desde el fundamento hacia los entes. Desde este enfoque, se entiende la identificación de la filosofía con la ontología en que ha incurrido el pensar filosófico occidental y así es como queda definida por Dussel (1973b): “Por eso es que la filosofía como ontología es la ‘competencia o habilidad fundamental’ (*prôte epistéme*), pero que como pensar esencial deberá saber permanecer abierto ante el ser como ser (sólo es una ontología negativa), ante lo nunca totalmente comprendido en la cotidianidad” (p. 140).

En consecuencia, Dussel indicará que Heidegger en la década del ‘20 piensa al modo de una analítica existencialista, con lo que se propone el acceso al nivel fundado del ser-ahí; treinta años después, intenta el acceso directo al nivel de lo que funda. El punto de Dussel

¹⁵ El pensar fundamental, el pensar acerca del ser, es lo que ya Aristóteles había definido como el sentido de la filosofía.

es que ese modo de acceso, en Heidegger, sigue siendo dialéctico, es decir, un camino que operará negativamente, esto es, por mostraciones posibles de advertir en su ocultamiento, ya que se trata del venir a presencia de lo que no es ente, sino de lo que funda al ente¹⁶. La cosa que Heidegger quiere pensar de manera directa, lo que indica como el *ámbito*, es lo que en el nivel óntico-ontológico quedó indicado como el horizonte de sentido a partir del cual se articula la significatividad circunspectiva del ente; en las obras del segundo Heidegger, Dussel indica que el intento de abordaje directo sobre el ámbito muestra al horizonte (lo que está siempre más allá) en su condición de tal, en su negatividad, sin embargo presente y actuante: “el ser como el ámbito más allá del horizonte de la temporalidad” (Dussel, 1973b, nota 415, p. 232)¹⁷.

Para Dussel, el tema de una ética ontológica –que es el modo en que nuestro filósofo resignifica el pensar fundamental de Heidegger– es el pensar al ser como horizonte del ente (Dussel 1973b, p. 14)¹⁸. Se trata, ahora, de pensar al ser directamente, desde las indicaciones formuladas en *Ser y tiempo* –el ser ya está presente en la comprensión existencial, lo que supone pensarlo desde el *Dasein*, desde el existente. Ahora, entiende Dussel, se pretende pensar al ser desde su primerísima y directa condición ontológica, no desde lo fundado por él. Para ello, desde el señalamiento heideggeriano, Dussel traerá a colación la tematización de Aristóteles, porque para Dussel el Estagirita fue el pensador que planteó con toda claridad el tema del método del, ahora, llamado pensar fundamental y/o ética ontológica; además, la tesis de Dussel es que Heidegger resignifica ontológico-existenciariamente la

¹⁶ Es lo que en los textos del segundo Heidegger aludidos ha sido identificado como el “acaecimiento apropiador” (*Ereignis*).

¹⁷ Como puede advertirse, Dussel indica la diferencia del tratamiento de la temporalidad en *Ser y tiempo* y, luego, en *Tiempo y ser*.

¹⁸ Lo cual supone, ya lo hemos indicado, no poder pensar al ser ni como ente, ni como objeto, ni como sustancia.

perspectiva metodológica de Aristóteles respecto del modo de acceso al ser que se-da¹⁹.

Para Dussel, estas consideraciones ontológicas son de fundamental importancia para replantear la problematización de lo práctico pues, no olvidemos que para nuestro filósofo la analítica de la existencia le ha hecho ver que la ética es la filosofía primera. Entonces, el hilo argumental de una ética para la liberación supone dos cosas: la primera es explicitar los compromisos ontológicos implícitos en la analítica de la existencia realizado por el filósofo de Friburgo, porque a Dussel se le ha hecho evidente la necesidad de fundamentar una analítica existencial desde principios que no supongan una mismidad original, ya que ello tiene consecuencias para la fundamentación de una ética, desde la mismidad o desde la distinción, de eso depende cómo se teja la relación entre lo mismo y lo otro.

En segundo lugar, la fundamentación de una ética para la liberación supone innovar en los principios lógicos a partir de los cuales se fundamenta lo real, lo que conllevará la revisión del método de indagación filosófica. En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel desarrollará las consecuencias que se siguen en el ámbito de la existencia de la suposición de un principio idéntico, lo que sintéticamente enunciaremos ahora como a-versión o conversión, alternativas que sustanciarán dos eticidades antagónicas.

¹⁹ Pedro García Ruiz (2001) ha hecho notar la temprana agudeza analítica de Dussel acerca de la relación entre la ontología y la ética aristotélica y la ontología heideggeriana; así, el estudioso de la filosofía de la liberación afirma: "Dussel ha sido un precursor en los estudios sobre la relación entre la filosofía aristotélica, estrictamente la *Ética a Nicómaco* y la analítica existencial del *Dasein*" (p. 111).

3. Ontología y ética, una relación necesaria

En la argumentación, Dussel pone en relación las eticidades formuladas por la filosofía occidental con los fundamentos ontológicos supuestos y formulados por ese pensar, al modo de una historia de la ontología de la mismidad en la que quedarán ubicados todos los grandes pensadores de la filosofía occidental, incluyendo a Heidegger. Lo interesante de este análisis es que Dussel, desde lo que ha denominado una ética ontológica, descubre un hilo conductor del pensamiento filosófico occidental: la ontología de la mismidad se ha expresado totalitariamente en la historia, cuestión que queda en evidencia al analizar la fundamentación de la praxis.

Así, indica Dussel, el principio de la mismidad cosmológica de los griegos (Dussel, 1973a, pp. 104-105)²⁰ tiene como consecuencia la disolución del individuo en la *polis*: “La univocidad del ser lleva, en ética, a una aporía insoluble, tanto para el pensar clásico como para el cosmopolita: el hombre es absorbido en la pólis (colectivismo totalitario, donde “lo Mismo” disuelve “lo otro” como mera diferencia interna” (p. 106).

Por su parte, la modernidad supone una mismidad *logológica*, donde el supuesto de todo es una sustancia pensante desde donde todo queda explicado. Se trata de una subjetividad solipcista desde la que la totalidad queda explicada. Las consecuencias que esto tiene para las éticas modernas es su extremo formalismo, donde la diversidad de lo concreto es derivada del principio racional y es tratada desde esa universalidad formal.

²⁰ El análisis se centra en Platón, a partir de la manera en que, en discusiones distintas, el filósofo supone una totalidad unitaria e idéntica de donde la pluralidad difiere; en tal sentido afirma Dussel (1973a): “Al fin, el ‘Bien’ de la *República*, el ‘Ser’ del *Sofista*, el ‘Uno’ del *Parménides* y la ‘Belleza’ del *Banquete*, son momentos supremos de una dialéctica que nunca evade la Totalidad” (p. 106).

Para el pensamiento contemporáneo, especialmente en la filosofía de Heidegger, vuelve a hacerse presente la mismidad ontológica, lo cual, a juicio de Dussel, resignifica el totalitarismo de lo uno en la concepción de la praxis. En efecto, los señalamientos heideggerianos respecto de un pensar esencial son resignificados por Dussel en clave directamente antropológica y ética.

Así, en este contexto argumentativo, aparece un tema central para la filosofía de la liberación y especialmente para el delineamiento de su método, a saber, cómo es entendida la alteridad en la relación del ser con los entes, especialmente con el ente que piensa al ser. Para Dussel, es claro que no se trata de una alteridad radical, sino de un momento alterativo coadyuvante en el despliegue de la mismidad y así es como lo entiende: “Eso ‘otro’ no es el otro, es decir, un hacerse otro hombre, sino un irse ‘alterando’ desde la mismidad y por sucesivas determinaciones que en griego se denominó *proairesis*” (Dussel, 1973a, p. 82). Desde el lenguaje heideggeriano, “Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, indiferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo” (Dussel, 1973a, p. 102)²¹.

Por su parte, Dussel indica el término *distinto*, que suele usarse como sinónimo de diferente, pero que, en su análisis etimológico, supone una concepción ontológica completamente antagónica: “(...) lo dis-tinto –de *dis-*–, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura, indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende” (Dussel, 1973a, p. 102).

²¹ Dussel indica el análisis etimológico del término diferencia: “La palabra castellana ‘diferencia’ nos remite a la latina compuesta de *dis-* (partícula con la significación de división o negación) y al verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar)” (Dussel, 1973a, p. 102).

Es importante entender que para Dussel, Heidegger es el pensador de la totalidad dialéctica desde el ser-ahí; así, el pensar esencial que Heidegger reclama no es otra cosa que la resignificación contemporánea de una dialéctica ontológica desde la existencia, lo que supone restituir un pensamiento de la totalidad desde una concepción del ser como acontecimiento originario que, sin embargo, con todas las diferencias con el pensar metafísico, restituye la unidad entre pensar y ser, privilegiando ahora otro decir, el de la poesía, el lugar contemporáneo donde se expresa la unidad original.

4. Conclusiones

Ha interesado exponer cómo es que Dussel lee a Heidegger –lectura signada por su universo discursivo–, una lectura determinada por la relación entre ontología y praxis; así, para el filósofo de la liberación, toda la obra heideggeriana es una dialéctica ontológica desde la facticidad del *Dasein*. El esclarecimiento de esta interpretación dusseliana es necesario para comprender la configuración de la analéctica o método para *una metafísica de la alteridad*.

Como lo hemos indicado a lo largo de esta exposición, la recurrencia al pensar heideggeriano es uno de los tonos principales de las reflexiones de los filósofos latinoamericanos en la década del setenta del siglo XX, especialmente de la generación argentina; en este contexto, Arturo Roig ha indicado las consecuencias para la filosofía latinoamericana de la recepción sobre todo del segundo Heidegger, me permitiré una cita algo extensa con la que podemos ponderar adecuadamente el contexto crítico en que se desarrolla la filosofía de la liberación:

Así, aparecieron patológicamente los teluristas, los enamorados de nuestra tierra que no menos patológicamente veían en ella el

Heimat que les habían enseñado los alemanes (...). Y así podríamos señalar otras irracionales con la que los teóricos de nuestras burguesías encandilaron a sus congéneres, regresando al mito del campo²² (...). De paso digamos que algunas de las buenas páginas de Adorno (...) nos han mostrado el regreso a la ideología de la “tierra” y de la “sangre” en Heidegger, quien en sus vacaciones en la Selva Negra escuchaba “la voz del ser” en boca de los ordeñadores de las vacas, esa misma “voz” que se había perdido precisamente en la cotidianidad de las ciudades pobladas de oscuros y temidos proletarios (...) (Roig, 1991, p. 35)²³.

En ese sentido Horacio Cerutti ha indicado la agudeza de Roig en sus análisis de las tesis heideggerianas, en las que ha identificado “un presunto servilismo de la palabra respecto de un sujeto en la cotidianidad, para ontologizar el lenguaje y desplazar la *sujetividad*. Es decir, el sujeto dejaría de ser el hablante cotidiano de carne y hueso en la historia, para convertirse en un lenguaje que habla, es la esencia del lenguaje la que juega en nosotros” (cf. Cerutti, 2009, p. 21).

En páginas anteriores hemos indicado que, respecto del pensar heideggeriano, Dussel reconoció dos caminos bien definidos: uno que denominó óntico-ontológico dialéctico, que va de los entes hacia su fundamento; otro que denominó ontológico-óntico que vuelve hacia los entes deductivamente desde su fundamento. Con lo ganado hasta ahora en la relación ontología y praxis, Dussel

²² Esta es una clara alusión a los ontólogos de la década del cincuenta, por ejemplo, Alberto Caturelli, quien cree encontrar la identidad de América en el gaucho de la pampa.

²³ En otro lugar indica Roig (2009): “La filosofía –ha dicho Heidegger– es en su esencia griega, quiere decir nada menos que occidente y Europa y solamente ellos son, en su proceso histórico íntimo, originalmente filosóficos. El comienzo de esa filosofía y su naturaleza, se encuentra en una filología, entendida como saber fundante de aquella Palabra, que aparece como venida del fondo de un pasado en el que lo histórico se diluye en lo ontológico” (p. 74).

propondrá un tercer camino orientador de lo que indica como el necesario “salto meta-físico al Otro”, cuestión que será posible a partir de la resignificación de las reflexiones de Emmanuel Levinas y de Augusto Salazar Bondy, así como a la recurrencia al pensamiento decolonial de Frantz Fanon.

Lo que afirmamos es que desde el análisis de la textualidad dusseliana, vista en el contexto de la intertextualidad de la época, la recurrencia a las categorías levinasianas –exterioridad, otro, palabra, novedad, servicio– hacen pleno sentido no solo en Dussel, sino en toda la generación de la década del setenta del siglo XX, una generación empeñada en pensar filosóficamente la *condición histórica, cultural, política y existencial* de América Latina.

Para Dussel, la analéctica es el método que permite un renovado estudio de las éticas a través de la historia; así, el punto central es que la filosofía de la liberación, entendida como una ética trans-ontológica, ordena metódicamente al pensamiento, lo que permite entender la relación, fundamental para la filosofía de la liberación, entre teoría y praxis, más exactamente entre razón teórica y razón práctica; el punto de Dussel, siguiendo en esto los señalamientos heideggerianos de los modos de ser del *Dasein* y de los niveles de su tematización, es que toda teoría es teoría acerca de una realidad, acerca de un modo de ser, de un modo de existir, por ello la praxis es siempre primera y es lo que ordena, motiva y le da sentido a la teoría. En tal sentido afirma lo siguiente:

Jamás nadie –sostiene Dussel– pudo introducirse a la filosofía por razones filosóficas, ya que las razones filosóficas que puedan convencerlo suponen su previa introducción. Es desde razones existenciales previas a la filosofía misma que el hombre se vuelve (se con-vierte) al pensar (Dussel, 1973b, p. 189).

Para Dussel, el pensar es una praxis, una que se orienta por la búsqueda de la verdad y para ello ausculta los fundamentos de las

acciones del hombre en el mundo. “La función del pensar no es producir el ser sino obrar el des-cubrimiento explícito de la manifestación del ser de la Totalidad” (Dussel, 1973b, p. 189), ese es el valor de la ontología, que indica de manera radical Heidegger y que en este punto Dussel suscribe plenamente. Tal tarea de des-encubrimiento supone, de manera radical, una relación del pensar con la cotidianidad, Dussel afirma que se trata de una relación dialéctica, en tanto el pensar filosófico ontológico niega la comprensión cotidiana para justamente traspasar el nivel óntico y sobrenadar en el nivel propiamente ontológico, nivel del fundamento; hay allí un movimiento crítico al interior de la totalidad, la criticidad se da intra-sistema, desde el fundamento hacia lo cotidiano; eso es lo que permite, para Dussel, una ética ontológica, pensamiento que se ubica justo en el límite fundamental de la totalidad. La analéctica en tanto método del pensamiento, es la orientación que permite traspasar aquel límite, hacia la alteridad que se halla más allá de la lógica de la totalidad; es el método filosófico que permite la fundamentación de una praxis alterativa desde la realidad negada del otro por la lógica del sistema, por eso, para Dussel, la analéctica es un método crítico liberador.

La analéctica tiene como punto de inicio la realidad negada del Otro, pero no se trata de la negación de la negación, eso nos llevaría a la superación de la alteridad hacia una mismidad anterior y subsuntiva; analécticamente, se trata de considerar al otro en su alteridad, justamente en su negatividad, insistir en esa condición para criticar al sistema. Se trata –indica Dussel (1973b)– de una “negatividad afirmada como filosofía positiva, por un Schelling posterior a Hegel, por Feuerbach, hasta llegar a Levinas, por ejemplo” (p. 89). La afirmación de la negatividad, en la medida en que es resignificada antropológicamente, quiere ser, a su vez, resignificada como acto, como existencia positiva, no como potencia, no como el ente que No-Es el ser, no como el ente que para ser conceptualizado debe quedar en situación negativa respecto de aquello que lo funda:

“La negatividad como negación del fenómeno, del ente u objeto es, exactamente, el movimiento dialéctico ontológico que supera o niega un horizonte de entes para pasar a aquello que lo funda, y de este a otro hasta llegar al horizonte primero” (p. 90). La dialéctica ontológica niega la no-verdad del ente y, así, lo supera. Por el contrario, la analéctica afirma la negatividad originaria, modalidad de la alteridad en la lógica de la identidad, y la afirma como lo otro desde donde puede surgir la novedad; el tratamiento que se le da a esa negatividad originaria es al modo de la revelación de su condición alterativa, por eso la novedad. “El otro mismo es el que puede afirmarse *desde él mismo como otro* y dicho acto es revelación, creación, novedad, pro-vocación, interpellación” (p. 92). Se trata, como puede advertirse, de una irrupción desde la negatividad del otro, desde ella se interpela a la lógica de la mismidad, incapaz de reconocer, comprender, valorar al otro como otro, esa es la lectura histórica y ética que se hace de la filosofía occidental orientada por una ontología de lo Uno.

La analéctica permite entender a la filosofía como una ética que explora los supuestos alterativos de una praxis liberadora de la lógica subsuntiva de la totalidad (Dussel, 1973b, § 30) que, en estricto rigor, no deja espacio a la libertad de otro como otro. Así, la praxis liberadora da paso a la fundamentación de un *ethos* de la liberación como el hábito de “no repetir lo mismo (...) porque se trata del hábito de la posición primera del cara-a-cara” (p. 109), lo que supone un rebasamiento de los límites de la totalidad. El *telos* de la liberación se concreta en lo que Dussel llama amor-de-justicia²⁴, motivado por la

²⁴ Metafísicamente el amor-de-justicia es la resignificación dusseliana de la categoría *désir* (deseo) de Levinas. Recordemos que para Levinas el deseo es lo que mueve hacia una alteridad radical donde incluso el tiempo y la realidad en tanto objeto desaparecen; se trata de una apertura radical hacia lo otro como absolutamente otro, por eso para Levinas, el deseo mueve más allá del ser y se constituye así en una categoría metafísica y ética porque supone una relación con otro, un tocar a otro sin la lógica de la posesión, sin la lógica de la satisfacción, sin la preeminencia del yo (cf.

revelación del otro desde su negatividad interpelante; se trata de la expresión de un amor meta-físico, fundamento de un humanismo crítico.

Desde todos estos niveles de análisis es que se pudo sostener que la fundamentación de la filosofía de la liberación entre los años 1969-1976 se articula en torno a la formulación de un método que permita superar las clausuras epistémicas y éticas implícitas en la filosofía europea, sobre todo en la filosofía moderna y contemporánea. Filosóficamente, se trata de superar un pensamiento que tiene como límite la categoría de ser en tanto fundamento. Es el trabajo teórico sobre el método lo que permitió hablar de una tematización latinoamericana de la categoría de *otro*.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1982). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cerutti, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cullen, Carlos (1973). El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 92-104). Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique (1972). *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo I). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo II). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sigueme.
- Dussel, Enrique (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos*, (180), (Barcelona), 13-36.

Levinas, 2002). Dussel resignifica el *désir* levinasiano como amor de justicia, rescatando el sentido originario de este último término, donde la justicia es el impulso hacia el otro, el amar al otro como otro.

García Ruiz, Pedro (2001). La Filosofía de la Liberación (1969-1973). Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 2(2), (INCIHUSA- CRICYT, Mendoza), 107-123.

González, Patricia (2014). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica*. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16(2), (INCIHUSA- CRICYT, Mendoza), 45-52.
<http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/72/73>

González, Patricia (2016). La lectura dusseliana de Schelling. Universo discursivo y producción de categorías para la filosofía latinoamericana. *Revista Hybris, CENALTES*, 7(2), 13-36.

Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia*. (Traducción de A. Leyte y H. Cortés). Barcelona: Anthropos.

Heidegger, Martin (1989). *Serenidad*. (Traducción de Y. Zimmermann). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin (1992). *Cartas sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.

Heidegger, Martín (1997). *Ser y tiempo*. (Traducción de J. E. Rivera). Santiago: Universitaria.

Heidegger, Martin (2001). *Tiempo y ser*. (Traducción de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque). Madrid: Tecnos.

Levinas, Emanuel (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

Moreno Villa, Mariano (1998). Husserl, Heidegger y Lévinas y la Filosofía de la Liberación. *Revista Anthropos* (180), (Barcelona), 47-58.

Picotti, Dina (1971). El concepto hegeliano de verdad y su discusión en M. Heidegger. *Stromata*, 27(3/4), año XXVII, julio-diciembre, 403-416.

Roig, Arturo (1991). *Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

Roig, Arturo (2009). *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. (Edición corregida y aumentada).

Scanonne, Juan Carlos (sj) (1971). Reflexiones acerca del tema Hegel y Heidegger. *Stromata*, 27(3/4), año XXVII, julio-diciembre, 381-402.

Patricia González San Martín

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Sus líneas de investigación giran en torno a la Filosofía Latinoamericana contemporánea, la teoría crítica, el marxismo en América Latina y la Filosofía en Chile. Ha publicado diferentes artículos sobre Dussel y la Filosofía de la liberación y el marxismo en Chile en la década del sesenta del siglo XX.

Algunas reflexiones en torno a las categorías de rostro y pedagógica en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel¹

Some Reflections About Face and Pedagogical Categories in
Enrique Dussel's Philosophy of Liberation

Nadia Heredia²

 <https://orcid.org/0000-0003-2628-6601>

Resumen:

El presente trabajo intenta recuperar un abordaje de las categorías de rostro y pedagógica de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. La categoría levinasiana de rostro es un pilar fundamental en la arquitectónica dusseliana. Reconocer el rostro negado de la otredad nos permite des-cubrir a las Totalidades que lo oprimen y des-cubrirlo en su singularidad, como alguien. Asimismo, el movimiento de la Filosofía de la Liberación, que nos brinda estas herramientas del pensar, también está conformado por rostros con historias vivas que lo nacieron. La propuesta consiste entonces en reconocer los rostros negados en la historia, para resignificarlos en nuestras propias historias al explicitar las relaciones de dominio aún vigentes, como postula la pedagógica dusseliana.

¹ Esta ponencia fue presentada en la Jornada de Homenaje a Enrique Dussel: “Una vida para la liberación de nuestra América”, organizada por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana y realizada el 7 de marzo de 2024 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

² Universidad Nacional del Comahue/ Universidad Nacional de las Artes, Argentina.
Contacto: nadiaheredia@gmail.com

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, rostro, pedagógica, Enrique Dussel

Abstract:

The present work attempts to recover an approach to face and pedagogical categories of Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. The Levinasian category of face is a fundamental pillar in Dusselian architectonic. Recognizing the denied face of otherness allows us to discover the Totalities that oppress it and discover it in its singularity, as someone. Likewise, the Philosophy of Liberation movement that gives us these tools for thinking is also made up of faces with living stories that gave rise to it. The proposal consists of recognizing the faces denied in history, to resignify them in our own stories by making explicit the relations of dominance still in force, as Dusselian pedagogical postulates.

Keywords: Philosophy of Liberation, face, pedagogical, Enrique Dussel

1. La Filosofía de la Liberación como filosofía situada

El hombre colonizado que escribe para su pueblo, cuando utiliza el pasado debe hacerlo con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, de fundar la esperanza. Puede hablarse de todo, pero cuando se decide hablar de esa cosa única en la vida de un hombre que representa el hecho de abrir el horizonte, de llevar la luz a la propia tierra, de levantarse a sí mismo y a su pueblo, entonces hay que colaborar muscularmente.

Frantz Fanon

Hablar sobre la obra de Enrique Dussel sin contar con su presencia, ha sido de las tareas más difíciles para quienes tuvimos el honor y la gracia de conocer y contar con su amistad. En este homenaje que hace la Universidad Nacional de Cuyo, estamos en la casa de Enrique Dussel, así lo sentimos. Su pueblo natal de La Paz y la clásica foto de niño con un maletín en un triciclo, nos remite a sentir aquello que vendría, nos sitúa en una historia viva, entre quienes lo seguimos recordando.

Para quienes hemos elegido la filosofía como una forma de vida, de ver y sentir el mundo, Enrique Dussel nos ha permitido concebirla de una forma esencialmente distinta a como se la venía concibiendo, sobre todo en su concepción clásica, moderna y, por tanto, eurocéntrica. Esa que muchas veces, parece ser la única enseñable en las academias Latinoamericanas, y por supuesto, argentinas.

La necesidad de decir-se con voz propia, generacionalmente, es la urgencia que vivió la Filosofía de la Liberación, como movimiento filosófico latinoamericano. Necesidad que le dio origen. En este mismo sentido, el cuestionamiento al discurso filosófico europeo, presentado como la única voz legitimada científica, filosófica y académicamente hablando, fue lo que impulsó los debates de esta generación filosófica argentina de los setenta. La filosofía europea fue base y sustento de conocimiento, sí, pero únicamente para poder cuestionar no solo lo aprendido, sino también visibilizar lo no dicho. El des-cubrimiento, al decir de Dussel, de todo lo que callaba el discurso filosófico imperante europeo, posibilitó la emergencia de un discurso geopolíticamente situado. Es decir, dejó en claro la imposibilidad de reconocernos en las estructuras categoriales eurocentradas, básicamente porque estas filosofías sí estaban situadas en Europa como punto de partida de sus interesantes y profundas lecturas del mundo y la realidad. El principal problema, entonces, no era la filosofía eurocéntrica, autoproclamada universal. El problema era no postular lo propio y que en las academias latinoamericanas, africanas o asiáticas se siguiera difundiendo y enseñando la filosofía europea como única fuente de saber y conocimiento.

Tal como lo hicieron Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (2003) en los sesenta, pero esta vez desde la filosofía, situar el discurso será entonces una proclamación de independencia. Todo pensar es situado, sino es complicidad con el sistema imperante, entendido como una totalidad de dominación. Dirá Dussel:

Quienes se limitan a volverse sobre la totalidad para esclarecerla, re-flexivamente, son cómplices de la totalidad; son los ideólogos que de alguna manera (tal como lo hacen quienes esclarecen la realidad europea) cooperan con la dominación que se cumple con respecto a lo que está fuera de su mundo (Dussel, 1995, p. 239).

Desde este enfoque, reflexionar a partir de la Filosofía de la Liberación implica situarnos en la exterioridad que históricamente habitan lxs oprimidxs, en el clamor de las víctimas no escuchadas en la construcción del discurso filosófico oficial, es decir, europeo:

La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpre desde la exterioridad. El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano (Dussel, 1995, p. 239).

En este sentido pensar-nos en y dentro de la historia, implica visibilizar lo negado, es decir vernos desde el otro lado como la negación en la que fuimos sumidos. 1492 se convierte así en el origen de la y las nuevas historias que tenemos que contar como parte fundacional de nuestro propio ser en el mundo. Sin embargo, ese es solo el inicio. La opresión nacida en 1492, entendida ya como el genocidio que nos da origen como latinoamericanxs, tuvo continuidad de en las diferentes formas que la colonialidad y el imperialismo adoptó a nivel político, económico, militar, religioso, educativo.

La generación de la Filosofía de la Liberación de los setenta, lo tenía claro: “(...) la cuestión filosófico política es la siguiente: no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas. Asumida esta tesis, la ‘filosofía de la

liberación' clarifica su definición histórica" (Dussel; 1983, p. 53). Sin embargo, había una tarea previa: la propia liberación de la Filosofía.

Tal como lo cuenta Osvaldo Ardiles, otro fundador del movimiento de la Filosofía de la Liberación, “(...) al hablar de filosofía de la liberación no se pretendió nunca ejercer un rol o papel liberador de otros, como si se tratara de llevar a alguien la ‘liberación’. Por el contrario, se comenzaba a liberar la propia filosofía, en cuanto se intentaba evidenciar el modo en que el viejo ‘*logos*’ euro-occidental había actuado al encubrir los mecanismos de la dominación, el modo en que se había constituido en una ‘*philosophia perennis*’ del poder” (Ardiles, 1988, p. 41)

Si Latinoamérica contaba con los antecedentes liberacionistas como la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez (1975) o la Pedagogía del oprimido de Paulo Freire (1978), el contexto político dictatorial de Argentina de la década del ‘70, impregnó la experiencia generacional de cada uno de fundadorxs de la Filosofía de la Liberación. Sobre este punto nos dirá Osvaldo Ardiles (1988):

(...) la filosofía se ha nutrido siempre de estas dos vertientes de la reflexión: la honda personal y la comunicación dialogal. Se hace filosofía, partiendo en cada caso de una experiencia dialéctica que involucra tanto lo personal como lo socio-cultural. Por ello se ha podido hablar de respuestas personales a cuestiones generacionales. Creemos que ninguna de estas dos instancias puede ser legítimamente suprimida. Es claro, entonces, que el tema tratado co-implica nuestra experiencia personal desnudada por la adversidad, y elimina de antemano toda posibilidad de ponernos a “cotorrear” sobre asépticas labores “intelectuales”. Se trata, en cambio, de crudas experiencias existenciales asumidas reflexivamente frente a la soledad, el cansancio y la muerte. Y en estos “años de plomo”, todos hemos muerto un poco (y un mucho) (p. 21).

El cruce entre lo político y la hondura personal de cada una de las historias de las que nos habla Ardiles, no podemos pensarla por fuera de este contexto particular argentino. El análisis de la situación de la Filosofía de la Liberación, como perspectiva crítica a las corrientes filosóficas europeas hegemónicas, era el siguiente: “La mimesis sustituía la reflexión crítica. ‘Pensar’ era pensar ‘como... (el que fuera)’. La exégesis suplía la creatividad. ¿Para qué pensar por cuenta propia si todo estaba ya explicitado en el manual? El coloniaje fomentaba el tutelaje” (Ardiles, 1988, p. 33)

Para este movimiento filosófico, como le gustaba llamarlo a Dussel, lo político era vivido como *praxis* de transformación colectiva. Lo que había que profundizar, desde las bases populares, era la liberación de lo que sea que la opresión alcance. Desde este punto de partida la filosofía se corría de su cómodo lugar de repetidora de filósofos europeos. Pensar era pensar por sí mismxs, ejercer la crítica como *praxis filosófica* requería partir desde la novedad que habitaba en la realidad de nuestros pueblos oprimidos. Dirá Ardiles (1988):

A partir de una práctica investigadora y docente conscientizadora, se cuestiona la docencia institucional enajenadora y se desenmascaran sus contenidos ideológicos al servicio de la dominación. La naciente filosofía de la liberación se presentaba como una verdadera liberación de la filosofía, respecto de los lazos que la mantenían sujeta al proyecto hegemónico de la dominación (p. 41).

La dominación, como proyecto político históricamente sostenido, no podía deslindarse del andamiaje educativo que reprodujo por siglos la naturalización de la violencia y la opresión vivida en nuestros pueblos amerindios. El des-cubrimiento, tal como lo llama Enrique Dussel, que tanto la Filosofía, como el resto de las disciplinas del campo de las Humanidades, Ciencias Sociales y demás áreas del saber, han legitimado la pretensión que identifica la

"particularidad" europea con la "universalidad" sin más (Dussel; 1998, p. 222), Podríamos preguntarnos para empezar andar este camino de Filosofía de Liberación ¿Qué es lo que el discurso dominante, no solo filosófico, ha dejado fuera del mundo? ¿Qué es lo negado que ha quedado afuera, como exterioridad, de lo que conocemos educativa y académicamente como *universal*, geopolíticamente hablando? Lo que es más ¿Cómo comprendemos nuestra propia historia dentro de lo que se nos ha enseñado como *la historia universal*? ¿Qué sabemos de esas historias, nuestras historias, si han sido sistemáticamente ocultadas por el proyecto de dominación eurocéntrico?

"Es la novedad de nuestros pueblos lo que se debe reflejar como novedad filosófica y no a la inversa" (Dussel; 1977, p. 55). La filosofía tiene entonces, la responsabilidad de romper con la continuidad de la pedagogía tradicional, para convertirla en pedagógica. Es decir, empezar de una vez a explicitar las relaciones de dominio históricas vividas en Latinoamérica:

Lo que quería explicarles [es que] el método de la filosofía latinoamericana, más allá de toda la filosofía europea, ha de ser una analéctica pedagógica de la liberación. Con lo dicho, quiero indicarles que la filosofía no es una erótica (no es una relación varón-mujer), tampoco es una política (no es una relación hermano-hermano); la filosofía es una pedagógica. El filósofo es el maestro que agrega criticidad al proceso; maestro que se vuelve contra la totalidad para esclarecerla, porque respeta al Otro y cumple la dialéctica del discurso realmente pedagógico (Dussel, 1995, p. 239).

En las líneas que siguen haré un breve recorrido por algunos rostros negados en la historia desde un enfoque de la pedagógica dusseliana, como una forma de visibilizar las relaciones de dominio

que construyen los discursos oficiales, de lo que también como académicos, somos parte.

2. Rostro y pedagógica en la erótica Latinoamericana

La filosofía de la liberación sabe que las opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de philosophia prima, la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro.
A manera de manifiesto, 1975

Si el objetivo es realizar algunas reflexiones en torno a las categorías de rostro y pedagógica a partir de la filosofía de Enrique Dussel, iniciaré ubicando la categoría de rostro dentro de la arquitectónica dusseliana, otorgándole la fuerza que tiene en sus niveles histórico, teológico, ético y político. El rostro es el pobre, el niño, la mujer, el hermano oprimidx.

Pero veamos más en profundidad. Dussel define al rostro como lo que irrumpre cotidianamente en nuestro entorno, no ya como una simple cosa-sentido más, sino cuando se nos revela en toda su exterioridad (Dussel, 1977, p. 56), por fuera del sistema que lo engloba:

Como cuando de pronto el chofer del taxi resulta ser un amigo y nos dice, estando nosotros desprevenidos: "Cómo te va?". La pregunta inesperada surgida de un horizonte de entes nos impacta: ¡Alguien aparece en el mundo! Mucho más cuando se nos dice: "¡Una ayuda por favor!", o -"¡Tengo hambre; dame de comer!"

2.4.2.2 El rostro de la persona se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien. (Dussel, 1977, p. 56)

Dirá Dussel que el rostro del Otrx, es la máscara que se torna rostro (Dussel, 2013, p. 84) como exterioridad del sistema, como oprimidx y me interpela y llamándome a la justicia. Esta simple pero profunda afirmación, contiene en sí misma el nexo entre la Ética y la Política de la Liberación, como crítica a la filosofía moderna, veamos por qué.

Contrariamente a la propuesta occidental que postula la posibilidad de un yo que se sostiene y fundamenta a sí mismo, desde sí mismo, para la Filosofía de la Liberación mi yo se sostiene solo y a partir del Otrx. Si el rostro del Otrx me interpela es porque mi ser se sustenta en la otredad como fundamento vital, existencial y, por tanto, político. Desde la Filosofía de la Liberación, el yo singular parte de un nosotrxs, como plural, del cual emerge. Es decir, el nosotrxs contiene lo político, tanto como el yo- tú contiene lo ético. A la vez, lo ético se sustenta en lo político. Entonces: “La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpre desde la exterioridad” (Dussel, 1995, p. 239)

La influencia levinasiana brota en la filosofía dusseliana poniéndose a disposición de la otredad oprimida, como pueblo Latinoamericano, en este caso, que era lo que a Dussel le interesaba abordar. Si la primera relación ética es el cara-a-cara, la pedagógica se desprende de esta y analiza las relaciones de dominio que van desde el plano erótico familiar (madre-padre/hijx), al plano político institucional (maestrx/estudiante) “el varón conquistador se transformó en padre opresor, en maestro dominador”. En este

sentido, des-cubrir la historia amerindia negada es también descubrir los rostros de la historia negada. La historia de la mujer llamada india, de las infancias evangelizadas y expropiadas de sus familias, de sus comunidades, el hermano, también llamado indio, son así lxs protagonistas de esta Otra Historia, que nunca fue parte de la enseñada Historia Universal.

Desde el planteo ético-político y de la pedagógica que vengo a compartirles la propuesta es pensar ¿en qué medida nos dejamos interpelar por los rostros Otros, que permanecen en el silencio que los ha sumido lo que aprendimos como Historia universal? Los rostros negados de las mujeres, lxs equívocamente llamadxs indios, las infancias, las disidencias y demás etcéteras con rostros e historias que nos interpelan desde el silencio y la negación histórica que han sufrido. O más bien, que hemos sufrido. Y aquí me interesa remarcar este punto ¿qué tan dentro de la Historia, del contexto, nos sentimos a la hora de enseñar nuestra Historia, nuestro contexto? ¿En qué momento *esa* Historia se vuelve parte de *mi* historia, y me atraviesa en tanto también soy ese sujeto que interpela a partir de la alteridad negada? Es decir, si soy mujer, he sido históricamente negada. Si tengo ancestralidad amerindia, he sido negadx. Si en algún nivel de mi existencia la Totalidad, como sistema, me opriime intentando mi eliminación, soy parte de la exterioridad de la que la Filosofía de la Liberación habla. La propuesta es, entonces, ver en qué momento ese Otrx soy yo, y no por un ejercicio de asimilación, sino porque la interpelación de su clamor de justicia me hizo verlo, reconocerlo como Otrx y verme también desde otro lugar del que creía estar en el mundo. Si en un primer momento el Otrx interpela mi mundo, lo que deviene es ver mi mundo de forma Otra. Si bien pude ser parte de alguna Totalidad interpelada, lo que sigue es reconocerme como parte de lo negado. Hablar del pueblo amerindio es desde esta perspectiva, hablar de nuestros pueblos amerindios. Hablar de las historias de las mujeres negadas, es hablar de nuestras historias como mujeres negadas, y así.

Si partimos del hecho que la pedagógica dusseliana explicita las relaciones de dominio maestrx-alumnx, varón-mujer, hermano-hermano, desde un pensar situado históricamente en Latinoamérica, hablamos de la relación cultura imperial-cultura amerindia, español-india, español-indio. La pedagogía, la erótica y la política se constituyen así, con relaciones situadas que a la vez nos sitúan.

Carmen Bohórquez, filósofa e historiadora venezolana, postula la gravedad de no problematizar el fundamento ontológico de nuestro propio ser, como hecho político, y educativo, sobre todo. Para la autora, tomar el mestizaje como hecho histórico-cultural dado “constituye una legitimación anacrónica de la violencia ejercida contra las diversas culturas que poblaban el continente americano. Violencia que provocó en estos pueblos una ruptura radical de su proyecto histórico” (Bohórquez, 2022, p. 14). Y lo que es aún más:

A todas luces, esta proposición, implícita en la mayor parte de los cronistas y en no pocos historiadores contemporáneos, tiene como propósito inicial el de exculpar al macho conquistador de los actos de violación, individual o colectiva, perpetrados contra la mujer indígena (Bohórquez, 2022, p. 14).

Retomando el planteo dusseliano, ¿qué nos dicen las voces de las mujeres amerindias por fuera de lo que el discurso oficial de la Historia dice de ellas, o más bien de nosotras? ¿En qué momento sus rostros encarnan las luchas que venimos peleando, desde la literalidad de las palabras, ante un sistema patriarcal que tiende a nuestra eliminación? Seguramente, partir de 1492 para explicarnos las relaciones de dominio varón-mujer como propone la pedagógica, nos podría ofrecer otras respuestas ante la vigencia y continuidad de prácticas patriarcales sostenidas en el tiempo.

Tal como sostiene Bohórquez (2022) que “el mestizaje —y con él la construcción de la nueva cultura— fue posible gracias a la disposición (...) voluntaria, de la mujer indígena para el abrazo

amoroso con el conquistador" (p. 14) son parte de las lecturas del mundo despedagogizadas y acríticas, que siguen enseñando los distintos niveles educativos, generación tras generación.

El mestizaje y sus continuidades históricas en otras cruzadas "civilizatorias", como por ejemplo la mal llamada Conquista del Desierto (1878 y 1885) en Argentina, hacen que sigamos justificando desde discursos educativos, políticos y sociales a los genocidios locales.

Lejos de ser fruto del encuentro entre dos mundos o de las bondades de haber sido civilizadxs, nuestro origen latinoamericano es doliente, parte de una herida. Quizás la herida decolonial sea aún más profunda, que lo que los discursos academicistas han podido plasmar. Nos apoyamos en Dussel para ampliar esta idea:

Se cuenta que Michele de Cuneo recibió de Colón una doncella caribe de regalo: "Se metió en su cuarto con su Briseida, y como ésta se hallaba desnuda según su costumbre, le vino en gusto solazarse con ella. La fierecilla se defendió ásperamente con las uñas. Pero entonces nuestro valiente Michele tomó una soga y se puso a darle una zurra tan buena y tan fuerte que lanzaba unos gritos inauditos (...) hasta amaestrarla, sonríe satisfecho Michele (...) diciendo: Hay que verla cuando se pone a hacer el amor" (Cita de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978, p. 49; hemos traducido del italiano y eliminado textos) (Dussel, 1994, p. 51).

¿Qué nos impide dimensionar los niveles de violencia que tuvieron que vivir nuestros pueblos originarios, y la mujer originaria en particular, frente a la llegada de los ejércitos invasores con interés político y económico de dominio? Se nos impuso un mito civilizatorio, al decir de Dussel, se nos creó un relato de bondad que sólo oculta la残酷 de la violencia vivida. Esta imposición interpretativa de los hechos se instaló política e ideológicamente en nuestras

construcciones identitarias como el momento que da inicio a la civilización. La pedagogía, hizo su parte.

Retomando el planteo ético-político dusseliano ¿Estamos escuchando las otras voces? ¿Nos estamos volviendo contra esos procesos totalitarios que forman parte de nuestra educación primera? Desde la pedagógica dusseliana, bien podríamos preguntarnos por ejemplo ¿qué conexiones hay entre la consolidación del patriarcado que embaten las teorías feministas desde sus más profundas raíces y la naturalización de las prácticas abusivas de los españoles con quienes llamaban "indias"? La cultura de la violación se sigue naturalizando cada vez que se romantiza nuestra historia de mestizaje forzado. ¿Qué decimos en nuestros espacios educativos al respecto? Seguimos utilizando categorías como descubrimiento, encuentro de dos mundos, proceso civilizatorio, etc.

Finalmente, ¿cómo construimos la historia, nuestra historia, para sentirla parte de nuestras experiencias vitales más cercanas? Pensar en nuestras abuelas como rostro ético y desde la pedagógica dusseliana, por ejemplo. En sus historias de lucha y negación de acceso a la educación, al trabajo. Pensemos en nuestros abuelos, en los patrones que seguían en sus modos de ser en el mundo. ¿Cuánto de coloniaje se reprodujo en nuestras propias historias de vida? Pensemos en el hoy. ¿Cuánto de aquello se sigue reproduciendo? ¿Cuánto sigue intacto en su capacidad opresiva y de dominio? Las diferentes respuestas, seguramente nos lleven a insistir en que una transformación que aplique el principio de justicia dusseliano, aquel que siempre está a favor de las víctimas del sistema, sigue siendo urgente. Que ponerle rostros a nuestra propia historia nos situará dentro de una Historia que también nos ha oprimido, aunque en los discursos académicos el excluidx siga siendo algún Otrx. La apuesta es, resituarnos en un discurso donde lo Otredad no sea siempre ajena.

3. Rostro y Filosofía de la Liberación

Para finalizar quisiera enfatizar lo siguiente: no es posible pensar una Pedagógica de la Liberación sin rostros. Rostros historizados dentro de lo que entendemos por nuestra propia historia. Si bien en este punto bien podría ser el inicio de un ejercicio de la memoria, siempre necesario, postularé alguno de los interrogantes que me motivaron a escribir estas líneas referidas a la categoría de rostro.

Nacer en la década del '70 en Argentina, Latinoamérica y haber adquirido un posicionamiento teórico y por tanto, político que cuestionaba lo establecido, no fue gratuito para sus protagonistas, ni para todo lo que devino después. La muerte, el exilio interno y en el exterior, la supervivencia, son parte de las historias de vida de quienes hoy viven para contarla. Entonces, ¿cómo pensar la Filosofía de la Liberación, como movimiento filosófico situado, por fuera de los rostros que la componen? ¿Cómo pensarla por fuera del dolor que cada categoría encarna en sus propias historias de vida?

Los relatos de las persecuciones, el exilio y la muerte conforman las propias categorías pensadas, porque vividas, por los filósofos de la liberación en aquellos tiempos de la dictadura militar argentina. ¿Cómo obviar que una de las categorías principales que sostienen la arquitectónica dusseliana, como es la de *exterioridad*, Dussel la experimenta desde la herida siempre abierta del exilio, como única opción de supervivencia? Y en ese mismo sentido, ¿cómo pensar una pedagógica por fuera de los rostros que nos interpelan desde un dolor viviente, existencial, detenido en un presente perpetuo?

En el camino de esta búsqueda, me interpeló el hecho de saber que Osvaldo Ardiles, por ejemplo, fue docente de la Universidad Nacional del Comahue, Patagonia argentina. Actualmente soy docente de la misma Universidad, lo que es más, de

la misma Facultad de Ciencias de la Educación en la que también trabajó. Ardiles, otro de los fundadores de la Filosofía de la Liberación:

Filósofo de la crisis o de la intemperie –como él mismo solía considerarse–, en 1975 es cesanteado de la Universidad de Comahue (Neuquén, Argentina) por parte de la llamada “misión Ivanissevich” y la Triple-A (Alianza Anticomunista Argentina) del gobierno de Isabel Martínez de Perón, encargada de purgar de “infiltrados” y “subversivos” las universidades argentinas (Lima Rocha, 2015).

La Filosofía de la Liberación forma parte de los movimientos universitarios de la década del ‘70 que la dictadura militar intentó eliminar, inclusive en los operativos que hicieron de su antesala. A estas alturas queda claro que tanto para el movimiento de la Filosofía de la Liberación, como para Enrique Dussel, las categorías formuladas no eran una pura cuestión teórica, había de por medio compromisos crítico-políticos a favor de los movimientos populares:

Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo. (...) Ya comenzaba la persecución de alguno de nosotros. El 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado (Dussel, 1983, p. 15).

“Me avisaron que estaba segundo en una lista. Al primero intentaron matarlo, le dispararon en una pierna, pero logró huir”, solía contar Dussel, en muchos de sus relatos. Un mes después llegaba al inicio del exilio en México, que finalmente se convirtió en su hogar definitivo, luego de dos intentos fallidos de regresar a su patria. La continuidad de las mismas burocracias universitarias totalitarias que lo habían expulsado a él y otrxs colegas, en otros

territorios de la Argentina, seguían al poder, aún en democracia, e impidieron la recuperación de sus cargos.

Para este movimiento filosófico argentino, postular la Filosofía de la Liberación como popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia “ha costado que la mayoría de los que constituyen esta generación filosófica se hayan visto expulsados de las universidades argentinas, en Buenos Aires, Rosario, Córdoba, Salta, Río IV, San Juan, Mendoza, Comahue, La Plata, Bahía Blanca, etc.” (Dussel, 1983, p. 7)

Si traigo estos detalles de una vida intelectual, más que rica, es porque más allá de lo que hoy representa Dussel para la Filosofía Latinoamericana hay una vida, hay un rostro, como categoría ética que nos interpela desde la injusticia vivida. Hay una historia que sostiene una experiencia con el conocimiento, atravesada existencialmente por los contextos vividos.

La propuesta de entender la pedagógica como aquellos rostros que nos habitan, como parte de nuestra propia vida, implica sentir la interpellación del Otrx como una experiencia filosófica viva. Esa que la filosofía de la liberación expresa en estructuras de pensamiento. Sin embargo, rara vez esto es tomado como marca de fuego en la construcción de cada una de las categorías que minuciosamente estudiamos. Es que el academicismo repele el dolor, como la ciencia moderna al error, la duda o la incertidumbre.

En los ámbitos educativos, se nos enseña un tiempo que nos ubica por fuera de ese tiempo. Un tiempo del que nunca somos parte. Está allí, objetivado para ser estudiado, neutro para ser analizado. Los hechos históricos que estudiamos, siempre le ocurren a Otrxs, que no soy yo, ni nunca podría serlo, debido a la distancia que el propio discurso científico- académico establece.

En palabras de Dussel, la propuesta está hecha: que lxs filósofxs seamos ese maestrx que agrega criticidad a los procesos de opresión en el mundo, desde nuestros territorios, a través de una analéctica pedagógica de la liberación. Que seamos sensibles al clamor de un pueblo oprimido, porque somos ese pueblo oprimido. Que podamos advertir, como ejercicio ético-pedagógico, y por tanto político, qué tan lejanas o cercanas hacemos las historias de lxs Otrxs, para que se parezcan a las nuestras, es decir, para humanizarlas.

Tanto desde la fuerza de la interpelación viviente, como de la profundidad de los rostros que aún en su ausencia, nos interpelan.

El desafío es grande, pero somos afortunadxs. Quienes conocimos a Enrique Dussel, así sea a través de sus obras, tenemos un gran maestro de quién aprender y a quien seguir.

Referencias bibliográficas

- Ardiles, Osvaldo (1988). *El exilio de la razón*. Córdoba: Sils María.
- Bohórquez, Carmen (2022). *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina*. Caracas: Monte Ávila.
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo. (2003). *Dependencia y Desarrollo en América Latina: Ensayo de interpretación sociológica*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1975). A manera de manifiesto. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 1, 2.
<https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/12/a-maneira-de-manifiesto.pdf>
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1983). *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, Enrique (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.

Freire, Paulo (1978). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

Gutiérrez, Gustavo (1975). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sigueme.

Lima Rocha, Orlando (2015). Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento. *Pelícano*, 1, 59-72.

<https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1271>

Nadia Heredia

Licenciada y Profesora en Filosofía. Especialista en Investigación Educativa. Doctoranda en Conocimiento y cultura Latinoamericana (IPECAL, México). Investigadora del área Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y sus derivaciones ético-pedagógicas, desde una perspectiva Latinoamericana. Docente universitaria exclusiva de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue. Docente de la Universidad Nacional de las Artes, Facultad de Folklore. Docente de FLACSO, área pedagógica, curso: "Entre cuerpos y miradas". Miembro del Equipo Coordinadora de Asociación Filosofía y Liberación (AFyL-Argentina, 2014-2023) y de la Comunidad de Estudios de Filosofía y Liberación (CEFyL) Argentina. Coordinadora Académica de la Diplomatura en Filosofía de la Liberación Universidad Nacional de Jujuy (2016-2019) y la Universidad de San Isidro (USI) (2020- actualidad). Conferencista nacional e internacional en temas de derechos humanos y discapacidad. Ha ejercido cargos de gestión universitaria en el área de Secretaría de Extensión. Ha coordinado proyectos universitarios y de instituciones públicas en torno a los ejes de educación, discapacidad y bioética. Es Asesora en la Comisión Asesora en Investigación Bioética en Seres Humanos (CAIBSH) de la Subsecretaría de Salud de la Provincia del Neuquén. Ha participado en eventos nacionales e internacionales de filosofía, educación, pedagogía y discapacidad. Posee publicaciones en español, inglés y portugués sobre temas referidos a la Filosofía Latinoamericana en general y la Filosofía de la Liberación en particular.

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 Zielinski¹



<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

¹ Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Contacto: 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 (16th century), Guamán Poma de Ayala (17th century), and certain exiled Jesuits (18th 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 americano². Para ello, se presenta, en primer término, un análisis pormenorizado de la conceptuación 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 (“autopoietico”), 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

² 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 predicción 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)³. 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).

³ 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, dinneraria 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, dineraaria, 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 dineraaria. 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)⁴.

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

⁴ 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 Virreinatos 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 autocomprendión 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 descripta 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; Ruiz 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 recrudecimiento 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.filosofia.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/4372/uba_ffyl_t_2016_56893.pdf?sequence=1&isAllowed=y

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 / Sigueme.

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.

Ruiz 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).

Las metáforas teológicas de Dussel

Dussel's Theological Metaphors

Mario Ruiz Sotelo¹



<https://orcid.org/0000-0003-2399-678X>

Resumen:

La filosofía de Enrique Dussel no puede entenderse sin la incorporación de conceptos extraídos de la narrativa semita, lo que llamaremos, parafraseando al propio Dussel, metáforas teológicas. Nuestro autor advierte que con tales conceptos es posible hacer una filosofía explícita, no una teología, recuperando la vitalidad del simbolismo del núcleo ético-mítico de las tradiciones populares. Eso le permite desarrollar una filosofía crítica desde la alteridad latinoamericana y de los pueblos del Sur, con lo cual elabora una filosofía original, ajena al colonialismo filosófico, promotora de la descolonización, lo cual le da un carácter disruptivo. Paralelamente, exhibe los límites helenocéntrico y eurocéntrico de la filosofía hegemónica en Occidente. La propia idea de liberación es recuperada de la mitología semita, con lo cual entendió la necesidad de construir un pensamiento incardinado a la realidad social y política de su tiempo, y de asumir el compromiso con los movimientos sociales como parte natural de su pensamiento filosófico.

Palabras clave: narrativa semita, corporalidad, otro, epifanía, mesianismo

Abstract:

Enrique Dussel's philosophy cannot be understood without the incorporation of concepts extracted from Semitic narrative, what we will call, paraphrasing Dussel himself, theological metaphors. Our author warns that with such concepts it is possible to make an explicit philosophy, not a theology, recovering the vitality of the symbolism of the ethical-mythical core of popular traditions. This allows him to develop a critical philosophy from the Latin American otherness and the peoples of the South, with which he develops an original philosophy, foreign to philosophical

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: marioruizs@filos.unam.mx

colonialism, promoter of decolonization, which gives it a disruptive character. At the same time, it exhibits the Hellenocentric and Eurocentric limits of hegemonic philosophy in the West. The idea of liberation itself is recovered from Semitic mythology, with which he understood the need to build a thought incardinated with the social and political reality of his time, and to assume commitment to social movements as a natural part of his philosophical thinking.

Keywords: semitic narrative, corporality, other, epiphany, messianism

La filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico no podrá nunca ser ignorado. Estará siempre “ahí”, condicionando el resto (...). Toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente. No decimos, y este error de lectura es grave, que exista una “filosofía explícita” antes del momento de su constitución griega, sino que existen estructuras intencionales que permiten al filósofo desentrañar su orden, su significación, su jerarquía.

Enrique Dussel, El humanismo helénico

La filosofía de Enrique Dussel no puede entenderse sin los conceptos teológicos insertos en ella. Eso ha provocado que cierto sector del medio filosófico vea con escepticismo e incluso con actitudes de rechazo los planteamientos expuestos en su obra. “Es teología, no filosofía”, suelen decir, creyendo dar un juicio crítico, sin darse cuenta de que con él revelan una ignorancia culpable. Por lo mismo, es necesario preguntarnos: ¿por qué es necesario recurrir al lenguaje teológico en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel? Una respuesta no prejuiciosa nos invita a reconocer que las metáforas teológicas no solo están en filosofías como las de Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, sino en autores modernos como Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Marx o Walter Benjamin, por citar algunos ejemplos, dado lo cual no debiera caber duda de que se trata de un recurso válido, incluso necesario en el desarrollo filosófico. A semejanza de ellos, pues, la filosofía de Enrique Dussel se articula con la ayuda de

planteamientos teológicos, acaso los que le dan mayor originalidad y donde descansa en buena medida su carácter crítico.

Para responder la pregunta planteada, podemos decir que Dussel acude a la tradición semita, y específicamente judeocristiana en su filosofía política porque en ella advierte la existencia de herramientas que pueden darle un sesgo alternativo, que es imposible obtener en la herencia griega, misma que suele considerarse como el único origen de la filosofía, dado el carácter helenocentrista con el que suele concebirse el desarrollo filosófico de Occidente. Siguiendo a Paul Ricoeur (1913-2005), es factible recuperar la narrativa semita a partir de su núcleo ético-mítico, del que pueden desprenderse categorías de análisis racional, filosófico, que forman parte de lo que Dussel llama tradición semita, sin la cual no podría articularse la filosofía política de la liberación que sustenta. Analizaremos algunos de estos conceptos, así como el papel que juegan en la propuesta filosófica que nos ocupa. En particular, abordaremos nociones como las de corporalidad, liberación, liderazgo, mesianismo, pueblo, epifanía, fetichización, que son indispensables para entender el pensamiento de nuestro autor.

1. La filosofía implícita en la narrativa semita

La originalidad del proyecto filosófico de Enrique Dussel puede advertirse desde sus primeros tres libros: *El humanismo helénico* (1963), *El humanismo semita* (1964) y *El dualismo en la antropología de la cristianidad* (1969), donde indaga sobre los elementos clave de la fundamentación de la cultura de Occidente mediante la dinámica que puede observarse entre esas tres grandes vertientes. Ya se insinúa desde entonces lo que sería uno de los grandes propósitos de su perspectiva filosófica: elaborar una crítica de la filosofía helenocéntrica y, por ende, eurocéntrica, a partir de la narrativa semita, la cual puede aportar ingredientes para la forja de

una filosofía alternativa. No es difícil reconocer que tal perspectiva surge desde la misma vocación profesional en la que Dussel decidió formarse, pues por una parte estudió la licenciatura en filosofía en su natal Mendoza (1957) y después el doctorado en Madrid (1959), y por otra Ciencias de la religión en París (1961-1965). En consecuencia, podemos observar, en el prólogo de *El humanismo helénico*, la necesidad de buscar el enriquecimiento de la filosofía académica partiendo y reconociendo lo que llama “filosofía implícita”, con lo cual incorporaba el planteamiento de su maestro Paul Ricoeur de mirar hacia el “núcleo ético mítico” impreso en los mitos articulados por los pueblos, los cuales se expresan en una simbología que esconde una narrativa racional, misma que un estudio hermenéutico adecuado puede poner al descubierto. Dussel lo señala así, en la primera página de su primer libro:

La filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico, no podrá ser nunca ignorado. Estará siempre “ahí”, condicionando el resto (...). Es un mundo todavía no tematizado filosóficamente, pero que tiene sus estructuras antropológicas, metafísicas, morales, perfectamente ejercidas e investigables. La filosofía contemporánea, gracias al concepto de “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales (...) sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el “núcleo ético mítico” (Dussel, 2019, p. 11).

Dussel ya sienta aquí las bases para cuestionar la historia tradicional de la filosofía, para perfilar un modelo absolutamente inédito, abierto, donde pueda reconocerse la filosofía “implícita” en los mitos y los lenguajes de la vida cotidiana, superando la idea de

que la única filosofía posible es la “explícita”, que la tradición del pensamiento occidental ubica arraigada en Grecia, a la que supone único punto de arranque. En tal perspectiva, Dussel tiene en mente considerar particularmente al mundo semita como primordial candidato para demostrar y exponer una filosofía alternativa, ciertamente “implícita”, pero no por ello de menor valor y, por el contrario, constitutiva de conceptos y argumentos que suelen convivir con la filosofía helénica, frecuentemente contraponiéndose a ella y cuestionándola. Finalmente, un proceso semejante debería seguirse para analizar el mundo indoamericano, con el fin de “tratar adecuadamente el mundo prefilosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones” (Dussel, 2019, p. 14). Aunque Dussel llegó a tratar de alguna forma esta última temática, fue la del mundo semita la que ocupó una parte sustantiva de sus trabajos, de modo tal que debemos decir que su filosofía de la liberación adquiere su perfil singular justamente por la incorporación de los conceptos semitas en ella.

Dussel reconoce que el cristianismo y el judaísmo no produjeron una filosofía propiamente dicha en sus orígenes, pero que conformaban cosmovisiones (*Weltanschauung*), que podían, o no, generar una filosofía explícita, como sí ocurrió en el caso helénico. Así pues, “La filosofía helénica es en sí (...) meramente una filosofía posible, y no la ‘filosofía’ a secas: es un organismo del saber, que a partir de ciertos principios demuestra ciertas conclusiones, por un método científico propio” (Dussel, 1969, p. 124). En el caso de la cosmovisión judía, no articuló una filosofía como tal antes del cristianismo, pero en ella puede encontrarse una “tabla de valores, una estructura ontológica perfectamente definida y opuesta a la helénica” (Dussel, 1969, p. 124). En contraposición, el mundo cristiano sí consiguió articular propuestas filosóficas sobre la base de una “estructura ontológica pensada científicamente y exigida por un cierto sistema de vida” (Dussel, 1969, p. 125). Esa estructura ontológica tiene como base el propio núcleo ético-mítico cristiano y,

aunque pueda decirse que la cosmovisión judía no desarrolló una filosofía tempranamente debido a que tardó en “entrar en conflicto consigo misma”, consiguió articular un proceso de maduración que Dussel describe de la siguiente manera:

Cuando hubo alcanzado cierta plenitud, se fue progresivamente encerrando en un *particularismo* nacionalista que le impedía dar el último paso existencial y realizar efectivamente el universalismo teórico en una comunidad universal. Es aquí (...) donde el cristianismo tomará su relevo, y será en la “existencia cristiana” donde nacerá una nueva filosofía (...) por el conflicto (...) entre la existencia cristiana y el pensamiento helenista (...) las estructuras ontológicas de la conciencia cristiana serán la *plena evolución* del pensamiento semita, del pensamiento hebreo (Dussel, 1969, p. 125. Cursivas en el texto original).

Dussel busca descubrir una filosofía oculta por el helenocentrismo, encubrimiento potenciado a su vez por el secularismo, según el cual lo judeocristiano debe arrojarse al campo de lo religioso, descalificándolo en su capacidad epistémica, cometiendo en consecuencia una especie de epistemocidio, de *filofemicidio*, que busca revertir. El mundo filosófico de Occidente ha ignorado la importancia filosófica del pensamiento semita, fuente primordial de la que Dussel abrevará para construir una filosofía alternativa.

Así pues, nuestro autor advierte que el pensamiento cristiano se desarrolla filosóficamente debido a que formula una crítica de la ontología helénica, de modo tal que entre ambas tradiciones puede observarse incluso una antítesis en lo referente a su estructura ontológica fundamental. De ese modo:

(...) el pensamiento semita en general y cristiano en particular tienen un sentido del ser radicalmente distinto que el de los griegos. Para el griego el ser es permanencia y presencia; para los

semitas (incluyendo entonces a cristianos, hebreos medievales y árabes) el ser es, primeramente, acto de ser (*actus essendi*) participado por el Ser creante y, en segundo lugar, ser como presencia (*esentia* en su sentido originario). La conciencia trágica del pensamiento griego deberá aceptar un ser desde siempre (eterno) y por ello en sí y por sí. La conciencia dramática del pensamiento semita se apoyará en un ser temporal, contingente y participado por el Ser creante. Son dos sentidos del ser que abren camino a dos filosofías: la filosofía del pan-ontismo y la del creacionismo (Dussel, 1969, pp. 125-126).

Esta antítesis yace oculta en la articulación ontológica de Occidente, y, en consecuencia, de su quehacer filosófico. La conciencia pan-ontista, referida al ser desde siempre, explícita en autores como Platón, repercute, por ejemplo, en la idea del sujeto formulada por Descartes, y, en consecuencia, en la fundamentación de la versión del sujeto dominante de la filosofía moderna. En contraposición, Dussel plantea que, de la cosmovisión semita, en específico de la filosofía cristiana, hay una filosofía del “ser creado”, necesariamente finito, contingente, aherrojado a su corporalidad, despreciada por la ontología helénica, que sustancializa al sujeto por la existencia de su “alma”, de vida infinita, increada.

La incorporación de la noción de “ser creado” para entender la antropología filosófica semita no implica, huelga decirlo, la promoción de tal idea como un acontecimiento fáctico, sino como un ingrediente mítico-simbólico que la filosofía necesita racionalizar. De hecho, hay autores ampliamente conocidos, como Karl Marx, Walter Benjamin o Emmanuel Levinas, que así lo hicieron, y el carácter crítico de sus trabajos se explica primordialmente justo por haber sabido integrar conceptos filosóficos surgidos del imaginario semita. Ahora bien, no sería exacto afirmar que Dussel hace una *filosofía semita* o una *filosofía cristiana*, puesto que abreva de diferentes fuentes más allá de dicho horizonte, a semejanza de los ejemplos señalados. Lo

que podemos decir, en cambio, es que su filosofía de la liberación inscribe como categorías centrales diferentes conceptos extraídos del núcleo ético-mítico semita, y que Dussel supo construir con ellas el paso de la cosmovisión originaria a una filosofía crítica construida desde la alteridad. Al respecto, Dussel aclara enfáticamente:

Tomaremos las *narrativas simbólicas*, que no deben ser trabajadas hermenéuticamente *solas* en la facultad de teología, y las localizaremos en la facultad de filosofía para efectuar una labor interpretativa filosófico-política, de la que trata una *política de liberación* estrictamente *filosófica*. Es decir, no se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que *poseen implícitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas críticas* de gran pertinencia en el presente (Dussel, 2015, pp. 109-110).

Cuando Dussel habla de “categorías críticas” refiere su carácter alternativo, construido desde una exterioridad capaz de impugnar la totalidad ontológica dominante. La filosofía de la liberación de Enrique Dussel reconoció que la herencia helénica, en la cual se ancla la filosofía moderna europea, ha operado como reproductora de dicha ontología dominante, y que, tras la narrativa simbólica de origen egipcio y semita, fundamentalmente, podía erigirse una filosofía crítica, primero desde América Latina y, posteriormente, desde el Sur global. Una filosofía política descolonizadora, crítica de la modernidad dominante y apuntando hacia la transmodernidad.

2. La fundamentación semita de la idea de liberación

La idea de liberación parte de la noción de libertad, pero la subsume y va más allá de ella. La liberación asume una idea de libertad necesariamente en movimiento, como parte de un proceso concreto, con actores políticos que actúan en un contexto determinado. En la filosofía griega Aristóteles habla de “hombres libres” (*Eleutheron*) (Aristóteles, 2018, p. 9), pero no se encuentra ahí un proceso de liberación, pues tal condición se obtiene por nacimiento. Acaso podríamos encontrar en “El Filósofo” una cierta idea de “liberación” cuando refiere en su *Ética a Nicómaco* la necesidad de construir virtudes, entendidas como un dominio del cuerpo por el alma racional a partir de ciertos hábitos (Aristóteles, 2000a), interpretación necesariamente ligada a la propia cosmovisión helénica, compartida por otros pueblos. El nudo podemos encontrarlo en su la formulación de su idea de la condición humana, y más específicamente, su noción antropológica. De acuerdo con Dussel:

El hecho de que se considere la vida temporal, entre el nacimiento y la muerte empírica, negativamente, tiene relevancia para la ética (...) la muerte empírica es interpretada como “nacimiento” a la verdadera vida. Esto conlleva un juicio ético negativo de la corporalidad, de la sexualidad; es dominación de la mujer [...] la justificación de toda dominación o exclusión de los esclavos (...) La “liberación” es considerada exclusivamente como “liberación del alma”, de la prisión del cuerpo, de la materia, del dolor, del “pecado original” (Dussel, 1998, p. 32).

Es evidente que dicho sentido de la libertad y de la liberación está concentrada en el sujeto singular, por lo que su repercusión social y política es limitada, lo cual resulta radicalmente distinto a lo que podemos hallar en la cosmovisión egipcia y en la semita, desprendida ésta directamente de la primera, de la que tomó algunos principios que la fundamentaron.

Así pues, Dussel acude a la mitología egipcia, en particular al capítulo 125 del *Libro de los Muertos*, para descubrir ahí una ponderación positiva de la corporalidad, además de una ética que pone en primer plano la responsabilidad por la reproducción de la vida del Otro. El elegido de Osiris, la persona que muere y se presenta ante él y la corte celestial que lo acompaña para que se le lleve a cabo su *Juicio Final*, hace un resumen ético de su vida: “Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y [di] una barca al naufrago” (Dussel, 1998, p. 634). Es una ética de la vida, de la propia y del semejante, de la responsabilidad social y política con él, con ella, con todos quienes padecen un sufrimiento, un impedimento para reproducir su vida. El contenido de esta ética es justamente lo que Dussel llama la “voluntad de vida”, que no puede concebirse sino comunitariamente. El señalamiento del *Libro de los Muertos* fue retomado de manera clara en *Mateo* 25:43, donde el propio Jesús de Nazareth señala: “Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, era forastero y me dieron hospitalidad, estaba desnudo y me vistieron” (Dussel, 1998, p. 634). Las necesidades corporales son lo más importante y deben ser satisfechas. Ahora bien, en sentido estricto, en el caso hebreo, y consecuentemente, cristiano, más que hablar de corporalidad, habría que considerar la carnalidad. Siguiendo a Dussel,

(...) la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la carne (*basár*) y el ‘espíritu’ (*rúaj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana (...) (*néfesh*) El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal” (Dussel, 1969, pp. 26-27).

La idea de la carnalidad tiene una dimensión diferente a la de la corporalidad, más profunda, más allá de la supuesta antítesis con el cuerpo de la tradición de base helénica: “*Básar* no significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino “carne”, o la manifestación material de la *néfesh*. El “cuerpo” en el sentido

griego o cartesiano, es sólo el “cadáver” (*gufah*) (Dussel, 1969, p. 28). La carnalidad es la protagonista incluso más allá de la vida, como lo demuestra la propia idea de la resurrección, que implica que al fin de los tiempos los muertos recuperan su vida corporal. Quizá el mejor ejemplo de ello lo protagoniza el propio Jesús cuando se presenta resucitado ante sus discípulos e incluso les pide que corroboren su corporalidad, en especial su solicitud ante el apóstol Tomás, en especial cuando le dice: “Pon aquí tu dedo y mira mis manos; y acerca tu mano y métela a mi costado” (Juan, 1960, p. 1000). La antropología semita es, por ende, no dualista, alma/cuerpo, sino monista, concentrada en el cuerpo, entendido como carnalidad. De esta forma, Dussel demuestra la diferencia sustantiva entre la ética de origen helénica y la desprendida de la mitología egipcio-semita.

Es sobre esta base antropológica que tiene cabida la noción de liberación, entendida, bajo la perspectiva semita, como liberación de los pueblos de la opresión política ejercida por un poder despótico. El texto mítico-simbólico para desprender el análisis filosófico es el *Éxodo*, donde se habla de la opresión de los egipcios hacia los hebreos. Dussel observa que el contenido narrativo ahí expuesto,

(...) de contenido de eticidad, a ser tratado filosóficamente, es ya una “racionalización” de lo que llamaríamos el *modelo teórico dominador/oprimido* como punto de partida de un *proceso de liberación*. El pueblo de Israel, los cristianos y musulmanes, releerán (...) estos textos como “esquema” práctico y norma de acción (Dussel, 1998, p. 45. Cursivas en el original).

La lectura de Platón o Aristóteles no suele motivar una praxis revolucionaria, siendo que, por el contrario, las luchas populares son regularmente expuestas como ejemplo de degradación de la política. El mito de la liberación de los hebreos de la opresión del faraón en el *Éxodo*, en cambio, ha promovido en la conciencia popular la

necesidad de enfrentar a los opresores, en el entendido que la lucha contra ellos es legítima, incluso como guerra de liberación, que en la narrativa tendría el aval de la voluntad divina, lo que filosóficamente puede traducirse en la existencia de una racionalidad liberadora. Y, en efecto, por poner dos ejemplos latinoamericanos, Bartolomé de Las Casas entendió que la guerra legítima era la de los indios contra los invasores españoles, como Túpac Amaru II utilizó explícitamente el primer libro de Samuel, en su descripción de lucha entre David y Goliat, para legitimar su levantamiento independentista de 1781 (Ruiz Sotelo, 2023, p. 310). Ese modelo fue racionalizado filosóficamente por Dussel, como puede verse tanto en su *Ética de la Liberación* como en su *Política de la Liberación*, donde recupera su concepto central justo de aquella narrativa.

3. El descubrimiento del Otro: la renovación de la *epifanía* y de la *fe*

Hacia 1968, el joven Dussel concluyó su libro *El dualismo en la antropología de la cristiandad*², con el cual terminaba su una trilogía a la que le antecedían los ya aludidos: *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*, con los cuales Dussel buscaba presentar una propuesta para entender la naturaleza histórica de América Latina, con el fin de poder ubicarla filosófica y ontológicamente. Fue en ese mismo año que Augusto Salazar Bondy (1925-1974) publicó su famoso texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, arriesgado cuestionamiento que demandaba una revisión completa de la historia de la filosofía latinoamericana y que impactaría en la obra de nuestro autor, pues ahí se barruntaba ya que la salida para la filosofía latinoamericana tenía que ver necesariamente con la crítica de la condición colonial que había padecido también su quehacer

² El libro no se publicó hasta 1974.

filosófico. Pero, a decir del propio Dussel, fue la lectura de Emmanuel Levinas (1906-1995), en 1969, lo que cambiaría, en cierto sentido, su derrotero filosófico:

(...) el que me permitió (...) y me despertó del sueño ontológico (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Esta obra (...) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas. La “exterioridad del Otro”, del pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser (Dussel, citado en García, 2003, p. 173).

Este giro reconocido por el propio autor de alguna manera representa el cierre de una perspectiva, de lo que podemos llamar *el joven Dussel*, para iniciar la obra de madurez, que, evidentemente, pasará por otras etapas. Pero ese vuelco no significó, ni mucho menos, el abandono de lo que, en nuestra perspectiva, es uno de los pilares de la obra dusseliana, su fundamentación semita, sino que, por el contrario, provocó su profundización y confirmación de su viabilidad. La razón no es difícil de comprender. La filosofía de Levinas también está construida desde la narrativa semita, por lo cual no era difícil que se incardinara con los planteamientos que *el joven Dussel* había formulado. *Totalidad e infinito* (1961) tiene como telón de fondo el escenario de la posguerra y la función que la propia filosofía occidental había tenido para justificar el escenario bélico: “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental”. La *totalidad* aludida manifestaba su carácter dominante hasta asfixiar la crítica, hasta imponerse en una cotidianeidad donde lo bélico aparecía como un fantasma al acecho. Era preciso acudir a una idea metafísica de la paz: “(...) cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política (...) la escatología pone en relación con el ser, más allá de la totalidad o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente”

(Levinas, 1999, pp. 48-49). Era preciso, pues, sacudir a la filosofía, y para superar la ontología de la guerra debía plantearse una paz mesiánica capaz de quebrantar un “nuevo orden” que rayaba en lo totalitario. Esta tarea la emprende con un replanteamiento del tema del “Otro”, una añeja preocupación de la narrativa semita. No es difícil advertir que el tema del Otro se desprende de la noción del *prójimo*, explícitamente expuesta en diversos textos bíblicos, en especial en el *Nuevo Testamento*. En consecuencia, Levinas afirma:

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo “tú” o “nosotros” no es un plural del “yo”. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común (...). Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el “en nuestra casa” (Levinas, 1999, p. 63).

El clamor por descubrir al Otro implicaba salirse del solipsismo cartesiano, romper con uno de los elementos fundacionales de la filosofía moderna. La presencia del Otro ofrecía la posibilidad de un nuevo quehacer filosófico, de superar la complicidad de la filosofía con la idea de la necesidad de la guerra. La *totalidad* dominante era incapaz de comprender la naturaleza del Otro, recluido en una exterioridad que precisaba ser rescatada por la filosofía.

Dussel leyó el texto en clave latinoamericana y vio en él la pieza clave para la refundación filosófica que venía perfilando. No tardó mucho tiempo en entrevistarse con el propio Levinas para comentarle sobre la asimilación que estaba haciendo de su filosofía: “Hablando personalmente con Levinas en París al comienzo 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”. En efecto, Levinas había articulado su pensamiento desde Europa y para Europa, con la conciencia fresca de los totalitarismos que antecedieron y subsistieron a la Segunda

Guerra Mundial; en cambio, Dussel ya estaba haciendo filosofía latinoamericana con los conceptos aportados por Levinas, sin que al parecer este pudiera entenderlo del todo:

(...) 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” pudiera ser “un indio, un africano o un asiático” (Dussel, 1975, p. 8).

La condición judía de Levinas lo facultó para construir su experiencia desde la exterioridad, lo que le permitió detectar la noción de totalidad en pensadores como Husserl, Heidegger y Hegel, pero no había conseguido pensar la situación externa al mundo europeo. En cambio, agrega Dussel, “nosotros, latinoamericanos, africanos y asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al ‘centro’, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no ser, in-culto” (Dussel, 1975, p. 8).

Apenas en dos años, Dussel ya se había apropiado de la categoría del “Otro” de modo tal que el propio Levinas no alcanzaba a reconocerla. El Otro de Dussel ya era otro Otro que el de Levinas:

Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el nuevo orden (...). El Otro se presenta como absolutamente otro; el fin es equívoco, es absolutamente incomprensible (...) no puede liberárselo (Dussel, 1975, p. 9).

Con Dussel el Otro se hizo concreto. Perdió su carácter equívoco para encontrar su referencia analógica. El Otro era la categoría que daba la respuesta a las preguntas de por qué América

Latina no aparecía en la historia universal; por qué su filosofía se mostraba encadenada al servicio de la filosofía dominante; por qué la mujer, el indio, los negros eran menospreciados. América Latina, junto a África o Asia, formaban parte de esa alteridad negada. La salida para la filosofía latinoamericana era construir, construirse, como una filosofía de liberación. Esta tendría que ser una filosofía fuera de los cubículos, una filosofía de y para la política de aquellos que eran ubicados como el no-ser bajo el predominio de la ontología de la modernidad.

Así pues, la categoría del Otro adquirió su carta de naturalización en la filosofía de la liberación, de tal modo que Dussel replantea su definición:

El Otro (en cuya expresión se incluye siempre a la otra) es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica (...). El Otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es. El ser es y el no-ser es todavía o puede serlo el Otro (...) El Otro se revela realmente como Otro (...) cuando irrumpre como lo más extremadamente distinto (...) como el pobre, el oprimido (Dussel, 2011b, p. 81).

De nuevo encontramos acá otra superación de la filosofía griega. Fue Parménides quien enunció el comienzo radical de la filosofía como ontología: “El ser es, el no-ser no es”, expresión conocida y de apariencia evidente, pero que esconde un planteamiento ontológico que Dussel descubre cuando plantea:

El ser no se ve; se ve lo que él ilumina: las cosas, la palabra, los útiles. El ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. Más allá (...) está el no ser, el bárbaro (Dussel, 2011b: 26).

La articulación de la filosofía como ontología lleva impresa la marca del etnocentrismo griego, que después fue heredado por la

cultura europea occidental (que los propios griegos consideraban “bárbara”). Una razón más, una razón de mucho peso, para romper con esa tradición filosófica. Y no es, por supuesto, que una marca así no la hallemos en la tradición semita. Por el contrario, como antes señalamos, los hebreos padecieron también un nacionalismo excluyente que les hizo considerarse los auténticos “hijos de Dios”, pero fue justamente la filosofía cristiana la que buscó superar tal creencia con su planteamiento universalista, basándose en la igualación entre hebreos y gentiles formulada por el propio Pablo de Tarso en la *Carta a los Romanos*³. Así pues, la filosofía construida como ontología, helenocéntrica o eurocéntrica, se constituye en una *totalidad* que impide reconocer la alteridad del Otro, porque es un bárbaro, un ser inmaduro, o, en el mejor de los casos, un subdesarrollado, un aspirante a ser lo que el griego, el europeo o el estadounidense (un europeo americano) es, y que siempre será solo eso, aspirante, es decir, colonizado. La idea de Otro de Levinas, potenciada por Dussel, permite reconocerlo justo por alejarse de esa filosofía ontológica y construir una filosofía de la alteridad que debe ser de liberación, pues se propone descubrir el ser estigmatizado como no ser, lo que implica construir una filosofía trans-ontológica, trans-moderna. En efecto, Dussel refiere lo anterior como

(...) el momento esencial de la metafísica, si se entiende por metafísica el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser (...). 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

³ Es un tema ampliamente tratado en la *Carta a los Romanos*. Por ejemplo, en 3, 9: “¿Somos nosotros [los judíos] mejores que ellos [los gentiles]? En ninguna manera; pues ya hemos acusado a judíos y gentiles, que todos están bajo pecado” (Pablo, 1960, p. 1040). O en 3, 29: “¿Es Dios solamente Dios de los judíos? ¿No es también de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles”. (Pablo, 1960, p. 1041).

camino la *epifanía*: la revelación (o apocalíptica) del Otro por su rostro (Dussel, 2011b, pp. 103-104).

La metáfora de la *epifanía*, incorporada por Levinas y retomada por Dussel, expone de manera elocuente el misterio del Otro, que siempre tendrá algo por revelar. Esa revelación conseguiría superar la dialéctica de la totalidad y construir afirmar la exterioridad ana-dialéctica, analéctica (Dussel, 2011b, pp. 238-239). Es justo lo contrario de aquel señalamiento de Max Weber sobre el “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) según el cual

(...) todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quienes tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus y moverlos a la piedad (Weber, 1989, p. 200).

Efectivamente, esta afirmación expresa de manera elocuente la idea de la ciencia occidental como totalidad y totalización del conocimiento, que lleva implícita la afirmación de Parménides, de tal modo que Weber nos está diciendo: “El ser occidental es, y el no ser occidental, no es”. El salvaje no es, y como tal debe entenderse justo aquel que está fuera de Occidente y del proceso de occidentalización. Para la filosofía de la liberación de Dussel, en cambio, el “salvaje” no es tal, sino el Otro que nos comunica una verdad desconocida. La epifanía nos asegura la existencia de una especie de misterio que guarda la alteridad y que romperá siempre con nuestras certezas, por más racionales que sean. Así pues, “Aceptar la palabra del Otro, porque él o ella la revela la revela sin otro motivo que el respeto porque él o ella me merece confianza es lo que se denomina fe; se cree en la veracidad del que la enuncia” (Dussel, 2011b, p. 87). El Otro no solo rompe las creencias en la ontología en la que alguien se formó

y creyó, sino que genera una nueva forma de fe, más allá de la razón y más allá de cualquier religión.

Ahora bien, “El rostro del Otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular” (Dussel, 2011b, p. 82). El Otro son colectividades incomprendidas, marginadas del poder, condenadas a la muerte por la ontología totalitaria dominante, racionalista, occidentalizante, moderna. En consecuencia, el Otro es la posibilidad real de la crítica del sistema dominante, mucho más allá de un simple cuestionamiento. El Otro nos invita a desarrollar una *praxis de liberación* solidaria que a final de cuentas concretará lo expuesto por la epifanía. Ahí están los movimientos feministas, por la diversidad sexual, contra el racismo, por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Esa praxis de liberación es una forma radical de cuestionar el mundo vigente y recuperar el encantamiento clausurado por la totalidad racionalizadora.

4. El liderazgo mesiánico y el derecho a la rebelión del *pueblo*

La noción de liderazgo suele tener una connotación negativa en la filosofía política moderna. Acaso podamos encontrar un referente fundacional en el trato que la tradición griega le da a los líderes populares, los líderes que surgen de los movimientos democráticos, que irremediablemente terminan en una tiranía. Los demagogos destruyen el orden vigente al actuar,

(...) presentando ante el pueblo todos los asuntos, pues les sobreviene su grandeza porque el pueblo es soberano en todas las cosas, y ellos controlan la opinión del pueblo porque el pueblo les obedece (...). Podría parecer razonable la crítica del que dijera que tal democracia no es una república, porque donde no mandan las leyes no hay república (Aristóteles, 2000b, pp. 191-192).

No es difícil advertir que el antiguo concepto de “demagogia” se ha convertido, para algunas corrientes de la filosofía política liberal contemporánea, en sinónimo de “populismo”. El populista destruye las leyes, el orden legal, la “democracia”, o, mejor dicho, la república. Es un peligro que debe combatirse. La posibilidad de un liderazgo popular auténtico es inviable, pues el demagogo, el “populista”, impone sus intereses personales sobre los intereses de la comunidad política y termina siendo un déspota. La jerga teórica desatada contra los gobernantes de izquierda del siglo XXI por los autores afines al modelo teórico liberal y neoliberal ha buscado restarles legitimidad bajo tales argumentos, valiéndose para ello de plataformas académicas y en especial de la oligarquía de medios de comunicación política, como los periódicos más influyentes y las cadenas televisivas de mayor cobertura.

No es muy diferente el concepto de “líder carismático”, basado en la perspectiva presentada por la sociología política de Max Weber. De acuerdo con tal autor, la carismática es uno de los tres tipos de dominación legítima (junto con la racional y la tradicional) y consiste en la “entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas (...) se obedece al caudillo carismáticamente calificado” (Weber, 1984, pp. 172-173). Estamos entonces frente a una concepción de la política como “dominación”, una relación vertical, un “encontrar obediencia” (Weber, 1984, p. 170), donde “los dominados son sumisos seguidores del líder político” (Dussel, 2011a, p. 69); un sometimiento que bien puede calificarse como irracional, ajeno a los principios republicanos, a semejanza del demagogo de Aristóteles. Así, cuando se habla de un “líder carismático” el contenido de las demandas es contingente, y la propia legitimad es cuestionable, pues se trata de un consenso maquinado sobre una personalidad extraordinaria, mágica, fuera de la institucionalidad, efímera, caudillista, de claro sentido negativo, como un mal que debiera evitarse, y a duras penas, tolerarse. De esta manera, adjetivar un

liderazgo como “populista” o “carismático” se ha convertido ya en un lugar común para la teoría de base liberal o neoliberal, creyendo así que se le comprende a partir de una descalificación presupuesta.

La filosofía política de Enrique Dussel busca el entendimiento del liderazgo desde un paradigma totalmente diferente, con el cual es posible analizarlo, observar su naturaleza, sentido y su carácter necesario cuando se trata de un movimiento de ruptura, crítico y de carácter popular. En tal sentido es que acude al concepto de *mesianismo* para comprender la investidura de un liderazgo legítimo que tendrá por carácter sustantivo justamente su capacidad para buscar el beneficio de su pueblo e incluso de sacrificarse por él. La idea mesiánica, por supuesto, tiene aquí una connotación positiva y es antitética con la caricaturización que suele hacerse de ella por analistas liberales y neoliberales cuando identifican a los líderes como “mesías”, asociándolos con la noción de falsos redentores, en realidad un eco de la adjetivación del “populista” o del “carismático” propio de su marco conceptual.⁴

La incorporación del mesianismo como concepto de interpretación política parte del mismo ejemplo de Jesús de Nazareth que, vale subrayarlo de nuevo, debe presentarse simplemente como un acontecimiento del cual se desprenden conceptos de análisis filosófico. Jesús fue condenado a muerte y ejecutado de manera injusta, lo cual implica el cuestionamiento de la legitimidad de la ley. En consecuencia, la validez de la ley debe ponerse en entredicho bajo ciertos criterios y circunstancias. Para tal efecto, Dussel pone especial atención en los escritos de Pablo de Tarso, en especial su ya referida *Carta a los Romanos*, donde recupera la cita expuesta en 3,28: “el ser

⁴ En México se hizo célebre la denominación “Mesías Tropical” que el historiador Enrique Krauze, reconocido como adversario de los gobiernos de izquierda, le endilgó a Andrés Manuel López Obrador con la intención de descalificarlo (Krauze, *Letras Libres* No. 90, 2006).

humano se justifica por la *emunáh* [fe] independientemente de las obras de la Ley”, de la que concluye:

Este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda filosofía política de los últimos veinte siglos (imposible para griegos y romanos) (...). No se trata en último término de la cuestión de la Ley, sino del problema del nuevo criterio de justificación (que, además, se encuentra debajo de la subsunción de la antigua Ley en la nueva Ley (Dussel, 2015, p. 122).

La Ley no puede considerarse el único ni el último fundamento de justificación y legitimación. En contraposición aparece la *emunáh*, término hebreo traducido simplemente como *fe*, que de acuerdo con Dussel tendría que profundizarse en su significado y descubrir en él “nuevas capas semánticas”. En consecuencia, propone que en tal concepto “se trata (para la filosofía política y decantado el símbolo) del nuevo consenso *crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley”, que implica:

(...) la mutua confianza que se continúa en el tiempo (*kairós*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la tal responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo (...) que legitima o justifica (...) la arriesgada praxis en el extremo peligro de un “tiempo mesiánico” y como fuente de legitimación del futuro sistema (Dussel, 2015, p. 123).

Definitivamente, en cierto momento, un sistema político, legalmente constituido, entra en un momento de anomia donde pervierte, fetichiza la ley y la considera un instrumento para reprimir, para impedir el desarrollo de la vida de sus gobernados, trastocando el fundamento con el que se legitimó. Entonces se precisa construir una segunda anomia, que Dussel llama *meshíakh*, en cual la situación se vuelve insopportable y se forma un movimiento de rebeldía que

busca destruir la Ley vigente antes que esta los siga destruyendo. Es la irrupción en el “tiempo ahora” (*kairós*), que implica la pretensión de construir un orden más justo. En tal situación, Dussel acude de nuevo a Pablo de Tarso: “Ahora, al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley” (Romanos 7,6, citado en Dussel, 2015, p. 126). Esta situación del *meshíakh* es construida por un pueblo que irrumpen en la historia como tal, un “pueblo mesiánico (que es casi una redundancia, porque el pueblo es mesiánico o no es pueblo)” (Dussel, 2015, p. 126). Esta última expresión exhibe la necesidad de utilizar el concepto de pueblo no como mero sinónimo de comunidad política, sino cuando esta se organiza de tal forma que irrumpen en ese tiempo de peligro que ha descrito. Lo mesiánico, pues, implica asumir ese riesgo y buscar una transformación histórica.

Con todo eso, y ahora es donde entra el anunciado tema del liderazgo, esa rebelión suele precisar de un líder que la comande, un ungido, un líder mesiánico, con la capacidad de conducir ese momento de ruptura y construir “otra política”. Liderazgos como los de Juana de Arco, Toussaint Louverture, Juana Azurduy, Miguel Hidalgo o Simón Bolívar, por citar algunos ejemplos, supieron conducir ese momento de peligro, potenciaron su responsabilidad ética y se convirtieron en servidores de sus pueblos con una vocación de sacrificio que incluso los condujo hasta la muerte (Dussel, 2006, p. 35). Dussel recurre a otra figura judeocristiana para explicarlo: “El que quiera ser autoridad hágase servidor (...) servidor de todos” (Marcos 10, 43-44, citado en Dussel, 2006, p. 39). No se trata, pues, de un respeto fetichista de la ley, cuya búsqueda para quebrantarla, alentado por un impulso popular, le merezca tildarlo de “demagogo” o “populista”, ni, por supuesto, de una iluminación carismática explicada por una personalidad excepcional. El líder mesiánico manda obedeciendo una voluntad popular que le ordena quebrantar la Ley vigente y buscar un nuevo orden legal nuevo. En el tiempo mesiánico, la señalada voluntad popular, se forma por una especie de vanguardia, que Pablo de Tarso llama “un resto, elegido

gratuitamente (...). Israel no consiguió lo que buscaba; los elegidos [nuevos mesiánicos] lo consiguieron, mientras los demás se han obcecado” (Romanos 11, 5-8, citado en Dussel, 2015, p. 127). El ejemplo de Israel puede trasladarse a cualquier otro pueblo que se levanta: el andino de Túpac Amaru II y Micaela Bastidas, el mexicano de Miguel Hidalgo, el boliviano de Evo Morales. Ese pueblo, sin embargo, no está constituido por la totalidad de una comunidad política, sino, como decíamos, a partir de una vanguardia, un “resto” capaz de vislumbrar ese futuro mesiánico. Dussel establece:

Los “convocados” (...) y “elegidos” son ahora una parte escindida de toda nación. Nace así un “pueblo”: “Llamaré al *no-pueblo* mío, *pueblo* mío (Romanos 9, 25). Es entonces todo el problema categorial en filosofía política del concepto de *pueblo* en la significación mesiánica paulina: el acto colectivo principal en la creación de la novedad en la historia (Dussel, 2015, p. 129).

Esa novedad es construida desde un imaginario que cuestiona una realidad presente, es una utopía, como le llamaría Tomás Moro, una comunidad más justa que la vivida, un planteamiento que quiebra la racionalidad vigente, o en términos del propio Pablo de Tarso: “Por eso Dios tuvo a bien rescatar a los que creen en la locura que predicamos” (I Corintios, 1, 22, citado en Dussel, 2015, p. 129). La irracionalidad, la locura aludida, lo es tomando como rasero la racionalidad, la totalidad vigente, pero es racionalidad para los excluidos, para quienes se encuentran en la exterioridad. El líder mesiánico es visto entonces como un loco, y la vanguardia popular que lo sigue y que consigue el levantamiento suele ser descalificada, tras lo cual se pretende legitimar su represión, hasta que no se instituya el nuevo orden con la nueva racionalidad.

Dussel trató de forma especial el tema de los liderazgos de la izquierda latinoamericana del siglo XXI, reconociendo en ellos su racionalidad y legitimidad histórica. Una de sus exposiciones al

respecto la hizo cuando se le entregó el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, en 2010, a manos nada menos que del entonces presidente de Venezuela Hugo Chávez. Es entonces que explica la naturaleza del liderazgo legítimo cuando “el pueblo, única sede del poder soberano, inviste al que ejerce el liderazgo de esa función supletoria, a la ya complida institucional y representativa democráticamente”. Es el pueblo movilizado, en su función mesiánica, la que genera el liderazgo, a la inversa de lo expuesto por Weber en el liderazgo carismático. En este caso, que no es el liderazgo de un movimiento armado, sino el que busca una *transformación* del Estado:

(...) se investiría al que ejerce el Poder Ejecutivo, representativo, de fuerza *adicional*, para cumplir una misión específica. Esta investidura de *facto*, concedida por el pueblo (...) obliga a realizar una encomienda representativa y obediencial, que le da así al consagrado un poder simbólico, y por ello, provisto de repercusión política gracias a la dignidad política que el mismo pueblo le otorga (Dussel, 2011a, p. 81).

El consenso que se le otorga al líder no es producto de una personalidad extraordinaria, de una iluminación, de una magia oculta, sino de la vivacidad de la comunidad política activa, del carácter mesiánico del pueblo, que advierte la necesidad de elegir un líder excepcional para concretar la ruptura de un orden que se ha pervertido, fetichizado. Ese orden político se ha convertido en dominación, perjudica a la comunidad, y, por lo tanto, se asume que se debe enfrentar el aludido momento de peligro, el *kairós*, en el cual el líder político es indispensable. Acaso la principal función de tal liderazgo sea justamente promover lo que Dussel llama “cultura de participación democrática”, que la democracia representativa se complementa con la democracia participativa. Así pues, dicho liderazgo “Es sólo un complemento a las instituciones representativas necesarias en un periodo de transición a la plena

participación institucionalizada” (Dussel, 2011a, p. 82). Es, pues, necesariamente un liderazgo de transición para la forja de una nueva institucionalidad, de un nuevo sentido del gobierno del Estado que deberá orientarse hacia los intereses populares. Por eso, “llegará el tiempo en que deberá desaparecer, así como igualmente deberá desaparecer la posibilidad de una reelección indefinida” (Dussel, 2011a, p. 82). El liderazgo excepcional representa, en efecto, un cierto riesgo de fetichización del poder, de un nuevo despotismo que eche por tierra el movimiento social o incluso la revolución que le dio la investidura. El líder político debe desarrollar una labor conductora, pedagógica, pero no puede estar por encima de la comunidad mesiánica, que, por lo mismo, debe estar en alerta permanente. Ahora bien, es claro que ese riesgo debe correrse, de hecho, puede decirse que es consustancial a la filosofía, en especial de la filosofía de la liberación, pues el riesgo de convalidar un orden oligárquico es aún más peligroso. Dussel no vaciló en arriesgarse y consiguió que sus trabajos filosóficos fueran asimilados, entre otros, por Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa y Andrés Manuel López Obrador. Con ello hizo válido uno de los principios que condujo su pensamiento: que la filosofía no estudie la filosofía, sino la realidad; realidad latinoamericana, realidad del Sur global, que Dussel supo entender y transformar.

5. Conclusiones

I. La filosofía de Enrique Dussel buscó tempranamente inspirarse en la narrativa semita para recuperar de ella una antropología monista que privilegiara el valor de la corporalidad, de la carnalidad, por encima del dualismo alma-cuerpo, de origen helénico. Eso le permitió sentar las bases para construir una ética y una filosofía que tuviera como centro la valoración de la vida.

II. El propósito de descubrir la filosofía implícita en las narrativas de los pueblos, para desentrañar en ellas su núcleo ético-mítico, permite reconocer la originalidad de la filosofía latinoamericana lo mismo a partir de su herencia semita como la de sus pueblos originarios. Con esas herramientas, el pensamiento filosófico latinoamericano apunta hacia el reconocimiento de su autenticidad y permite avanzar en su descolonización.

III. La asunción de la filosofía de la alteridad propuesta por Emmanuel Levinas propició la profundización de la conceptualización semita en la perspectiva filosófica de Enrique Dussel. La necesidad de convertir la filosofía latinoamericana en una filosofía de liberación no puede entenderse sin la presencia de ese paradigma. La propia noción del Otro posibilitó explicar la ausencia de la historia y de la filosofía latinoamericana en las historias universal y de la filosofía debido a que ha permanecido como una exterioridad, y que, en consecuencia, debe plantear su afirmación mediante una crítica de la totalidad, de la dialéctica de la totalidad, como una ana-dialéctica, o mejor, una analéctica.

IV. La construcción de una filosofía sobre la base de la narrativa semita también permitió a Dussel criticar el helenocentrismo, y consecuentemente, el eurocentrismo. Instalado en esa lógica, sus planteamientos pudieron deslizarse hacia la crítica de la filosofía como ontología –herencia helénica asumida por la filosofía occidental–, lo mismo que a la crítica de la modernidad y el colonialismo inserto en ella.

V. Dussel advirtió que la filosofía debía identificar el momento de peligro, el *kairós*, de su quehacer filosófico, quizá desde que su casa fue atacada por una bomba en 1973. Eso le confirmó la necesidad de alimentar su pensamiento con la realidad política de su momento, en particular la de América Latina, siempre con el objetivo de perfilar su transformación. No debe extrañar entonces que haya buscado incardinarse con los movimientos sociales y políticos, y, en

particular, que haya entendido la naturaleza excepcional, *mesiánica*, de los liderazgos de la izquierda latinoamericana del siglo XXI. Si Dussel aceptó arriesgar su prestigio académico al apoyar a líderes tan cuestionados por la oligarquía de los medios de comunicación fue porque entendió que la filosofía, que su filosofía, también debe formar parte de la comunidad mesiánica, es decir, del pueblo en busca de la transformación del orden político.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2000a). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000b). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2018). *Política*. (Versión bilingüe). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2011a). *Carta a los indignados*. México: La Jornada.
- Dussel, Enrique (2011b). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique (2019). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- García Ruiz, Pedro Enrique (2003). *Filosofía de la Liberación. Una aproximación a la filosofía de Enrique Dussel*. México: Dríada.
- Juan (evangelista) y Pablo de Tarso (1960). *Santa Biblia*. (Versión de Casiodoro de Reina, 1569). México: Sociedades bíblicas en América Latina.
- Krauze, Enrique (2006). El mesías tropical. En *Letras Libres*, (90). <https://enriquekrauze.com.mx/el-mesias-tropical/>
- Levinas, Emmanuel (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Ruiz Sotelo, Mario (2023). *La Razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Weber, Max (1984). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1989). *El político y el científico*. México: Alianza.

Mario Ruiz Sotelo

Doctor y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Titular de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras y Profesor de Asignatura Definitivo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Investigador miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Integrante de *Las Casas Studies at Providence College Community*. Autor de los libros *La Razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana* (UNAM, 2023) y *Critica de la Razón Imperial. La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas* (Siglo XXI, 2010) y de alrededor de 30 artículos publicados en revistas especializadas y capítulos en libros, entre los que destacan “Bartolomé de Las Casas and the Foundation of Latinoamerican Philosophy” en *The Transatlantic Las Casas* (2023); “La crítica del sistema del derecho. El principio formal negativo de legitimidad crítico-política”, en *Política de la liberación III* (Enrique Dussel, editor, 2022); “Fundamentos del neoconservadurismo en América Latina” (UNAM, 2022); “México-Tenochtitlan, 500 años: más allá del perdón”, en revista *Memoria* (2021). Obtuvo el Premio Nacional de Filosofía 2006-2007 a la mejor tesis de maestría otorgado por la Asociación Filosófica de México.

Reconstrucción del método analéctico como una ética de la apertura histórica¹

Reconstruction of the Analectic Method as an Ethics of Historical Openness

Jorge Alberto Reyes López²



<https://orcid.org/0000-0002-4243-0004>

Resumen:

Enrique Dussel (1934-2023) formuló el método analéctico o anadialéctico en la década de los setenta del siglo pasado. Este artículo se propone clarificar algunos de

¹ Este artículo también podría haberse llamado “ética de la intotalización”. Hemos incorporado la noción de lo “abierto” como una clave apropiada de interpretación de la posición metafísico-histórica dusseliana, de acuerdo con su propio marco teórico, tal como lo ha mostrado Mario Orospe (2019). Atendiendo sobre todo el capítulo “2.2. Hacia la *des-trucción* ontológica del sujeto moderno: la finitud de lo abierto y la Totalidad como fundamento”, donde Orospe sostiene, desde Dussel, que: “el humano es un ser vivo capaz de asumir una responsabilidad, no sólo ante su propio *ser*, sino sobre todo ante el llamado de los *Otros*, vinculándolo así con un nuevo nivel de la libertad (...) Dussel sostendrá que lo valioso de la ontología fundamental consistirá en que nos permite identificar esta especie de *trascendencia intramundana* que nos caracteriza. Un primer nivel de la *libertad* que, aunque de forma limitada, nos permite actuar como *facticidades* que se trascienden (...) [quedando en una esencial intotalización, por lo que] ningún proyecto ontológico podría llegar a alcanzarse nunca, puesto que está siempre fluyendo en el tiempo, aconteciendo en la historia (...) el ser humano sólo podría ser considerado como un ser esencialmente *abierto*, pues ningún horizonte mundano podrá ser el *último*” (pp. 91-92).

² Profesor del Departamento de Pedagogía del Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED), de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: jorgereyes@filos.unam.mx

los aspectos esenciales de esta formulación filosófica latinoamericana en diálogo con la filosofía europea occidental. Mostraremos que se trata de una aplicación geopolítica de la analogía tradicional como origen de una posición filosófica auténtica. Este método analéctico nos permite descubrir la naturaleza de un discurso filosófico propio, más allá del eurocentrismo académico convencional. Al mismo tiempo, esto permite que el discurso filosófico sea útil para interpretar los problemas históricos y sociales. También nos ayudará a continuar una tradición de filosofías analógicas que promueven el pleno reconocimiento de las personas, grupos y pueblos hacia una humanidad analógica.

Palabras clave: Enrique Dussel, analéctica, filosofía de la liberación, apocalíptica, apertura histórica.

Abstract:

Enrique Dussel (1934-2023) formulated the analectic or ana-dialectical method in the 1970s. This article aims to clarify some of the essential aspects of this Latin American philosophical formulation in dialogue with Western European philosophy. We will show that this is a geopolitical application of traditional analogy to locate an authentic philosophical position. This analectic method allows us to discover the nature of our own philosophical discourse beyond conventional academic Eurocentrism. At the same time, it allows this philosophical discourse to be useful for interpreting historical and social problems. It will also help us continue a tradition of analogical philosophies that promote the full recognition of individuals, groups and peoples towards an analogical humanity.

Keywords: Enrique Dussel, analectic, philosophy of liberation, apocalyptic, historical openness.

La conversión al pensar ana-léctico o metafísico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná-), desde la exterioridad de la dominación
Enrique Dussel, Filosofía ética latinoamericana 6/II

1. De las filosofías analógicas del reconocimiento

En lo que sigue estableceremos que la filosofía de la liberación no puede ser denominada más que como una *filosofía analógica*. Así lo

indicó Leopoldo Zea (1974), quien compartió plenamente en esa época la propuesta liberacionista de Enrique Dussel:

Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino si etapa final (...) Un hombre nuevo, sí, pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado (...) [Lo que se busca es que] El hombre (sea) visto por otro hombre. Por un hombre que, quiérase o no, se sabe parte de la humanidad, a partir de la cual ha de ser creada una nueva imagen del hombre, una nueva especie de hombre (...) Creo como Dussel, que esta filosofía, la filosofía de este nuevo hombre, debe ser analógica, esto es, capaz de reconocer en el otro al semejante. Semejante en su diversidad, en su ser distinto. Pero no tan distinto ni tan diverso que acabe creyéndose un superhombre o un subhombre. No el hombre con una determinada filosofía abstracta, sino un hombre y, como todo hombre concreto, y con una filosofía que, partiendo de su concreción, su propia experiencia, pueda comunicarla hasta hacer de ella filosofía sin más. No una filosofía especial, que acabe siendo como las anteriores filosofías de la liberación. Esto es, filosofías propias del hombre que las reflexionó, dispuesto siempre a marginar cualquier reflexión que no encajase en la estructura de sus reflexiones. Es así que han surgido filosofías, no analógicas, capaces de justificar genocidios de hombres y pueblos en nombre de la libertad y para su supuesta defensa (pp. 43-44)³.

El carácter analógico de la filosofía dusseliana pasa por atender que nuestro autor no se ha formado solo como filósofo sino

³ Agradezco a Diego del Basso de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, la rememoración de este pasaje que aun cuando lo leí en 2004 no pude asumir su radicalidad como en el tiempo actual.

también como historiador⁴ y como teólogo ateo⁵. Esta primera parte de nuestra exposición consistirá en mostrar el *desarrollo articulador* antropológico que Dussel lleva a cabo desde la filosofía tradicional y de corte fenomenológico (que están prisioneros dentro del paradigma de la conciencia contemplativa) a la posición ético-geohistórica de la alteridad que piensa *situadamente* (momento hermenéutico por excelencia) en cada caso en los límites o fronteras de la conciencia que ordena y rige (del *lógos* como asignación). El discurso intelectual dusseliano no es pura filosofía, ni pura historia, ni pura teología, sino que cada una de estas disciplinas se articula con las otras para lograr un pensamiento complejo, donde cada avance significativo en una disciplina se integra rápidamente a las demás, aunque cada una vaya avanzando a paso propio. Esto tiene como beneficio que las tesis de nuestro autor no caigan en ingenuidades propias de la abstracción filosófica, en una mera descripción aséptica de los acontecimientos históricos o en un discurso teológico conservador. Esta articulación epistémica de la que hablamos siempre ha estado presente en nuestro autor desde el comienzo gracias a la categoría de *exterioridad* (que es en primer lugar la exterioridad del pueblo latinoamericano desde la intrusión europea en el siglo XVI y su camino de liberación hasta los movimientos sociales mundiales del siglo XXI) que está en él articulada necesariamente a la de *liberación*. De tal suerte que los rostros de la injusticia se encaminan de hecho (y en ello la labor de servicio) a su

⁴ Desde sus primeros años de vida intelectual, Dussel (1977b) tenía una consideración de la historia muy peculiar: “Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano [historia de las ideas] –aunque también– sino la historia de los acontecimientos populares reales [historia en el sentido de la historia universal o historia hispanoamericana, pero desde la clave de lo popular]” (p. 86).

⁵ Cuya significación crítico-latinoamericana se aclarará en el transcurso de esta exposición. No obstante, hay que decir que esta posición tiene su fuente en la obra de Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, en la edición de Rowohlt, Hamburgo, 1970.

dignificación, a su restitución como personas, comunidades, pueblos. Sin liberación real y factible la exterioridad es solo un símbolo penoso del fracaso de la civilización; pero sin exterioridad la liberación es una palabra banal, frívola, sin consecuencias. Lo que permite su articulación y movimiento inusual es justamente un método *analógico* que tenga principio (*revelación*) y final (*redención*), con lo cual se puede aclarar a sí misma la filosofía, la historia y la teología como discursos intelectualmente situados y advertir con ello las ideologías que les pervierten y alejan de su función crítica (como pensares radicales) ante las circunstancias. En lo que sigue atenderemos esta hipótesis de trabajo para advertir este desarrollo teórico que ha sido sumamente fecundo hasta nuestros días y pensamos que tendrá mucho que decir en lo que viene.

Ahora bien, es muy importante indicar que en lengua española hay tres pensadores que han trabajado metódicamente la analogía en sus propuestas filosóficas como “analéctica”. Sabemos que la palabra analéctica (*analektik*) es de Bernhard Lakebrink quien la ha formulado desde la tradición tomista en oposición a la dialéctica ontológica hegeliana, en su obra *Hegels Dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (1955)⁶. La analéctica, como puede verse, asume tanto la tradición dia-lógica griego-alemana como la tradición escolástico-tomista. Hay en lengua española tres filósofos que reivindican la analéctica como método teológico, pero también propiamente filosófico: los argentinos Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone (siendo éste quien le informara a Dussel sobre esta nueva interpretación analógica) y el español Alonso López Quintas. En cuanto a los argentinos podemos destacar las siguientes obras: *Método para una filosofía de la liberación* (1974), de Dussel; *Teología*

⁶ Será para un posterior trabajo realizar un estudio comparativo entre estas distintas derivaciones de la analéctica como método teológico-filosófico para ser incorporado en la resolución de desafíos hermenéuticos específicos (a veces intrafilosóficos, a veces simbólicos o histórico-sociales).

de la liberación y praxis popular (1976), *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (2009), de Scannone; *Metodología de lo Suprasensible II. El triángulo hermenéutico* (1975), de López Quintas. Scannone (1976) dice:

Hablo de analéctica aplicando al conocimiento de la trascendencia propia tanto del futuro como de la personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios (...) creo que la analéctica, como dialéctica abierta, pasa no sólo por la negación (*omnis determinatio est negatio*), o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación, superando así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora [liberación por la *via eminentiae*, símbolo eficaz como “resto” (...) “resto” irreductible a la opresión lo constituye la memoria ontológica e histórica de un pueblo (o de una persona individual) que re-cuerda (*icor!*) su dignidad ontológica y la historia de su dignificación (...) rostro del pueblo latinoamericano (...) el por-ser (pp. 150-151).

En otro lugar:

(...) analéctica (...) es capaz de incorporar el tercer momento (paso dialéctico por la negación de la negación), pero sin cerrarse en la totalidad, sino abriendo el proceso de pensamiento (y de la acción) al más allá (alteridad de los otros, novedad histórica, trascendencia ética y metafísica) propio de la *eminencia* (Scannone, 2009, p. 52).

Scannone (2005) profundiza:

(...) la filosofía latinoamericana de la liberación llamó al proceso liberador: *anadialéctico* o *analéctico*, Para designarlo se inspiró en la dialéctica propia de la *analogía tomista*, aplicada a la historia. Pues se trata de dialéctica, en cuanto se da un *paso mediador por la negación*, es decir, por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia –aun estructurales–; pero se habla de *analéctica*, en cuanto la negación supone una afirmación previa y, en lugar de cerrarse en una totalidad dialéctica, se trasciende en *eminencia* (...) [se traduce] verticalmente, a la *altura y trascendencia éticas y ontológicas* de las personas y las comunidades (los oprimidos, pero también los opresores) y, últimamente, de Dios (...) horizontalmente, se abre a la novedad histórica de un nuevo orden (cultural y social, aun político y económico), alternativo al (des)orden violento constituido por el absurdo social (p. 155).

En cuanto a López Quintas (1975), pensador desafiante cuyo trabajo teórico está guiado por el “método analéctico”, encontramos lo siguiente:

Esta disciplina –metaobjetiva, pero en modo alguno vagamente “mística”, sino robusta, serena y precisa– debe asentarse –a mi ver– en un atento estudio de las realidades superobjetivas y adoptar las condiciones que caracterizan el método que denomino analéctico. El fruto de la tensión no sólo intelectual, sino íntegramente espiritual que implica este ascético estilo de pensar, llamado a moverse en las regiones límite de la realidad [en los ámbitos de inmersión participativa a la luz de la trascendencia; apertura dialógica] (p. 223).

No hemos encontrado la referencia explícita a la obra de Lakebrink en López Quintas, pero sí la referencia a Przywara, a Coreth y a la filosofía personalista cristiana y a la filosofía intersubjetiva judía. Otro estudio de su obra permitirá ver las similitudes y

diferencias con las propuestas metodológicas de los autores argentinos (que desde luego parten de una realidad distinta: América Latina).

Alguien que no debe dejarse de lado y que usa explícitamente la “analéctica” como “transducción analógica” para pensar la realidad técnico-cibernetica del ser humano-sociedad-naturaleza, más allá de la dialéctica ascendente y jerárquica hegeliana que piensa el progreso en forma continua sin crisis con una síntesis final, es el francés Gilbert Simondon (2016), quien sostiene:

Podríamos llamar analéctico a esta marcha que procede por superación (*montée*) sin negación, ascensión (*montée*) constructiva y positiva, progresiva sin destrucción. Para conocer adecuadamente un ser técnico, en lugar de someterlo a una red de géneros y especies (como hacemos cuando emplazamos un objeto técnico en un dominio determinado, como el automóvil, la aviación, la marina), hay que situar en su lugar en la marcha analéctica, en tanto que elemento, individuo o conjunto (...) esta interrogación sobre el nivel relativo por relación a la individualidad permite descubrir la naturaleza y esencia de un objeto técnico, porque el ser elemento, individuo o conjunto constituye en el ser técnico una realidad dinámica de funcionamiento y estática de estructura, y no solamente una pertenencia extrínseca y fortuita a un dominio determinado de actividad humana. Ahora bien, un tal modo de acceso epistemológico (...) puede aplicarse a otros tipos de realidad (Citado en Heredia, 2017, p. 260).

En palabras de Juan Manuel Heredia (2017):

La “sintonía analógica” que es posible advertir entre la analéctica simondoniana y el método analéctico dusseliano, nos ha sido revelada por la Prof. Bárbara Aguer (...). Una afinidad, por lo pronto, es manifiesta: ambas series de teorías manifiestan en pleno siglo

XX una voluntad de “reforma nocial” de la dialéctica a partir de la analogía (p. 261).

En lo que convenimos es que gracias a la analogía cultivada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone como *analéctica* es que ha descubierto su pertinencia en la hermenéutica que lucha también por evitar sistemas cerrados y totalidades excluyentes (cf. Beuchot y Arenas-Dolz, 2008, pp. 56-60).

2. De la apocalíptica como interpretación heteróloga

En las palabras preliminares a la edición mexicana del tomo II de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* intitulada *Filosofía ética latinoamericana 6/II* de Enrique Dussel (1977a), podemos leer lo siguiente:

Es una hora oscura de nuestra historia, cuando el pueblo latinoamericano padece una inmensa opresión, la liberación se agiganta como el tema meta-físico, filosófico, de mayor densidad que pueda ser pensado en toda la Periferia. Exiliados, por haber pensado desde una praxis orgánica, agradecemos a nuestra segunda Patria la benevolencia de su hospitalidad generosa (p.7)⁷.

Cuánta razón tienen quienes señalan que en el discurso filosófico el flujo libre y vivificante entre conceptos escrupulosamente purificados y un lenguaje propiamente figurado es más bien una potencia que una debilidad (cf. Xirau, 1980, p. 31). Las palabras que citamos fueron escritas con singular emotividad en suelo mexicano y presentan ciertas imágenes que en sí mismas nos

⁷ En lo que sigue tomaremos esta obra para desarrollar las ideas esenciales aquí expuestas.

indican la *posición hermenéutica originaria* que ha adoptado el pensador recientemente obligado al exilio⁸. No es posible pensar auténticamente sin tomar posición y ello implica, por tanto y ante todo, asumir una determinada manera de interpretar lo que acontece. La “hora oscura de nuestra historia”, “la liberación se agiganta”, “Periferia”, “exiliados” son imágenes que se oponen radicalmente a las del “progreso espiritual” y el “desarrollo de la conciencia”, cuyas cumbres más elevadas, se ha dicho, son los pueblos vencedores de la historia; en cambio, el lenguaje figurado fue requerido en esta ocasión para exponer cual herida abierta el reverso del momento victorioso de la “razón imperial”⁹, de aquella “revelación progresiva de la Idea providencial” (Hegel). La imagen de imágenes que juega como núcleo teórico en Dussel es, sin duda: *liberación*. Se trata, en efecto, de un paradigma racional que hunde sus raíces en el relato mosaico, y que vuelve a la vida en tiempos difíciles porque es un paradigma que no se gesta en la intimidad gloriosa de la conciencia que aspira a sosegarse definitivamente sobre sí (en su cierre), sino en el amargo desamparo y vulnerabilidad que es el límite mismo de lo pensable, abriéndose así a la alteridad histórica; *el pasaje de una totalidad dominadora a una totalidad de la justicia* (Dussel, 2016, p. 198). Sean las páginas que siguen un ejercicio mostrativo más que demostrativo de cómo va surgiendo el pensamiento de alguien que no está en el punto culminante de la “historia”, sino en la periferia donde acontecen las más terribles atrocidades. Veremos que lo imposible para la conciencia occidental, que se ha quedado atrapada en determinaciones y representaciones egológicas, es justamente la alteridad, esto es, quienes están fuera y

⁸ Sobre esta “posición original”, véase la obra *¿Qué significa pensar desde América Latina?* de Juan José Bautista (2014), quien ha hecho una exposición monográfica sobre el discurso filosófico crítico de nuestra región en figuras tales como Dussel, Hinkelammert y otros.

⁹ Para usar la expresión de Mario Ruiz Sotelo en su obra *Crítica de la razón imperial: La filosofía política de Fray Bartolomé de las Casas* (2010).

que no son ni pueden ser de forma concluyente un momento de ella misma, sino que están a una distancia terrible del centro.

El lenguaje figurativo está presente en esta obra filosófica latinoamericana pero no como manejo virtuoso de la ambigüedad; el autor se ha propuesto *dis-locar* (torcer o flexionar) la estructura paradigmática del lenguaje tradicional de la filosofía occidental, incluso de nuestra lengua cotidiana, pues “no podremos recurrir para nada a los griegos” (Dussel, 1977a, p. 51), dice nuestro filósofo. Es necesario que nueva sangre fluya por los desgastados canales de la palabra heredada por Europa. Habrá por ende que cambiar de *locus* original en cuanto a la herencia misma del pensar. De esta manera podremos advertir, por ejemplo, que “escuchar”¹⁰ no es lo mismo que “ver”. Aunque ambas dimensiones remiten a los sentidos de manera inmediata, en realidad entrañan experiencias o vivencias distintas, modos distintos de constitución de la acción humana, de la mundanidad y de la trascendencia; no es lo mismo pensar desde la visión de las esencias eternas que desde el mundo de la escucha como un acto de justicia.¹¹ Se trata, en definitiva, de dos posiciones antropológicas antagónicas. Dussel (1977a) señala:

¹⁰ Como se verá en lo que sigue la figura del “escuchar” es crucial para esta filosofía, lo que la hace sin duda, a riesgo de equivocarme, la primera filosofía de la escucha en nuestra región; la segunda sería justamente la que presenta Carlos Lenkersdorf en su *Filosofar en clave tojolabal* (2002).

¹¹ En un artículo de juventud, “Universalismo y misión de los poemas del Siervo de lehvah” (que posteriormente aparecerá en su obra *El humanismo Semita*), Dussel (1964) trató el tema de la justicia desde la noción hebrea de *mishpat*, que se debe dar ante todo con quien ha sufrido despojo, quien ha quedado en orfandad. Así, Dussel (1977a) indicaba unos años más tarde: “La relación de la justicia con la revelación del pobre, puede verse cuando se dice: (...) porque verán lo que no se les había revelado (*sufar*) e interpretarán verán lo que no habían oído” (*Isaías 52, 15*). El ver es un interpretar lo nuevo en los gestos mismos del pobre o del liberador” (nota 314, p. 224). Interpretar lo nuevo desde lo que no-es agrega un proceder radical del acto hermenéutico que no viene desde lo dado sino desde la trascendencia de dicho orden, y que es lo propio del método analéctico.

El mundo indoeuropeo, encerrado en una Totalidad irrebasable, no podía escuchar una voz, un Llamado / *vocatio*) que interrumpiera interpelante desde “afuera”. Será entonces necesario recurrir al testimonio de otras culturas que experimentaron la Alteridad (...). Se experimenta al Otro, el que habla y clama, como ante el que el “corazón” oye o escucha (...) Dícese que el rey semita, hebreo, Salomón, pidió como don supremo el tener “un corazón que *sepa escuchar (shoméah)*” (p. 51).

EL Profesor Dussel siempre traía a la memoria este pasaje bíblico de Isaías 50, 4: “cada día despierta mis oídos para que oiga como discípulo” (p. 52). Si por un lado con los “ojos” del alma griega (*psyché*) solo era posible la *contemplación (theoreín)* de lo perfecto a la luz de día (la dialéctica ascendía de los sentidos a las formas, de lo sensible a lo inteligible en sí), de lo divino, es decir, el reencuentro de sí (el alma) a través de la idea, y esta quizás fue la verdad de la filosofía clásica griega; por el otro, la “escucha” era para el pueblo hebreo una capacidad propia del *corazón* (y aquí su verdad); aquí no hay luz que alcance a iluminar¹². Con el alma intelectual solo se pueden captar las figuras lógicas de una totalidad sistémica, empero, el corazón representa la personalidad misma de alguien, donde se encuentran sus sentimientos, deseos, memoria, pensamientos, elecciones; el corazón tiene forma de rostro o, mejor dicho, se expresa como rostro puesto que es lo más expresivo de todo y es solo el rostro (alguien) quien puede demandarnos escucha, antes incluso

¹² Levinas (2006) dirá: “No es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo, con ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz. (...) La descripción fenomenológica que, por definición, no podría abandonar la luz, es decir, al hombre solo encerrado en su soledad, la angustia y la muerte-fin, cualesquiera que sean los análisis de la relación con el otro que aporte es descripción, no basta. En cuanto fenomenología sigue estando en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene al otro en cuanto otro, para quien el otro es otro yo, un *alter ego* conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo” (pp. 103-104).

de cualquier articulación lingüística culta o científica. Es alteridad que interpela. Por el rostro es que estamos ante alguien, fuera de nuestra soledad. El amor terrible surge del corazón; es amor de Otro/a y por ello sale al encuentro, sigue, obedece. Es *heteronomía*¹³.

Se establece entonces –dice Dussel (1977a)– una dialéctica entre la voz-oído. *La voz* (...) es el sonido producido por las cuerdas vocales y expelida por la boca en la que resuena (*persona* es bien posible que drive de *per-sonare*); esa voz es solo un signo, un testimonio del misterio del Otro que *se revela*; atestigua por el Otro e irrumpre en el mundo. (...) Oír la voz-del-Otro como otro significa una *apertura ética*, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica (...): *es la apertura misma de la totalidad al Otro, apertura meta-física* (p. 52. Subrayado nuestro).

Tengamos en cuenta para lo que viene esta “dialéctica” des-habitual de la voz-oído; no es una dialéctica entendida como *diálogos* en cuanto argumentación racional, ni siquiera como *diá-noia* (diálogo interior), o descubrimiento de las “relaciones secretas entre las cosas” como intentaron los románticos según la tradición, es, se nos dice: *apertura* (finitud ante lo infinito). Los argumentantes que entran en diálogo, quien piensa en la intimidad de su alma o quien busca los misterios de las cosas que le rodean, todas son figuras distintas a la figura ética que aquí se ha expuesto, pues la voz desfonda mi mundo, estremece, es la “voz de la conciencia” (Dussel, 1977a, p. 55). Convierte al que escucha en *testigo* que es “testimonio del Otro (en griego *mártys*: mártir): representa, obra como delegado, atestigua por el Otro oprimido *ante* la totalidad cerrada totalitariamente” (Dussel, 1977^a, p. 58). Quien da testimonio del Otro es, por ende, quien con-fía en su palabra antes de cualquier

¹³ Debemos mencionar el invaluable trabajo filosófico desde la tradición judía en relación a la heteronomía de Silvana Rabinovich (2004). Su posición al respecto nos ilumina en el la discusión sobre las filosofías analógicas de la liberación.

verificación. Pero la confianza es una expresión del “amor metafísico” o “amor-de-justicia” a quien sufre la terrible lápida de este mundo, lo que implica “un saber situarse en la posición misma del cara-a-cara” como posición analéctica originaria:

El rostro del Otro, su persona, su cara es siempre novedad. Amarlo como Otro, como lo siempre novedoso, a partir de lo que el *lógos* nos deja aparecer de él pero afirmándolo como in-com-prensible, es lo propio del amor trans-ontológico. *Ese amor del cara-a-cara, del Otro como otro, es el acto supremo del ser humano* y ningún acto com-prensor ni interpretador puede semejársele. El amor-de-justicia como hábito de trascender Totalidades dadas es el acto supremo antropológico, político; acto infinito por sus posibilidades ya que no puede sino *abrirse* a una teológica donde el Amado es esencialmente intotalizable y garantía de perenne movilidad histórica, subversión política y *apertura* de la humanidad a la escatología (Dussel, 1977a, p. 115. Subrayado nuestro).

Pues el amor y no la guerra, dice Dussel a contracorriente de Heraclito, es el padre de todo. Ahora bien, y para entrar en tema, la pregunta fundamental del método *ana-dialéctico* dusseliano se formula de la siguiente manera, ¿cómo podemos interpretar rectamente la palabra analógica del Otro que viene más allá del horizonte de mi/nuestro mundo? Para contestar lo mejor posible debe aplicarse una hermenéutica del ente o de lo óntico, pues la palabra del Otro no se reduce ni a los entes ni a las funciones o tareas sistémicas. Ciertamente, la categoría de “mundo” resulta problemática en principio pues pareciera indicar un plexo de comprensión cerrado en sí mismo. Pero puesto que hay mundo es que hay comunicación, más aún, familiaridad. Pero la totalidad no ha terminado de cerrarse sobre sí pese a los perversos ejemplos históricos, ya que, de un modo o de otro, siempre hay *más-allá* alterativo que permite la novedad, lo distinto para cada totalidad. No obstante, ante una totalidad (como horizonte de comprensión

significativa que abarca lo humano históricamente situado), la palabra del Otro es *apocalíptica*; porque, según nuestro autor, *apokálypsis*¹⁴ significa, justamente, revelación (Dussel, 1977a, p. 121). No se puede acceder al Otro como se accede a un texto óntico cualquiera y menos aún en el contexto del “desbordamiento de la Totalidad”. (Aunque los textos no habituales, sobre todo filosóficos y artísticos, sean también de algún modo exterioridad puesta en una escritura, la cual es ya tan profunda en la medida en que refleje la personalidad de quien escribió). La voz del Otro, desde el saber escuchar, demanda obediencia, servicio y, por lo tanto:

(...) la recta interpretación de la palabra del Otro es condición del “servicio” o el trabajo liberador justo, ya que en la posición analéctica (la actitud ante el Otro como más allá del *lógos*) es la palabra del Otro la que le da el *contenido* de “servicio”, es la que bosqueja el pro-yecto mismo liberador. El Otro que pro-voca o interpela lo hace por su palabra reveladora, donde se expone (en griego *apokalypto* es exponer o descubrirse el pecho, desnudarlo ante otro) ante la totalidad. La virtud o disposición activa que permite al *lógos* interpretativo *captar analógicamente la palabra revelada* se ha denominado, y podemos conservar el término precisando su sentido, prudencia (*prudentia* en latín) (Dussel, 1977a, p. 121).

Prudencia de la locura del mundo por el Otro. Como puede verse, Dussel hace un uso diferenciado de la palabra griega “*lógos*” que tiene distintas acepciones. Entonces, la palabra del Otro en tanto

¹⁴ Hablando de la apocalíptica, Jacob Taubes (2010) nos expone algo semejante a lo indicado: “El más allá, que no está aclimatado en el aquí del mundo, es perceptible en el mundo como llamada (...). En la llamada se hace realidad lo no-mundano. Lo totalmente otro se vuelve audible en el aquí del mundo, pero, por cierto, como lo totalmente otro. La llamada es emitida por el ‘hombre extranjero’” (p. 53). Aquí se define a la apocalíptica, según el estudio de Taubes, como la promesa del “mundo al revés” donde los últimos sean los primeros y los primeros sean los últimos (p. 76).

exterioridad meta-física guarda precisamente distancia trascendente con respecto a todo *lógos*, si por tal palabra entendemos la “lógica” (el sentido que organiza todo) de un sistema dado. El *lógos* presenta la tendencia de no solo de “ver” las relaciones que existen en el caos de las impresiones sensibles, sino que en función de ello se permite organizar una realidad social y política que no es producida por ninguna mente brillante, sino que es el resultado de años o siglos de estructuración. El singular es al fin alcanzado y puesto debajo funcionalmente, es sobrepasado, nace ya en un mundo organizado como si fuese eterno. El *lógos* tiene un fin no solo epistemológico sino también social y político, de tal modo que también puede ser expresado como la “verdad” del sistema. Pero Dussel ha dicho también que el *lógos* en tanto acto *interpretativo* (no como saber óntico de lo natural sino como potencia humana de escucha), como “prudencia”, ayuda a “captar” *ana*-lógicamente la palabra del Otro que viene *más allá* del mundo y el *lógos* vigentes. Hay, por tanto, un *lógos* que como principio organizador *ordena* el mundo como totalidad histórica; pero al mismo tiempo hay un *lógos* que guarda relación meta-física con el Otro que no es solo diferente¹⁵ sino *dis-*

¹⁵ Recordemos que para nuestro pensador la “diferencia” es un momento de la identidad unívoca del fundamento de una Totalidad dada. En *Hacia un Marx desconocido*, Dussel (1988) aclara definitivamente esta cuestión del siguiente modo (en un nivel económico): “En 1974 (...) escribíamos: ‘Debe distinguirse entre ‘el oprimido como oprimido’, y ‘el oprimido como exterioridad’. En el primer caso es sólo *parte* funcional del sistema; en el segundo, es un momento *exterior* del sistema. La noción de *pueblo* incluye ambos aspectos; es decir, lo que el sistema ha introyectado al oprimido y la positividad del oprimido como distinto que el sistema’. Yo denominaba en esa obra ‘diferente’ lo subsumido, y ‘distinto’ lo exterior. *Diferido* es el trabajo asalariado como determinación del capital; *distinto* es el trabajo vivo como no Capital. Nuestras categorías de antaño eran exactas, aunque abstractas. No sabía en esa época que eran las mismas que las de Marx (...) pero tampoco lo sabían algunos althusserianos que me criticaban por ello de populista (sin serlo)” (p. 372). Se trata de “modos de ver” al Otro desde el fundamento del sistema. El otro ha sido reducido a mera “cosa”.

*tinto*¹⁶; no se trata del “*lógos*” intelectual sino ético, diríamos hoy, crítico. La palabra griega tiene problemas para expresarnos este potencial alterativo. Pero el “*lógos*” también tiene o conserva su potencial de *krinein* y en esa misma medida posibilita lanzarse contra la “verdad” del sistema porque tiene la posibilidad radical de advertir la contradicción y la negatividad. Así pues, la palabra del Otro como “revelación” no puede ser objeto de un análisis conceptual e intelectual en primera instancia, sino que es ante todo la *crisis* misma que fractura toda “verdad” o “justicia” vigentes, y por ello es ética y no intelectiva. Es la experiencia del des-fundamiento. No es actitud

¹⁶ La palabra “distinción” es una noción que usa Dussel desde sus primeros trabajos de juventud. La hemos descubierto en su artículo realizado sobre la doctrina de la persona de Boecio, publicado de 1967. Esta etapa primera del pensamiento de Dussel significa una antropología filosófica que atendía no solo las ontologías sobre el ser humano clásicas y del momento (en Francia y Alemania) sino las posiciones cristológicas que en la Edad Media supusieron una riqueza de interpretaciones que podían nutrir una visión más amplia del ser humano en el siglo XX. Es esta discusión cristológica Dussel atendió a la postura de Boecio que es “el primer latino que define la persona (*personam*) (...) [con el instrumental lógico] de Aristóteles y Porfirio [y] desde una perspectiva peripatética, aunque con influencias neoplatónicas”. ¿Qué es la persona? Se pregunta Boecio con respecto a la Trinidad y su cristología, y Dussel asume la magnitud de la interrogación. La Trinidad es substancia y la Persona [Cristo] también es substancia (racional) aunque la predicación en cada caso sea equívoca. Es en este artículo donde por primera vez se asume la terminología lógico-escolástica de la analogía (lo equívoco, lo unívoco, lo analógico): *persona est naturae rationalis individua substantia* (*De persona et duabus naturis*, Cap. III, Co. 1343 C-D). La persona es el sujeto de existencia, como *hypóstasis* racional. La persona no es la naturaleza, pero tiene una naturaleza propia. Dussel pasará revista a otras definiciones medievales y sus discusiones hasta llegar a Buenaventura quien en su definición incluye la palabra latina *distinctum*: *Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum* (*I Sent.*, dist. 25, a. I, q. 1). Esta tradición, sostiene Dussel, decantará en el siglo XIII con el convencimiento de que la persona es alguien (*quis*) y no algo (*aliquid*), más aún: aquel que es, *quis est*) como *suppositum*; de la equivocidad boeciana a la analogía tomista (pp. 101-126). Estos estudios antropológicos son la preparación para la lectura posterior de una nueva visión antropológica que actualizará todo lo aprendido: Levinas y posteriormente Marx; la persona como el Otro que es al mismo tiempo exterioridad inabarcable y vínculo comunicante y productivo.

ante los entes y sus cualidades sino actitud re-ligante con un Otro que no termina por someterse, por integrarse, por doblegarse a lo constituido. El Otro sometido exhibe la mentira y el engaño de la “verdad” totalitaria. Se trata del esquema “totalidad-Otro”; ante la totalidad dominadora el Otro negado es totalmente Otro, exterioridad plena. Y en este esquema el Otro está siempre “más allá” del *lógos* dominador, de la lógica que lo mantiene en perpetua sumisión. Pero en tanto que el Otro es además de todo prójimo, semejante como lo han mostrado Feuerbach, Martin Buber o, en nuestra región, Eduardo Nicol¹⁷ (porque el Otro es mi posibilidad de encuentro y pro-creación). En este esquema, que es la relación esencial del ser humano con respecto a sí mismo como especie (no en lo unívoco, sino en la potencia que abre), permite “formar comunidad”, comunicarme, encontrarme y abrir nuestros mundos desde la relación dialogante. Puede decirse desde ahora que el “servicio” supone un tipo de comunicación in-habitual, sumamente especial, pues la comunicación es posible porque el Otro es mi propia “apertura” en tanto ser humano, máxime cuando el Otro está al borde del sacrificio ante la totalidad.

Revelación es, dice Dussel, exposición, es desnudez, vulnerabilidad anterior a todo orden de significación, *es la significación en cuanto tal*, “pobreza absoluta” (descubriría más adelante con el Marx de los *Grundrisse*). Levinas (1978) también hace referencia a la pobreza cuando habla del “rostro”, cuando “en la proximidad lo absolutamente Otro, el Extranjero que

(...) yo no he concebido ni alumbrado lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo (...), no tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de

¹⁷ Su *Metafísica de la expresión* (1957) es una de las defensas más rigurosas y creativas en lengua española de que la “palabra es esencialmente dialógica”, contra el paradigma cartesiano (p. 190).

las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe (p. 154).

Es, pues, “pobreza expuesta”. Sin embargo, “pobreza” juega no solo vulnerabilidad ante la inclemencia, sino el proceso mismo del sometimiento, esto es, la imposición del des-enraizamiento, del exilio, de la marginación, de la pauperización. Es pobreza no meramente constitutiva sino perversamente causada desde el mal estructural de la Totalidad.

Debe advertirse, entonces, que la prudencia dusseliana en tanto *éthos* de la liberación (“costumbre creadora” o “hábito deshabitúador”) no se debe entender desde la praxis de la opresión (como cuidado virtuoso del orden en su armonía), esto es, desde la racionalidad como “*lógos*” vigente del sistema, sino desde el “servicio” al Otro, labor inaudita a la que “sólo el Otro podrá *revelarle* lo que debe obrar” (Dussel, 1977a, p. 122). Esto es lo que nuestro autor llama “prudencia pro-fética” que es en verdad una praxis revolucionaria o de la transformación que ha de trabajar con suma inteligencia y valor *en nombre* del Otro (Dussel, 1977a, p. 123); lo que es también el camino de justicia para que finalmente se le entregue al pobre lo que es suyo (Dussel, 1977a, p. 124); es un acto comprometido con la palabra del Otro que hay que interpretar analógicamente en todas las dimensiones de su dis-tinción histórica, simbólica, escatológica. Por ello, es que hay que saber escuchar la palabra *siempre nueva* del pobre en cada ciclo de la vida humana. Aquí la mediación es, precisamente, la *obra como servicio prudente en el devenir de la liberación*. O en palabras de nuestro filósofo: “La virtud del oprimido como Otro, como ‘servicial’ trabajo a otro oprimido, es la prudencia como virtud” (Dussel, 1977a, p. 124), esto es, una complicidad subversiva y subvertiente en la causa común de la liberación del mal estructural.

Pero ¿cuál es la lógica que está detrás? Ahora es cuando se deben ofrecer precisiones que ameritan especial atención. Dussel establece que la palabra del Otro no puede ser “únivoca” porque “no se funda en la Identidad del horizonte ontológico de la totalidad” (Dussel, 1977a, p. 122), es decir, no se con-funde la Libertad del Otro con una identidad histórica determinada; la Libertad del ser humano es siempre *trascendente* a todo orden existente porque es lo más real de todo. Esta palabra *revelada* está *más allá* del “*lógos* unívoco de la totalidad”; hay, por consiguiente, un “*lógos*” no unívoco sino “interpretativo por ana-logía”, por semejanza, esto es, desde la distinción del Otro como Otro en la escucha atenta del camino o proceso mismo de liberación. De ahí el carácter discipular de quien sirve a la causa. Cuando el *lógos* es auto-referencial como identidad del Espíritu consigo mismo, no hay más Otro, porque no habría verdadera comunicación o encuentro, no habría un “Tú”¹⁸. Pero, la palabra tampoco puede ser “equívoca” porque no podría haber manera de interpretarla, de ser convocado por ella, sería el absurdo del sin-sentido. ¿Pero cómo interpretar la “exigencia”? ¿Qué indica la “exigencia” en el ser-ahí? ¿Por qué podemos compadecernos, preocuparnos, sentir el sufrimiento de Otro? ¡Tiene que ver con la vida! La vida no es un fenómeno cósmico cerrado, agotado en su modo de ser como un sol o una estrella, es ella, la vida misma, analógica, porque es diversidad, ramificación, está llamada no a una totalidad cerrada (anquilosada, predecible, trágica), sino a la creación y la expresión realizada en su infinita distinción. Una roca no “pertenece” a otra. Una roca no se “interesa” por otra. Una roca no “siente” a otra. Pero sentir una roca no implica ser misericordioso con ella. La misericordia, la justicia, el amor, la ternura son actitudes o modos de la existencia aperturante que trascienden en el encuentro de un presente nunca pre-visto, imprevisible. Es, en ello, *ana-lógica*

¹⁸ Más que el tema del Otro “absolutamente otro”, se trata más bien del “Tú” que llama al encuentro, a la comunidad, al proyecto colectivo.

(decimos nosotros). La palabra del Otro, en su voz, me interpela en la exigencia de justicia y esta demanda es lo más inteligible, lo primeramente inteligible. (Por el “*lógos*’ interpretativo” que guarda la exterioridad del Otro y sin embargo se deja hablar y habla en la comunicación honesta en tanto *semejanza*; todo hecho de violencia puede ser examinado e interpretado por un *lógos* crítico y justamente en el espacio inaugurado por el examen dialógico sobre el mal del mundo es que se puede dar la “*semejanza*”). Inteligibilidad no sometida al concepto ni originada por él (de ahí que en Dussel la “inteligencia” no sea rechazada en cuanto tal sino solo la “inteligencia opresora de la Totalidad”). La *palabra ana-lógica* es la “experiencia primera del hombre, ya que al nacer somos acogidos en la palabra revelante de nuestros padres, nuestro pueblo, la que escuchamos antes de poder responder: la palabra pedagógica [que es presencia, pero también edificación] originaria que dará sentido [i] a todo lo que habitará nuestro mundo” (Dussel, 1977a, p. 122). Existe, pues, para nuestro autor, una doble consideración sobre la “palabra” (que es “*lógos*” más allá de lo griego en tanto palabra humana, esto es, la *dabar* semita), pues esta puede ser palabra *en* el mundo reduciéndose a ente o puede ser palabra *más allá* del mundo donde alcanza ya su rango de *ana-lógica* o dis-tinta. La palabra entra *en* el mundo y se le puede oír, efectivamente, se le puede interpretar ónticamente en aquello que tiene de “*semejante*” (porque al fin y al cabo hay comunidad, comunicación o incomunicación desde el <Yo-Tú>) pero nunca idéntica, nos dice Dussel (no se confunde el Otro conmigo ni yo con él/ella: es el bellísimo misterio de la vida). Sin embargo, y aquí lo más relevante,

(...) en aquello que esa palabra tiene de “dis-tinta” (pero nunca equívoca), es in-com-prensible desde mi Totalidad [en referencia a la Totalidad como el orden de “*lo-dicho*”] y por ello no es interpretada todavía ónticamente. En esa no-interpretabilidad la palabra reveladora del Otro permanece como negatividad metafísica que me permite a la vez quedar abierto al más allá de la

Totalidad (la Totalidad abierta es la única éticamente buena) (Dussel, 1977a, p. 122).

Si lo ana-lógico se entiende aquí como lo “más allá” de la razón (únivoca) que todo lo une desde la luz del mundo, se clarifica que el ser no sea idéntico al pensar y que más allá del pensar está lo indecible, lo absolutamente Otro, el misterio, misterio de la relación <Yo-Tú>. Es por todo esto que Dussel llega a concluir que “Interpretar una palabra ana-lógica, entonces, es con-fiar en la autoridad del pobre y serle ob-ediente” (Dussel, 1977a, p. 123).

La figura de “Totalidad *abierta*” da qué pensar. Con la irrupción del Otro en el mundo la Totalidad se desacraliza, se hace evidente el mal constitutivo, el pecado. Mas si el orden ya no es divino, el Otro se revela poniendo en movimiento al sistema. Dice Dussel: “El Otro tiene *otra palabra*” que la palabra de la dominación y, por lo tanto, la “prudencia sea interpretación *heteróloga*” (Dussel, 1977a, p. 123), nunca *homó-loga*, nunca en lo mismo sino siempre en el ámbito alterativo. La prudencia, finalmente, también tendrá un “momento intelectivo” donde lo mejor de la “inteligencia práctico científica” pueda operar para hacer realmente factible o eficaz el “servicio” (como un “saber-servir”). La nueva totalidad es un nuevo orden de la verdad del ser. Me parece que esto significa que en la interpretación “recta” de la palabra revelada del Otro hay que ser capaz de discernir si hay engaño o mentira en el signo del Otro (que pasa primeramente por no confundirle con la Totalidad, con el sistema), esto es, saber diferenciar “*lo-dicho*” del *Decir*, en términos levinasianos. Este nivel de interpretación es, entonces, el más difícil porque se juega en el mismo compromiso de la militancia que está en la historia viva de un proceso revolucionario o contestatario. En el proceso podemos equivocarnos y fallar porque la negatividad sufrida “tentará” a sumir un *confort* o recompensa que el sistema ofrece para preservar las cosas como están, para acallar la voz de la

conciencia ética. Cada día corremos el riesgo de entregarnos al silencio de la dominación.

3. De la identidad unívoca moderna a la analéctica de la novedad histórica

Hay que indicar nuevamente que la anadialéctica o analéctica dusseliana se opone frontalmente a la dialéctica hegeliana porque desde este discurso filosófico quedaríamos atrapados en la “camisa de fuerza” de la subjetividad moderna y no sería posible abrirse al Otro oprimido que no es mera negatividad interna sino *positividad radical* de la historia humana. El método en Hegel es el “movimiento del concepto mismo (...) el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita (*schlichthin unendliche Kraft*)” (Dussel, 1977a, p. 132). Esta “fuerza” deberá cubrirlo todo al momento de pensar la historia, las culturas, las religiones... todo, pues el Todo es siempre anterior a las partes o las partes son de antemano contenidas en el todo providente. Las consecuencias son graves particularmente en la concepción que tiene Hegel de la “historia universal”, como el pasaje por superación de unas culturas sobre otras hasta llegar a su propio pueblo: evolución del espíritu en la “Historia”. Y frente a estas consecuencias nefastas de interpretación (más allá de una consideración abstracta sobre la lógica interna propia de la “Idea pura”) es que se opone rotundamente nuestro pensador latinoamericano. Una sociedad idéntica a sí misma como Totalidad totalizada es el terror mismo. Es el peligro de “aquietar” el proceso dialéctico, de suspenderlo. La filosofía no es una actividad sin consecuencias, motiva e inspira de algún modo u otro a la “acción” y es ahí donde hay que dar la crítica no solo a lo que acontece sino al “fundamento teórico” de lo acontecido. El saber que propone Dussel tiene que ver con aquello que supo expresar Kant, aunque de forma

imprecisa, esto es: dejar abierta la “herida de la finitud” (p. 226). Se trata de la formulación de una filosofía de la liberación como una filosofía de la finitud y del saber siempre abierto, donde “es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad” (Dussel, 1974, p. 183). Una “aperturante-finitud” como la dialéctica de la novedad histórica, pero desde lo siempre dis-tinto y no desde un *ego* auto-centrado: *analéctica*.

Pero si un primer momento de la exposición dusseliana se trató de ofrecer con Heidegger (porque la lectura de este pensador estremeció sin duda a nuestro pensador y su huella permanece) una salida de la “subjetividad moderna”, que desde los griegos se fue constituyendo como el ámbito último y criterio absoluto desde el cual todo lo demás resultó ser simple mediación para su desarrollo, subjetividad vaciada y extrañada del mundo de la vida, en un segundo momento se enfrenta radicalmente a dicha subjetividad occidental purificada de todo contenido material y esto ya se logra con la interpretación que hace Dussel, como uno de los primeros en nuestra región en hacerlo, de la filosofía levinasiana. Heidegger ha quedado integrado (subsumido) dentro de una totalidad teórica más amplia, crítica. No es un saco que se quite y se deje guardado en el perchero. No se trata de “matar al padre”, sino de salir a un nuevo horizonte asumiendo ideas bajo un nuevo plexo o nivel de complejidad discursiva. Levinas ofreció la posibilidad de “trascender-asumiendo” a Heidegger porque su marco categorial estaba al fin más cercano a la posición del filósofo latinoamericano.

En el parágrafo 24 de *Método para una filosofía de la liberación* (1974), Dussel enfrenta el pensamiento de Levinas. En este parágrafo se hace la transición de la ontología (desde los griegos a Hegel y de ahí a Feuerbach y Marx, hasta los filósofos dialécticos del siglo XX tales como Heidegger y Sartre) a la metafísica donde no incluimos al Otro en procesos dialécticos espirituales, productivos o sociales, sino que lo tenemos delante no como momento funcional a

un orden; no se parte de un todo sino desde la excedencia alterativa. Mientras que, para Heidegger, según Dussel, solo logra indicar que “el Otro es un ser-con en tanto comprensión del otro (*das Verständnis Anderer*, parágrafo 26 de *Ser y tiempo*)” (p. 171), un análisis político desde la comunidad de la que cada uno forma parte en relación con los demás. Pero todavía no hay escisión o ruptura ni mucho menos una potencia que venga de fuera. Levinas, desde otra antropológica, permite dar el salto a una nueva comprensión de la comunidad y sobre todo del Otro. Y en esta nueva consideración, desde Heidegger a Levinas, Dussel escribe:

¿En qué medida el otro es comprensible? ¿Qué es lo que comprendemos del otro? ¿No hay en el otro un resto siempre incomprensible, y no ya como la simple cosa real [o natural] sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible? Es aquí donde Levinas nos llevará de la mano, porque ‘la conciencia no consiste en igualar al ser por la representación, en tender hacia la luz plena donde tal adecuación se busca, sino en superar este juego de luces –esta fenomenología– y en cumplir acontecimientos cuya última significación –contrariamente a la concepción heideggeriana– no alcanzan a desvelar. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el des-cubrimiento (o la verdad) sea su destino; o sin que la aceptación respetuosa del rostro y de la obra de justicia –que condiciona el nacimiento de la verdad misma– puedan interpretarse como “desvelamiento”. Levinas indica cómo en el fondo de toda una tradición filosófica, sigue primando el sentido griego del ser: el ser como “lo visto” (...) Mientras que ‘lo ético, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, es la filosofía primera’ (...) El lenguaje, la palabra, el discurso surge del otro, desde su exterioridad jamás englobada en una totalidad que yo pueda poseer, y *ex-presa* (saca fuera desde un adentro que es exterior al mundo mío) desde más allá de su rostro

su propio ser. Pero ese ser no es ya “lo visto”, ahora es “lo oído” (Dussel, 1974, pp. 170-174).

La analogía dusseliana es histórica, o mejor dicho, es una analogía cuya función es la de geo-historizar los términos filosóficos que cuestiona. Levinas usó también la analogía que le venía principalmente por la palabra simbólica de la *Tanaj*, pero esta analogía metafórica tendía inevitablemente a un excesivo equivocismo que no permitía volver a la realidad del mundo presente para emprender el diagnóstico de sus patologías y menos proponer alternativas razonables para su cuidado. La analogía levinasiana descubría lo extraño en lo cercano, pero no podía acercar (o hermanar) a quien había quedado en la alteridad absoluta. No había, pues, relación, comunicación, comunión, reconciliación y por tanto movimiento histórico de edificación¹⁹. La analogía geo-histórica de Dussel exige que el Otro sea reconocido en su razón, en su integridad, en su dignidad, en su *persona*. De todas formas, debe decirse que la

¹⁹ Por tanto, la categoría de *exterioridad* se ha pensado no sólo desde una consideración equívoca como la de Levinas (del Otro absolutamente Otro) sino precisamente, por mediación de la *analogía*, la persona históricamente situada en una comunidad determinada, de tal manera que a nivel filosófico esto se expresa con la noción de *persona* (a nivel singular intersubjetivo fundamental), a nivel histórico con la noción de *pueblo oprimido* (argentino, mexicano, latinoamericano, argelino) y a nivel teológico como *los pobres* (como resto escatológico). Aunque hay que decir que es sólo desde una mirada *alterativa* de la historia que una filosofía y una teología alterativas (situadas) son posibles. Aunque la formación teológico-filosófica haya advertido el tema de la exterioridad ésta nunca se podría haber usado en términos de liberación sino precisamente por la exigencia de servir teóricamente a un movimiento histórico popular. Esta interpellación animó a nuestro autor a formar un discurso histórico de los vencidos que vinculara los padecimientos presentes a una memoria de resistencia y liberación de siglos atrás. Primero, vocacionalmente hablando, entonces, la historia (para saber por qué América Latina es dependiente), luego inmediatamente la teología crítica (en el nivel simbólico y alegórico) y después la filosofía (como lógica de los conceptos y las categorías trabajados). No obstante, como dijimos, cada descubrimiento en alguna de estas disciplinas es incorporada a las demás de *forma analógica* (por semejanza en relación al nivel de exterioridad de que se trate).

dimensión equívoca de excedencia (como *fuente creadora*, como misterio) permanece en la propuesta dusseliana, pero atendiendo siempre el *locus* del rostro, la realidad situada del Otro (el Otro que se revela en los acontecimientos históricos). Tanto Heidegger como Levinas serán integrados en un proceso científico que discernirá cómo “usar” ciertas categorías desde una lectura originaria de la crisis histórica de la realidad del continente colonial. El “proyecto” heideggeriano no es más el dusseliano, sino que ha sido asumido desde la emergencia del Otro históricamente situado; es “el proyecto de liberación”. Sin embargo, el “rostro del pobre” no es para Dussel lo absolutamente Otro, sino el *semejante/prójimo* (analogía) que interpela históricamente desde más allá de una totalidad igualmente histórica que opreme, cuya presencia es exigencia de justicia desde su tradición, sus valores, su experiencia de vida, su trabajo. La subsunción categorial existe en muchos pensadores, pero en Dussel parece que tal subsunción se realiza, como ya dije, por un lado desde un núcleo simbólico-teórico distinto (el semita) y, por otro, desde la lectura del contexto de crisis histórica e insurgencias populares, así como el pensamiento crítico que despertaba por aquellos años: este es el rasero con el cual Heidegger y Levinas se despliegan en una síntesis categorial novedosa, propia, *situándose* en una realidad muy distinta a la europea, volviéndose pertinentes para una tarea filosófica nuestra (el mismo Levinas no pudo pensar al Otro la servidumbre y esclavitud del colonialismo o el nihilismo que ha traído la hipermodernidad). De tal manera una tradición filosófica se actualiza ante la necesidad de poder interpretar lo que nos acontece. O, dicho de otra manera: “[ellos] [todos los filósofos mencionados, aun los más críticos] son la *pre-historia de la filosofía latinoamericana* y el *antedecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano*” (Dussel, 1977a, p. 156).

Augusto Salazar Bondy implica la mediación geo-filosófica (análogica) para situar a la filosofía europea en América Latina, sobre todo desde la provocación de la obra *¿Existe una filosofía de nuestra*

América?, publicada en 1968. Dussel recupera uno de los pasajes célebres de Salazar como epígrafe:

Nuestra filosofía [latinoamericana], con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental (...) Pero todavía hay posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su constitución como pensamiento auténtico (Dussel, 1977a, p. 129).

Ahora bien, para nuestro autor, no solo en esta primera formulación de su método, sino hasta el final de su obra, el método dialéctico u ontológico

(...) llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para sí como Idea absoluta en Hegel: “el pensar que piensa el pensamiento”. La ontología de la identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo) (Dussel, 1977a, p. 156).

Así define Dussel (1974) esta dialéctica:

La dialéctica es el movimiento que arrastra la finitud y la suprime, y al mismo tiempo es la actualidad vital y libre de la identidad eterna de la idea que asume unitivamente los contrarios en sí misma para sí. La dialéctica es el movimiento *inmanente* del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e *in-volutivamente* alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber como filosofía

descubre, por su parte, el movimiento *inmanente* de Dios mismo que se desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia (p. 114).

Aquí hay que hacer un reparo necesario para nuestra exposición. Según García Ruiz (2003):

Hay que tener presente que la lectura dusseliana de la dialéctica de Hegel está condicionada por una noción aristotélico heideggeriana de la misma; dialéctica es para Dussel el método que va al fundamento mismo del asunto, que da cuenta del ser a través de diversos niveles (...) Al igual que Heidegger, Dussel se centrará la “introducción” de la Fenomenología del espíritu para explicar la concepción hegeliana de la dialéctica en dicha obra (...) La subjetividad absoluta, la substancia como sujeto, significa el espíritu que piensa y se piensa a sí mismo. Se trata de Dios mismo (...) La dialéctica es el movimiento que “arrastra” las oposiciones y las supera en momentos más elevados (...) Entonces, la dialéctica niega las determinaciones fijadas por el entendimiento; la razón concilia las oposiciones absolutas dándole al proceso “motilidad”, como sostiene H. Marcuse. En Hegel no hay alteridad, no hay exterioridad en tanto que toda determinación es incluida como un momento más del autodesarrollo del absoluto: el ser opuesto a la nada deviene en ente” (pp. 120-130).

Todos los momentos son, pues, necesarios en la realización de la conciencia absoluta; nada queda fuera; nada queda incompleto o lo imprevisible. Esta necesidad es por tanto unívoca y ante ella todos los sacrificios de las singularidades no son más que pagos requeridos en vista de un negocio mayor. Esto tal cual lo que sostiene Marcuse en su *Razón y revolución* (1986):

Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna. La idea triunfa precisamente porque los individuos perecen en la derrota.

No es la “idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia intocada e indemne” mientras que los individuos son sacrificados y abandonados. (...) Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica más alta, lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad (pp. 229-241).

La dialéctica que “niega las implicaciones críticas” de su propio devenir (que serían los “efectos negativos” que resultan de lo imprevisible, de lo que no puede ser calculado del todo) queda solo como monólogo indolente ante la exposición, ante la vulnerabilidad, ante la condena y la orfandad, resultados de la marcha triunfalista del Progreso.

Estamos ante la perplejidad sobre la dialéctica que atraviesa y avanza en todo el esquema de pensamiento dusseliano, ya que incluye la fuerza (*dynamis*) de pasaje entre una totalidad u horizonte a una nueva totalidad u horizonte. Pero mientras que la tradición filosófica occidental pensó este pasaje dentro del mismo texto o interpretación egológica, Dussel, desde Levinas y, posteriormente Marx, lo pensará desde la alteridad subordinada, desconectada e invisibilizada que aguarda en las penumbras su propio rostro, su propia voz. De tal suerte que haya una dialéctica involutiva y una dialéctica de la creación o evolución en la novedad antropológica de la humanidad que no puede ser retenida en un texto determinando,

es decir, en la versión triunfalista de la historia: la del progreso²⁰. Esta es la dialéctica imperial que llega hasta los límites del ser del sistema nordatlántico, pero no es lo que él mismo concibe como dialéctica, pues la dialéctica propiamente dicha es aquella en la que se da el carácter histórico del ser humano como ser abierto al porvenir, conviniendo con Sartre. Se trata, pues, de una dialéctica histórica donde es posible introducir algo nuevo en el todo: “Esta razón dialéctica (...) puede efectuar retrospectivamente una vuelta sobre la realidad sin poder anticiparla y sin poder aislarse de ella” (Dussel, 1974, p. 166). Este es, pues, el momento *dialéctico* de la analogía de la revelación dusseliana; se trata de una dialéctica analógica o analogía dialéctica fundada en la exigencia de justicia en la historia de los logros de los últimos como humanidad del resto escatológico. La verdadera dialéctica, afirma Dussel, tiene un punto de apoyo analéctico en la exterioridad irreductible al sistema; se trata de un movimiento *ana-dia-léctico*; mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente movimiento circular del cumplimiento sistémico, lo meramente *dia-léctico*. Es el resto inmenso de exterioridad que:

(...) deja siempre *abierto* un ámbito a la dialéctica, no ya como dialéctica de la naturaleza, sino de la historia. El otro, como otro libre, y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada, ya que, por su estructura finita, sabe que jamás alcanzará. La totalidad como *lo visto* hecho sistema se opone a la infinidad de un movimiento dialéctico histórico que se abre para oír la palabra de otro, que se revela desde una exterioridad insondable e imprevisible (...) El otro, intotalizado, intotalizable, es

²⁰ Término que deberemos discutir en otro lugar puesto que también está enunciado en la formulación de este método dialéctico-histórico, pero en un sentido radicalmente distinto al hegeliano.

la garantía de la *perenne* novedad de lo creado. En la reminiscencia platónica, en el sistema dialéctico hegeliano: todo está *ya dado*, es sólo necesario que termine de advenir. En la novedad del otro como exterioridad: en lo mismo, en lo dado, irrumpen lo realmente nuevo (Dussel, 1974, pp. 174-175. Subrayado nuestro).

En el esquema antropológico indoeuropeo y occidental la dialéctica de “el que ve/lo visto” es neutral e impersonal, mientras que el esquema semita se mueve en el cumplimiento y reconocimiento de la deuda del Otro, lo que implica el respeto a su dignidad. “El hombre, que se abre al mundo jamás tiene un último horizonte ontológico de comprensión en su vida existencial o cotidiana. El último horizonte fluye dialécticamente, fluye hacia horizontes futuros [se trata del] fluir mismo del horizonte” (Dussel, 1974, p. 200), porque, “por naturaleza el hombre tiene imposibilidad de ser totalidad totalizada” (Dussel, 1974, p. 200), esto es, guarda siempre su esencial libertad. La verdadera dialéctica es *apertura histórica*. La dialéctica hegeliana no es histórica porque no tiene un punto de apoyo en la alteridad. La definición que Dussel ofreció de esta dialéctica de la violencia y del ocultamiento, que al comienzo era abstracta o lógica (aunque en sí misma abrumadora), es incomprendible sin su definición o *traducción geohistórica*, sin su discordancia respecto de la realidad finita que desprecia siempre:

Lo más grave [de la dialéctica hegeliana] no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo xv. “El ser es, el no-ser no es”. El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la “periferia”, queda por ello definida como el puro futuro, cómo el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente. La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos

constituidos como colonias, neocolonias, “dependientes” en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina por ser la *sabia* fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del *ego cogito* se transforma así en la “voluntad de poder” todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón (Dussel, 1974, p. 114).

Por todo lo expuesto, el proyecto filosófico de Enrique Dussel exige entender que la acción humana supone una constitución histórica expresada en las posibilidades de intervención, participación y actuación en el ámbito de una comunidad situada, desde una lengua y una tradición, ante la cual queda siempre la excedencia de significación, de vida y de trabajo que permitirán día a día abrirse a nuevos horizontes, nuevas visiones sobre lo que acontece y por tanto nuevas prácticas y relaciones inter-humanas, gestos de aprendizaje, de cambio y renovación de la propia subjetividad *ante* otras subjetividades. Es aquí donde de manera particular se sitúa la provocación sartreana en la inicial comprensión de la dialéctica histórica como *apertura histórica* del ser humano *como* ser humano. En la interpretación de Jean-Ives Jolif sobre la visión histórica de Sartre, Dussel rescata algo crucial:

La dialéctica (...) aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización (...) Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma (...) como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede *jamás* llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente *abierta*, un proceso siempre en curso. Este proceso de totalización jamás totalizado - contra Hegel- ‘no tiene una forma circular’, porque la ‘totalización nunca jamás podrá ser acabada y la totalidad si la hay es sólo a título de *totalidad intotalizada*’ (Dussel, 1974, pp. 162-165).

El individuo histórico es condicionado por el conjunto al que pertenece, pero al mismo tiempo él mismo “introduce dialécticamente algo nuevo en el todo” (Dussel, 1974, p. 166). Nuestro gran tema en la interpretación de la ana-dialéctica es que ella implica propiamente el proceso de la *apertura histórica*:

Sartre ha puesto entonces en movimiento el horizonte mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad, al ser situada en lo finito en cuanto tal y sin pretensión de ser el absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento. El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado. Tanto en la inercia de la instalación como en el creerse ya totalizado el hombre se bestializa; sólo es hombre cuando persiste en el *movimiento abierto de la dialéctica*” (Dussel, 1974, pp. 166-167. Subrayado nuestro).

De tal suerte que es menester concluir que La filosofía de la liberación, filosofía bárbara ella misma, filosofía pos-moderna o *trans-ontológica*, superadora del discurso totalitario de la modernidad occidental, es *analéctica* por cuanto que:

(...) sabe que surge de la praxis y que el mismo pro-yecto de estar-en-la-verdad que hace posible la vida del filósofo no es un proyecto filosófico, sino el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación del otro como un estar-en-su-verdad, en su descubrimiento (...) Puede que Europa, por sus exigencias existenciales e históricas presentes, exija al filósofo y le dé la vocación de pensarlo técnico, el juego o lo artístico. Puede que América latina le dé al filósofo, como vocación del ser oprimido, como proyecto humano total, pensar lo político, la liberación, porque lo político es relación del hombre al hombre y el hombre latinoamericano vive postrado *bajo la dominación* política, económica, cultural, humana. El proceso del crecimiento del

hombre latinoamericano significa supresión, aniquilación de las determinaciones negantes: se trata de *un movimiento de liberación*, de liberar en el hombre su ser negado. Este proceso, que debe cumplirse en todos los niveles de la cultura, es el filósofo [pedagogo de la liberación] el llamado a formularlo o las generaciones futuras le echarán en cara su inercia, su culpa por escapismo (Dussel, 1974, p. 229).

Referencias bibliográficas

- Bautista Segales, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* México: Akal.
- Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco (2008). *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- Dussel, Enrique (1964). Universalismo y misión de los poemas del Siervo de Iehvah. *Stromata*, 20(4), 419-464.
- Dussel, Enrique (1967). La doctrina de la persona según Boecio. Solución cristológica. *Sapientia*, (84), 101-126.
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sigueme.
- Dussel, Enrique (1977a). *Filosofía ética latinoamericana 6/II. Accesos hacia una filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1977b). Filosofía y liberación latinoamericana. *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, (10), 83-91.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- García Ruiz, Pedro E. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Dríada.
- Heredia, Juan Manuel (2017). *Simondon como índice de una problemática epocal*. [Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82922>
- Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Levinas, Emmanuel (1978). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sigueme.
- Levinas, Emmanuel (2006). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.

- López Quintas, Alfonso (1975). *Metodología de lo Suprasensible II. El triángulo hermenéutico*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Mallorca.
- Marcuse, Herbert (1986). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nicol, Eduardo (1957). *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Orospe, Mario (2019). *Biopolítica y Liberación. Reflexiones sobre la noción de vida humana en la obra de Giorgio Agamben y Enrique Dussel*. [Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2018/junio/0775385/Index.html>
- Rabinovich, Silvana (2004). Heteronomía: el otro de la ley. *Tópicos del Seminario. Revista de semiótica*, 2(12), 123-133. <http://www.topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem/article/view/350>
- Ruiz Sotelo, Mario (2010). *Critica de la razón imperial: La filosofía política de Fray Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI.
- Scannone, Juan Carlos (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sigueme.
- Scannone, Juan Carlos (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.
- Scannone, Juan Carlos (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.
- Simondon, Gilbert (2016). *Sur la philosophie (1950-1980)*. Paris: P.U.F.
- Taubes, Jacob (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Xirau, Ramón (1980). *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*. México: Editorial del Colegio Nacional.
- Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.

Jorge Alberto Reyes López

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAyED), Departamento de Pedagogía. Licenciado y Maestro en filosofía por la misma institución universitaria. Trabaja la filosofía latinoamericana, la ética intercultural y la filosofía de la educación. Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM). Trabajó con Enrique Dussel en la edición de *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latinos” (1300-2000). Corrientes, temas y filósofos* (México, 2009). Coordinador con José Gendarilla Salgado del libro *La filosofía de la liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión*. Tomo II (UNAM, México, 2014).

La exterioridad como trabajo vivo. Una lectura dusseliana de la obra de Karl Marx

Exteriority as Living Labour. A Dusselian Reading of the Work of
Karl Marx

Alberto Staniscia¹



<https://orcid.org/0009-0003-4719-9432>

Resumen:

Exiliado en México, Enrique Dussel inicia una lectura sistemática y cronológica de la obra de Karl Marx, cuyo resultado se plasma, entre otros, en tres libros: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse; Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63 y El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El Capital*. En ellos, el filósofo argentino-mexicano deja en evidencia que la exterioridad no solo está presente en el pensador alemán, sino que es una de sus categorías preponderantes.

El presente escrito aborda, de modo conciso, la categoría de exterioridad en las tres obras mencionadas y pone de manifiesto que es la noción de trabajo vivo la que traduce en Marx dicha categoría.

Palabras clave: Enrique Dussel, Karl Marx, trabajo vivo, exterioridad, capital

Abstract:

Exiled in Mexico, Enrique Dussel begins a systematic and chronological reading of the work of Karl Marx, the result of which is reflected, among others, in three books: *La*

¹ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico:
alberto.staniscia@gmail.com

producción teórica de Marx. *Un comentario a los Grundrisse, Towards an Unknown Marx. Commentary of the Manuscripts of 1861-1863* and *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El Capital*. In them, the argentine-mexican philosopher makes it clear that exteriority is not only present in the german thinker but is one of his predominant categories.

This paper addresses, in a concise manner, the category of exteriority in the three aforementioned works and shows that it is in the marxist notion of living work where said category is reflected.

Keywords: Enrique Dussel, Karl Marx, living labour, exteriority, capital

1. Introducción

La obra de Enrique Dussel es vasta, rica y heterogénea. Los abordajes que posibilita son innumerables. El entrecruzamiento entre Karl Marx y la exterioridad es el que nos interesa. Una aclaración preliminar. Hay dos hechos, ocurridos en la segunda mitad de la década del setenta, que quisiéramos subrayar aquí. Por un lado, el pensador mendocino señala a la exterioridad como la categoría más importante de su filosofía (Dussel, 1977, p. 49). Por otro, el cambio de perspectiva que empieza a visualizarse respecto al hombre de Tréveris. Este, de ser considerado un ontólogo de la Totalidad, moderno e incompatible con la Filosofía de la Liberación, pasa a ser uno de los pilares de las reflexiones dusselianas. La exterioridad, antes negada en el corpus marxista, es ahora su noción medular. El presente escrito se centra en esta nueva faceta.

Uno de los hitos en que se enmarca el período es la lectura sistemática y cronológica de la obra de Marx emprendida por Dussel. Si bien la tarea la venía rumiando mucho antes de su exilio (Dussel, 1974, p. 138), es recién en México donde consuma ese proyecto. De toda su labor, la que más se destaca es probablemente aquella que gira en torno a *El capital*. O, para ser más fieles al lenguaje de nuestro filósofo, alrededor de lo que él llama “cuatro redacciones”: los *Grundrisse* (1857-1858); la *Contribución a la crítica de la economía*

política (1859) y los *Manuscritos del 61-63*; los *Manuscritos del 63-65*; y por último el tomo I de *El capital* (1866-1867) y varios *Manuscritos* posteriores (cf. Dussel, 1990, pp. 9-10). En esencia, se trata del estudio y comentario de este material, cuyo resultado se ve plasmado en *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* de 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, de 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El Capital* de 1990; y *Las metáforas teológicas de Marx* de 1993². Aquí nos ocuparemos de los primeros tres a fin de ver cómo la categoría de *exterioridad* logra desplegarse.

Las “Palabras preliminares” de *La producción teórica de Marx* esbozan en gran medida el proyecto íntegro que Dussel consuma en el resto de sus obras acerca del pensador alemán. La posición sobre Marx y la exterioridad es, como indicamos, radicalmente distinta a la asumida a principios de los años setenta. La presencia de esta categoría no solo es aceptada en el hombre de Tréveris, sino que ocupa un sitio preponderante. La noción de trabajo vivo es la que mejor la traduce:

(...) la cuestión de la “exterioridad” o “trascendentalidad” del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital es la clave completa para descifrar el discurso marxista –y también la doctrina del plusvalor (...). Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre; pobreza absoluta y desnudez radical por las situaciones que el mismo capital produce como condición de su reproducción (Dussel, 1985b, p. 16).

² A estos podemos agregar *16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*, texto de 2014, que escapa a los límites de este escrito.

La propuesta dusseliana asume que Marx construye “una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida” (Dussel, 1985b, p. 19), es decir, que se traslada desde las meras apariencias (el mundo de las mercancías, por ejemplo) hacia niveles más profundos de comprensión: capital, valor, plusvalor y, finalmente, trabajo vivo. Totalidad y exterioridad son aquí el mapa y la brújula con el que se desplaza nuestro filósofo: en un caso como capital, en otro como trabajo vivo.

Las tres obras que abordamos aquí contienen varias referencias dispersas a la exterioridad. Sin embargo, también le dedican capítulos específicos. No podemos estudiar la integridad de los textos. Tampoco es nuestro propósito. Así que nos concentraremos en dichos capítulos y aludiremos a los demás si la exposición lo demanda. *Ergo*, será inevitable caer en algunas simplificaciones³.

2. Lectura dusseliana de los *Grundrisse*. Trabajo vivo: encuentro con la exterioridad

El capítulo 7 de *La producción teórica de Marx* aborda, por un lado, la relación contradictoria capital-trabajo y, por otro, el proceso de subsunción del segundo por el primero. El capital es el fundamento del capitalismo (Totalidad). Empero, más allá de este horizonte de comprensión –de ahí que se trate de una ontología– se halla el no-capital, el otro, el trabajo vivo (Dussel, 1985b, p. 137). La clave del pensamiento maduro del hombre de Tréveris consiste en

³ Para una visión global de la lectura dusseliana de Marx, véanse: Castillo Alvarado, 2012; Florián Cata, 2003; Fornet-Betancourt, 2001; Herrera Salazar, 2020; Teruel, 2016. De Dussel mismo, pueden consultarse: Dussel, 1985a; 1991; 1994, pp. 187-250; 2008. También resulta de utilidad el debate con Christopher Arthur: Dussel, 2004; Arthur, 2004.

entender cómo el trabajo vivo es incorporado al capital. Sin embargo, antes que cualquier otra cosa, Dussel necesita subrayar el momento exacto en que descubre la exterioridad en Marx. La escena no está exenta de cierta teatralidad. Tampoco de algunos guiños a quienes lo criticaban. En las primeras líneas del capítulo que analizamos, se lee:

Cuál no será mi asombro al leer las líneas que copio de inmediato. No las había pensado nunca hasta este momento –aquí en Oaxtepec en diciembre de 1983. Algunos colegas me aconsejaban simplificar la *Filosofía de la liberación* y hacerla más comprensible. Otros colegas hasta han ironizado la cuestión de la exterioridad, el otro como nada de sentido, el más-allá metafísico del ser, etc., tesis fundamentales de nuestro pensamiento. Ante el texto que copiamos, esperamos, pueda surgir una nueva generación filosófica que tome con respeto cuestiones de fondo, profundas. Marx nos lo autoriza (Dussel, 1985b, p. 138).

La cita es seguida de un fragmento de los *Grundrisse*⁴ en la que, según la versión dusseliana, se confirman algunas intuiciones y

⁴ El fragmento citado es el siguiente: “*La disociación entre la propiedad y el trabajo* se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como *no-capital* (*Nicht-Kapital*) en cuanto tal, es:

1) *Trabajo no-objetivado*, concebido *negativamente* (aun en el caso de ser objetivo: lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es *no-materia* (*Nicht-Rohstoff*) prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo (*lebendige*), existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (*realen Wirklichkeit*) (igualmente *no-valor*); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*): la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también –en cuanto es el *no-valor* existente (*der existirende Nicht-Wert*), y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona (*Person*): solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*). Como la objetividad es puramente inmediata,

postulados defendidos desde hacía décadas. La exterioridad del trabajador debe ser afianzada. Aquí es donde se introduce la idea de pobreza o, mejor aún, *de pobreza absoluta*. El análisis parte del intercambio entre el capital y el trabajo. Para los economistas burgueses se consuma en términos de igualdad. Marx los denuncia por ocultar una injusticia de base. La clave está en entender el proceso desde antes de que dicho intercambio se efectúe, cuando el sujeto aún no ha trabajado para el capital, cuando en su exterioridad original está *fuerá*. Es trabajo no objetivado, no-materia prima, no-instrumento de trabajo. En términos dusselianos: “Si la riqueza es el capital, el que está *fuerá* es la ‘pobreza absoluta’. *Nada* de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, ‘no-valor’” (Dussel, 1985b, p. 140). He aquí al trabajador en su pura *negatividad*. Empero, él no se reduce a eso. El trabajador, *más allá* de la relación con el capital –el *ser* del capital– se afirma a sí mismo en su exterioridad, es otro, es corporalidad viviente, *persona* y, sobre todo, *fuente viva del valor* (Dussel, 1985b, p. 142). El trabajador, paradójicamente, pobreza absoluta ante el capital, es también el único capaz de crear riqueza desde su propia *nada* (cf. Dussel, 1986, p. 139).

Esta situación, cara-a-cara entre el trabajador y el capital, deviene en un contrato. Uno se transforma en mercancía. Otro en comprador. El hecho no es natural. Tampoco azaroso. Es el resultado

es, asimismo, no-objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo es *exterior* (*ausser*) a la existencia inmediata del individuo mismo.

2) *Trabajo no-objetivado*, no-valor, concebido *positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma: es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto-*valor*, sino como la fuente *viva* del valor. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la *pobreza absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos términos de esta contradicción se condicionan mutuamente y derivan de la esencia del trabajo, ya que éste, como ente (*Dasein*) absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital (...)" (Dussel, 1985b, pp. 138-139).

de un proceso histórico y violento. Ontológicamente, se trata de un acto de subsunción: el trabajo deja de ser del obrero y se vuelve una subjetividad poseída, fundada en el capital. Un *momento* de este. Su riqueza, actual o potencial, no es suya, no la goza. El producto fabricado, la objetivación de su propia subjetividad, de su propia vida, le es ajeno. La contraprestación a su tarea, el salario, no representa la totalidad de la vida materializada en “la cosa”. Este es el germen de la ya conocida noción de plusvalor y de la crítica marxista a la falacia burguesa del contrato justo.

El capítulo 7 continúa, en parte, en el 17. El mismo Dussel establece el vínculo (Dussel, 1985b, p. 143 y p. 336). No es una mera repetición –aunque también haya reiteraciones–. Es un intento por volver explícito lo implícito en Marx y por construir las categorías ontológicas y trans-ontológicas presentes, pero invisibles, en su discurso. La exterioridad es central. El sentido espacial del término es mencionado, pero sobre todo se acentúa su carácter metafísico, su remisión constante a un *más allá* del horizonte ontológico del sistema o totalidad –el capital, en el caso de Marx–. Tres son los modos en que se describe la categoría. El primero es la exterioridad por *anterioridad histórica*, el sujeto previo a la configuración del orden capitalista y condicionado por las formas de apropiación pre-burguesas. Es el *otro* del capital cuya existencia antecede –histórica y temporal más que metafísicamente– a la disolución de la propiedad común y a la necesidad –forzada– de vender su capacidad de trabajo (Dussel, 1985b, p. 338). En palabras de Dussel (1985b):

La “propiedad comunitaria” permitía una convivencia humana donde la socialidad no se fundaba en la ley del valor, del poner las mercancías a la venta en el “mundo” de la circulación, sino en vínculos humanos históricos en el nivel de la misma producción. Vida comunitaria más humana que la del capitalismo pero menos desarrollada –donde la individualidad inmadura no permitía la plenitud de la libertad del “cara-a-cara” (p. 339).

El segundo modo es la *exterioridad abstracta esencial*, la exterioridad metafísica por antonomasia. Es el trabajo vivo, también en cuanto otro que el capital, pero ahora como corporalidad y carnalidad vivientes. Es lo absolutamente contradictorio (otro absoluto) que el capital, no fundado en este y plena nada:

“Nada” por no tener sentido; “nada” por no tener valor todavía, no-materia prima todavía, no-instrumento. Su objetividad “puede ser solamente una objetividad no separada de la persona (*Person*)”. La misma “persona” (el *rostro* del otro), su corporalidad, su sensibilidad está allí, fuera: es su pellejo lo que pondrá en venta y cuál no será su destino sino que se lo curtan –como escribirá Marx en *El capital* (Dussel, 1985b, pp. 339-340).

Esta es la exterioridad *ante rem*: el trabajador como otro que el capital, antes del intercambio. Su *piel*, por seguir con la metáfora, aún le pertenece, no ha sido *curtida*. Sin embargo, el contrato de trabajo solo ofrece un estado provisorio. Todo obrero es en potencia un desocupado, un pobre (*pauper*, dice Marx y subraya Dussel); efecto necesario de la explotación capitalista. El trabajador desempleado se torna, nuevamente, el otro que el capital. Es el desecho de la orgía capitalista. El relegado de una fiesta que él mismo costeó. A este modo de exterioridad, el tercero, nuestro filósofo lo llama *post festum*.

Todas las formas de exterioridad son fundamentales para entender por qué el cara-a-cara del trabajador y el capitalista es, según Dussel, un momento único, axial: el enfrentamiento de dos personas, dis-tintas; *otro* para el *otro* y no cosa-ante-cosa. *El capital*, bajo esta perspectiva, debe ser leído en clave ética.

3. Hacia un Marx desconocido: trabajo vivo, ciencia y exterioridad

En *Hacia un Marx desconocido*, Dussel (1988) insiste en la centralidad de la exterioridad del trabajo vivo:

(...) si es verdad que la “totalidad” es la categoría fundamental del análisis del capital “ya-dado”, sólo desde la categoría de “exterioridad” –desde la *realidad* del “trabajo vivo” más allá del capital, contra lo que opina Kosik–, puede comprenderse la posibilidad del *devenir* originario del capital y de la *crítica* a la economía política burguesa (p. 58).

Se reanuda aquí un esquema argumental ya clásico en la filosofía dusseliana. Ontología y metafísica –o trans-ontología– aparecen contrapuestas, y cada una con sus categorías: a la primera le corresponde la de Totalidad; a la segunda, la de exterioridad. Aquella, se asocia con el capital; esta, con el trabajo vivo, “lugar” privilegiado desde donde debe pensarse el desarrollo y constitución del orden capitalista.

La oposición capital-trabajo es retomada en el capítulo 3. Allí se muestra cómo Marx, por un lado, repite en cierto modo lo expresado en los *Grundrisse*, pero también cómo ha profundizado sus ideas y ajustado su terminología⁵. Es ahora que Marx, según

⁵ Por ejemplo, es común que Marx se “cite” a sí mismo, introduciendo cambios según vaya modificando sus ideas. Un caso representativo de esto es el fragmento transcripto algunas páginas atrás. En la nueva versión –citada por Dussel– el texto queda así: “La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo: [Hasta aquí hay una sola diferencia con los *Grundrisse*, pero desde ahora comienzan importantes correcciones]. Como no-capital, no-trabajo objetivado, la capacidad de trabajo aparece: 1) *negativamente*, no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto, no medio de vida, no-dinero: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y de subsistencia, de toda su objetividad, como pura posibilidad (*Möglichkeit*). Este

Dussel, empieza a construir al trabajo vivo como verdadera categoría (Dussel, 1988, p. 63). Primero, como creador de valor. Una vez subsumido en el capital, el trabajo vivo se torna una determinación de él, un elemento fundado en el capital (totalidad). Sin embargo, mientras esto no ha ocurrido, el trabajo vivo permanece en la exterioridad, es otro que el capital, es corporeidad desnuda, pobre, “realidad real” y no-ser del capital: *nada*. El trabajo vivo no *pone* valor desde el capital –como explica la economía burguesa– sino que la crea desde más allá de ella, desde su exterioridad, desde la nada, siendo así no solo la verdadera y única fuente de la riqueza capitalista, sino de todo orden social y económico posibles: “La verdad del análisis de Marx se apoya y parte de la ‘realidad real (*wirkliche Wirklichkeit*)’ del otro distinto del capital: el trabajo vivo como actualidad creadora de valor o fuente de toda riqueza humana en general, no sólo capitalista” (Dussel, 1988, pp. 64-65).

En segundo lugar, el trabajo vivo, en cuanto fuente creadora de valor, no debe ser confundido con la posibilidad o capacidad de trabajo. El trabajo vivo, la corporalidad del obrero, se enfrenta al capital como potencia, como posibilidad de trabajo. Él puede trabajar, tiene capacidad de trabajo, la cual será o no actualizada en el momento en que el capital la contrate y consuma. En este sentido,

despojamiento total [es] *posibilidad de trabajo* privado de toda objetividad. La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta*, es decir, exclusión plena de la riqueza objetiva. La objetividad que la capacidad de trabajo posee es la corporalidad (*Leiblichkeit*) misma del trabajador, su propia objetividad. 2) *Positivamente*: no-trabajo objetivado, la existencia del mismo trabajo no-objetivado. El trabajo no como objeto, sino como actividad, como fuente viva (*lebendige Quelle*) del valor. Enfrentando al capital como la realidad de la riqueza universal, como su posibilidad universal que se encuentra en la acción. El trabajo, que por un lado es la *pobreza absoluta* como objeto, por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y actividad. Este trabajo es el que, como, ente absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital [termina Marx copiando de los *Grundrisse*] (147, 40-148, 17; 172-173)” (Dussel, 1988, pp. 62-63).

el trabajo se presenta, por un lado, como actualidad creadora de valor y, por otro, como posibilidad o capacidad de trabajo. En el primer caso, el trabajo no tiene valor: él es la fuente de valor; en el segundo, su valor está representado por los medios de su propia subsistencia, es decir, por aquello que le permite cumplir con su labor. La trampa de la economía burguesa consiste en confundir ambas acepciones. Si el capitalista pagara al trabajo vivo la integridad de lo que produce, entonces no obtendría ganancias. Empero, la capacidad de trabajo sí tiene valor: el precio de los recursos que el obrero necesita para sobrevivir. *Ergo*, el capital paga la capacidad de trabajo, obtiene al sujeto trabajador –trabajo vivo subsumido– y encubre el engaño con la falacia del “contrato justo” entre las partes involucradas.

En tercer lugar, tenemos al trabajo vivo en el momento mismo del intercambio. Hasta un instante antes, el trabajador, pobre y en la exterioridad, se enfrenta cara-a-cara al capitalista –totalidad, clase poseedora del trabajo objetivado–. Aquel, como sujeto libre, otro; este, como poder ajeno y alienante. Pero cuando el intercambio se consuma, el trabajador entrega (vende) su capacidad de trabajo, por lo que jurídicamente pasa a ser propiedad del capitalista. La exterioridad del obrero es obturada: “Este acto ontológico por el que se niega la ‘exterioridad’ del ‘trabajo vivo’ (y por el que éste es totalizado o subsumido) es la ‘alienación’ del trabajo. Negación del otro (distinto del capital) y constitución del trabajo vivo como ‘trabajo asalariado’” (Dussel, 1988, p. 69).

Un ser humano libre, ahora es un instrumento del otro. La capacidad o posibilidad de trabajo se efectiviza. A partir de aquí, bajo la totalidad del capital como horizonte de comprensión, hablamos de fuerza de trabajo. La exterioridad, aparentemente, ha desaparecido para siempre.

Hasta aquí el capítulo 3 de *Hacia un Marx desconocido*. El capítulo 14 no retoma pero sí supone gran parte de lo dicho. La

noción de ciencia⁶ es el eje en torno al cual gira el discurso dusseliano y, una vez más, la exterioridad del trabajo vivo es clave. Hay en Marx un empleo del término “ciencia” en su sentido tradicional. Cierto. Sin embargo, según Dussel, dicho término no se aplica a la propia práctica científica marxista. Mientras que la ciencia “normal” se halla subsumida por el capital y es, por lo tanto, funcional al incremento del plusvalor, el trabajo científico de Marx posee un carácter mucho más complejo y específico:

La *ciencia* y lo *racional* son para Marx: a) la *crítica* trascendental, fundamental, de la matriz de toda economía política posible (particularmente la economía política capitalista); b) el *desarrollo del concepto* de trabajo vivo en general (y en especial del trabajo objetivado como capital), sin saltos, lógicamente; c) la *constitución de categorías*, las mínimas pero las necesarias para permitir un sistema explicativo de toda economía política posible (particularmente la economía política capitalista); d) la aclaración *ética* de toda economía posible (que siempre debe remitirse al trabajo vivo), y la perversidad específica del capitalismo (como posición subjetiva); e) la *conciencia del proletariado* (función práctico-política revolucionaria, objetiva) (Dussel, 1988, p. 286).

La ciencia es, antes que nada, una crítica. En este sentido, se retoma lo ya expresado acerca de lo fenoménico. La ciencia no confunde ni identifica la superficie y lo aparente con lo esencial y profundo. Hacerlo significaría caer en el fetichismo. La crítica apunta, en lo inmediato, a dos objetos: por un lado, a los *textos* de la economía política burguesa; por otro, a la misma *realidad capitalista*. Pero ninguna crítica se hace en el vacío, a sobrevuelo del mundo. Estamos posicionados o, como diría Sartre, comprometidos. Marx no

⁶ Sobre el concepto de “ciencia” en Marx, en tono de polémica, véase: Claros, 2000; Dussel, 1999, 2000; Dutra, 2000; Hernández, 2000; Marí, 2000; Petruccelli, 2000a, 2000b; Romero, 2000; Rush, 2000; Zoilo, 2000.

escapa a esto. Tampoco lo pretende. Según Dussel, el hombre de Tréveris se sitúa, histórica y socialmente, en el lugar del proletariado; y, a nivel teórico, en la exterioridad del trabajo vivo (Dussel, 1988, p. 293). Empero, al ser este el punto de partida radical de la crítica, así como la fuente de toda riqueza, hay en Marx una especie de reservorio crítico válido para cualquier sistema económico posible – incluso para los socialismos posteriores inspirados en él– (Dussel, 1988, pp. 296-297).

La ciencia, por otro lado, en cuanto crítica, es *desarrollo* del *concepto de trabajo vivo*. Hasta ahora hemos hablado del trabajo vivo en estrecha relación con la *categoría* de exterioridad. Nunca nos vimos en la necesidad de hacer más apreciaciones. Sin embargo, ya desde *La producción teórica de Marx* Dussel se encarga de distinguir a las *categorías* de los *conceptos*. A nuestro criterio, es en *Hacia un Marx desconocido* donde mejor se aborda el tema. En las “Palabras preliminares” se lee:

Una “categoría” no es, sin embargo, el “concepto”. El concepto (como su nombre lo indica: fruto de una concepción racional) se refiere al *contenido* global y en movimiento (es un “todo”, conceptualizado: el capital, por ej.); mientras que las categorías indican un momento del mismo concepto, constituidas por el entendimiento representativo (es el momento analítico; en cambio, el conceptuar es dialéctico), como instrumento de interpretación en el orden del concepto, de un sistema, de un plan, del discurso dialéctico. El concepto dice relación a la estructura total y dialógicamente móvil de las determinaciones; las categorías dicen relación a otras categorías (son las “partes” del discurso sistemático, científico) (Dussel, 1988, pp. 23-24).

En el fondo, lo que subyace aquí es Hegel. Las categorías son un *momento* del concepto, “partes” del mismo, elementos constitutivos. El concepto, por su lado, es estructural, un todo, una

globalidad en movimiento. La ciencia, entonces, en cuanto desarrollo del concepto y *pasaje* de la crítica de la apariencia a la esencia, es un trabajo teórico, de categoría en categoría, hasta conformar un *sistema* o, como dirá después, un marco categorial (concepto) (Dussel, 1988, p. 305). Por lo tanto, hay en Marx dos formas de entender al trabajo vivo: una, como concepto; otra, como categoría. El desarrollo de aquel es la integridad de la obra madura de Marx, la exposición crítica y científica del “sistema de toda economía política posible” (Dussel, 1988, p. 301). Empero, lograrlo implica partir del ser humano concreto, carnalidad viviente, con deseos y necesidades. Este es el trabajo vivo como “categoría absolutamente simple y primera” (Dussel, 1988, p. 301) y referencia impostergable para el desarrollo del concepto.

Por último, y como adelantamos, la ciencia tiene sus implicancias prácticas. Solo dos observaciones. El trabajo vivo, exterioridad de todo sistema económico, permite a Marx, por un lado, emitir un juicio ético sobre la realidad establecida; por otro, otorgar una conciencia política-revolucionaria a la clase obrera (Dussel, 1988, p. 307). Según Dussel, el trabajo vivo ofrece un *principio absoluto* (Dussel, 1988, p. 309) desde el cual es posible denunciar las injusticias del capital, su esencia no-ética. Pero así como el trabajo vivo es el *origen* del juicio crítico, “el destinatario de la teoría crítica es la ‘conciencia del proletariado’: el *saber* de esa conciencia que todo el capital no es sino puro trabajo vivo” (Dussel, 1988, p. 310). Esta es la *realización histórica de la ciencia*, ciencia que, en palabras de Dussel, no es más que una *Filosofía de la liberación* (Dussel, 1988, p. 310).

4. El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: “inversión de Hegel”, exterioridad y la ética de *El capital*

En *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Dussel cierra su estudio sobre Marx. No es un cierre definitivo ni, mucho menos, la clausura de una temática. Estamos, creemos, en el final de un *momento* –incorporado hasta hoy– del itinerario intelectual de nuestro filósofo. *Las metáforas teológicas de Marx*, publicada en 1993, representa una *parte* de ese momento y un *efecto* inmediato del mismo. Es parte, porque muchas de las hipótesis que allí aparecen fueron adelantadas en los tres tomos anteriores. Es efecto, porque sin ellos, el libro sería imposible. En este sentido, *El último Marx...* acompaña y evidencia tanto la madurez teórica adquirida por Marx como la versión panorámica, holística, que Dussel alcanza acerca de este. El capítulo 9 del texto que abordamos aquí lo deja vislumbrar:

Después de años de una lectura directa de Marx, desearíamos ahora, por primera vez, intentar una interpretación global de su pensamiento. Se trata de proponer nuevas hipótesis para resolver la cuestión de la presencia o no de la "filosofía" en el pensamiento de Marx, el modo como elaboró la economía y, sobre todo, su validez actual (Dussel, 1990, p. 334).

Dussel intenta ofrecer una “interpretación global” del pensamiento de Marx. Para hacerlo, propone diferenciar tres niveles de abstracción: el “núcleo racional ético-filosófico”, la “matriz genética” económica y el “marco concepto-categorial”, nivel de abstracción en el que se ubica *El capital* (Dussel, 1990, p. 334). El desarrollo de estas ideas se realiza en un constante contrapunto con

Hegel⁷. El juego entre lo implícito y lo explícito en los discursos de cada uno comienza a cobrar importancia.

(...) es necesario comparar la *Lógica* escrita por Hegel con la lógica "implícita" que maneja Marx (y que llamamos el "núcleo racional" ético-filosófico o "meta-físico"); es necesario comparar la *Crítica de la economía política* escrita por Marx con la economía política "implícita" en Hegel. Entonces resaltarán las diferencias y las semejanzas (Dussel, 1990, p. 336).

Nos interesa, en especial, la primera de las comparaciones. Por "lógica" se entiende el horizonte y hontanar ético-filosófico con los que se interpreta la realidad. Es el nivel más abstracto, contiene los conceptos fundamentales empleados por un pensador (Dussel, 1990, p. 348) y es el origen de toda su producción teórica. La hipótesis de Dussel es que es aquí donde se ha operado la famosa "inversión" que Marx hizo de Hegel (poner sobre los pies lo que estaba puesto sobre la cabeza) y no en la supuesta transformación del idealismo en materialismo. La radical diferencia entre ambas lógicas se aprecia ya en sus puntos de partida: mientras que en Hegel se inicia en el "Ser" –opuesto a la "Nada"– que deviene en "Ente", en Marx se inicia en el "No-ser" (Nada) que "crea" al "Ser" –que luego subsume a su creador como mediación, como Ente– (Dussel, 1990, p. 351). O, en términos más familiares, mientras que en aquel el comienzo de la lógica es la totalidad, en este es la exterioridad del No-ser. Schelling⁸ es una de las claves para comprender esta inversión. En 1974, en *Método para una filosofía de la liberación*, algo se había vislumbrado (Dussel, 1990, p. 351). Sin embargo, es en este momento que Dussel capta la recepción profunda –mediada por Feuerbach– que Marx consumó de aquel. La noción vertebradora es la de "creación". En los años setenta, Dussel negaba que tal noción estuviese presente en el

⁷ Véase: Dussel, 1994; 2005.

⁸ Véase: Dussel, 2005.

hombre de Tréveris. Ahora la interpretación es distinta. El *creacionismo* es esencial a *El capital* (Dussel, 1990, p. 351) y “lo que Schelling situaba en referencia al ‘Absoluto’ *creador*, Marx lo sitúa antropológica y económicamente con respecto al ‘trabajo vivo’ *creador*” (Dussel, 1990, p. 351). En uno, el Creador (Dios) está más-allá del ser, de lo creado: en la exterioridad (Dussel, 1990, p. 353); en otro, el No-ser (Nada) crea a la Totalidad, al Ser de cualquier sistema concreto e histórico: es fuente exterior y trascendental (Dussel, 1990, pp. 357-358). Como se ve –y como el propio autor, siguiendo a Habermas, lo admite– opera aquí el “pasaje” de un ámbito teológico a uno antropológico (Dussel, 1990, p. 351)⁹.

La “matriz generativa”, el segundo nivel a considerar, es un horizonte categorial, también implícito en Marx, que origina y estructura “el movimiento total de *El capital* en diversos grados de abstracción y en distintos niveles de profundidad (Dussel, 1990, p. 348). Ahora bien, más allá de que en efecto dicha matriz fue empleada para estudiar científicamente al capitalismo, en verdad opera como referencia para el análisis de cualquier otro sistema económico –aunque se nos advierte que la descripción de esta matriz toma ejemplos propios del capitalismo– (Dussel, 1990, p. 362). En esencia, tres son las dimensiones que se examinan aquí: la exterioridad como negatividad, el trabajo vivo como fuente creadora de valor y, por último, la subsunción o negación de la exterioridad.

⁹ Varias son los pasajes en que Dussel insiste sobre el tema. Tomemos, por ejemplo, el siguiente fragmento: “(...) proponemos como hipótesis, en cuanto a la inversión antihegeliana de Marx, que éste, a partir de Schelling y por mediación de Feuerbach y de toda la generación posterior a 1841 (sin ninguna necesidad de conciencia clara en cuanto a esta herencia), supera el inicio ‘ontológico’ de la *Lógica* de Hegel – continua referencia ‘formal’ en las cuatro redacciones de *El capital*– a partir del ‘No-ser’ y no del ‘Ser’. Este ‘No-ser’ es el ‘trabajo vivo’, es decir, ha habido –gracias primero a Feuerbach y, posteriormente, por la creatividad de Marx–, un pasaje de un pensamiento ‘teológico’ a uno ‘antropológico’, y de éste a otro ‘económico’. La ‘creación de la nada’ adquiere en Marx un claro sentido científico-crítico en economía (y revolucionario en política)” (Dussel, 1990, p. 379).

Como sería redundante abordar esto en detalle, nos quedaremos solo con lo que consideramos vital para la compresión de la temática.

En este nivel de abstracción, más concreto que el anterior, lo que era una fuente creadora en general, el No-ser, ahora es *trabajo vivo*. El trabajador, en cuanto exterioridad, es pura negatividad, nada, no real, pues no dispone de las condiciones objetivas de existencia (materias primas, medios de producción, etcétera). Es pobre (*pauper*). Sin embargo, el trabajo vivo también es la *fuente creadora*, meta-física, de valor; posibilidad universal de la riqueza, pues se sitúa más-allá, en la exterioridad del sistema económico imperante. Así, en cuanto *creador* de valor, él mismo no puede tener valor¹⁰. No obstante, el Ser pone al Ente a su *servicio*. La Totalidad (sistema) incorpora al trabajo vivo, le niega su exterioridad y lo afirma como parte funcional. Este es el proceso que Marx llama *subsunción*, noción que retumba como un eco débil de lo que en su juventud el filósofo llamaba “alienación”.

¹⁰ Al respecto, es interesante la analogía que, a partir de Schelling, traza Dussel entre el trabajo vivo y el Creador: “Por cuanto el ‘trabajo vivo’, es la sustancia o causa productora del ‘valor’, (o vida humana objetivada), la misma causa no puede ser efecto, en el mismo tiempo y en relación con lo mismo. Sería contradictorio. La sustancia no puede ser tampoco efecto. Por ello, la causa del valor no tiene valor: ‘el trabajo es la sustancia [...] de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno’ — hemos copiado más arriba. Es decir, el trabajo no tiene valor ‘económico’ —aunque pudiera atribuirse un valor ‘ecológico’ o ‘meta-físico’ (y continuando analógicamente con la lógica de Marx; pero en este caso siendo obra o efecto de la Sustancia absoluta: cuasi-objetivación de la Vida infinita del Creador —como podría decir Schelling; esto podría ser un ‘desarrollo’ posterior de la dialéctica de Marx sin contradicción con sus principios)” (Dussel, 1990, p. 375). En un texto de índole teológico y no muy anterior, leemos: “(...) si el trabajo humano es imagen o semejanza del acto creador de Dios y si ‘como persona el hombre es, pues, sujeto del trabajo’ (LE. 6), el mismo trabajo no puede tener valor. La persona humana es un sujeto de dignidad suprema entre las criaturas, y por ello es esencial y fundamentalmente la medida y la fuente creadora de todo valor, pero ella misma por sobre y sin valor alguno” (Dussel, 1986, pp. 132-133).

El último nivel de abstracción es aquel en el que se ubica *El capital*. Dussel lo llama “marco concepto-categorial”. *Conceptual*, porque desarrolla el *concepto* de capital; *categorial*, debido a que dicho concepto implica la construcción de categorías (Dussel, 1990, p. 386). Es un “horizonte” abierto y flexible que se toma como referencia tanto para las investigaciones científicas (teóricas) como para “tomar decisiones práctico-políticas” (Dussel, 1990, p. 386). En este segundo aspecto radica el carácter *ético* de la obra de Marx. Ahora bien, dado que, como dijimos, se trata del desarrollo del concepto de capital, a diferencia de los otros niveles de abstracción, este marco explícito no puede ser aplicado a sistemas económicos no capitalistas. Las comparaciones con Hegel continúan siendo el hilo conductor del discurso y el orden de la exposición alcanza, tal vez, su mejor articulación. El capítulo 9 lo aborda especialmente. Prescindiremos de él, pues nos alejaría de nuestra temática. Nos interesa más el apartado 4 del capítulo 10: “*El capital* es una ética”.

El texto orbita alrededor de tres términos: praxis, moral y ética. No son nociones nuevas en la filosofía dusseliana. Sin embargo, la relectura de Marx que emprende Dussel hace que dichas nociones adquieran un matiz diferente, aunque sin llegar a definiciones radicalmente distintas. Sirven como puentes entre sus ideas previas, elaboradas durante tantos años, y las recientes hipótesis asumidas. Empecemos.

Entendemos por “praxis” o lo “práctico” la “relación entre las personas”; la relación inmediata, directa, cara-a-cara, o la mediata, por medio del producto del trabajo. En el nivel práctico, la relación entre personas, se debe situar lo “moral” o lo “ético” (...). Marx otorgó una primacía absoluta a lo práctico, a la relación entre personas, que determina toda relación con la naturaleza. De la misma manera, lo “ético” (o “moral”) no se produce primeramente en el nivel de la llamada “supraestructura”, sino en el nivel de la base misma (...) (Dussel, 1990, pp. 429-430).

Hay aquí, por lo menos, dos apreciaciones para realizar. Por un lado, la definición de *praxis* (o práctico) como relación interpersonal, cara-a-cara, persona-persona, sea directa o no, y que no se confunde con la *poiesis*. Por otro lado, la confrontación clara con las versiones más ortodoxas del marxismo que: a) trazan una línea divisoria entre la base económica (estructura) y la supraestructura (o superestructura); b) atan los destinos de esta a los vaivenes de aquella y; c) conciben a la ética y a la moral como elementos constitutivos de dicha supraestructura –y por lo tanto, como variables meramente dependientes. En las antípodas, para Dussel la praxis se halla en la base misma de cualquier orden social. Son las relaciones prácticas las que imprimen un sello particular a los vínculos establecidos, ya sean de dominación, condicionándole a los sujetos el acceso a la naturaleza (feudalismo y capitalismo), ya sean comunitarios, es decir, libres¹¹. Es en este escenario donde entran las otras dos nociones mencionadas:

Definimos como “moral” las prácticas concretas (prácticas, empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del “horizonte” de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc. (Dussel, 1990, p. 431).

La moral expresa los límites y posibilidades bajo los cuales nos relacionamos en contextos y circunstancias específicas. Límites y posibilidades que no son naturales ni ingenuos, sino que responden a ciertas tramas de poder históricamente constituidas. Es la “normalidad” asumida y, por lo tanto, negada en su carácter temporal, transitorio, pero vivida como si fuese la única viable. La moral impone sus reglas de juego; define los criterios de lo bueno, bello y justo. A partir de ellos, actuamos, pensamos y deseamos. La

¹¹ “Social” y “comunitario” son términos opuestos (Dussel, 1990, pp. 192-193, p. 301, p. 436. En sentido teológico: Dussel, 1986, p. 38, p. 53, pp. 92-93, pp. 140-141).

moral se articula como una totalidad supra-histórica y eterna, siendo arbitraria, fugaz y *relativa* a su tiempo (Dussel, 1990, p. 431). Empero, en la visión dusseliana, también hay lugar para el *absoluto* (cf. Dussel, 1986, pp. 113-122).

Entendemos por “ética” la crítica trascendental de las “morales” (o de la “moral”), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado “juicio”) de la dignidad absoluta, trascendental, “metafísica”, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu –como expresamente enseña Marx–, *ante festum* (como *a priori* ético *absoluto* o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo –sea el que fuere– de *relación de producción* históricamente situada (Dussel, 1990, pp. 431-432).

En y para la economía burguesa, el intercambio entre el trabajador y el capitalista se da en términos de igualdad. Marx, por su parte, niega la supuesta equivalencia de lo intercambiado. Uno, el obrero, da más que el otro. Sin esto, el fenómeno de la plusvalía no tendría lugar. El trabajador es la única fuente creadora de valor. *Ergo*, le corresponde la integridad de la riqueza existente. La moral capitalista, sin embargo, vuelve normal, sentido común, dicha equivalencia. Naturaliza la escasez y la opulencia. Lo histórico se torna hecho dado. El filósofo alemán critica las relaciones de dominación que constituyen ese orden moral. Emite un *juicio ético*. Empero, no se apoya en la propia moral burguesa. La crítica no es intra-totalitaria. El criterio, según Dussel, está más-allá, es metafísico, trascendental; es *absoluto*. Parte de la *exterioridad del trabajo vivo*. La producción teórica de Marx se constituye, precisamente, en el horizonte desde donde el filósofo juzga. Su labor no es solo científica: es ética. Lo instituido, las morales *relativas*, son enjuiciadas.

5. Palabras finales

La exterioridad, en cuanto trabajo vivo, asume en Marx un rol preponderante. Todo el edificio teórico construido por el alemán se asienta, en gran medida, en esa categoría. Esta es la interpretación de Enrique Dussel. La apuesta no es menor. Hay, como indicamos al inicio, un profundo cambio de perspectiva en el filósofo argentino-mexicano. Hasta mediados de los años setenta, Marx era definido como un pensador de la Totalidad incompatible con la tradición latinoamericana y con la propia filosofía de la liberación. Ahora Dussel no solo halla en el hombre de Tréveris la categoría de exterioridad, no solo la ubica en el centro de su producción teórica, sino que lo suma a la causa liberacionista de América Latina. Tal vez sea este uno de sus principales aportes.

Las páginas que preceden han señalado varias de las ideas nodales de la interpretación dusseliana de la obra de Karl Marx. Nos interesa retomar algunas de ellas a fin de hacer explícito lo que solo fue esbozado.

Uno de los puntos en los que Dussel insiste es en el carácter particular del “contrato” entre el trabajador y el capitalista. Se trata de un contrato histórico y violento, no natural. La corporeidad íntegra del trabajo vivo se ve compelida a aceptar una transacción injusta pero presentada como legítima y equitativa. El truco de prestidigitación no se advierte, a menos que se lo mire desde atrás, desde el fondo, desde el sujeto que padece y sufre el engaño. Y he aquí otro aspecto a subrayar. Siempre hay un oprimido, una víctima con posibilidad de reparar en la trampa y rebelarse. El trabajo vivo, aun subsumido por el capital, conserva un plus, un “más allá”. Está fuera, en la exterioridad. El hecho no es menor. Si en Marx –en la versión de Dussel– cualquier sistema encierra el germen de su propia destrucción, es porque ninguna persona se limita a ser solo el entramado de sentidos de la Totalidad que lo comprende. Nadie se

reduce a las condiciones –incluso de explotación– que lo ciñen. Ya sea antes, después o durante el cumplimiento del contrato, la exterioridad del trabajo vivo es el ámbito en el cual la resistencia puede gestarse. En esto se cimenta el poder liberador de los sujetos individuales, así como de los pueblos.

El trabajo vivo, único creador de valor y de lo realmente nuevo, también es un lugar epistémico y ético-político. Este es otro punto a considerar. Nos advierte Dussel que hay que saber dónde ubicarse. Situarnos en la exterioridad permite emitir un juicio ético sobre el sistema capitalista en su conjunto. Desde su interior, desde su propia legalidad, el capital es moralmente justo y bueno. Aquí se cimenta el discurso de la economía burguesa. Sabiéndolo o no, encubre la verdad. Se queda en la superficie, en las apariencias. Empero, el filósofo mendocino, guiado por Marx, nos invita a pensar el asunto desde niveles más profundos de comprensión. La ciencia que se construye desde allí, posicionada en el dolor de aquel a quien le curten su pellejo, abre un mundo distinto. El orden de cosas muestra su feo rostro. Esta ciencia que se propugna, lejos de la neutralidad ingenua que muchas veces se alza como bandera, ve lo no visto hasta ahora, se compromete con lo investigado y lanza su grito de guerra.

Lo dicho nos deja a la puerta de lo último en que deseamos insistir. La ciencia, tal como la describimos en nuestro escrito, es ella misma un momento del proceso de liberación y no un apéndice o elemento accesorio al movimiento de transformación. Resuena aquí, desde luego, un eco de aquella famosa tesis onceava sobre Feuerbach. La ciencia es parte del desarrollo de la conciencia del proletariado, de los sectores oprimidos o, como subraya Dussel, de los pueblos. En este sentido, es praxis revolucionaria.

El aporte del filósofo mendocino resulta invaluable. No solo en lo que a Marx respecta sino a las posibilidades hermenéuticas que ofrece. El análisis de nuestro presente inmediato, sobre todo el de la

“patria chica” de Dussel, es un caso viable. No quisieramos terminar este escrito sin mencionar el asunto. Tal vez resulte un tanto inapropiado. Tal vez no sea este el lugar para hacerlo. Preferimos correr el riesgo y equivocarnos. Solo unas palabras. No pretendemos más. En la Argentina, desde fines de 2023, impera un discurso que ensalza las supuestas bondades del capitalismo, tergiversa la historia, menoscancia la cultura y se muestra intolerante con la disidencia. Y todo esto en nombre de la libertad y de presuntas verdades eternas. El destino no carece de ironía. El 5 de noviembre de ese mismo año Enrique Dussel muere. Nos quedamos un poco a la intemperie. El maestro se fue. Sin embargo, aún enseña. Y si hay una primera lección que no debe olvidarse es que todo orden, sobre todo el capitalismo, es histórico, provisorio y contingente. Insistir en lo contrario es un intento por fetichizar el estado de cosas existentes y legitimar la opresión de los sectores vulnerables. La segunda lección, como vimos, es que no hay pensamiento desarraigado. Incluso las investigaciones más abstractas exigen de una condición de base. Nuestro filósofo eligió ubicarse en el lugar de las víctimas –el trabajo vivo de Marx–. Desde ahí construyó sus ideas. Desde ahí lanzó sus críticas. Cometió errores, mucho de ellos graves y también intentó corregirlos. Empero, siempre supo que había que tomar partido. No se trata de una limitación epistemológica. Es un compromiso ético. No elegimos ensuciarnos. Ya estamos entre el lodo y la sangre. A lo sumo decidimos qué tanto nos sumergimos. Dussel creía que había que meterse hasta el cuello. El tiempo dirá si hemos sido buenos discípulos.

Referencias bibliográficas

- Arthur, Christopher (2004). Enrique Dussel - Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*. (26) <https://herramienta.com.ar/?id=261>

- Castillo Alvarado, José M. (2012). *Filosofía de la liberación y marxismo en Enrique Dussel* [Tesis de Maestría. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2013/febrero/0689710/0689710.pdf>
- Claros, Marcelo (2000). Exposición en el debate de Marcelo Claros. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. <https://herramienta.com.ar/exposicion-en-el-debate-de-marcelo-claros>
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sigueme.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1985a). La exterioridad en el discurso crítico de Marx. *Reflexão*, (33), 24-31.
- Dussel, Enrique (1985b). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (1986). *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI Editores / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (1991). Las cuatro redacciones de El Capital (1857-1880). (Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx). *Signos. Anuario de Humanidades*, 5(3), 211-240.
- Dussel, Enrique (1994). *Historia de la filosofía y Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1999). El programa científico de investigación de Carlos Marx (Ciencia social funcional y crítica). *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, (9), 99-119. <https://herramienta.com.ar/?id=907>
- Dussel, Enrique (2004). El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor (Dialogando con Christopher Arthur). *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, (27), 131-141. <https://herramienta.com.ar/el-trabajo-vivo-fuente-creadora-del-plusvalor-dialogando-con-christopher-arthur>
- Dussel, Enrique (2005). Hegel, Schelling y el plusvalor. En *Dialéctica y capital: Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política* (pp 219-228). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, <https://publicaciones.xoc.uam.mx/Recurso.php>
- Dussel, Enrique (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Dutra, Jorge (2000). Ideología e irracionalidad. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. <https://www.herramienta.com.ar/ideologia-e-irrationalidad>
- Florían Cata, Orlando (2003). Filosofía de la Liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel. *Cuba Siglo XXI*. https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/florian_10abr03.pdf

- Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés
- Hernández, Enrique (2000). Exposición en el debate de Enrique Hernández. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. Recuperado de <https://herramienta.com.ar/exposicion-en-el-debate-de-enrique-hernandez>
- Herrera Salazar, Gabriel (2020). *La subsunción de la Filosofía de Marx en dos filósofos latinoamericanos*. Goiânia-GO: Editora Philos Academy. <https://cdn.enriquedussel.com/wp-content/uploads/2022/10/6.-La-subsencion-de-la-filosofia-de-Marx.pdf>
- Marí, Enrique (2000). Exposición en el debate de Enrique Marí. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. <https://herramienta.com.ar/exposicion-en-el-debate-de-enrique-mari>
- Petrucelli, Ariel G. (2000a). ¿Ciencias Sociales críticas? ¿Un nuevo criterio epistemológico de demarcación? Notas en torno a un artículo de Dussel. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 12. <https://www.herramienta.com.ar/ciencias-sociales-criticas-un-nuevo-criterio-epistemologico-de-demarcacion-notas-en-torno-a-un-articulo-de-dussel>
- Petrucelli, Ariel G. (2000b) Enrique Dussel y el tercer criterio epistemológico de demarcación. Contrarréplica. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. <https://herramienta.com.ar/enrique-dussel-y-el-tercer-criterio-epistemologico-de-demarcacion-contrareplica>
- Romero, Aldo A. (2000). Notas (incompletas) para una discusión con Dussel y sus contradictores. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. <https://herramienta.com.ar/notas-incompletas-para-una-discusion-con-dussel-y-sus-contradictores>
- Rush, Alan (2000). Enrique Dussel: Marx y las ciencias sociales críticas. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. <https://herramienta.com.ar/enrique-dussel-marx-y-las-ciencias-sociales-criticas>
- Teruel, Flavio (2016). *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios* [Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Cuyo]. <https://www.enriquedussel.com/txt/Textos-Tesisobre/2016.FlavioTeruel.pdf>
- Zoillo, Achaval (2000). Marxismo: ¿racionalidad y ciencia... o no?. *Herramienta, revista de debate y crítica marxista*, 1. <https://herramienta.com.ar/marxismo-racionalidad-y-ciencia-o-no>

Alberto Staniscia

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación por el Instituto Espíritu Santo y maestrando en Estudios Sociales Latinoamericanos en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en la cual se encuentra desarrollando su tesis sobre la categoría de exterioridad en la filosofía de Enrique Dussel, bajo la dirección de la Dra. Adriana María Arpini y el Dr. Waldo Ansaldi.

Hace varios años que se dedica a la enseñanza de la Filosofía, labor que ha consumado en escuelas de nivel secundario, en Institutos de formación docente y en experiencias de educación popular.

Es autor del libro *El cuerpo sartreano* (2014) y de varios artículos sobre Filosofía latinoamericana, entre los que se destacan: “Marx en el pensamiento de Dussel. Del rechazo a la aceptación. El rol de la Arqueológica” (2024); “Filosofía latinoamericana: O sobre la impugnación como riesgo y posibilidad” (2023); y de “Enrique Dussel o una filosofía desquiciada: Apuntes sobre la primera y la segunda edición de *La dialéctica hegeliana*” (2019).

Acerca del método anadialéctico de Enrique Dussel: alteridad y revelación

On Enrique Dussel's Anadialectical Method: Alterity and Revelation

Esteban Gabriel Sánchez¹



<https://orcid.org/0000-0002-6776-6866>

Resumen:

El objetivo de la presente investigación consiste en analizar el método anadialéctico del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, a la luz de las nociones de alteridad y revelación. En primer lugar, nos proponemos examinar la producción dusseliana durante años de conformación del movimiento de la filosofía de la liberación. En este período, la analéctica es expuesta en tanto una crítica radical de la dialéctica hegeliana y la ontología moderna. El camino de superación de la pensar ontológico moderno europeo se elabora como un antecedente fundamental de la historia de la filosofía latinoamericana. Dicha superación implica el momento de afirmación analógica de la alteridad a través de la revelación del otro. Nuestra pesquisa se focaliza en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1972) y en *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

Palabras clave: Enrique Dussel, Filosofía de la Liberación, método anadialéctico, alteridad

Abstract:

This research aims to analyze the anadialectic method of the Argentine-Mexican philosopher Enrique Dussel, in light of the notions of alterity and revelation. First and

¹ Universidad Nacional del Sur, Argentina. Contacto: estebangsanchez88@gmail.com

foremost, we aim to examine Dussel's production during the years of shaping the movement of the liberation philosophy. During this period, analectics are exposed as a radical critique of Hegelian dialectics and modern ontology. The path to overcoming modern European ontological thinking is elaborated as a fundamental antecedent in the history of Latin American philosophy. This overcoming implies the moment of analogical affirmation of alterity through the revelation of the other. Our inquiry focuses on *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1972) and *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

Keywords: Enrique Dussel, Philosophy of Liberation, anadialectical method, alterity

1. Introducción

La Filosofía de la Liberación latinoamericana como movimiento nace en la Argentina y se expande hacia América Latina en los primeros años de la década del '70. Un antecedente significativo e ineludible es la célebre polémica de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea (Arpini, 2016). Sin dudas, la teología de la liberación y las teorías de la dependencia también forman parte de las posiciones incorporadas en la Filosofía de la Liberación. Las teorías de la dependencia critican las teorías del desarrollo en tanto modelo de inserción de América Latina en el mercado internacional. Asimismo, el problema de la inauténticidad de la filosofía latinoamericana se combina con los análisis económicos y políticos a partir de un certero diagnóstico de las limitaciones estructurales de los países dependientes. En nuestra América los procesos de las segundas independencias se encuentran impulsados a través de la gesta emancipatoria de la Revolución cubana, se amplían los horizontes de los cambios políticos y sociales por medio las luchas de descolonización y antiimperialismo como ejes nodales (Ramaglia, 2017).

Enrique Dussel se erige como una de las figuras más prominentes de la intelectualidad latinoamericana. El cuestionamiento de la autenticidad del pensar latinoamericano realizado por Salazar Bondy marca la tónica del filosofar

liberacionista, dado que reflexiona sobre las formas culturales dependientes y enajenadas de nuestra región. En esta senda, el filósofo mendocino busca construir un método propio del filosofar liberador desde una meta-física del Otro, a partir del cual se crítique a la filosofía signada por el eurocentrismo. Se trata de superar la modernidad a través de la comprensión de la alteridad como hilo conductor de la liberación. La necesidad y posibilidad de una filosofía auténtica implica comenzar desde la propia autoconciencia de la alienación y opresión, es decir, se parte de pensar la opresión desde una praxis de liberación que emerge de las condiciones históricas de la América Nuestra.

La elaboración y reflexión sobre el método analéctico tiene un lugar destacado en la obra filosófica del autor argentino-mexicano Enrique Dussel (2012b, 2014a, 2020, 2021). Entre las múltiples investigaciones acerca del método analéctico dusseliano podemos reconocer las principales objeciones de Horacio Cerutti Guldberg ([1983] 2006) y de Alberto Parisí (1979). En la línea iniciada por Cerutti Guldberg se encuentran los siguientes trabajos: Beorlegui (2010) y Gogol (2007). Dentro de la literatura crítica también se examinó ampliamente las formulaciones de método analéctico en el marco del movimiento de la Filosofía de la Liberación en su “polo argentino” por los siguientes autores: González y Maddonni (2018a, 2018b, 2020); Maddonni y Zielinski (2017). En una perspectiva de continuidad con el enfoque metodológico dusseliano se encuentran las siguientes pesquisas: Bauer (2021); Gandarilla (2016); García Ruiz (2003); González San Martín (2014); Reyes López (2022); Staniscia (2018, 2019); Teruel (2022). Por último, en la presente investigación utilizaremos como matriz interpretativa lo propuesto Gandarilla (2016). Según el filósofo mexicano, el problema de la modernidad inicia hacia fines del siglo XV y se convierte en un proceso de devastación y conflicto a escala global. El patrón de poder moderno impone una nueva dinámica de conflicto y violencia civilizatoria. El autor considera que en la modernidad persiste una tensión

constitutiva la oposición entre la razón histórica (vinculada a la razón y liberación) y la razón instrumental (asociada a la razón y dominación). Dicha tensión constitutiva se desequilibra con el predominio de la razón instrumental. La modernidad como proyecto civilizatorio entra en crisis al destruir la asociación entre razón y liberación. Dicha crisis también impacta en los discursos críticos de la modernidad y su racionalidad. Las teorías críticas de la sociedad moderna tienden a reivindicar una perspectiva de la totalidad dentro de la racionalidad histórica. En América Latina, como afirma el colega mexicano, se “promueve una complejización de la totalidad histórica haciendo ingresar en su consideración su lado ensombrecido, la perspectiva de la alteridad” (Gandarilla, 2016, p. 276). En esta senda, nos proponemos examinar el enfoque analéctico dusseliano como una perspectiva de la alteridad.

2. Apuntes sobre la anadialéctica dusseliana

Seguiremos lo indicado por Gandarilla (2016) para abordar la propuesta filosófica de Enrique Dussel. Nos interesa analizar el método analéctico en tanto discurso crítico de la modernidad como totalidad totalizada. El filósofo argentino asume en el tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 2014b) –texto escrito en 1970 y publicado en 1973– un análisis pormenorizado de la tradición occidental que concibe a los entes como meras posibilidades existenciales. El horizonte de comprensión del mundo como totalidad se despliega a través de las posibilidades existenciales que adquiere el proyecto existencial. La totalidad como tal aparece como un momento de la dialéctica propia de lo Mismo. Para el autor, “lo Mismo” se repliega, se cierra sobre sí mismo desde la identidad en la cual se contienen los diversos momentos del ser humano como proyecto óntico-ontológico egolátrico. Según Dussel la tarea filosófica latinoamericana consiste no solo en asumir, sino también

en suprimir la modernidad. Asimismo, aspira a bosquejar, detectar todos los caracteres del sujeto dominador que ocultan la dependencia del ser latinoamericano.

La indagación anadialéctica dusseliana entendida como una instancia de superación de la dialéctica hegeliana tiene una amplia trayectoria, comienza 1969 con la redacción de su obra *La dialéctica hegeliana* (1972), y se continúa en el *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en su Tomo I, específicamente en el capítulo tercero titulado “La exterioridad meta-física del otro” (1972). En dicho capítulo, Dussel se pregunta acerca del seguimiento de la alteridad como novedad, es decir, donde se indaga ¿cómo es posible que se revele el Otro como tal?

En el ser como totalidad, tanto lo otro y “lo mismo” aparecen exclusivamente como momentos de autodeterminación de la mismidad. Para Dussel la filosofía helénica se constituye en un pensar cosmológico, mientras que la tradición semita es fundamentalmente teo-lógica. Con el advenimiento de la modernidad, se rompe la relación de lo humano con Dios como creador y el hombre como conquistador hispánico inicia una nueva etapa de la Totalidad.

Según Dussel podemos reconocer dos vías de acceso al Otro. La primera consiste en captar a lo otro en lo mismo, como una instancia de la di-ferencia, dicha di-ferencia implica la unidad de lo Mismo. Mientras que la segunda vía consiste en cobijar al otro como dis-tinto, supone la diversidad sin unidad previa; es lo que transciende desde el “más allá” de la Totalidad. En otras palabras, la analéctica recorre, contiene y supera la dialéctica monológica de la reducción del otro en lo mismo como mera di-ferencia y, asimismo, se encamina desde la distinción analógica del Otro como tal. En la Totalidad no emerge ni puede darse lo distinto como alteridad puesto que es mera diferencia de lo mismo.

Si reiteramos la pregunta acerca de cómo había sido pensada la alteridad en la modernidad, podemos reconocer que el pensar

moderno representa la introyección de lo otro en lo mismo: desde Descartes a Hegel (Dussel, 2014b). En la dialéctica cartesiana se comienza por la experiencia cotidiana y desde allí se repliega hacia la mismidad del *ego cogito*. Luego, en Kant el otro queda ausente del horizonte del conocer dado que el vínculo con la alteridad se da solamente en el ámbito moral. Por su parte, Fichte comienza con el yo como puesto absolutamente, y se interioriza en él, el otro como una simple di-ferencia de lo mismo absoluto. Lo mismo originario es el Yo absoluto y el No-yo reviste una instancia de oposición absoluta respecto de la mismidad. En el *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Schelling avanza en las sendas de la introyección del Otro en la mismidad, ya que la conciencia absoluta del yo queda incluida en la “Totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad, sin Alteridad” (Dussel, 2014b, p. 110). Con Hegel, el Otro no es efectivamente alterativo dado que es un momento de escisión de lo mismo. En la dialéctica hegeliana se corona la Totalidad, el Otro se reduce una futura fagocitación de la mismidad, que retorna hacia sí como proceso absoluto. En palabras del filósofo paceño,

La categoría de Totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (y aun incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Heidegger) (Dussel, 2014b, pp. 115–116).

Nuestro filósofo considera que Hegel lleva a la categoría de Totalidad a la consumación de la Modernidad. Recién a partir de los filósofos posthegelianos el pensar comienza abrirse hacia la alteridad, donde la apertura es comprendida como una dimensión teológica individual; en el caso de L. Feuerbach la dialéctica se establece en un dialogo analógico intersubjetivo entre el tú y el yo. En este camino K. Marx es interpretado como una continuación de

Totalidad hegeliana, en la cual la dialéctica del señor-siervo es comprendida en términos políticos antagónicos: clase burguesa y clase trabajadora. La noción de “ser genérico” (*Gattungswesen*) se articula y vertebría en la relación del hombre con su praxis transformadora de la naturaleza. El proceso dialéctico de la praxis humana no logra escapar de la comprensión totalizante, la “categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx (...) al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo” (Dussel, 2014b, p. 116). Para E. Husserl se parte de la certeza yo transcendental y desde allí se constituye el horizonte ontológico de sentido del mundo, el otro se encuentra interiorizado en la totalidad como un momento ilusorio y pasajero del *ego* transcendental. Por su parte, M. Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) representa también el pensar ontológico puesto que el mundo es deducido en tanto instancia constitutiva del ser-ahí (*Dasein*), mientras que el otro solo aparece como parte de su estructura existencial, en tanto ser-con (*Mitsein*) (§26). En suma, cuando escudriñamos sobre las implicancias éticas de la ontología de la Totalidad, podemos reconocer que lo mismo reclama a lo otro como una mera di-ferencia interna de sí. La posibilidad de la emergencia lo Otro en tanto otro implica el reconocimiento de la lógica de dominio óntico-ontológico. El dominio se asienta desde la reducción de lo otro a la mismidad, mientras que lo dis-tinto supone la manifestación interpelante que pone en peligro la permanencia de dicha lógica de dominio. La exterioridad meta-física se revela de su “más allá”, trasciende la voracidad de lo mismo, se abre a la novedad.

Ahora bien, nos interesa transitar por la vía analéctica de la distinción meta-física de la exterioridad. Dicha vía implica asumir y subsumir el pensar moderno desde el ámbito trans-ontológico de la alteridad:

La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto (...) se abre y es fundamento desde lo previo: “el Otro” (...) se encuentra

más allá de lo ontológico [y puede] denominarse: lo meta-físico, lo trans-ontológico; “el Otro” como lo más allá, siempre exterior de “lo Mismo” (Dussel, 2014b, p. 119).

La alteridad implica un doble movimiento analógico. Por un lado, atraviesa el fundamento ontológico del mundo desde el cara-a-cara de la exterioridad. Y por el otro, supera asuntivamente el proyecto moderno a partir de rebasar los límites de la subjetividad moderna/colonial desde el Otro latinoamericano. El cara-a-cara se abre a la exterioridad ética, dado que como rostro de otra persona evoca la carnalidad (*básar*²) y la palabra dicha es revelada (*dabar*³). En el cara-a-cara se manifiesta la experiencia originaria del Otro. El decir revelador es también analógico y se expresa en la carnalidad de la alteridad. Dicha manifestación es analogable por medio de la palabra. Como afirma Dussel “la *analogia verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora” (Dussel, 2012b, p. 189). La enunciación ética revela el rostro del Otro como apertura trans-ontológica del mundo. Resulta alterativa por constitución propia, se trata de lo originario dis-tinto, es anterioridad pura, que converge en

² La noción hebrea de *básar* significa carne o la manifestación material de la carnalidad: corazón (sede de la sabiduría), riñones (sede sensibilidad) e hígado (sentimientos elementales), entre otras. En otras palabras, *básar* es, en definitiva, la unidad de la carnalidad por cual circula la sangre, símbolo de la vida. La noción de *básar* no puede ser identificada con la noción de cuerpo en el sentido griego o cartesiano (Cfr. § 5, Dussel, 2012a). En este sentido, Dussel desarrolla ampliamente la concepción de alteridad de los pueblos semitas en su obra *El humanismo semita* (1969).

³ Por su parte, Dussel aclara: “La *dabar* (en hebreo ‘palabra’) como voz reveladora del otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía quiere indicar una palabra que es una revelación, un decir cuya presencia patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de ‘lo significado’: el otro mismo como libre y como proyecto ontológico alterativo; ahora todavía incomprendible, transontológico” (Dussel, 2012b, p. 191).

la revelación como encuentro epifánico con el Otro⁴. La ἐπιφάνεια remite en su etimología a la aparición, manifestación o revelación acerca de lo que se muestra. Acaso la materia misma de lo humano nos permite des-velar por medio de la ausencia presente: el Otro. Es presente porque está ahí en su carnalidad y, sin embargo, también se revela a través de su existencia, en sus diversas ausencias, negaciones. “La revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de mi mismidad” (Dussel, 2012b, p. 127). La existencia meta-física es trascendente respecto del mundo dado que la palabra no solo es enunciada como φωνή sino también potencial afirmación desde su afuera del ser. Desde la nada se crea la praxis analéctica que permite contener y superar las condiciones del hacer y comprender para abrirse hacia el horizonte de la novedad de la alteridad. Desde la nada se escucha la interpelación de lo dis-tinto, la cual puede ser el lenguaje articulado como también un grito⁵ que clama por justicia. El grito irrumpie, fractura la Totalidad. La irrupción creadora de la alteridad remite, en última instancia, a la praxis de liberación.

⁴ Según E. Levinas el carácter epifánico del Otro es “en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano” (Levinas, 2002, p. 101). Para Dussel “El Otro’ es realísimamente ‘Otro’ cuando su exterioridad es más plena, cuando es transversal con respecto al horizonte de comprensión (aún de horizontes sociales). Más allá de la esposa está la viuda, más allá del hijo está el huérfano, más allá del familiar está el extranjero, más allá del amigo está el enemigo, más allá del igual está el pobre. La Alteridad se vive más radicalmente con la viuda, que con la esposa; y así proporcionalmente” (Dussel, 2012b, p. 145).

⁵ Tal como aclara nuestro filósofo: “Las primeras expresiones del Otro del oprimido, del excluido, del negado son las indescifrables interjecciones, todavía no palabras proto-palabras de un: ‘¡Ayyyy!'; el grito de dolor del sufriente, que deviene en las distintas exposiciones interpelantes del torturado, del esclavo crucificado (como Spartaco o el fundador del mesianismo cristiano), de la mujer dominada por el machismo, del indígena martirizado por el Conquistador en el siglo XVI en América Latina, del obrero asalariado por el capitalismo moderno europeo y en el mundo colonial del Sur, etcétera” (Dussel, 2020, p. 63).

Cabe preguntarse con Dussel si el carácter analógico de la distinción no termina en devenir en una posición irracionalista⁶. Es decir, ¿el orden meta-físico de la exterioridad implica la afirmación de un ámbito trascendente de la razón? La crítica de la ontología y su racionalidad moderna en la perspectiva dusseliana se asume como una instancia que permite abrazar a la alteridad en su distinción, lo propio analógico supone la posibilidad material de la comunicación humana, que la interpelación acontezca como acto comunicativo. En este sentido, Dussel señala que:

El que recibe la revelación del Otro/a desde la apertura de su subjetividad creyente efectúa una acción porque cree, porque tiene fe en la palabra del Otro/a ante la imposibilidad de poder verificar (en una primera instancia) la verdad de lo que le ha sido revelado. A la lógica que explica este hecho la llamaremos *analogía fidei*, porque es la fe en el Otro/a lo que permite aceptarla como razón (*Grund*) o fundamento del acto, con anterioridad a la plena captación del concepto de la palabra del Otro/a. que todavía no ha

⁶ Por su parte, el filósofo húngaro György Lukács sostiene que el irracionalismo representa en términos filosóficos: “(...) la esencia de una filosofía como tal filosofía, en cuanto a la misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social. Entre otras razones, porque la razón misma no es ni puede ser algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpeciéndola. Pero, bien entendido que esta determinabilidad social de los contenidos y las formas de la razón no entraña, sin embargo, ningún relativismo histórico. Dentro de la condicionalidad histórico-social de estos contenidos y formas, el carácter progresivo de cualquier situación o tendencia de desarrollo es siempre algo objetivo, independiente en su acción de la conciencia humana. El hecho de que lo que marcha y se mueve hacia adelante se conciba como la razón o la sinrazón, el que se afirme o se rechace esto o aquello, constituye cabalmente un momento esencial y decisivo de la acción de los partidos, de la lucha de clases en filosofía” (Lukács, 1967, p. 5).

sido justificado racional ni discursivamente por la subjetividad cognitiva del interpelado (Dussel, 2020, p. 63).

Para que la revelación de la alteridad acontezca es necesario que el momento analógico sea captado por la razón; la palabra como medio de la semejanza en el mundo de sentido del quién recibe la interpelación. En otras palabras, la distinción se manifiesta y adquiere comunicabilidad a través de la semejanza así pone en cuestión el orden ontológico de la Totalidad, se fragmenta la univocidad. La palabra del Otro resulta analógica puesto que contiene no sólo la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la vida negada sino también la posibilidad concreta de una nueva Totalidad. El filosofar liberacionista se encarga de mostrar las diversas mediaciones que adquiere la revelación del Otro: erótica, pedagógica, política y arqueológica. La alteridad se revela, en principio, como un misterio, en tanto negatividad nuestra su ausencia por medio de la negación de su vida. Asimismo, la palabra revela positivamente el carácter trans-ontológico puesto que irrumpre desde el “*amor-de-justicia*: tensión hacia el Otro como otro, por él mismo” (Dussel, 2012b, p. 147). El autor denomina al “*amor-de-justicia*” como un servicio analéctico, como movimiento alterativo hacia el otro, se proclama desde la afirmación del amor como sentimiento revolucionario, al decir del Che⁷. La tarea de la Filosofía de la Liberación consiste en la emergencia desde la “praxis histórica y (...) la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y pro-féticamente, vive anticipadamente un ‘hombre nuevo’” (Dussel, 2012b, p. 147). El filósofo de la liberación adquiere un carácter diacónico, dado que recibe la revelación del otro y su interpelación por medio de la *analogía fidei*. La praxis de liberación se opone a la totalidad y desde

⁷ Como afirma Ernesto Guevara (2008): “(...) el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad” (p. 50).

la exterioridad abre el horizonte como un futuro alterativo, un futuro otro. A continuación, recuperamos y analizamos los elementos más significativos del enfoque metodológico dusseliano expuesto en su celebre obra *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

La profundización del método analéctico se desarrolla por primera vez en 1972 en el marco del VIII Congreso Panamericano de Filosofía, en la ciudad de Brasilia, la ponencia presentada es titulada: “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”⁸. Dicha ponencia es incluida y ampliada en el apartado § 36 del capítulo VI de *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo II (1973). Luego, en su obra *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974) se desarrollan y aumentan los resultados alcanzados en su anterior edición *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (1972). El filósofo mendocino parte, como vimos, del estatuto de la revelación del Otro como ámbito meta-físico y desde allí se propone recorrer y elaborar un método propio del filosofar liberacionista. En palabras del autor:

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada (...) por los poshegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiremos indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América Latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano (Dussel, 2012b, p. 181; 2014a, p. 156).

⁸ Hemos cotejado las fechas de elaboración y publicación de acuerdo a lo indicado en (Dussel, 2016).

La filosofía de la liberación dusseliana se propone realizar un camino preparatorio del pensar latinoamericano, en el cual se contengan y depongan las posiciones ontológicas tanto de la dialéctica hegeliana como la de los críticos del idealismo. Asimismo, la superación de la ontología dialéctica se identifica con el pensar liberacionista. Según Dussel (2012b):

(...) la alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente análogica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real; la *analogía fidei* es la propedéutica a la *analogía rei* (...). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la “di-ferencia ontológica”, funda la ex-presión (lógos apofantikós) de la totalidad. El ser analógico del otro como alteridad meta-física, gracias a la “dis-tinción”, origina la revelación del otro como pro-creación en la totalidad (p. 191).

La otredad se expresa a través de la analogía en tanto palabra revelada (*analogía fidei*), el otro se revela desde su distinción metafísica. Escuchar la interpelación conlleva un acto de responsabilidad, un acto de confianza y fe con respecto al Otro latinoamericano. La alteridad es ana-dia-léctica puesto que el ser mismo como fundamento no es el único modo de predicar lo que se manifiesta: el otro. El otro se puede afirmar desde diversos modos. En la negatividad del otro acontece un grado de excedencia del ser como fundamento del mundo. El llamado del Otro desborda lo dado, su decir remite a la primera experiencia antropológica, un acontecimiento novedoso, un encuentro. Dicho encuentro es analécticamente posible por la semejanza. Sin embargo, las mediaciones revisten una con-vocatoria, un llamado conjunto hacia el acto de responsabilidad con la distinción. Se nos convoca a asumir la tarea del filosofar propio en tanto liberación latinoamericana. En este sentido, la filosofía dusseliana se convierte en una ética de la fidelidad para con la liberación del Otro latinoamericano. En el

siguiente apartado expondremos las principales objeciones de Dussel hacia la dialéctica hegeliana.

3. La dialéctica hegeliana o la consumación de la modernidad

A continuación, nos proponemos revisar las principales consideraciones de Dussel acerca de la dialéctica hegeliana. Según nuestro autor, la dialéctica como movimiento de la razón totalizadora aspira a cristalizar y suprimir todas las contraposiciones en un Totalidad (*Totalität*) superior. El punto de partida del filosofar de Hegel comienza por el *factum* de la conciencia natural, desde lo empírico y va ascendiendo por el camino de la conciencia y sus diversas figuras hasta arribar al espíritu absoluto. La filosofía como saber absoluto radica en la mostración del camino preparatorio que atraviesa la conciencia en su elevación “in-volutiva”, dicha elevación consiste en un proceso inmanente del conocer. A diferencia de lo postulado por Fichte de la autoposición absoluta del Yo como movimiento deductivo; para Hegel la conciencia se encuentra desfasada consigo misma. El devenir del movimiento dialéctico implica que la conciencia retorne y se unifique con la sustancia-sujeto, de este modo, coincide consigo. La esencia de la conciencia resulta de la actualidad sustantiva con la cosa misma como objeto. Para Hegel se trata de lograr que la experiencia de la conciencia aprehenda a expresar lo verdadero en cuanto tal:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo (Hegel, 2010, p. 75).

Es decir, el todo asume en la óptica del filósofo alemán el acabamiento de lo absoluto como sujeto, la dialéctica implica el movimiento constante de lo real, en el cual se unifican y transitan los momentos del todo como sustancia viva. El movimiento consiste en un doble proceso en devenir en el que cada momento pone al otro de sí para disolverse en el sí mismo de manera ulterior. Dicho proceso es, por un lado, la elevación de la negación que regresa al absoluto y, al mismo tiempo, es también la negación del absoluto en tanto determinación. La totalidad despliega y revierte sobre sí misma la inmanencia contenida en la subjetividad viva, espiritual.

En la perspectiva de Dussel, la dialéctica hegeliana no hace sino consumar la ontología puesto que el pensar y sus determinaciones no son algo ajeno objeto, sino que el pensar adquiere su esencia a través de las determinaciones inmanentes que son una misma cosa con su contenido. De este modo, la tesis de identificación entre el ser y el pensar en Hegel reitera la tan mentada afirmación parmenídea que el ser y el pesar son lo mismo. En definitiva, el proceso dialéctico consiste en un acto absoluto en el cual cada momento del ser se despliega y diferencia de manera interna. En palabras del filósofo de la liberación:

El todo, el absoluto o el concepto como idea hace en sí un como espacio vacío y dentro de esta íntima exterioridad se despliega a sí mismo. Pero, “y al mismo tiempo, (es) un acto por el cual el ser involuciona (*Insichgehen*), se abisma en él mismo”. La expresión es clara y concluyente. El absoluto como ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica in-volutiva sin real exterioridad. (Dussel, 2012b, p. 89).

En definitiva, en la dialéctica hegeliana la totalidad (*Totalität*) asume y contiene una dinámica in-volutiva irrefrenable puesto que no hay lugar para la emergencia de la exterioridad, la fuerza inmanente del absoluto fagocita cada instancia y determinación

hacia su mismidad. El devenir del sujeto como sustancia viva es la subjetividad absoluta y como resultado del proceso se convierte en fundamento del ser, se conceptualiza en la identificación del pensar y lo pensado. El concepto realiza de manera cabal e inmanente las determinaciones del todo devenido. El movimiento dialéctico arrasa con cada determinación y oposición asumiéndola en una unidad totalizada, el atravesamiento queda contenido en la interioridad de la subjetividad absoluta. En el acto plenario de la razón cada momento acontecido retorna al absoluto, la totalidad se reconcilia. El proceso especulativo de la idea rompe así con la simpleza de la unidad finita al llevar a cabo el infinito, infinitizarse. El fin del sistema consiste en el arribo a la pura especulación de la idea. Por ello, la dialéctica implica que dicho arribo al fin suceda como consecuencia de la ganancia obtenida en la unidad resuelta, en cada una de sus determinaciones: oposición, afirmación y elevación. Se sobrepasa el momento negativo en la aniquilación afirmativa del concepto; en suma, es “el conocer que la idea es una totalidad (*Totalität*)” (Dussel, 2012b, p. 101). El despliegue del concepto no es algo distinto al método mismo del pensar especulativo. El contenido del concepto coincide con la fuerza ilimitada del todo. Por ello, el ser como sustancia viva contiene y libera al movimiento absoluto, la idea no solo es un proceso sino también el resultado de su “identidad absoluta y libre” (Dussel, 2012b, p. 102). En este sentido, la liberación constituye en el retorno in-volutivo y enriquecido de la totalidad como mismidad. Según Dussel (2012b), “(...) el sistema hegeliano como totalidad totalizada sea la [mayor] desmesura intelectual moderna, donde la subjetividad absoluta lo ha abarcado todo dentro de sí” (p. 102). Desde la óptica del pensar latinoamericano, en la dialéctica hegeliana hemos obtenido que la conciencia transita de la no verdad de la conciencia natural hacia lo verdadero de la sustancia viva como espíritu absoluto. Asimismo, en la dialéctica se despliega de la subjetividad absoluta, se avanza por medio de un retorno ascendente que rompe con las determinaciones abstractas y se eleva

superando las oposiciones en el saber absoluto como ciencia especulativa. El movimiento se hace uno consigo mismo, deviene método del pensar mismo.

Dussel concluye que en el pensar especulativo hegeliano se fetichiza la subjetividad colonialista de la modernidad eurocentrada. El método dialéctico hegeliano cumple la función de sostén ideológico de la dominación, ya que –al decir de Roig– se mitifica la realidad histórica y se produce una deshistorización y “naturalización” de la realidad cultural e histórica” (Roig, 1987, p. 22) europea; el ser moderno deviene modelo civilizatorio para toda la humanidad. Para Dussel en la subjetividad absoluta se consuma el horizonte ontológico moderno dado que se mitifica:

(...) la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. “El ser es, el no-ser no es”. El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la “periferia”, queda por ello definida como el puro futuro, como el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente (Dussel, 2012b, p. 104).

A continuación, nos proponemos examinar sucintamente la interpretación metodológica de Dussel acerca de las críticas elaboradas por Schelling hacia Hegel. En la óptica del filósofo argentino, Schelling resulta un antecedente clave para superar la dialéctica hegeliana puesto que es concebido como el primer crítico de la ontología moderna.

4. Elementos para una fractura de la totalidad europea

Como vimos, Hegel expresa en el sistema dialéctico la totalización concomitante de la totalidad moderna. El método del pensar especulativo se direcciona hacia la realización de la ontología

europea moderna. La subjetividad absoluta condensa en la involución de la conciencia, su comienzo y también el resultado de todo sistema especulativo. Se libera la fuerza del concepto en el interior de la subjetividad moderna. Se concluye en la Totalidad como la interioridad desplegada de la mismidad; el pensar se identifica con el ser y este es el fundamento de la totalidad. La ontología de la identidad es el horizonte finalísimo de la comprensión de la totalidad.

Ahora bien, nos abocamos a revisar las principales apreciaciones filosóficas de Dussel sobre Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y, en especial, sus consideraciones críticas sobre el pensar dialéctico hegeliano. Para Dussel, el filósofo alemán representa el primer posthegeliano y el inicio del desmontaje de la ontología racional de Hegel. Schelling distingue dos modalidades de la filosofía: una negativa y otra positiva. La filosofía negativa se refiere al ámbito ontológico del ser; lo real es la esencia que se encuentra en el acto del puro pensar como posibilidad (*Möglichkeit*), y asimismo se distingue de la existencia. La filosofía negativa se mueve en el nivel óntico-ontológico de la totalidad. Por el contrario, la filosofía positiva se encuentra en un ámbito trascendente de la ontología; es lo que emerge desde la existencia: “(...) lo que está más allá de la razón o el ser es persona” (Dussel, 2012b, p. 126). En definitiva, Schelling critica a la filosofía especulativa hegeliana entendida como una filosofía insuficiente para exponer la experiencia sensible existencial. Según Dussel, Schelling invierte el método dialéctico y muestra que “más allá del ser ontológico se da la exterioridad real (...). Esta exterioridad real es experimentable *a posteriori*” (Dussel, 2012b, p. 128). La superación ana-dialéctica se manifiesta a través de la revelación de la exterioridad, por su transcendencia del ámbito óntico-ontológico. Para el filósofo mendocino la operación efectuada por Schelling implica el pasaje dentro de la propia modernidad de lo

(...) *in-volutivo* en Hegel (de la experiencia de la conciencia cotidiana hacia la autoconciencia) se transforma en *ex-volutivo* (no

se niega sino que se afirma la experiencia sensible), pero superando aun el nivel ontológico de la totalidad (es decir, un método propiamente meta-físico) (Dussel, 2012b, p. 128).

El viraje de Schelling contiene la superación de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, todavía permanece en el marco categorial de la modernidad como modelo civilizatorio. En la perspectiva de la ana-dialéctica dusseliana Schelling implica un momento significativo puesto que conlleva la posibilidad de la trascendencia de la totalidad y la manifestación de la exterioridad en tanto elevación positiva.

Según el filósofo alemán, Dios es el “el señor del Ser” y se establece así una distinción originaria: por un lado, entre el ser en cuanto existe y, por el otro, el ser en cuanto fundamento de la existencia (Schelling, 1989). Dios posee el fundamento de su existencia en sí mismo pero dicho fundamento no es el mismo. Se encuentra en la naturaleza de Dios, pero es distinto a Dios mismo. En cambio, el fundamento de la existencia de las criaturas está *en* Dios. En este sentido, el fundamento originario es anterior al λόγος (Schelling, 1989). Para Dussel en la filosofía positiva de Schelling se hace posible pensar analógicamente el principio de identidad, no reducido a la mismidad puesto que la identidad de Dios con las criaturas no deriva en una anulación de la existencia individual. La identidad no puede ser concebida como una categoría unívoca sino analógicamente semejante. En la teodicea schellingiana puede emerger la exterioridad meta-física: la criatura humana, la persona. Para el filósofo latinoamericano en la filosofía positiva de Schelling se encuentra la posibilidad de una trans-ontología, es decir, la teodicea panteísta de Schelling deviene en trans-teodicea: “(...) sólo la afirmación de un Dios creador del ser del mundo de la nada (Schelling repite la fórmula frecuentemente: “*aus nichts [creatio ex nihilo]*”) permite –dice Dussel– superar el fundamento mismo de la ontología moderna” (Dussel, 2012b, p. 123).

A diferencia de lo postulado por Martín Heidegger (1990), quien concibe que la ontología constituye un destino inexorable de occidente, Dussel sostiene, por su parte, que es posible transcender la modernidad. Para el autor de *Ser y Tiempo* la metafísica occidental se articula esencialmente como el pensar de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. El ser del ente en la historia de la metafísica ha sido pensado como el ente en cuanto tal y el ente como *ens realissimum*. Las modalidades de comprensión del ente están conformes a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. El predominio de la mencionada diferencia ontológica mantiene separados el ser del fundamento y el ente en cuanto tal como lo fundado. En este sentido, el *ens realissimum* ingresa a la metafísica como el “fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que la *Causa sui*” (Heidegger, 1990, p. 153). Para el filósofo alemán, el ente supremo no hace más que consumar la historia de la metafísica puesto que desplaza la pregunta por la diferencia ontológica.

Según Dussel, Schelling emprende una crítica inaugural sobre Hegel, en la cual el panlogicismo hegeliano desemboca en el movimiento totalizado del concepto. Dicho movimiento es caracterizado como la divinización de la categoría de ser, el concepto supremo de Dios se manifiesta como parte del proceso necesario de lo real. En la perspectiva schellingiana Hegel condensa la filosofía negativa, dado que el horizonte del ser y el pensar son concebidos como modulaciones de la ontología de la identidad, mientras que el ente es pensado como mera posibilidad óntica. Por último, para Schelling se trata de trascender la negatividad de la filosofía hegeliana a través de la apertura hacia la existencia positiva. Desde esta perspectiva, la existencia emerge como consecuencia de la distinción entre el señorío de Dios y el Ser dado que no existe identificación entre ambos. La afirmación de Dios como señor del ser

implica la trascendencia del creador respecto de lo creado. El señorío divino conlleva una resignificación del principio de identidad como núcleo de la tradición metafísica moderna. El problema fundamental de dicha tradición, desde la perspectiva de Schelling, resulta de la correcta distinción entre el sujeto como antecedente (*antecedens*) y el predicado como consecuente (*consequens*). El principio de identidad (*Identitätsgesetz*) no expresa equivalencia entre sujeto y predicado. Como señala la filósofa Ana Carrasco Conde (2011): “Dios pasa al mundo como fundamento de éste: todas las cosas son *en* Dios, esto es, *Pan-en-teísmo*. Dicho de otra manera: Dios es el antecedente y el Mundo su consecuente” (p. 109).

En la perspectiva dusseliana Schelling reviste un autor ineludible para romper con los fundamentos modernos de la dialéctica. Sin embargo, el filósofo alemán no logra atravesar la ontología puesto que no se abre hacia el horizonte de la alteridad. En suma, la apertura hacia de la distinción meta-física solo acontece como consecuencia de la reconfiguración de la trascendencia divina. En otras palabras, la propia revelación de la existencia deviene como parte de la apertura trans-ontológica del mundo. Según Dussel, dicha revelación implica un acto de fe acerca de la alteridad. La alteridad se manifiesta a través de la “fe, en su sentido meta-físico y no teológico, es un abrirse entonces a la libertad infinita del otro absoluto (...) que al menos nos marca un camino de superación de la ontología imperial europea” (Dussel, 2012b, p. 127). El filósofo mendocino considera que la revelación meta-física es la senda para rebasar la ontología moderna. Dicha revelación consiste en la tarea nodal del filosofar liberacionista. En el próximo apartado recapitulamos las tesis principales obtenidas en la presente investigación sobre el método anadialéctico.

5. Consideraciones finales

En el decurso de la pesquisa examinamos el método anadialéctico de Dussel por medio del análisis de los momentos más significativos de las obras: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y *Método para una filosofía de la liberación* (1974). Para el marco teórico-metodológico utilizamos los aportes de Gendarilla (2016) para recorrer el método dusseliano a través de las nociones de alteridad y revelación. En el liberacionismo del filósofo mendocino podemos reconocer un discurso crítico de la modernidad como totalidad totalizada. Según Dussel la tarea filosófica latinoamericana consiste no solo en asumir, sino también en suprimir la modernidad como proyecto civilizatorio. Podemos identificar dos modalidades de acceso a la alteridad. La primera reduce al Otro a la instancia de diferencia desde lo Mismo. La segunda modalidad implica concebir al concebir al Otro desde su distinción meta-física. La analéctica contiene y supera dialéctica de la mera di-ferencia puesto que se abre a la revelación interpelante a través de la analogía de la palabra. En síntesis, la enunciación ética se revela desde el rostro de la alteridad en tanto como apertura trans-ontológica. El movimiento analógico trasvasa el fundamento ontológico del mundo a partir del cara-a-cara y, además, aspira a superar el proyecto moderno de la subjetividad desde el Otro amerindio. En esta dirección, Dussel emprende una crítica radical hacia la dialéctica hegeliana dado que en el pensar especulativo no se revela la exterioridad e incluso se consuma el proyecto de la subjetividad eurocentrada. El hilo conductor del método analéctico duseliano consiste en alojar a la alteridad en sus diversas manifestaciones.

Referencias bibliográficas

- Arpini, Adriana M. (2016). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una bisagra en la historia de las ideas latinoamericanas. En A. M. Arpini, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy* (pp. 179–203). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bauer, Carlos F. (2021). *Analéctica latinoamericana: un pensamiento descolonizador para el siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Beorlegui, Carlos (2010). El desarrollo de la filosofía de E. Dussel. En C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (pp. 730–774). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Carrasco Conde, Ana (2011). Panteísmo y panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (54), 93–109. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/152451/134751>
- Cerutti Guldberg, Horacio (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (2012a). El Humanismo Semita. En E. Dussel, *El Humanismo Helénico. El Humanismo Semita*. (pp. 161–350). Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012b). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique. (2014a). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana II* (pp. 156–195). México: Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique. (2014b). La exterioridad meta-física del otro. En E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I* (pp. 99–156). México: Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique. (2016). *curriculum vitae*. https://enriquedussel.com/txt/Curriculum/CURRICULUM_2016_2.pdf
- Dussel, Enrique. (2020). Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la Filosofía de la Liberación. En E. Dussel, *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (pp. 53–84). Madrid:Trotta.
- Dussel, Enrique. (2021). *Lecciones de lógica: el método analéctico crítico*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Gandarilla, José (2016). Teorías poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. En J. Gandarilla (Ed.), *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 257–282). México: Editorial Akal.
- García Ruiz, Pedro E. (2003). ¿Evolución o Ruptura? In *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (pp. 19–23). México: Editorial Driada.
- Gogol, Eugene (2007). Enrique Dussel: el espíritu extrañado de sí mismo continúa. Leyendo y mal interpretando a Hegel. En E. Gogol, *El concepto del otro en la filosofía latinoamericana. La*

fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales (pp. 76–80). Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018a). El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despuente del “polo argentino” de la filosofía de la liberación. *CUADERNOS DEL CEL*, 3(5), 72–109. <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/Papeles de trabajo.3.pdf>

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018b). La filosofía de la liberación en su “polo argentino”. Aportes para una interpretación histórica y filosófica, período 1969-1975. *CUADERNOS DEL CEL*, 3(5), 63–71. <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/Papeles de trabajo.2.pdf>

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2020). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: Teseo Press.

González San Martín, Patricia (2014). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de Las Ideas*, 16(2), 45–52. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902014000200004&lng=es&tlang=es

Guevara, Ernesto (2008). *El socialismo y el hombre en Cuba*. Ediciones de la Presidencia de la República. http://cipec.nuevaradio.org/b2-img/Che_ESocialismoyElHombreenCuba.pdf

Hegel, Georg W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada editores / Universidad Autónoma de Madrid.

Heidegger, Martin (1990). *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos.

Lukács, Gyorgy (1967). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Ediciones Grijalbo. <https://ar1lib.org/book/2949370/01e535>

Maddonni, Luciano y Zielinski, Juan Matías (2017). El sufrimiento se experiencia de “muchas maneras” o acerca de cómo pensar ana-dia-lécticamente la liberación. *CUADERNOS DEL CEL*, 2(3), 24–38. <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/2. Maddoni y Zielinski.pdf>

Parísí, Alberto (1979). Discusión sobre la “Analéctica.” En A. Parísí, *Filosofía y Dialéctica* (pp. 43–59). México: Editorial Edicol.

Ramaglia, Dante (2017). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En E. Dussel; C. Bohórquez y E. Mendieta (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 377–398). Caracas: Siglo XXI editores / El perro y la rana.

Reyes López, Jorge A. (2022). *Analogía y alteridad cultural: el giro filosófico de Enrique Dussel y Mauricio Beuchot* [Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México]. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000822789>

Roig, Arturo A. (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En A. Roig (comp.), *La utopía en el Ecuador* (pp. 13–59). Quito: Banco Central del Ecuador.

Schelling, Friedrich W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Madrid: Anthropos.

Staniscia, Alberto (2018). A quien sepa oír. Una contribución sobre las ideas del Otro, la analéctica y el compromiso filosófico en la filosofía de Enrique Dussel. *Algarrobo-MEL*, (6), 1–12. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/843>

Staniscia, Alberto (2019). Enrique Dussel o una filosofía desquiciada. Apuntes sobre la primera y la segunda edición de La dialéctica hegeliana. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de Las Ideas*, (21), 1–26. <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/334/299>

Teruel, Flavio H. (2022). *Elementos fundamentales para una filosofía económica crítica: El capital de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel* [Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba]. <http://hdl.handle.net/11086/546605>

Esteban Gabriel Sánchez

Docente de la catedra “Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana” (Universidad Nacional del Sur, Argentina). Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Becario doctoral del CONICET bajo la dirección de la Dra. Adriana María Arpini (UNCuyo/CONICET) y la co-dirección de la Dra. María Cecilia Barelli (UNS). Licenciado en Filosofía (UNS). Miembro investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre NuestrAmérica “José Martí” (CEINA), Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. También es miembro adscripto del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA), perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Se desempeña como integrante de proyectos de investigación. Ha participado como expositor en diversas jornadas y congresos.

Negatividad y necesidad. Conjeturas sobre Sartre, Dussel y la filosofía de la liberación

Negativity and Necessity. Conjectures About Sartre, Dussel and
the Philosophy of Liberation

Enrique Téllez Fabiani¹



<https://orcid.org/0000-0002-8498-1322>

Resumen:

A lo largo de este documento que pongo a la consideración del lector, nos limitamos a estudiar solo la problematización que hace Dussel (entre su *ética latinoamericana* de 1973 y la *filosofía de la producción* de 1984) en torno al supuesto sobre la víctima: como *negatividad*, interpretada en Hegel; y, como *necesidad*, interpretada en Sartre. Solo desde este punto de vista, es posible ejercer la crítica adecuada. Para llevar a cabo este comentario, dividimos el trabajo en la negatividad en Hegel (1 y 2). Luego, entramos de lleno a Sartre con dos de sus obras filosóficas (3). Después la recuperación desde la perspectiva dusseliana de Sartre (4), centrándonos en la víctima y la necesidad, justo como dos pilares fundamentales de la filosofía de la liberación. Los comentarios finales en realidad son dos conjeturas, uno histórica y la otra filosófica, que nos hacemos para preguntarnos sobre la invisibilidad del autor francés en los estudios sobre la filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras clave: liberación, negatividad, necesidad, víctima, praxis

Abstract:

Throughout this document that I put for the reader's consideration, we limit ourselves to studying only the problematization that Dussel makes (between his *Latin*

¹ Profesor de varias universidades, candidato a miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Contacto: tellezfabiani@gmail.com

American ethics of 1973 and the philosophy of production of 1984) around the assumption about the victim: as negativity, interpreted in Hegel; and, as a necessity, interpreted in Sartre. Only from this point of view, it is possible to exercise adequate criticism. To carry out this comment, we divide the work on negativity in Hegel (1 and 2). Then, we fully enter Sartre with two of his philosophical works (3). Then the recovery from Sartre's Dusselian perspective (4), focusing on the victim and need, just as two fundamental pillars of the philosophy of liberation. The final comments are actually two conjectures, one historical and the other philosophical, that we make to ask ourselves about the invisibility of the French author in studies on the Latin American philosophy of liberation.

Keywords: liberation, negativity, necessity, victim, praxis

1. Sentido de la cuestión

A los lectores de la filosofía de la liberación no les es ajeno la adscripción a la cultura europea de la segunda mitad del siglo XX. La aceptación tácita de Levinas en la intelectualidad latinoamericana a principios de los setenta a través de Scannone y Dussel; o Zubiri para Ellacuría. Sin embargo, no es fácil rastrear otros filósofos que pudieron ser importantes en el clima intelectual que vivieron varios de ellos. En el caso particular de Dussel, dicho ambiente podría estar impregnado de debates acalorados en la recuperación de Hegel y Heidegger dentro de la academia filosófica, tanto como en el terreno político el periodo de descolonización en distintos enclaves africanos. Pero también la influencia de Medio Oriente en el Dussel joven, quien había tenido una estancia en Israel que cristalizó en uno de sus primeros libros, *El humanismo semita* (Dussel, 1969). Para entonces, se notaba la influencia de Trèsmontant, Eliade, Hyppolite, Wahl, etc. Su influencia más significativa seguramente fue Paul Ricoeur de quien adoptaría la simbólica por largo tiempo. No obstante, Jean-Paul Sartre ha sido más conocido por sus aportaciones literarias. Y los filósofos que adoptaron su existencialismo no necesariamente estuvieron ligados a la filosofía de la liberación.

Si aceptamos que el cambio geográfico (de Europa a Latinoamérica) estuvo acompañado del cambio de paradigma (de la fenomenología a la liberación), difícilmente valoramos estos autores (europeos que influyeron en los latinoamericanos) como parte de la tradición latinoamericana que configuró la crítica que conocemos ahora. Y justo por eso, pensar en Sartre puede ser desconcertante si se le evalúa como parte de aquella pléyade europea que centraban su interés en temas muy alejados de otras realidades culturales fuera de Europa Occidental. Muy a pesar de su referencia irónica al prologar *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (1961), haciendo notar que ellos (los europeos) dictaban lo que los otros (los no europeos) debían repetir como un eco lejano. Con esto subrayamos el hecho que el compromiso político era relativamente cercano al que se adoptaría después en la filosofía de la liberación, aunque algunos presupuestos teóricos fueran diametralmente opuestos.

Hoy en día, debemos advertir que al menos la recuperación crítica de Dussel incluyó la adopción de reflexiones lo suficientemente atingentes a la realidad latinoamericana. No solo fue la lectura minuciosa de Hegel o Heidegger, sino la de la época entera, incluyendo a Sartre. No es el caso de su generación anterior donde solo era la influencia de los filósofos alemanes. En un texto de 1966, el peruano Augusto Salazar Bondy (1995) comentaba en clave dialéctica que:

Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo. [...]. Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye

a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión (pp. 91-92).

Por otra parte, en la misma línea dialéctica, el mexicano Leopoldo Zea (1974) afirmaba que:

¿No es frente a esta filosofía de la libertad-dominación, que se propone ahora otra filosofía de la liberación? ¿Entramos en una etapa más de esta historia dialéctica de la liberación-dominación? En su *Fenomenología* y en su *Filosofía de la historia*, Hegel ha descrito el desarrollo de esta dialéctica. La dialéctica de una filosofía que parecía haber alcanzado sus últimas metas en la Revolución Francesa; pero en la cual ya se está gestando una nueva forma de subordinación, subordinación a la que ahora pretendemos poner fin (pp. 42-43).²

Algunos autores terminaron por desechar el pensamiento de Hegel; otros, siguieron su escuela y otros lo adoptaron por completo (como el mexicano Porfirio Miranda), olvidándose de lo anterior. En el caso de Dussel, las obras de Hegel fueron de sus lecturas más importantes. Pero no solo ellas, también las de Sartre; además podemos advertir que este autor francés contiene ya muchos elementos de lo que después será la formulación definitiva de su filosofía de la liberación. La clave es entender que con la filosofía hegeliana descubre lo *negativo* y con el existencialismo sartreano, la relación con la *necesidad*. Esto define a la víctima, como *negatividad* y como *necesitante*, en lo más profundo de su ética. Nuestra hipótesis

² Pero también, en su *Dialéctica de la conciencia americana*, es notoria a impronta hegeliana cuando divide los temas en dos: por un lado, el occidente, la revolución norteamericana, el imperialismo; y, por otro lado, el anti-imperialismo, el nacionalismo, Latinoamérica, revolución cubana... además, dice: "Lo inicio en los principios de la expansión estadounidense sobre el mundo y lo cierro con la Revolución Cubana y sus consecuencias" (Zea, 1976, p. 12). Entre tantos otros trabajos, desde los años cuarenta, donde supone una revisión de Hegel.

estriba en que, a partir de la consideración, según la cual se trata de una recuperación antropológica del sujeto, se puede también recuperar la materialidad de los actos, la *poiesis*, la producción de artefactos concretos para la vida, a través de la praxis. Esto es por demás pertinente, dado que, a una innovación teórica como la filosofía de la liberación, en general, le sigue una repetición ideologizante que difícilmente reconoce sus raíces, presupuestos, contextos y puntos de partida. A la crisis actual, en mi opinión, debemos hacer frente a partir de lo ya dado, pero revisando el panorama completo sin temor a caer en reduccionismos fáciles que ya no sean posibles de aplicar. Sirva esto de advertencia al lector, para internarnos con cierto detalle técnico, a las propuestas en perspectiva de la liberación.

En algunas de sus clases, y aún en pláticas personales, Dussel afirmaba que la obra filosófica de Sartre había que leerla con más profundidad. Eso intentamos ahora sin agotar la recuperación y sólo para detonar discusiones necesarias dentro de la escuela que nos legó el maestro.

2. La negatividad

La filosofía de Hegel trata de la negatividad, o como se verá, de la negación de la negación. Es una filosofía de la negatividad. Hay un doble sentido de esta negación: primero porque profundiza el tema de Spinoza según el cual, toda determinación es negación: “La grandiosa intuición de la sustancia spinozista es la liberación solo en sí del ser-para-sí finito; pero el concepto mismo es para sí el poder de la necesidad y la libertad efectivamente real” (Hegel, 2017, § 159, p. 347). La determinación aprehende, asumiéndolo como suyo, dentro de lo que se ofrece en el mundo cotidiano como positivo para el pensamiento empírico (como Bergson, pero negativo para el pensamiento especulativo de Hegel); pero esto positivo (una cosa

real) significa lo insuficiente y como tal, se determina, se caracteriza en términos de una restauración del Absoluto; en cuanto ausencia, lo es en términos antropológicos como faltante concreta que le subyace a la cosa real; por esto es más bien negatividad. Segundo, porque también manifiesta la reanudación de la negación, cuya negación, es la positividad auténtica. Es decir, nunca es una negación como único eslabón, sino de una larga cadena de determinaciones que representa la dialéctica. La determinación continua supone un tránsito constante de lo negativo a lo negativo, como adelantamiento interno, como un ponerse a sí mismo, pero de manera interna para la consecutiva afirmación del Absoluto.

Se trata de un despliegue de mediaciones del sujeto, donde la constante determinabilidad siempre es negativa porque contiene la diferencia. La negación y la diferenciación se implican mutuamente. No se trata de un cosmos donde hay cosas separadas de otras cosas, sino de un cosmos que contiene una multiplicidad de seres y de determinaciones. Todo cambio es negación; es decir, la evolución es una negación continua. Pero solo hay dos movimientos porque uno es la inversa del otro que Bergson reconoce en la evolución creadora. El orden inverso del orden creador se define en términos de su negación.

La dialéctica plantea la diferenciación (en términos de alteridades, como *A* y *no-A*) hasta la contradicción. La negatividad, no es la negación inherente a las cosas, sino que cada negación condensa su oposición y esta representa el impulso del pensamiento lógico, contrario al empírico que ve en la cosa real, solo lo positivo, como en el caso de Bergson. La dialéctica hegeliana surge a partir de la consideración de los opuestos que han sido fijados por el entendimiento y que suponen una unidad previa a la escisión originaria. Esta unidad es el absoluto cuyo nivel teórico adecuado es buscado por la dialéctica, en tanto pensar. Los términos de dicha escisión quedan aislados, pero saber encontrar el camino hacia ese absoluto originario es la tarea de la dialéctica en el nivel del

entendimiento. La restauración de los opuestos es el camino que emprende in-volutivamente (del sujeto al sujeto mismo) la dialéctica. Lo importante no es la oposición sino la restauración del absoluto:

Este es el por qué la negatividad es el camino privilegiado del regreso al fundamento; es el por qué era necesario todo este complejo camino: descubrir la trascendencia humana en la transgresión del punto de vista y la negatividad en la trascendencia; además descubrir en esta negación, una doble negación, la negación segunda del punto de vista como negación primaria; además, descubrir la afirmación originaria en esta negación de la negación (Ricoeur, 1967, p. 404).

Ese relanzamiento de la razón hacia la fuente, de nuevo, es un intento por explicar las cosas que nos rodean desde el entendimiento. De manera a-crítica, los opuestos aparecen en la vida cotidiana, pero mediante la reflexión se elevan hacia la razón. La mediación de la contradicción que tiende al absoluto es la reflexión. La reflexión y el contenido de lo reflexionado se identifican. El pensamiento empírico no es más que un juego sobre el contenido, desde una supuesta separación donde la cosa real no tiene relación con la reflexión que la piensa; en cambio, en Hegel, la explicación coincide con la realidad; esta es el desarrollo de aquella. La actividad reflexionante es la actividad misma de lo real.

Hegel critica a Fichte en el hecho de que este concibe lo humano como subjetividad fija, mientras que, para Hegel, la subjetividad no está fija sino haciéndose. En esta diferencia radical subyace la dialéctica hegeliana, no por los tres elementos que suelen citarse de esta (tesis, antítesis, síntesis), sino con el par: afirmación/negación. La reflexión es el instrumento del momento dialéctico que trata los contrarios. Su pensar definitiva cruza dos elementos: afirmación y negación. Dice Hegel (2017) que: “La distinción en sí es la distinción esencial, lo positivo y lo negativo, y eso

de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que no es lo negativo, y éste [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que no es lo positivo." (§ 119, p. 303). Los opuestos, constituidos como identidad, son la razón de ser.

La diferencia, no esencial por superficial, es solo cuantitativa de la cual se desprende la diversidad de las cosas en general; en cambio, la diferencia esencial permite distinguir el carácter absoluto de las cosas, aquello que una cosa sea lo que es. Una cosa es reflexionada en sí, en tanto posibilidad de ser discernible de todas las otras cosas. El carácter absoluto pertenece a la cosa, es la constitución de su ser. Esta diferencia esencial es la que pone la identidad de la cosa; a su vez, poniéndola en oposición al resto de las demás cosas. La oposición es el resultado dentro de las cosas de esta distinción absoluta, como si estuviera en la reflexión subjetiva de la unidad de la igualdad y de la desigualdad de sí medida. Se trata del universal que, en su determinación, se opone a sí mismo y a su otro, el universal y el particular. En la diferencia, la oposición se cumple.

Cada cosa se opone a todas las otras, pero esta oposición se concretiza en la de una y la otra; la una, positiva, no es lo que es porque excluye al otro, lo negativo, y, por tanto, no subsiste más que para él; el otro, el negativo, excluye el positivo, y no subsiste igualmente más que por él. Pero el positivo aparece como la reflexión de la oposición en la igualdad, mientras que el negativo aparece como su reflexión en la desigualdad. Cada término se muestra como el contrario de sí. El positivo es negativo en sí (siendo contradicción de sí) y el negativo es positivo, tanto como el positivo, pero en éste se refleja la oposición como oposición. El positivo no se conoce más que como oposición en el negativo. Es desde el negativo que es necesario partir para comprender el positivo. "Bajo la presión de lo negativo, de las experiencias en negativo, tenemos que reconquistar una noción del ser que sea más acto que forma, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir" (Ricoeur, 1967, p. 405). Toda determinación es negación y como negación, al contrario del

pensamiento empírico, la negación es aquí la diferencia puesta de sí en sí; es la contradicción del existente determinado que no es más idéntica a sí, sino que difiere de sí. Esta diferencia de sí a sí que es el motor oculto de todas las oposiciones reales, que son capaces de prefigurar la oposición ontológica. Las relaciones exteriores de una cosa a su otro son también las relaciones de sí para sí, de sí mismo a su propia alienación, (como el esclavo que difiere del amo y se pone como amo), pero no hay interioridad separada. Es en su relación con el exterior que el sí mismo se establece, dentro del para-otro solo que él es para sí.

La dialéctica de lo real desarrolla la diversidad en oposición, la oposición en contradicción ya que cada uno de estos términos, positivo y negativo, es contrario de sí; y la contradicción se resuelve en el fundamento. Las cosas determinadas se colapsan cuando se plantean en su fundamento. El Absoluto es, y es porque la finitud determinada no es, pero este “no es” es esencial; es solamente a través de esta negación que el Absoluto se plantea. La negación es, por tanto, el carácter de las determinaciones:

Es por esta contradicción de sí para sí que el pensamiento ontológico se desarrolla; ella posee las determinaciones del Absoluto, o las categorías, como momentos negativos, como diferencias del Absoluto, pero el Absoluto no está él mismo más que dentro de esta negatividad o dentro de la negación de la negación. Se plantea él mismo y es esta posición de sí en la oposición, que constituye la mediación infinita (Hypolite, 1953, p. 157).

3. Lo negativo y la víctima

Este esquema será una constante en la arquitectónica dusseliana, solo que identificará lo *negativo* con la *victima* en la ética

definitiva. Pero por lo pronto, queremos subrayar que lo negativo está identificado con la subjetividad, desde la perspectiva antropológica. El Absoluto es simultáneamente, identidad de la identidad, pero también identidad de la no-identidad. La superación siempre se da históricamente en un movimiento continuo de transformaciones que parte de sus contrarios.

La reflexión hegeliana cruza el nivel óntico (desde la cotidianeidad) como parte del progreso dialéctico (hacia la conciencia); tratando de recuperar a Kant, parte del *factum* de la experiencia para comenzar un proceso in-volutivo que tendrá como fin, el absoluto. No se puede descartar este nivel empírico; es decir, no deja de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento para llegar a otros niveles como lo político, lo estético, etcétera. En Dussel, la pérdida de confianza en la verdad es condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad misma; es decir, se trata de crear una crisis que permita comenzar el movimiento. Esto quiere decir que se debe negar la cotidianeidad, pero:

(...) no para implantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o allende, sino para alcanzar involutivamente una totalidad aquende.

(... Porque) éste es ya negación de sentido, (...) internándose en una superación que es negación de la cotidianeidad. (...). La muerte o negación de la vida de la mera conciencia natural es liberación, porque *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación) y al negarse la negación se alcanza la indeterminación de la cualidad finitizante: se cree, se manifiesta, se progresá. La dialéctica es entendida aquí, entonces, como aniquilación de las determinaciones fijas o cristalizadas en la cotidianidad (Dussel, 1974, pp. 75-76).

Pero no es plenamente coincidente: en su restauración, en su “camino de retorno”, de pronto aparece un “nuevo objeto verdadero”. La inmovilidad sería contraproducente a la conciencia

que siempre está impulsada por el movimiento más allá de lo limitado; pero es dentro de ella misma que encuentra la novedad, como experiencia radical, humana; pero esta experiencia es negación del objeto:

Esa anulación o aniquilación (*negatio*) del objeto (*determinatio*) que no colma el ansia de totalidad para sí de la conciencia como manifestación del absoluto es lo propio de la dialéctica. La dialéctica es un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto: al aniquilar las limitaciones se des-limita o abre el objeto a nuevos objetos (Dussel, 1974, p. 78).

Experiencia humana por excelencia, la conciencia tiene la necesidad de contrastarse en un proceso de novedades en cuya movilidad se actualiza lanzándose a la coincidencia consigo misma; experiencia del absoluto que se recupera en la radical búsqueda de novedad. Esta novedad se agota cuando se alcanza la identidad de la conciencia consigo misma, de manera involutiva y clausa.

El problema de la distinción es el problema de lo Otro. Decía Platón que cada cosa es lo que es; y, no es lo que no es, parafraseando en negativo lo que Parménides había establecido. Para Hyppolite así se enuncia en la diversidad un aspecto negativo que no sabría desaparecer. Platón sustituyó lo otro por lo contrario de lo otro, admitiendo la negación. El *no-A* significa aquello que no es *A*. En el reconocimiento de la alteridad, Platón espera descubrir la medida eterna que permite a los géneros diferentes participar los unos a los otros, en un orden verdadero. Excluye la contradicción de las relaciones mutuas, pero reconoce todas las relaciones posibles que hacen de una cosa su ser y su no-ser:

La dialéctica hegeliana planteará, al contrario, esta alteridad hasta la contradicción. La negación pertenece a las cosas y a las determinaciones distintas, en tanto que ellas son distintas; pero esto significa que en su positividad aparente se demuestra una

negatividad real. Esta negatividad condensará en ella la oposición, ella será el impulso de la dialéctica de lo real como la dialéctica lógica (Hypolite, 1953, p. 145).

El vacío como motor implica justamente que la carencia es el impulso que mueve a los seres humanos a la realización de sí mismos: la praxis, como lo veremos después. La alteridad platónica sostiene una dialéctica inmóvil, que todavía no tiene el en sí por motor; pero la dialéctica hegeliana profundiza la alteridad en la oposición, y la oposición en la contradicción. En el pensamiento empírico (como en Bergson), las cosas están separadas unas de las otras, sin relación aparente:

Hay más, y no menos, en la idea de un objeto concebido como “no-existente” que en la idea de ese mismo objeto concebido como “existente”, mientras que la idea del objeto “no-existente” es necesariamente la idea del objeto “existente”, con, además, la representación de una exclusión de este objeto por la realidad actual tomada en bloque. [...]. Señalamos que negar consiste siempre en borrar una afirmación posible. La negación no es más que una actitud tomada por el espíritu frente a frente de una afirmación eventual (Bergson, 2007, p. 286).

Pero dice Hypolite (1953): “Ya es necesario reflexionar que para descubrir que una cosa que difiere de otra, y de todas las otras cosas, es por eso mismo una cosa que contiene su negación” (p. 146). Es decir, el pensamiento empírico, habla en términos de la identidad y diferencia de todas las cosas que existen; sin embargo, no establece que existe una diferencia interior o esencial, más allá de una identidad concreta; es decir, no existe tal identidad concreta aislada de lo demás, sino una contradicción que aparece desde lo más esencial de la cosa, como un despliegue más de la negatividad que se va determinando.

No se trata aquí de describir todo el movimiento dialéctico sino solo su sentido. El absoluto es punto de partida y de llegada dentro del sistema hegeliano: del en-sí hacia el para-sí. El movimiento dialéctico es una cadena de negaciones: es el movimiento que va negando las oposiciones, en tanto determinaciones, que, a su vez, niegan el absoluto; pero, también es el tránsito entre un opuesto a otro, hasta la reconciliación de los opuestos diferenciados por la escisión originaria. Es decir, en la espiral ascendente de múltiples determinaciones, las oposiciones son arrastradas y superadas, en un continuo proceso de negación e incorporación, en los opuestos superiores. Al final del movimiento, lo finito, *es más*: se des-limita, se infinitiza, como resultado de la negación de la negación:

Por ello como *omnis determinatio est negatio*, la *negatio* de la *determinatio* es liberación. El infinito idéntico a sí mismo es negado en su indeterminación por la diferenciación determinante (*Dasein*); éste por su parte, ya diferenciado, es negado en sus determinaciones y se retorna así al infinito como identidad (Dussel, 1974, p. 98).

El movimiento dialéctico, al ser in-volutivo, (internamente tendiente hacia la subjetividad) parte de la conciencia del sujeto: es negatividad. En el *Método para una filosofía de la liberación*, Dussel deja claro lo que entiende por negatividad:

Negativamente, el inicio es dialéctico porque se niega la aparente seguridad de lo obvio cotidiano: la facticidad del ser en mundo se pone en duda, se lo niega; es la crisis, la muerte a la cotidianidad, la conversión a otro ámbito. Esa negatividad total con respecto a la totalidad se aplica particularmente a la cosa que debe ser pensada. Se la debe negar en su significación cotidiana, determinada por una cierta tradición inauténtica o en-cubierta y encubridora (Dussel, 1974, p. 98).

La clave es el modo en el que se evalúa una situación; es decir, el adverbio *negativamente* denota la manera en que debe hacerse una dialéctica que ponga en situación de duda la seguridad en la que se monta. De una situación es estado de seguridad, de contundencia válida, incuestionable y donde claramente lo humano transcurre acríticamente, en paz, pasamos a una situación de duda, que muestra aspectos de referencia a un estado de obligada movilidad; el escepticismo se apodera de la comodidad en la que estábamos para advertir un nuevo orden de cosas. Surge entonces la crisis de la cotidianidad de donde surgen aspectos negativos no advertidos de otra manera. Se entiende entonces que poner en duda, implantar la crisis significa no detener, sino pro-mover a otra lógica lo cotidiano. Sigue la cita:

Negativamente se debe tratar a la cosa al referirla al horizonte desde el cual deberá ser comprendida. Dicho horizonte por su parte deberá ser igualmente negado hasta alcanzar el ámbito de los horizontes originarios del pensar, teniendo clara conciencia que restará una infinita exterioridad: el ser como último horizonte del mundo puede entonces conciliarse con la concomitante aceptación de la *finitud* de una exterioridad cósmico-real y de una exterioridad siempre imprevisible e irrebasable del otro como libertad histórica que expresa su misterio por medio de la palabra que debe ser oída (Dussel, 1974, p. 207).

De nuevo, “negativamente” nos movemos hacia el pensar originario que se encuentra en el último horizonte donde ya no es una cosa, sino la finitud del Yo confrontada a la finitud del Otro. La negación es un proceso mediante el cual alcanzamos el horizonte apropiado de la exterioridad, dado que poner en duda a la totalidad provoca la exterioridad.

La víctima es lo negativo porque es fuente y efecto de la totalidad. Es un “efecto negativo” desde el cual (fuente) se critica el

sistema del que viene. La víctima es quien pone en cuestión al sistema que aparentemente se encuentra en paz: lo desquicia, lo pone en crisis. Por eso, se dice que la víctima irrumpen en el sistema. Pero ella misma es efecto, es consecuencia de la finitud del sistema; por eso, es no intencional (en tanto no deseable de antemano). Es imprevisible, en la medida en que no era posible prever su existencia desde el funcionamiento mismo como sistema. Ningún sistema quiere víctima porque por definición se autoproclama como “perfecto”, o al menos, como lo mejor, pero la existencia de víctimas pone en duda dicho sistema. Dussel hará uso de la categoría levinasiana Exterioridad; pero para no confundir al lector, omitiremos esta parte del argumento porque la alteridad, tanto como dentro-fuera, en Sartre no tiene el mismo sentido.

4. Sartre: negatividad, nada y proyecto

Si para Hegel la totalidad es plena, totalizante: cerrada, absoluta; para Sartre, es todo lo contrario: es abierta en un proceso siempre en curso a manera de inacabamiento. La *Crítica de la razón dialéctica* (1960) es una continuación de *El ser y la nada* (1943), ambas son la misma crítica a toda la filosofía de su tiempo, justo en la posguerra. El clima cultural de Francia impregnó en casi toda Europa y Latinoamérica, en menor medida en Estados Unidos. Ricoeur abandonó Francia y fue profesor en Chicago; esto abonó a la divulgación de su hermenéutica. El pensamiento francés dejó la cúspide para dar paso a otras escuelas norteamericanas. Algunas escuelas en Latinoamérica se reconocen influenciadas directamente por Sartre; pero las distintas matrices de la filosofía de la liberación para los años sesenta y setenta, no necesariamente reconocen en este autor y su escuela, un punto de partida ni influencia explícita. Sin embargo, la recuperación de Hegel entonces es de la mayor importancia y las distintas interpretaciones vendrán de los dilemas

que marcan el ritmo de la filosofía del momento³. Dussel se encuentra en esta geografía y está por trasladarse a Latinoamérica.

La interpretación de Sartre sobre la dialéctica de Hegel reside en la consideración sobre la realidad concreta, el existente, compuesta de un ser puro y de un no-ser puro; ambas, como entidades abstractas cuya unión (integración sintética) actúa como base de la realidad concreta. En el Ser se manifiesta la esencia, pero en tanto indeterminado, es lo más abstracto y pobre; sin embargo, el paso a lo determinado, en tanto mediato, hace que el Ser se supere en su esencia. De manera que, el Ser determinado transita a su contrario, al no-ser. Sartre (1943) afirma, entonces, que el ser puro y la nada son por tanto la misma cosa; en el sentido de que el ser es origen y fundamento de la esencia. El Ser es “la condición misma de todas las estructuras y de todos los momentos, y es el fundamento sobre el cual se manifiestan los caracteres del fenómeno”⁴ (p. 48). Hay un movimiento entre el ser que se determina hasta alcanzar el no-ser, de manera que el ser se supera (*dépasse*) mediante su contrario. Vale la pena mencionar que la superación (*dépassemment*) en Hegel está en relación directa con la negación implícitamente en el Ser. La negación le subyace al interior del Ser, de manera que no es una cosa (ser) que alcance a la otra (no-ser). Ni tampoco es algo (ser) que rebase a lo otro (no-ser) como en una calle hablando de autos. Tampoco es algo sobre otra cosa, en tanto remontaje, aunque esta idea suponga la inclusión de ambas cosas. Se trata de que el no-ser se encuentra negando desde el núcleo mismo. La superación entonces trata del continuo desenvolvimiento un algo (ser) permanentemente cambiante a través de sus propias determinaciones, como la semilla que se va negando como tal para irse convirtiendo en árbol y finalmente en fruto. Esto supone la

³ En las distintas “matrices” que señala Beorlegui, Hegel o Sartre no aparecen con la importancia atribuida aquí. Ver: Beorlegui (2004, pp. 672-687).

⁴ Todas las traducciones de Sartre son mías del original en francés.

negación como semilla, pero su continuo conjunto de determinaciones (no-ser) que lo van transformando hasta un fruto, en tanto nuevo ser. Sartre interpreta lo negativo como las mediaciones, proceso cuyo origen es la nada; o más bien: la nadización (*néantization*). Es decir, la nada es una acción que provoca otra acción.

Dice Sartre (1943), “En una palabra, es necesario recordar aquí contra Hegel, que el ser es y que la nada no es” (p. 50). En clara alusión a la fórmula parmenidiana según la cual, “el ser, es; y, el no-ser, no es”⁵, frecuentemente usada por Dussel. De aquí se infiere que, la nada podría interpretarse como un vacío donde se identifique el no-ser como vacío de ser; debe, en cambio, ser contextualizado como un vacío de algo. Es decir, se trata de un vacío de toda determinación alternativa a la identidad de sí misma. La negación, por tanto, no debe identificarse como un desplazamiento de una cosa que se mueve junto con su espacio, dejando un vacío de su ser, su no-ser. Ni tampoco se debe identificar al Ser con un soporte donde recaen atributos negativos; aunque sí, la nada debe ser pensada como lógicamente posterior al Ser, dado que supone al Ser para ser negado. Pero si Spinoza había comentado que toda determinación es negación, Sartre vuelve a interpretarlo desde la perspectiva de los tiempos lógicos de antecedencia y consecución:

Así, volteando la fórmula de Spinoza, podríamos decir que toda negación es determinación. Esto significa que el ser es anterior a la nada y la funda. Para lo cual es necesario entender no solamente que el ser tiene sobre la nada, una precedencia lógica pero también que es sobre el ser que la nada guía su eficacia. Es lo que

⁵Ver la traducción y anotaciones del texto de Parménides en: [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/No_ser#:~:text=El%20camino%20de%20la%20verdad,del%20error%20\(ver%20texto%20\).&text=Estas%20afirmaciones%20de%20Parménides%20fueron%20interpretadas%20de%20diversas%20maneras](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/No_ser#:~:text=El%20camino%20de%20la%20verdad,del%20error%20(ver%20texto%20).&text=Estas%20afirmaciones%20de%20Parménides%20fueron%20interpretadas%20de%20diversas%20maneras)

experimentamos diciendo que *la nada persigue (hante) el ser* (Sartre, 1943, pp. 50-51).

Con ello, Sartre puede hablar de la totalidad en términos de la posible indiferencia del Ser con su negación; de tal manera que el ser se explica desde sí mismo, en tanto mismidad. En cambio, el ser de la nada no tiene sentido sino es a través del ser mismo, del que depende.

Se puede percibir que el ser de la negación está indebidamente planteado porque no puede ser algo en interior humano, sino en el exterior; es decir, el para sí de las determinaciones no son negaciones internas, sino externas. Pero Sartre piensa en un proyecto humano cuyo desarrollo es interno, ciertamente, pero con incorporaciones externas también. En una apretada síntesis dice:

En ese sentido, debemos modificar la célebre fórmula de Spinoza: “*Omnis determinatio est negatio*”, de la que Hegel decía que su riqueza es infinita, y declarar más bien que toda determinación que no pertenece al ser tiene que ser sus propias determinaciones es negación ideal. (...). Así la determinación es una nada que no pertenece a título de estructura ni a la cosa ni a la conciencia, pero de la que el ser es de ser-cidad [*être-cité*] por el para sí a través de un sistema de negaciones internas dentro de las cuales el en sí se desvela en su indiferencia a todo aquello que no es sí mismo (Sartre, 1943, pp. 221-222).

La dialéctica hegeliana es siempre in-volutiva, hacia el interior de la propia subjetividad⁶, anulando la exterioridad (lo que está fuera del cuerpo, no en sentido levinasiano aún); de manera que,

⁶ En su propio lenguaje y con su terminología propia, dice Zubiri (2018) que “Hegel parte del ser de las notas y las repliega en la interioridad de la esencia; y despliega después la esencia haciendo así de ella el fundamento de las notas del ser...” (p. 273).

la evolución, tanto natural como humana, es asimismo despliegue interno de la totalidad que se va totalizando: el Ser coincide con el Saber. Sin embargo, para Sartre la dialéctica queda ambigua en su saber: es un saber que se abre a otros horizontes de sentido y que van más allá del absoluto de Hegel, simplemente porque es histórico; y, por lo mismo, inacabado. Las determinaciones son externas; y, estas se incorporan al proyecto humano que es él mismo.

El humano no es culminación, sino proyecto histórico que depende de un futuro que no deja cerrar el círculo donde el fin busca el inicio. Pero este horizonte de mundo siempre está en términos de la práctica (*praxis*); se distancia así de Hegel: se trata ya de una dialéctica real para diferenciarse de la dialéctica metódica que consiste en que el individuo, en su historicidad, real, se encuentra incompleto: le falta algo que lo afirma en su subjetividad. Dice: “saber cómo conocimiento reflexivo se vuelve para tematizar dialécticamente (lanzando lo óntico hacia lo ontológico o fundamental) la *praxis* que es primera y radicalmente dialéctica, histórica” (Dussel, 1974, p. 159). Del horizonte del mundo como “totalidad nunca totalizada sino totalizándose”, surge la historicidad al descubrir su propia apertura, su inacabamiento intotalizado:

Afirmamos la especificidad del acto humano, que atraviesa todo el medio social conservando las determinaciones y que transforma el mundo sobre las bases de las condiciones dadas. Para nosotros, el hombre se caracteriza antes que nada por la *superación* [dépassement] de una situación, por aquello que llega a realizar de lo que ha hecho de sí, aun si no se reconoce nunca en la objetivación. Esta *superación* lo encontramos en la raíz de lo humano y, aún antes, en la necesidad (Sartre, 1960, p. 63).

Se trata de un *proyecto* bien establecido donde Hegel queda confrontado por la historia; de hecho, casi todos los ejemplos que ofrece Sartre son históricos. Además, son narraciones históricas que

cuentan hazañas de liberación en sentido estricto: suponen un acontecimiento que se va abriendo a posibilidades nuevas. El proyecto define una doble relación simultánea:

Por un lado, la praxis es negatividad: pero se trata siempre de la negación de una negación; y por otro, a un objeto entrevisto, es positividad: pero esta positividad desemboca sobre lo “no-existente”, aquello que todavía no ha sido. (...) así, el conocimiento es un momento de la praxis, (...) definido por la negación de la realidad a producir, queda captivo de la acción que esclarece y desaparece con ella. Es, por tanto, perfectamente exacto, que el hombre es el producto de su producto: las estructuras de una sociedad que se ha creado por el trabajo humano (...) (Sartre, 1960, p. 64).

Estamos en el campo de posibilidades, donde deshacerse del pasado negativo es difícil en la medida en que no es fácil vislumbrar lo inmediato porvenir; pero, a su vez, para cada paso que se da, se abre, aunque sea en un pequeño instante, una nueva posibilidad que también, simultáneamente, abre otras posibilidades:

La praxis, en efecto, es un pasaje de lo objetivo a lo objetivo por la interiorización; el proyecto como adelantamiento subjetivo de la objetividad hacia la objetividad, extendido entre las condiciones objetivas de los medios y las estructuras objetivas del campo de lo posible, representa en sí misma la unidad móvil de la subjetividad y de la objetividad, son determinaciones cardinales de la actividad (Sartre, 1960, p. 66).

El hombre está definido por su creatividad que lo traspasa, proyectándolo hacia el futuro. La voluntad, rechazada por Sartre, en tanto entidad abstracta, no debe confundirse con el proyecto (*projet*): las necesidades, las pasiones y los pensamientos, son cuestiones concretas que definen la existencia, pero no como una sustancia

estable, sino como en desequilibrio perpetuo, como un impulso hacia la objetivación, que al final Sartre define como libertad, irreductible tanto al orden cultural como al orden natural⁷.

Vemos que una lectura de Sartre arrojaría elementos para entender la filosofía de la Liberación en sus inicios⁸. De nuevo, recuperando a Ricoeur, podríamos decir que en la afirmación del otro se puede subestimar pensando en una cierta “disminución de la existencia”, como una defeción de la perfección que se es, afectando con ello, la perseverancia de un ser en la afección primitiva, originaria. En ese sentido, “Yo soy la viva no-necesidad de existir. Es por ello, que la negación primaria, que llamo ahora contingencia o insubstancialidad, donde el acto de trascendencia es la negación segunda. La denegación es negación de negación” (Ricoeur, 1967, p. 393). De manera que quiero, pienso, amo, muy a pesar de mi finitud, lo que constituye la relación más concreta entre la denegación (negación de la trascendencia) y la aniquilación (como negación de la finitud). En este drama, Ricoeur resuelve, parcialmente aún, el concepto de negatividad, según el cual no en la inmediatet, sino en un segundo momento (como negación de negación) para recuperar la afirmación que llamamos, liberación.

⁷ Ellacuría (1996) también menciona este punto en torno a Sartre: “El hombre es libertad; más aún, el hombre es su libertad (...). Tiene posibilidades y límites dados que no dependen totalmente de su libertad, pero nada de lo recibido como posibilidad y límite es lo humano [...] es proyecto], porque está sin hacer y ha de hacerse; proyecto porque está arrojado hacia un futuro que depende de su decisión y que, por lo tanto, es creación suya” (p. 629).

⁸ Consigno que, para la historia de la filosofía en nuestro continente, aunque no hay ejemplos, Beorlegui (2004) opina que, “el existentialismo de Heidegger y de Sartre también estuvo de fondo en algunos autores de la FL [filosofía de la liberación], empeñada en poner en cuestión y en descentrar la postura hegemónica de la filosofía europea, y en hacer del hombre, de cada ser humano, el sujeto y el protagonista de su liberación y de su propia realización” (p. 676).

5. Praxis como negatividad y necesidad

Al final del segundo capítulo de la *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Dussel (1998) ofrece una breve discusión sobre la praxis. El capítulo se centra en las posibilidades ónticas y por ello, en cierto nivel concreto que supone esta parte del libro, su punto de partida es el ser humano, en tanto ente material, algo material pero viviente y trascendiéndose culturalmente. Lo es, haciéndose constantemente, es decir: su hacer es construcción perenne que afirma: “la praxis es trascendencia”, y cuyo origen son los momentos que definen lo humano. Se trata de una trascendencia que unifica, constituyendo al mundo mediante sus obras. Es la manera de actualizarse en el mundo vigente, pero trascindiéndolo para cubrir su negatividad; esto es, para lanzarse a construir aquello que no existe y le es absolutamente necesario para seguir con su proyecto, a saber: el acrecentamiento cultural de la vida en comunidad. De manera que, en la identificación entre negatividad y necesidad, Dussel recupera de manera más decisiva la corporalidad. Dice:

La necesidad del cuerpo (comer, descansar, etc.) indica ya los principios de la acción enderezada a saciar dichas necesidades. Se establece así la dialéctica necesidad-praxis. Pero sólo la praxis o la acción humana es cumplimiento efectivo de dicha negación al ‘saciar’ la necesidad, que de proyecto pasa a la efectiva positividad. La praxis no es sino la mediación cumplida, la posibilidad realizada y por ello, el modo como el poder-ser se ad-viene (Dussel, 1973, p. 92).

La actividad humana es efecto de la necesidad. La acción humana (sus principios, sus normas y sus instituciones) se debe a las necesidades, en tanto *falta-de*, que debe ser reemplazada por su satisfacción. Lo humano se afirma, negando la *falta-de*, mediante la *praxis*: es una actualización permanente, pero nunca plena; siempre

es parcial, inacabada, de modo que la necesidad es *praxis* constante (cf. Sartre, 1960, p. 104 y ss.).

Aquí todavía no da el paso definitivo hacia una distinción tajante entre la *praxis* y la *poiesis* (Dussel, 1984); más bien, deja toda la actividad humana en términos de la *praxis*. No cabe duda de que la prioridad la tiene esta *praxis* sobre cualquier otra actividad (la *poiesis* o la *teoría*), considerando lo humano, en cuanto material, como en conjunto con los artefactos que le acompañan a su proyecto. Dice entonces:

Esta “obra” [artefactos, útiles, “cosa-sentido”] que obra la *práxis* no es tanto la fabricación o producción de instrumentos intramundanos, sino concomitante y radicalmente el mismo ser del hombre. [...]. La obra del *poieín* (la *praxis* como hacer o fabricar) es un arte-facto; la obra de la *praxis* en cuanto tal es el ser-advenido del hombre (Dussel, 1973, pp. 93-94).

Esta es la primera distinción que hace de *praxis* y *poiesis*⁹. Por lo pronto, le bastó la distinción sin una exhaustiva consideración y engranaje de ambas esferas del ser como proyecto. Posteriormente le otorgará mayor relevancia. Se trata, entonces, de pensar lo humano con útiles a la mano: “El hombre no puede sino estar siempre con ‘algo a la mano’ en su mundo, pero en su manipular las cosas-sentido está solo instalando estructuras intramundanas que le permitan cotidianamente dar el salto a la trascendencia: el ser más hombre [...]” (Dussel, 1973, p. 94). La consideración cuantitativa del

⁹ Zubiri (2005) llega a plantear el problema, pero no lo problematiza lo suficiente para discernir entre estos dos aspectos humanos: “en esta realidad, que nos está dada, estamos fluentemente, pero en recurrencia. Es decir, en esa fluencia, el hombre apoya la fabricación, la *ποιησις* de su propio ser sustantivo, de los caracteres de su yo.” (p. 145). Dos discípulos estrechamente relacionados con la realidad latinoamericana, Ellacuría o González, tampoco le dan importancia a la distinción; fundamental para Dussel (1984).

ser más cobra sentido con la posibilidad evolutiva de lo humano: *se es más* éticamente en la medida en que se tiene mayor responsabilidad (Téllez, 2023). “Llamamos conciencia ‘ética’ a la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro...” (Dussel, 1977, § 2.6.2.2, p. 105). Esta direccionalidad implica que obrar nuestro propio ser, desde el poder-ser, solo es posible mediante la *praxis*, e indirectamente mediante la *poiesis*; porque la primera decide sobre la segunda. Es decir, obramos simultáneamente en la producción de algo externo (los útiles, los artefactos) a lo humano. El ingrediente ético de las actividades humanas se despliega de manera explícita con el siguiente comentario:

(...) “hacer una obra buena”, es decir, cumplir en la *práxis* algo conveniente con el poder-ser, no es sino *producir algo* para alguien a través de lo cual una posibilidad de mi poder-ser se ha cumplido y con ello yo soy fácticamente más hombre que antes (o menos, si la *práxis* es inadecuada a mi poder-ser o si mi poder-ser es inauténtico) (Dussel, 1973, p. 95).

Esa trascendencia (en tanto superación) que definíamos al principio como *praxis*, solo es posible simultáneamente con la *poiesis*; ambas, todavía sin considerar la *teoría* (una tercera actividad que incorporará después), son condiciones de posibilidad para la persecución de los fines que se propone en su proyecto. Además, como es evidente, aún no incorporaba la relación con la exterioridad como criterio último de realización.

6. Comentarios finales

Conjetura histórica

Quizá debamos reparar en la posibilidad de que el filósofo francés haya podido influir mucho en la filosofía de la liberación. Más

de lo que suponemos si juzgamos que hay poco material explícito en ello. Se le menciona poco; sin embargo, al menos en Dussel y en Ellacuría habría que evaluar más detenidamente dado que la impronta sartreana es patente en varias cuestiones.

(1) La cuestión denominativa de la filosofía. En 1973 Sartre fundó, junto con otros colegas, la revista *Libération* que se publica hasta el día de hoy. Previo a este hecho, en la década de los sesenta, en Francia estaba muy vívida la Liberación de Palestina (OLP) y los distintos movimientos musulmanes de liberación en Medio Oriente, o inclusive los diversos movimientos de liberación en África contra los países colonialistas de la Europa Occidental. Así que el tema no era nuevo ni el término ajeno. Lo diferente es el cambio cultural al volver a América Latina, en el caso de Dussel a finales de los sesenta, donde la cuestión de la liberación debe mucho a las múltiples guerrillas diseminadas a lo largo y ancho del continente.

(2) La cuestión religiosa. Pocos intelectuales en el siglo XX fueron registrados en el *Index Librorum Prohibitorum*. Sartre fue uno de ellos debido a su obra literaria. De cualquier manera, hacia mitad del siglo, en sociedades más cercanas al ala conservadora del catolicismo como en general la latinoamericana, iba a ser difícil su aceptación; a pesar de que varios de estos teólogos de la liberación tuvieron restricciones o fueron vetados. Una buena parte de la escuela de la filosofía de lo liberación está vinculada a los teólogos católicos más politizados, pero esto no significa que, siendo miembros de la Iglesia, pudieron sustraerse de este tema.

(3) La cuestión de las relaciones sexuales con adolescentes. En 1977 Sartre firmó una carta pidiendo la derogación de varios artículos de la ley relativa a la edad de consentimiento y la despenalización de todas las relaciones consensuales a edades menores que el límite de consentimiento, de 15 años entonces en Francia. Se trataba de casi una centena de intelectuales donde figuran muy pocas mujeres y en un contexto donde había varias

personas detenidas bajo cargos de estupro. La pretensión de veracidad científica en las explicaciones daba por sentado la aceptación tácita frente a una sociedad que se sentía liberal; pero en el mundo hispanoamericano había otros supuestos culturales. La cercanía de la intelectualidad latinoamericana con el catolicismo, aún el más liberador, podía haber sido un factor de rechazo importante entre las realidades culturales.

La conjeta salta a la vista. Si no fuera por todo esto (al menos), ¿sería más fácil acreditarlo como fuente indiscutible de la filosofía de la liberación? Esto nos obliga a realizar un estudio más detallado para conocer su impronta.

Conjetura filosófica

Debemos reconocer, no obstante, que, si hay este cuestionamiento en términos históricos, en términos filosóficos, habría una veta inadvertida, pero significativa, al menos en el pensamiento de Dussel, y en menor medida en el de Ellacuría. No hemos agotado el tema, solo lo sugerimos y por lo mismo, una lectura más amplia y detallada se vuelve imperiosa para estudiar la filosofía de la liberación.

(1) La nada se identifica con el no-ser, en tanto contradicción originaria y originante del ser. Para la fenomenología de Sartre, el ser aparece con su esencia, en una renuncia entre el “adentro” y el “afuera” de todo ente concreto de la realidad. Sin embargo, la nada es una ausencia, una “falta de” (*manque*) que, desde la antropología sartreana, da la idea de ser una especie de operador que comienza otra serie de operaciones en el ser y le son igualmente esenciales.

(2) Dussel identifica la *falta de*, como la necesidad. No es una privación, como si se le hubiera quitado algo dejando un hueco en el ser. Esto vuelve difícil la traducción al español, porque no es ni

privación ni ausencia, sino una condición material perenne, para lo cual recurren ambos a Marx. El ser humano se define por tanto no como un ser con necesidades, sino como un ser necesitante. La diferencia es enorme. La primera supone una cualidad adventicia, mientras que la segunda supone una cualidad que es, un atributo que es parte constituyente de su ser. Ambas tienen consecuencias significativas: en el primer caso la necesidad parece un atributo secundario y evitable; en el segundo, es inherente y constitutivo. La necesidad materialmente hablando, al no ser un atributo adventicio, lo es inherente pero que, le da sentido al ser mismo, porque pone en marcha la praxis. De manera que la praxis tiene como fundamento esa necesidad material.

(3) Así como el Dussel maduro, en su política, distingue entre fuente y fundamento para el concepto del poder (Téllez, 2024), podemos establecer (aún sin desarrollar el tema con la extensión debida) que la *praxis* y la *poiesis* tiene su fundamento en la necesidad; pero, la fuente de la necesidad es la negatividad. Las tres categorías en niveles diferentes de argumentación. Esto responde al reconocimiento del trabajo vivo, en tanto sujeto económico; pueblo, en tanto sujeto político; y, ahora, en una antropología filosófica radical, la negatividad como categoría insuperable, la víctima en tanto sujeto ético de cualquier sistema de eticidad y que se proyecta en los campos prácticos como pobre, marginado, excluido, etc. Solo que la fuente no crea; no es fuente creadora de algo que es susceptible a ser hurtado, por ejemplo. Se trata de un algo que aparentemente no está ahí, pero es parte constitutiva de lo que es. La ausencia es hambre y en tanto negatividad crea necesidad; y esta es fundamento de lo por-hacer humano. Esto supone un nivel de abstracción mayor, pero subsumido, en los campos prácticos político y económico. Dejamos el tema en la mesa para futuros debates.

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, Carlos (2004). Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bergson, Henri (2007). *L'évolution créatrice*. (1a. ed. crítica de F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France.
- Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo I. 1a. ed. mexicana, 2014). México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. (2a. ed. de 1991). México: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. (1a. ed. FCE, 2011). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.
- Ellacuría, Ignacio (1996). *Escritos filosóficos*. (Tomo 1). San Salvador: Universidad Centroamericana.
- Hegel, Georg W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830) (Ed. bilingüe de R. Valls Plana). Madrid: Abada.
- Hypolite, Jean (1953). *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ricoeur, Paul (1967). *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Salazar Bondy, Augusto (1995). *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. (Ed. de H. Orvig y D. Sobrevilla). Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. (Édition corrigée avec index par A. Elkäim-Sartre). Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1960). *Critique de la Raison dialectique*, (précédé de *Questions de méthode*). Tomo 1. *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.
- Téllez Fabiani, Enrique (2022). Ricoeur y Dussel. Simbólica y crítica a la ética ontología. *Inter-American Journal of Philosophy*, 33(1), 1-14. <https://ijp.tamu.edu/wp-content/uploads/2022/07/1-Ricoeur-y-Dussel.-Simbolica-y-critica-a-la-etica-ontologia-by-Enrique-Tellez.pdf>
- Téllez Fabiani, Enrique (2023). A soberania do encargo: responsabilidade em Dussel e Ellacuría para uma política mundial. *Práxis Educacional*, 19(50), e12002. DOI: <https://doi.org/10.22481/praxedu.v19i50.12002>

Téllez Fabiani, Enrique (2024). Dussel, la política y la crítica de las categorías. EUNOMÍA. Revista En Cultura De La Legalidad, (26), 448-466. DOI: <https://doi.org/10.20318/economia.2024.8522>

Zea, Leopoldo (1974). Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana. México: Joaquín Mortiz.

Zea, Leopoldo (1976). Dialéctica de la conciencia americana. México: Alianza.

Zubiri, Xavier (2018). Sobre la esencia. (2a. ed.). Madrid: FXZ-Alianza. (Original publicado en 1962).

Zubiri, Xavier (2005). El hombre: lo real y lo irreal. Madrid: FXZ-Alianza. (Original publicado en 1966).

Enrique Téllez Fabiani

Obtuvo su doctorado por la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la dirección de Enrique Dussel. Ha sido profesor de varias universidades desde hace más de 25 años. Es autor, co-autor, compilador y editor de varios libros y de varias temáticas en torno a la literatura, la historia y la filosofía. Destaca la obra “Para una estética de la liberación decolonial”. Desde hace varios años ha organizado eventos internacionales como miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL) y de la Asociación Filosófica de México (AFM). Es miembro del Instituto Nacional de Formación Política y del Sistema Nacional de Investigadores.

Alteración de la exterioridad. Sobre la “nueva totalidad”, la subjetividad política y clave mesiánica en Enrique Dussel. Un debate con Emmanuel Levinas

Alteration of Exeriority. On the “New Totality”, Political
Subjectivity and Messianic Key in Enrique Dussel. A Debate with
Emmanuel Levinas

Bernardo Cortés Márquez¹



<https://orcid.org/0000-0002-7341-6512>

Resumen:

La interpelación de Dussel a la ética levinasiana fue que la exterioridad como mero lugar crítico no era suficiente para pensar una política y, por ello, era necesario pasar a otra *Totalidad* para responder (a un nivel político y económico) a las exigencias del otro. Así, para dicha perspectiva, la exterioridad se comprende como un momento que es reintegrado en una dialéctica que vuelve al momento de la *Totalidad*, aunque esta es postulada como nueva. Consideramos muy pertinente abordar el problema del necesario “pasaje” de la ética a la política, que Dussel había de resolver mediante una *nueva Totalidad*. Sin embargo, creemos que dicho problema debe reabrirse reconsiderando algunos elementos de la relación entre exterioridad y *Totalidad*, que Levinas mismo plantea. Así, es fundamental plantear algunas interrogantes que nos permitan una visión más compleja de la interpelación política a la ética levinasiana desde la condición latinoamericana de exclusión. Las interrogantes son: ¿si se tiene como punto de partida la exterioridad ética para la construcción de una nueva *Totalidad*, “totalidad” es realmente una categoría correcta? Porque una “*Totalidad*” que tuviera como fundamento la exterioridad no tendría propiamente la constitución

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto Nacional de Formación Política, Movimiento de Regeneración Nacional. Contacto: bernardocortesmarquez@gmail.com

de una Totalidad, pues ¿qué movimiento o efecto tendría la exterioridad sobre la Totalidad? Y en el denominado “pasaje” de la ética a la política ¿no cambian de constitución tanto la exterioridad como de la Totalidad? Frente a dichas problematizaciones divisamos un eje fundamental: que es necesario aceptar que en el pasaje de la ética a la política se comete una necesaria alteración de la exterioridad. Esto implicaría dar cuenta de la transfiguración que la exterioridad sufre para enfrentar políticamente a la Totalidad.

Palabras clave: Totalidad, exterioridad, nueva totalidad, mesianismo, política de la liberación

Abstract:

Dussel's challenge to Levinasian ethics was that exteriority as a mere critical place was not enough to think about politics and, therefore, it was necessary to move to *another Totality* to respond (at a political and economic level) to the demands of the other. Thus, for this perspective, exteriority is understood as a moment that is reinstated in a dialectic that returns to the moment of Totality, although this is postulated as new. We consider it very pertinent to address the problem of the necessary “passage” from ethics to politics, which Dussel had to resolve through a *new Totality*. However, we believe that this problem should be reopened by reconsidering some elements of the relationship between exteriority and Totality, which Levinas himself raises. Thus, it is essential to raise some questions that allow us a more complex vision of the political interpellation of Levinasian ethics from the Latin American condition of exclusion. The questions are: if ethical exteriority is taken as a starting point for the construction of a new Totality, is “totality” really a correct category? Because a “Totality” that had exteriority as its foundation would not properly have the constitution of a Totality, since what movement or effect would exteriority have on the Totality? And in the so-called “passage” from ethics to politics, don't both exteriority and Totality change their constitution? Faced with these problematizations we see a fundamental axis: that it is necessary to accept that in the passage from ethics to politics a necessary alteration of exteriority is committed. This would imply accounting for the transfiguration that exteriority undergoes to politically confront the Totality.

Keywords: Totality, exteriority, new totality, messianism, politics of liberation

A mi maestro Enrique Dussel, que vuelve y que no ha muerto

1. Interpelación política a la ética levinasiana en Enrique Dussel

Enrique Dussel es uno de los pensadores latinoamericanos que, siendo discípulo de Emmanuel Levinas, aplicó la fenomenología del maestro para intentar dar cuenta de la condición de alteridad de América Latina con respecto a Europa. A través de las categorías de “exterioridad” y “Totalidad”, nuestro filósofo obtuvo un marco categorial para dar cuenta de la relación de dominación geopolítica entre centro y periferia. América Latina en su condición histórica de continente colonizado se encontraría en la exterioridad, como *otro* concreto y periférico respecto a la Totalidad europea y norteamericana. Una vez que para Dussel fue posible situar categorialmente a América latina, como la exterioridad excluida con respecto al mundo occidental, moderno, su pensamiento dio un giro de la ontología heideggeriana a la metafísica de la alteridad levinasiana². Partiendo de la exterioridad como “el más allá del sistema” se encuentra el otro excluido que no forma parte del orden y a partir del cual es posible cuestionar el Ser, la Totalidad, que para Levinas es la ontología de la guerra, la política, el poder.

El otro poniendo en excepción originaria³ a la Totalidad es el escenario donde la ética interpela a la política y que se encuentra ya

² No es nuestra intención aquí precisar los antecedentes del pensamiento de Enrique Dussel, cuyo interés inicial fue formular una ética ontológica a partir de Martin Heidegger. Sobre dicho giro en el pensamiento del filósofo latinoamericano, véase: García Ruiz (2014).

³ Como sabemos para Levinas el otro (*Autrui*) es lo absolutamente otro (*Autre*), es decir, no es simplemente una diferencia particular entre la multiplicidad de otredades, sino que es el otro en tanto desnudo, oprimido, proletario, es portador de esa trascendencia absoluta que marca la ruptura originaria de la esencia del Ser, partir de la cual lo nuevo puede ser posible: “El Otro no es caso particular, una especie de alteridad, sino la original excepción al orden. El Otro ‘da lugar’ a una relación de trascendencia no porque sea novedad; por el contrario, debido a que la responsabilidad por el Otro es trascendencia es por lo que puede haber algo nuevo bajo el sol” (Levinas, 2001, p. 31).

inscrita en relación con esta. El estatuto metafísico de la ética no significa solo una sustracción a la Totalidad, sino un más allá desde el cual se irrumpen en la política. Así pues, resulta muy pertinente la continuación que Dussel pretende de la filosofía de Levinas, al captar una política que se encuentra en potencia en la ética levinasiana. Si el otro es el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero e incluso puede ser situado geopolíticamente, entonces la ética parece estar inscrita o convocada a la política. Ante el hecho de cómo satisfacer las necesidades de los excluidos, para Dussel es necesario construir una nueva Totalidad para dicha tarea de liberación. De este modo, nuestro filósofo piensa al otro ya no en términos absolutos, sino como otro concreto, situado geopolíticamente, al que se puede acceder escuchando su voz y atendiendo sus necesidades concretas. Es así que el discurso de la filosofía de la liberación de Dussel, comienza, en su enunciación más crítica, con la exterioridad como objeto de una profanación de su trascendencia:

Sin embargo, Levinas habla siempre que el Otro es “absolutamente” otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra 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 con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes (Dussel, 1973b, p. 161).

Dussel planta al otro en un campo político concreto que interpela al orden con la intención de superarlo y pasar de una Totalidad dominadora a una nueva Totalidad futura. La condición ética del otro es siempre exterioridad con respecto al ámbito de la política y como tal es el punto de partida de una *política otra*. El método que en los años setenta nuestro pensador latinoamericano concibió para este movimiento hacia la exterioridad del otro es el *analéctico* en contraposición a la dialéctica. El método dialéctico es tenido como “la expresión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el

pasaje de la potencia al acto de “lo Mismo” (Dussel, 1973b, p. 161). La *analéctica* es definida, por el contrario, como el pasaje de la Totalidad misma a su crecimiento desde el otro y hacia el otro en una práctica de servicio que se despliega en una economía, una pedagógica, una erótica y una política:

El rostro del Otro es un aná-logos: él es ya la “palabra” primera y suprema, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y originalidad (...). Este pensar analéctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única, nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad (...). El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; Discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro (Dussel, 1973b, p. 162).

El método de Dussel pretende un desarrollo de la exterioridad ética de Levinas, situándola primero geopolíticamente, en cuya situación se plantea el problema de una nueva Totalidad. La Totalidad debe abrirse a la exterioridad para responderle ante su exigencia, encaminándose todavía como Totalidad a una positividad creativa. Pero ¿acaso no sucede, aquí, que la Totalidad sigue teniendo la primacía en el proceder analéctico? Es decir, la Totalidad parece ser el actor activo del pasaje de sí mismo a la exterioridad del otro y el que interpreta y construye la nueva Totalidad desde lo otro. Así, pareciera que el otro está a expensas del Mismo. El Mismo marca la pauta a la exterioridad, aun cuando es el Mismo el que ha pasado al otro, pero no registra que el otro sea quien de alguna manera está dentro de lo Mismo. No sería lo mismo pensar una Totalidad que se exterioriza por un movimiento que viene del otro que el otro se en-

totalice. En este punto se encuentra ya en Dussel una pérdida del carácter trascendente del otro que en Levinas impide su totalización aun cuando el Mismo y el otro estén en relación, como afirma en *Totalidad e infinito*:

El hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no lo aliena en el Mismo. Permanece absoluto en la relación. La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sostiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona al Yo. Este cuestionamiento parte del otro.

La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su “jerarquía” de infinito (...). Este movimiento parte del Otro (Levinas, 2002, p. 209).

Aquí surge una problematización al nivel de las metacategorías. ¿Si Dussel concibe que para pasar al otro y responder a sus exigencias es necesario construir una nueva Totalidad, entonces estaría planteando el retorno de la metafísica a la ontología? Si es así, ¿el pasaje *analéctico* que nuestro maestro propone como el método que realmente asume la alteridad sin negarla caería en la misma concepción dialéctica que dicho método desea superar, donde el momento negativo de la alteridad continúa siendo digerido por la Totalidad? Pero si, por el contrario, el pasaje *analéctico* es, en efecto, la salida de la Totalidad hacia el otro, es decir, sin retorno a lo Mismo, y desde este movimiento se plantea la construcción de una nueva política, entonces el *estatus teórico* de esa política pareciera que ya no tendría que entenderse como “Totalidad”, aunque nueva, pues transita en un umbral entre el orden ontológico y lo metafísico tal como aquí son concebidas dichas nociones. Lo que resulta un hecho contundente es que en ambos casos y en el momento mismo de plantearse una política que tenga

como punto de partida la exterioridad ética se incurre en una necesaria profanación de la exterioridad. Esta es una de las razones por las que Dussel asume sin problema alguno volver a una Totalidad ontológica para plantear una construcción política desde la exterioridad⁴. En su texto “Lo político en Levinas”, Dussel intenta precisar cómo el otro pretende ser integrado en una nueva Totalidad posterior al momento analéctico del viraje del yo hacia el otro y por lo cual sería una “Totalidad” al servicio del otro y en el futuro des-totalizada:

En este punto Levinas tiene dificultad de mediar, de edificar un puente entre la Exterioridad del Otro y la construcción de una nueva totalidad al servicio del Otro. El Otro es totalmente otro (equivocidad absoluta). Mientras que para nosotros el Otro es analógicamente otro (posición analéctica), la en-totalización del Otro es posible en una futura y nueva Totalidad –que deberá ser en un futuro posterior de-totalizada por la crítica mesiánica futura– (Dussel, 2003, p. 119)⁵.

⁴ No negamos el necesario momento de la construcción del orden político nuevo, apelando a que la exterioridad permanezca improfanable, sino que problematizamos la comprensión de esa construcción política desde la exterioridad. Porque cuando se asumen las categorías Totalidad-exterioridad, asumimos al mismo tiempo las consistencias a las que se refieren. Si Totalidad se refiere el orden ontológico de referencia al Ser, el egoísmo, el Mismo, aquel otro orden, aquella política que se construye atendiendo la revelación del otro no podría ser ya una Totalidad en cuanto su consistencia.

⁵ Aunque entendemos la intención de la propuesta de Dussel, es curioso que en sus expresiones suele haber una primacía de la Totalidad como la agencia de la liberación del otro, y donde se muestra el movimiento de retorno de lo otro a la Totalidad, aunque nueva, ocurre una *en-totalización* del otro, donde la finalidad (no ya una mediación) es una Totalidad. En este sentido, pareciera que para la analéctica el otro es un medio que se absorbe para llegar a la nueva Totalidad. En todo caso sugerimos que la cuestión podría pensarse como el otro provocando el movimiento de lo Mismo a lo otro, como de hecho sugiere Levinas. El otro ha sido, en su pasividad, un sujeto activo que está antes del pasaje del Yo a lo otro, que es su pre-historia. Aquí,

Dussel, aunque en su obra lo tiene muy presente, no concentra su atención en la consistencia del movimiento hacia el otro, que supone su asunción misma y una transformación de la Totalidad y la exterioridad, movimiento generado por la exterioridad, sino que lo que más le interesa atender es un marco general de “pasaje”, de “salida” de una Totalidad a otra Totalidad. Así ya no protagoniza tanto el aspecto analéctico, sino que parece sobreponerse el aspecto dialéctico para el que la negatividad de la exterioridad concreta es reconducida por una mediación analógica que constituye un momento interno e intermedio de la dialéctica, en función del *pasaje* a la otra Totalidad. Como el elemento analógico de la analéctica está en función de la dialéctica, la exterioridad deja de ser exterioridad en cuanto absoluta, así pierde también su carácter interruptor, transformador, y a través de su semejanza puede ser inscrita en una nueva Totalidad en la que, sin embargo, lo Mismo parece todavía rebasar a la alteridad⁶. En esta aparente

el Mismo, la Totalidad, han sido envueltos como mediaciones de la exterioridad hacia una “finalidad” que parece situarse mucho antes de toda nueva Totalidad. En este sentido, sería más preciso hablar de un orden de des-totalización, pero no futuro como piensa Dussel ni como un postulado a la manera de la disolución del Estado, sino presente y como régimen: el otro irrumpiendo dentro de la Totalidad e insertando una relación que la desarma sin desaparecerla. Esto implica que un término emanado o inspirado por la alteridad, se encuentra más allá y más acá de la fundación de una nueva Totalidad, deconstruyendo la siempre vigente Totalidad, no como momento negativo que verá uno positivo, sino como momento tensional eterno, donde la interrupción de la Totalidad es el gobierno desde la exterioridad. La totalidad será siempre Totalidad y va hacia su fetichismo, por lo que la exterioridad en su praxis liberadora la interrumpe insertando la relación ética. Exceder la Totalidad y retraerla a su gobierno es la tarea de des-totalización del otro, no su entotalización.

⁶ Opinamos que no es en la categoría de nueva Totalidad donde reside la cuestión fundamental de una política liberadora, sino en la generación del movimiento que el otro comienza y transformará la Totalidad y la subjetividad, en donde otra Totalidad no sería la resolución de un presunto conflicto entre Totalidad-exterioridad. Estas categorías dicen de una relación entre las que no puede haber algo como una “síntesis”, tampoco se da una relación en la que deba buscarse una semejanza, pues la relación de responsabilidad por el otro no supone ni se funda por la semejanza. En

victoria de lo Mismo en el pasaje de la ética a la política, Dussel inserta en la Totalidad un aspecto futuro de negatividad que proporcionaría una *de-totalización* en la que advendría un orden mesiánico, al servicio del excluido. Entonces ¿la constitución plena de la nueva Totalidad sería futura? ¿Cuál es el estatuto de la exterioridad que ha irrumpido en la Totalidad en el tiempo presente, antes de todo futuro y más acá de todo postulado? ¿Dicho futuro está formulado como un postulado o como momento al que se llega al final de un proceso? En una de sus obras más recientes, *14 Tesis de ética*, expone este punto respecto al paradigma de liberación:

(...) el movimiento dialéctico consiste en el pasaje (*Übergang*, diría Hegel o K. Marx) de una totalidad (una tierra) a otra totalidad (otra tierra) (...). Dada en una totalidad ontológica vigente una negación óntica (el esclavo es negación del esclavo libre), desde la *afirmación* anticipada de la negación negada (cuando el esclavo imagina ser libre), se llama liberación al *pasaje*, por negación de la negación (la redención o rescate del esclavo en la tierra primera) dada en la totalidad vigente opresora, a *una nueva totalidad* donde por la negación es ahora *afirmado* el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad (Dussel, 2016, p. 198).

De esta forma, parece que el punto de llegada tiene un reporte con el punto de partida, de Totalidad a Totalidad nueva,

dado caso, la analogía sería necesaria entre la pluralidad de los otros, formas posteriores a la exterioridad, pero incluso aquí lo común entre otros que podría pensarse no sería mediante la semejanza de alguna propiedad o pertenencia, sino por la *apertura* misma, la pura potencia, de la subjetividad a la exterioridad. Por esto, la irrupción política y la relación de la exterioridad en la Totalidad no produce una fusión tal que sea totalización, no produce un fin definitivo que clausure la vieja Totalidad y funde otra realmente nueva como bajo la idea de revolución. Aunque la ruptura mesiánica se establece, se despliega y se cumple, su establecimiento no es definitivo, se cumple como final de todos los instantes.

aunque puedan ser analíticamente distinguibles y la imagen exódica de *salida* de una tierra para entrar a otra nueva proporcione la metáfora de dos totalidades sin referencia la una con la otra. Si lo que ocurre al plantear el movimiento analéctico de una Totalidad a otra nueva Totalidad que en su viraje al otro se pone a su servicio, es prudente preguntarnos en qué términos se da este movimiento, como preguntó Mario Orospe a Dussel en su tesis de maestría (Orospe, 2018, p. 113): ¿estaríamos, con la nueva Totalidad, en un *ser de otro modo* o en un *de otro modo que ser*?⁷ Ya que se asume con contundencia una Totalidad, pero no estaría solo referida a sí misma sino al otro, es preciso afirmar que estamos ante una Totalidad que varía al otro, *ser de otro modo*. Levinas consideró que la metafísica del otro implica una ruptura con la Totalidad, ruptura que, podríamos decir, da lugar a la *separación* entre lo Otro y lo Mismo, por lo que no podría darse una unificación:

Lo *meta* de la metafísica, por más que provenga, como dice Heidegger, del desconcierto de un editor, indica una ruptura. Hay Mismo y hay Otro. Y hay una ruptura entre Mismo y Otro. La alteridad de Otro, cuando se trata de metafísica, no es, como cualquier otra relación, el mero envés de la identidad. Es todo el contenido de Otro. Lo Otro metafísico se niega a toda unificación conceptual con Mismo. Nos hallamos aquí en la *separación* absoluta. *La separación rompe la totalidad, tanto si es unidad conceptual como si es unidad numérica (...)* Separación radical. Y,

⁷ “*Ser de otro modo*” implica solo un viraje, la totalidad abre un lugar al otro, mientras que en lo “*de otro modo que ser*” el otro funda, colma, atraviesa y excede la Totalidad y el Yo. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas afirma: “(...) la excepción de ‘lo otro que el ser’ –más allá del no ser– significa la subjetividad o la humanidad, el *sí-mismo* que repudia las anexiones a la esencia. Yo como unicidad, fuera de toda comparación, ya que la margen de la comunidad, del género y de la forma, al no encontrar más reposo en sí mismo, inquieto desde el momento en que no coincide consigo mismo. (...) sin la identidad del yo coincidiendo consigo mismo, unicidad que se retira de la esencia (...)” (Levinas, 1999, pp. 51-52).

sin embargo, a la vez que se niega a la síntesis que reuniría en una totalidad a Mismo y Otro, lo Trascendente, lo Otro no suprime toda relación. Este es al menos el testimonio de la metafísica. En la evidencia primera del *cogito*, se afirma, por turno, sin confundirse, Yo y Dios. El ser se dice de ellos en un sentido sólo analógico. No constituyen en modo alguno una totalidad. Y sin embargo están en relación (Levinas, 2015, pp. 175-176).

Sin embargo, sigue siendo fundamental la interpelación de Dussel a Levinas sobre la necesidad de pensar una política otra además de la crítica a la Totalidad⁸. ¿Cómo pensar el despliegue de una política del otro que, sin negar un momento constructivo (el lugar correspondiente a la Totalidad como la entiende Dussel), sea la detención de la Totalidad? ¿Adentrarse en la política desde la interpelación ética del otro implica necesariamente una transfiguración de la exterioridad, una alteración, o una “acotación” de sí misma? Porque: ¿hacia dónde se dirige la interpelación del otro sino a la *interrupción y penetración en la Totalidad*? Aquí atendemos la intención de ambos pensadores para pensar la cuestión ético-política. Asumimos, por un lado, la enseñanza levinasiana de que la exterioridad desborda lo Mismo, la Totalidad, el Ser, y, por lo tanto, en sentido estricto, no puede contenerla. Por otro lado, al asumir la intención dusseliana de pasar a la política desde la ética, como momento liberador de la opresión del otro, y donde quizás la ética se cumple, consideramos que otro tipo de movimiento es posible: un tipo de “legitima alteración” de esta exterioridad trascendente, pero

⁸ En “Lo político en Levinas”, Dussel (2003) señala: “(...) la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas ¿cómo dar de comer al hambriento?, ¿cómo hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político que, como una totalidad cerrada sobre sí misma, es inhospitalaria ante el extranjero...? Es decir, su crítica a la política como la estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido *positivo y crítico liberador* de una *nueva política*” (p. 115).

cuya incommensurabilidad profética parece guardar un impulso secreto que se dirige a su realización política más acá y más allá de toda Totalidad.

¿Qué sucede si pensamos un movimiento de la exterioridad que realmente comience en la exterioridad misma y donde la asunción de la responsabilidad por el otro surja en su seno, como un desdoblarse, como una “producción” de sí misma? Supondríamos, así, un movimiento cuya iniciativa no depende plenamente de algún término de la Totalidad, que no está a expensas de que la Totalidad interprete la revelación del otro, sino más bien la generación de un particular término generado por la exterioridad que, incluso, puede introducirse a la Totalidad a través de una irrupción política. Consideramos que este movimiento es el que podríamos describir cuando desde América Latina se piensa en la irrupción política de la exterioridad, el pueblo de los oprimidos, donde el movimiento de responsabilidad hacia el otro surge en la exterioridad misma. ¿No acaso la exterioridad, los excluidos irrumpiendo políticamente, son los que a través de sus *procesiones* generan incisiones en la Totalidad? ¿No es el otro el que adopta ciertas maneras de la Totalidad para penetrar en ella y así coloca la mina para la posibilidad de que desde la posición del Mismo la “Totalidad” se abra a la exterioridad? La exterioridad se mueve hacia sí misma, genera un enviado, exterioridad que se concentra, explota y se exterioriza, exteriorización y expresión de la exterioridad, para ir hacia la Totalidad y desquiciarla.

El desquiciamiento, la des-totalización, de la Totalidad no es un simple medio para *otra vez la Totalidad*, sino la economía propia de la exterioridad. Provisional no es la ruptura de la exterioridad que es superada por otro momento más elevado, pero tampoco la Totalidad como si se diluyera resultado de la irrupción del otro, pues ambos dependen mutuamente de sí en la *separación*. Una destotalización de la Totalidad por la exterioridad hace ya imposible la Totalidad nueva en sentido estricto. ¿La nueva Totalidad es,

entonces, imposible? O ¿la nueva Totalidad solo establece un orden efímero e inestable en tensión con el asedio del enemigo, con la que siempre resta de la vieja Totalidad? La exterioridad no está imposibilitada de fundar otra política, pero esta ya no podría ser una Totalidad, porque el particular “gobierno” que de la exterioridad se despliega sería la apertura y el servicio al otro, es decir la deconstrucción de la Totalidad, que es al mismo tiempo praxis creadora. La destotalización de la Totalidad no es exactamente algo que llegará al final de un proceso, sino el obrar constante y potencial que se desprende de su condición absoluta de exterioridad. Ni negatividad ni positividad, tampoco precisamente un término medio, la exterioridad entraña negatividad y creatividad en una misma obra. Y esto implica una temporalidad y un proceso anterior a todo etapismo y distinto al largo plazo del tiempo histórico en el que la redención se logra al final y en la que los otros del pasado ya no verán la tierra prometida.

En este sentido, el “orden nuevo” no es el mundo futuro de la escatología que aspira a una estabilidad duradera, al haber vencido al mal. Más que a un tiempo plenamente realizado, la economía política de la exterioridad, que por ende implica una necesaria profanación de su alteridad absoluta, tiene que ver con un mesianismo del otro, mesianismo de la relación de responsabilidad ética anterior a toda institución política, antes incluso del Estado, pero inmediatamente ética-política sin posible separación y materia misma del Estado. Este mesianismo que afirmamos como posible salida política desde la exterioridad, aunque contiene un aspecto pre-originario a la política, al referirse a una relación ética de radical responsabilidad por los excluidos, se remonta al asunto mismo de una política liberadora.

2. La ética se transfigura en política por el mesías

El mesianismo como paradigma de lo político se juega, para nosotros y desde América Latina, completamente distinto del problema nacionalista del sionismo del Estado de Israel, para indicar de inmediato una clara diferenciación. La nueva política, el nuevo Estado, que en América Latina se necesita pensar desde la ética y la exterioridad del pueblo excluido no es una cuestión que sea análoga al actual sionismo del Estado de Israel. El sionismo es más parecido a un segundo éxodo y en términos de retornar a la tierra prometida, que el otro habita, para ponerle fin a un exilio que se torna colonizador. Incluso consideramos necesario pensar la liberación desde otro paradigma que el exódico, aun cuando contempla un futuro de realización de las promesas mesiánicas en el tiempo final. Preferimos el mesianismo como el establecimiento de una relación ética, subyacente incluso al paradigma del éxodo, porque no se trata de dar cuenta de ningún retorno o *salida* a lo absolutamente distinto de la utopía, ya que los procesos de trasformación que los pueblos en América Latina entablan desde los oprimidos hacia su liberación se realizan como *movimiento en su propio sitio* con respecto a la Totalidad.

En “El Estado de César y el Estado de David”, Levinas indica este mesianismo al que aludimos como una posibilidad de la política nueva que se comenzaría a tejerse desde un eslabón embrionario, emanado de la exterioridad, desde la asunción del clamor del otro. A partir de la figura del Mesías, cuyo paradigma es el Rey David, se abre espacio para una apuesta de la irrupción y entrada de la exterioridad en el ámbito político, lo cual implica un movimiento de la exterioridad que podría replantear el estatus de ésta respecto a la discusión en torno a la Totalidad-exterioridad:

Si el Mesías es un Rey, si el mesianismo es una forma política de existencia, la salvación por el Mesías sería una salvación por otro.

Como si habiendo alcanzado la madurez, pudiese ser salvado por otro. Como si, inversamente, de acuerdo con la significación más exacta de mi existencia personal, la salvación de todos los demás no me incumbiese (Levinas, 2006, p. 271).

La liberación no proviene, en realidad, de algún personaje individual ajeno a la exterioridad, por lo menos no proveniente de la Totalidad como totalidad, sino de su ruptura. No se trata de un mesianismo para el otro, la oferta de un salvador que viene de fuera, sino del *mesianismo del otro*, del que adviene de sus entrañas *para sí*. Ya en sus “Textos mesiánicos” Levinas afirmaba, de alguna manera, dicha cuestión: “El mesianismo no es, pues, la certeza de que vendrá un hombre que detendrá la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco este poder y mi responsabilidad universal” (Levinas, 2004, p. 119). Este mesianismo es, pues, inmanente a la responsabilidad ética, viene, de cierta manera, de la patria de la exterioridad. Sin embargo, este mesianismo pasa por la humanidad, la persona, la subjetividad. Levinas sugiere este mesianismo como una muy particular teoría de la subjetividad, donde el Yo se constituye originariamente en la asunción mesiánica de la responsabilidad por el sufrimiento de los otros:

El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías (...). ¿Quién, a fin de cuentas, toma sobre sí los sufrimientos de los otros, sino el que dice Yo? El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la ipseidad misma. Todas las personas son el Mesías (Levinas, 2004, p. 118).

Es en este punto donde, los últimos años, nosotros insistimos constantemente a Enrique Dussel, que encontrábamos un pilar fundamental en la figura del mesías para precisar el denominado pasaje de la exterioridad a la Totalidad, que la clave se encontraba en el movimiento y el volver sobre sobre sí de la exterioridad, de su

propia contracción que generaba una subjetividad mesiánica capaz de presentar a la exterioridad como un todo, a la manera de un *de otro modo que ser*. De la receptividad, por parte de Dussel, a estas sugerencias, que da como testimonio el parágrafo 32 de la *Política de la Liberación III. La crítica creadora* (Dussel, 2022).

El mesianismo se abre, más allá de alguna personalidad exclusiva, a una potencialidad de tomar sobre sí a los otros que cualquier humano puede asumir, cualquier singularidad: la singularidad cualquiera es el mesías. La subjetividad es, entonces, el eslabón clave a partir del cual se constituye otra política, un Estado mesiánico, antes y más allá de una Totalidad nueva. Levinas afirma que lo mesiánico se realiza en una personificación no exclusiva como hemos dicho y, más que eso, es la constitución misma de la subjetividad. El mesías es esa potencia que se extiende, puede surgir y asumirse en cada uno de nosotros. Este elemento conforma la materialidad misma a través de la cual una política alternativa anterior a la institución y al Estado puede ser posible, por lo que estaríamos ante una nueva reconstitución del Estado mismo. El mesianismo es la clave para una política distinta, anárquica en cuanto evoca a una relación anterior, *en el origen*, a la Totalidad, el Yo y el Estado en su sentido clásico, pero no por esto es una antropolítica ni una impolítica, sino la irrupción de la exterioridad en el orden para su trasformación a partir del investimento que se desprende de sí para entrar a lo profano. Mesianismo totalmente político, histórico y nuevo término de la exterioridad, dice de un despliegue en el orden de la incommensurabilidad de lo absolutamente otro:

El Mesías instaura una sociedad justa y libera a la humanidad, después haber liberado a Israel. Esos tiempos mesiánicos son los tiempos de un reino. El Mesías es rey. Lo divino inviste la Historia y el Estado, no los suprime. El fin de Historia conserva una forma política (Levinas, 2006, p. 264).

De aquí la posición aporética del Estado mesiánico como el *en, dentro y más allá* del Estado, como bien señaló Jacques Derrida:

(...) contra el Estado y, sin embargo, dejando a eso que Levinas llama el “más allá del Estado” o la “superación del Estado” una apertura hacia una “consumación del Estado de David” en Estado mesiánico, una superación del Estado hacia un “mundo que viene”. Superación de un Estado (el de César), consumación de otro (el de David); que ambos pueden parecer utópicos o prematuros, Levinas lo reconoce, pero también que muestran la apertura misma de lo político hacia su porvenir, si es que tiene alguno (...). Levinas no duda en hablar de “política mesiánica”, por oposición a lo que entendemos por política dentro de la tradición, digamos griega o posthelénica, que domina la política occidental. Cuando él dice “más allá de la política”, “política” tiene siempre el sentido de esa política del Estado no mesiánico, transgredido hacia su más allá por lo que sigue siendo, no obstante, una política, desde luego, pero una política mesiánica (Derrida, 1998, pp. 100-101).

Solo mediante este mesianismo ético-materialista⁹ presente en el pensamiento de Levinas es posible el engranaje para “pasar” de la ética a la política, de la exterioridad a una construcción política que no podría ser ya una Totalidad simplemente, sino un “régimen provisorio”. No podría ser una Totalidad porque la relación misma que lo mesiánico establece desde la hospitalidad del otro en el propio ser para excederlo, significa que excede ya la Totalidad misma. La condición para poder hablar de una política mesiánica como aquella que da acogida a la propuesta ética de Levinas, es decir, a la exigencia misma de los oprimidos, es que esta se trata de un exceso que oficia dentro de la política y del Estado para reventarlo al mismo tiempo que puede permanecer en él. El Estado mesiánico no es una nueva tierra distinta a la anterior, como si pudiéramos hablar de dos

⁹ Se trata no solo del mesianismo como una temporalidad futura o meramente utópica, sino ante todo una potencia que surge y se encarna en la subjetividad.

órdenes distintos y paralelos, en cambio su deconstrucción opera sobre la anterior y en su interior¹⁰. Hay un Estado y es necesario, es en el que lo mesiánico interrumpe para hacerlo explotar desde la relación material en la que los otros se encarnan en una subjetividad hasta conformar un cuerpo político mesiánico, que implica, en última instancia, el investimento ético de uno como un mesías que nunca es uno solo, sino los otros en uno y como contracción de los muchos. Mesías como relaciones entre los otros en la subjetividad y la subjetividad para los otros: carne sobre carne, vida sobre vida, encarnación, materialismo ético-metafísico. Esta es la subjetividad, la relación y generación de la exterioridad, que puede entrar al Estado y excederlo. El “más allá” del Estado como política mesiánica o de la liberación no es un fuera del Estado, sino el estiramiento explosivo y de contracción de un núcleo, un nodo material, que penetrando en el Estado lo desborda y permanece en este al llevarlo con sus instituciones al cumplimiento de la relación ética. Lo que interrumpe es la ética como relación de encarnación mesiánica que plagaría al Estado de su materialidad, aun ahí donde las operaciones institucionales evocan una relación material virtual. Aquello que

¹⁰ En este sentido dialogamos con Dussel que, aunque integra totalmente el mesianismo en su pensamiento y tiene un lugar fundamental, da mayor importancia al esquema meta-categorial de la nueva Totalidad, donde el profetismo y posteriormente el mesianismo están en función de esa Totalidad, sin quizás concentrarse tanto en la clave central de la subjetividad mesiánica y las relaciones de encarnación como el núcleo que le da el nuevo sentido transformador a la política en términos anteriores a una nueva Totalidad. Pues es en las relaciones de encarnación (en total materialidad, no solo una serie de instituciones) donde se encuentra el núcleo de un nuevo orden, un Estado restituido a su relación material con los otros, que incluso entrará en tensión con la totalización de la Totalidad. Sugerimos esta postura como posible vía alternativa de pensar la política desde la exterioridad, que igualmente puede ser una complementación de los elementos para una política de la liberación que propone Dussel.

desborda el Estado es una posición dentro del Estado mismo, en el cual recobra su materialidad en las relaciones mesiánicas¹¹.

Dado que esta relación de encarnación deconstruye al Estado, como su relación de opresión, la pura relación de la guerra, y lo torna mesiánico, el estatuto de dicho régimen ya no es una Totalidad, sino que su “gobierno” consiste en *des-hacer* la Totalidad en su *hacer* la política mesiánica. Su obrar es un *des-obrar*. Deshacer y hacer coinciden en una misma *praxis*. Solo puede exceder el mesianismo al Estado en tanto también está dentro y reconstituyendo su materia, de lo contrario entre la exterioridad y la Totalidad habría solo una relación alérgica. El *dentro-fuera* que le adviene al Estado por el mesianismo, es, al mismo tiempo y paradójicamente, *la interiorización de la imposibilidad de asumir la materialidad de la relación ética, la encarnación del otro*. Es por esto que dicho Estado, dicha política, dicho “nuevo orden”, no puede terminar y, por ende, ofrecer un cierre, sino únicamente un “cumplimiento” provisorio: “El Estado mesiánico (...) representaría apenas una etapa de transición. De hecho, varios pasajes talmúdicos asignan una duración finita a la era mesiánica. El verdadero término de la escatología sería el mundo futuro” (Levinas, 2006, p. 270).

¹¹ El sintagma “política mesiánica” o “Estado mesiánico” implica la excedencia o transgresión de un concepto (política/Estado), en cuanto lo mesiánico como elemento de la trascendencia se inserta en un campo que es inmanente o limitado, produce una explosión de dicho concepto. No se trata de una especie de articulación de dos ámbitos separados, sino la irrupción de un concepto trascendente en otro concepto que permanecía puramente inmanente, generando un nuevo ámbito entre lo que parecían dos polos, como también ha indicado de alguna manera Derrida: “El concepto se excede a sí mismo, se desborda, lo que es tanto como decir que se interrumpe o se deconstruye para formar así una especie de enclave en el interior y el exterior de sí mismo: ‘más allá dentro’, una vez más, interiorización política de la trascendencia ética o mesiánica” (Derrida, 1998, p. 107). De esta manera, es que el “más allá dentro” de lo mesiánico excede y reconstituye la política y el Estado en un mismo movimiento de estiramiento y contracción.

El establecimiento del régimen de la política mesiánica no es estable en el sentido de que pueda descansar en su obra, sino que es la incesante realización de la relación de encarnación lo que mantiene su cumplimiento en todo instante. Cumplimiento que a su vez sería la *realización persistente* de la relación mesiánica, como *potencia*, no como *acto* acabado. Sin embargo, no es una potencia a la que le falte el acto: se realiza en su realizarse. Este es el cumplimiento de lo mesiánico, su realización como mantenimiento de una relación material que le da contenido a la institución, pero que es excedida en su institucionalismo, se ubica muy anterior que el final escatológico del mundo futuro. Si el “nuevo orden” liberador consiste en el permanente hacer de la relación de encarnación mesiánica, entonces no puede aspirar a una perpetuidad o estabilidad en el mero institucionalismo o legalismo, aunque lo realice, porque el sustento de estas formas en el tiempo mesiánico no es propiamente autónomo de su fundamento material que es la encarnación. Por el contrario, su consistencia es lo provisorio de su estar realizando la relación. Así, lo mesiánico en cuanto irrumpre en lo profano, aun para excederlo, se ha hecho histórico y su realización se encuentra más acá de lo perpetuo. En el prefacio de *Totalidad e infinito*, Levinas trae a colación el mesianismo como *escatología ahora*, no futura, y siempre como la paz que interrumpe la guerra¹² y que excede a la política:

Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política (...). No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en el que se juzga a los vivos. La idea escatológica de un juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquel) implica que los seres tienen una identidad “antes” de la

¹² Hemos tratado este tema sobre el sentido no teleológico de la escatología en: Cortés Márquez (2018).

eternidad, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad (...). Nosotros oponemos al objetivismo de la guerra una subjetividad que emerge de la visión escatológica. La idea de lo infinito libera a la subjetividad del juicio de la historia para declararla, en todo momento, madura para el juicio y como convocada (Levinas, 2002, pp. 48-51).

Este tiempo mesiánico, apenas sugerido al inicio y al final de *Totalidad e infinito*, como si dicha obra fuera una expresión de este mesianismo originado desde la exterioridad, aporta una ruptura de la continuidad de lo Mismo, produciendo una temporalidad como tensión de acabamiento permanente:

El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el “siempre” de este recomenzar. La obra del tiempo va más allá de la suspensión de lo definitivo que hace posible la continuidad de la duración. Hace falta una ruptura de la continuidad y una continuidad a través de la ruptura (...). La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y resurrección constituyen el tiempo (Levinas, 2002, pp. 290-291).

El tiempo mesiánico, de la relación de encarnación del otro, interrumpe la Totalidad, ofreciendo un final que no puede terminar, que se extiende y que tiene un despliegue: la continuidad a través de la ruptura, la resurrección. La encarnación del otro en la subjetividad mesiánica es un acto de fecundidad bilateral, donde la exterioridad ha preñado a la subjetividad dando lugar a que el sujeto se encarne en el infinito y el infinito en el finito. La exterioridad se contrae en una subjetividad y la explota, produciendo un desprendimiento de sí, de tal forma que se encarna sin supresión de lo infinito. Este es el

principio de la relación por el cual es posible el Estado liberador, cuya temporalidad es la eternidad que corresponde a una subjetividad permanentemente vigilante¹³ y, más aún, constituyendo la encarnación mesiánica que puede hacer estancia en el Estado y excederlo. Esta relación que deconstruye la política como Totalidad le pone un final, pero al mismo tiempo proporciona una continuidad como despliegue de la ruptura que impide a su vez que el tiempo termine en la muerte. Es por esto que la resurrección es la continuación a través de la muerte. En la interrupción mesiánica hay una muerte de la Totalidad, el Yo entra en una torsión fecunda, no es una finalización estéril, negatividad que no solo niega, sino que transforma. La idea de una realización plena del tiempo mesiánico se realiza en su absoluta profanidad, donde la trascendencia absoluta es restituida a la materialidad de la relación ética. El reino mesiánico es posible en el mundo profano¹⁴, intuición y anhelo histórico de los

¹³ Levinas sugiere la cuestión en *Totalidad e infinito*: “El sueño de una eternidad feliz que subsiste en el hombre junto a la felicidad, no es una simple aberración. La verdad exige, a su vez, un tiempo infinito y un tiempo que podrá sellar: un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica?” (Levinas, 2002, p. 292).

¹⁴ El reino mesiánico como un ideal incommensurable, irrealizable en el mundo profano, y por eso apolítico, pero, sin embargo, criterio para la crítica de este mundo, no ofrece ya elementos para pensar realmente la política ni la relación entre ética y política. Igualmente, la idea regulativa de una meta que nos guía, que perseguimos en la historia, pero cuya naturaleza es jamás ser alcanzada, no da cuenta en primer lugar del *interruptor mesiánico* que establece una nueva relación con la alteridad, generando a su vez una nueva concepción del tiempo de la política: ruptura y continuidad a través de la ruptura, acabamiento de lo no definitivo. Esta otra concepción del mesianismo que concebimos en Levinas, como concepto que excede la política desde dentro para transformarla, es una clave fructífera que implica una concepción de la temporalidad distinta a la escatología tradicional, muy en diálogo con Walter Benjamin. Esto resulta importante para comprender cómo se despliega la ruptura mesiánica dentro y más allá de la Totalidad, condición que la coloca en la imposibilidad ontológica de un cierre y al mismo tiempo un cumplimiento parcial

pueblos latinoamericanos y aunque no puede pertenecer al orden de la Totalidad, pues la excede, está entre nosotros, incluso en este mundo se realiza desde dentro como nueva sangre de un cuerpo anterior que producirá una nueva constitución de la carne.

Realización del final, no en la perpetuidad ni con una continuidad de una historia que llega a su culmen, a una meta, sino en su cumplimiento material de todo instante. Estaríamos ante una concepción de la temporalidad en donde todos los tiempos se encuentran contraídos en un periodo de tiempo donde la relación mesiánica acontece, se mantiene, se esfuerza por realizarse, pues es irrupción permanente en el tiempo que se cumple sin cierre ni constitución de Totalidad en sentido estricto. El tiempo mesiánico es eterno en su constante ser provisario. Lo infinito del tiempo mesiánico permanece en la relación misma con la alteridad y en la imposibilidad de Totalidad y de totalización, ya que en la relación misma de encarnación el Yo se rebasa, se hace discontinuo y se continúa como de *otro modo que ser*. Esto es lo que genera comunidad no esencial, que se sustenta en cada subjetividad, materialidad de donde la relación ética se extiende y se convierte en política. La condición latinoamericana es que aún hay tiempo en el final del tiempo porque precisamente sus pueblos, como exterioridad, insisten en profanarse políticamente, cumplirse y provocar mesianismos para su tiempo, sin fin, persistencia incesante, sin escatología.

desde la exterioridad, pero dicha parcialidad parece ser toda la “plenitud” que puede alcanzar. El reino mesiánico se realiza en la política, y su despliegue no nos lleva hacia otra tierra, inserta la relación ética con el otro dentro de ella, excede así la Totalidad en su destitución interna, pero esta destitución es inauguración de una relación de servicio con el oprimido, es decir, su obra creación. En este sentido compartimos muchos contenidos sobre el mesianismo con Dussel (2003), solo que bajo estructuras sutilmente distintas que atienden sugerencias no siempre desarrolladas de Levinas.

3. Conclusión

El problema de la nueva Totalidad desemboca, para nosotros, en el mesianismo como la clave para el ingreso a la política desde la exterioridad y la subjetividad hacia otro orden, reabriendo la propuesta de Dussel de una nueva Totalidad. La subjetividad mesiánica nos proporciona una comprensión más profunda del drama político que desde hace décadas vive América Latina, en un momento en el que, a diferencia de Europa, aún existen una materialidad popular que impide la *desencarnación* de la política, porque aún nuestros pueblos producen “investimentos mesiánicos” como la forma en que se transfigura la ética en política, pueblos que, en tanto exterioridad, se transfiguran hacia la política. Esto implica la presencia fuerte de relaciones éticas interpelando a la política, exigencia del establecimiento de la relación ética misma dentro de la política, en última instancia exigencia de un sujeto político que funja de bisagra entre los gobiernos y los pueblos, dentro de la política misma. Esto solo posible a través del mesianismo. Se ha vuelto inevitable plantear el tema ético-político de una encarnación del otro, y el otro en la política siempre es el pueblo, y de una profanación de la exterioridad donde se transmuta en dicho pueblo, profanación necesaria del pensamiento mismo de Levinas. De igual modo, esto da lugar al reconocimiento de que en la exigencia de la relación o acogida de la ética en la política y del pueblo en el Estado, depende en gran medida de la presencia de la subjetividad tan particular que hemos de denominar, con Levinas, Dussel y toda una tradición crítica, como mesiánica. Y, sobre todo, del surgimiento desde la exterioridad de las relaciones de encarnación, dimensión ética de lo popular que nos habla de la materialidad profunda que constituye lo político. Se vuelve igualmente necesario pensar seriamente la cuestión del mesianismo como momento de la exterioridad y, para decirlo sin tapujos, del liderazgo político generado y fundado desde una unción ética, desde la estructura

fundamental de *ser para el otro*, de la responsabilidad incluso acrecentada. Dimensiones a las que quizá no le gustaría ser llevado a Levinas, pero que se hacen valer desde que la ética va siendo uno de los elementos fundamentales, como bien mostró Dussel, que atraviesan las demandas políticas, temas que golpean a la puerta en el momento en que la ética critica a la política. Es por eso por lo que así comienza un proceso de alteración de la exterioridad, de la entrada de la ética a un terreno que en primera instancia excede, pero al que tiene que acotarse para irrumpirlo e interrumpirlo. Pero ha sido Levinas quien sentó los precedentes con el mesianismo como clave para la entrada de la ética a la política, sin olvidar la profanación que realiza la filosofía de la liberación de Dussel que, cada vez más, fue dando un lugar más relevante al mesianismo como figura para pensar un transborde de la ética a la política.

El mesianismo presente en la política latinoamericana, y sería un mesianismo *con mesías*, es inherente a la exterioridad e implica una profanación de un aspecto de su trascendencia. Este mesianismo que cae en la subjetividad, el mesianismo de la asunción en uno mismo, el “yo soy el mesías”, el “heme aquí” en su radicalidad material de la puesta del cuerpo, que precisamente ha comenzado en el “todos somos el mesías” y que en su no dispersión en la pluralidad se contrae en cada uno y en uno se asume, dando lugar a la posibilidad de un liderazgo político que proviene desde la ética. Elemento y relación a través de cual se puede transformar y reconstruir la materialidad política, intención de acercarse a la “unificación” entre pueblo y Estado. América Latina, que aún tiene futuro en su presente, como lo no definitivo de lo definitivo, necesita ser pensada, en cuanto a su situación política y su necesidad de reconducir el Estado, de la encrucijada de construir otro orden atravesado por el otro, por la ética, bajo una temporalidad propicia para sus procesos de ruptura y de continuidad a través de la ruptura, del cumplimiento de los *tiempos mesiánicos ahora*, que solo puede realizar una subjetividad producto de la condensación de las

relaciones de responsabilidad entre los otros. En la América Latina que Dussel intentó pensar hacia su liberación, se expresa en la intensidad constante del surgimiento de actores políticos emanados de las asunciones de los otros y por unciones de los otros. El mesianismo que aquí ponemos en juego como un agregado al pensamiento de Dussel para pensar el pasaje de la exterioridad a un nuevo orden, y como movimiento de la exterioridad hacia el umbral de lo de otro modo que “totalidad”, en el incursionar de la ética en la política, continúa arrojándonos luces sobre el intento de comprender el misterio del momento positivo de la creación política desde la negatividad de las víctimas.

Referencias bibliográficas

- Cortés Márquez, Bernardo (2018). La paz como interrupción en E. Levinas. De lo perpetuo a lo eterno. En D. E. García (Ed.), *Hacia un amable vivir. Claves para la filosofía de la paz* (pp. 29-38). México: Porrúa.
- García Ruiz, Pedro E. (2014). Geopolítica y alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (51), 777-792. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/882/883>
- Derrida, Jacques (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2003). Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica). *Signos Filosóficos*, (9), 111-132.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. México: Trotta.
- Dussel, Enrique (2022). *Política de la liberación III. La crítica creadora*. México: Trotta.
- Levinas, Emmanuel (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2001). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, Emmanuel (2004). Textos mesiánicos. En E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (pp. 85-126). Madrid: Caparrós Editores.

Levinas, Emmanuel (2006). El Estado de César y el Estado de David. En E. Levinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* (pp. 259-273). Buenos Aires: Lilmod.

Levinas, Emmanuel (2013). *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre le cautiverio. Notas filosóficas diversas*. Madrid: Trotta.

Levinas, Emmanuel (2015). *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Trotta.

Orospe, Mario (2018). *Biopolítica y Liberación. Reflexiones sobre la noción de vida humana en la obra de G. Agamben y E. Dussel*. [Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio institucional. <http://132.248.9.195/ptd2018/junio/0775385/Index.html>

Bernardo Cortés Márquez

Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha presentado ponencias, impartido conferencias y ofrecido cursos sobre filosofía y teología política en México, Colombia, Argentina y España. Cercano a la filosofía de la liberación, investiga y publica cuestiones en torno a la idea del mesianismo como paradigma político y al problema del liderazgo político desde la filosofía, entre otros. Miembro del Instituto Nacional de Formación Política del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA).

Económica de la liberación: notas para un sistema trans-capitalista¹

Liberation Economics: Notes for a Trans-Capitalist System

Flavio Teruel²



<https://orcid.org/0000-0002-5699-7319>

Resumen:

Uno de los elementos centrales del filosofar de Enrique Dussel puede situarse en la crítica de la modernidad, que desde sus comienzos en 1992 supuso una transformación radical en múltiples direcciones. Este filosofar crítico se ha desplegado, desde principios de la década de 1970, constituyendo lo que podríamos caracterizar como un sistema filosófico de índole práctico, cuyo propósito último es discutir la superación de la modernidad junto a sus aspectos constitutivos en una nueva edad de la historia mundial que esta filosofía llama provisoriamente “transmodernidad”. Este trabajo quiere poner de relieve los aspectos que su autor considera sustantivos respecto de una de las dimensiones del sistema referido, la económica, y articularlos en función de su paradigma de pensamiento propio. Estos elementos involucran tanto una crítica al sistema económico capitalista en cuanto sistema dominante, así como el desarrollo de algunas notas que permitan pensar en dirección a su superación.

Palabras clave: Enrique Dussel, económica de la liberación, crítica de la economía política, paradigma de la liberación, trans-capitalismo

¹ El siguiente trabajo fue presentado en la Jornada de homenaje a Enrique Dussel. Una vida para la liberación de nuestra América, realizada el 7 de marzo de 2024 en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Para la presente publicación se ha ampliado el texto original.

² Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional Mendoza, Mendoza, Argentina. Contacto: flavioteruel@gmail.com

Abstract:

One of the central elements of Enrique Dussel's philosophy can be found in the criticism of modernity, which since its beginnings in 1992 involved a radical transformation in multiple directions. This critical philosophy has been deployed since the early 1970s, constituting what we could characterize as a practical philosophical system, whose ultimate purpose is to discuss the overcoming of modernity along with its constitutive aspects in a new age of history. world that this philosophy provisionally calls "trans-modernity". This work wants to highlight the aspects that the author considers substantive with respect to one of the dimensions of the referred system, the economic one, and articulate them based on his own thought paradigm. These elements involve both a criticism of the capitalist economic system as a dominant system, as well as the development of some notes that allow us to think in the direction of overcoming it.

Keywords: Enrique Dussel, economics of liberation, critique of political economy, paradigm of liberation, trans-capitalism

1. Introducción: paradigma de la liberación y crítica de la economía política

La filosofía de la liberación que Enrique Dussel desarrolló y practicó desde fines de la década de 1960, primeramente en Mendoza, su tierra natal, y luego en México a partir de su exilio en 1975 y hasta su muerte, puede caracterizarse como un sistema filosófico de índole práctico articulado categorial y metodológicamente cuyo propósito último es discutir y fundamentar vías posibles superación de la modernidad y sus aspectos constitutivos, *i. e.*, entre otros, el colonialismo, el eurocentrismo y el capitalismo, en una nueva edad de la historia mundial que esta filosofía llama provisoriamente "trans-modernidad" (Dussel, 1994, p. 178; 2006, p. 49 y 2014, p. 303). Por esta razón, la filosofía dusseliana se articula en diferentes campos determinados a partir de las posibles relaciones prácticas que pueden establecerse entre sujetos. En este trabajo me interesa poner de relieve ciertos aspectos sustantivos de una de esas dimensiones, la económica, y articularlos en función del paradigma de pensamiento

propio de esta filosofía. Estos elementos involucran tanto una crítica al sistema económico capitalista en cuanto sistema dominante a partir del siglo XVI, así como el desarrollo de algunas notas que permitan pensar en dirección a su superación.

En este sentido, trazo un recorrido en el que muestro cómo puede pensarse categorialmente la crítica dusseliana a la modernidad y al capitalismo. Por ello es preciso articularlo con su esquema o paradigma de pensamiento (Dussel, 2016; Teruel, 2024). Mi hipótesis de lectura construye la siguiente correlación: a) totalidad/modernidad capitalista, b) exterioridad/vida humana en comunidad y en relación con la naturaleza, c) alienación/crisis civilizatoria, d) proximidad/lo negado como punto de partida de la crítica, e) mediaciones/proyectos económicos alternativos o antihegemónicos, y f) liberación/trans-capitalismo. Así, los momentos centrales respecto de la crítica al sistema económico capitalista demuestran que la racionalidad del capital, cimentada en la incesante exigencia del incremento de la tasa de ganancia, se revela por doquier como irracional para el sostenimiento de la vida. Y, por otro, la indicación de una posible superación de este sistema mediante la fundamentación de otra racionalidad económica que echa manos de una serie de criterios y principios normativos bajo los cuales subsumir el campo económico en el ético, y a partir de ellos avanzar hacia la construcción de un sistema económico trans-capitalista. La filosofía de la liberación intenta, pues, pensar la posibilidad de articular las vías posibles para la constitución de un orden económico trans-capitalista, no por mero capricho, sino porque advierte los peligros de su proyecto civilizatorio.

Pese a ello, la mera pregunta por un sistema económico más allá del capitalismo hoy suena en los oídos de muchos y muchas de un modo raro, cómico, hasta absurdo, como una pregunta sin sentido. Quizás, en el mejor de los casos, como algo osado. Pareciera como si todos y todas nos encontrásemos a gusto en el marco de este sistema de producción, dado que, entre otras cosas, podría decirse

que queremos trabajar de lo que nos gusta y ganar dinero, y con ese dinero comprar mercancías deseadas, viajar por el mundo, comer rico, saludable y suficientemente, curar nuestras enfermedades y hasta retrasar todo lo posible nuestra inevitable vejez. Sin embargo, si todo esto, en verdad, ocurre, sucede bajo una lógica que sórdidamente atiende a una única razón cuyo principio socava la posibilidad misma de la reproducción y el desarrollo de la vida. Intento explicarme en lo que sigue.

2. Totalidad o la modernidad capitalista como estructura histórica de dominación

La crítica dusseliana al sistema económico capitalista principia por su hecho fundante: la modernidad. Sin temor a exagerar puede afirmarse que un elemento de central importancia de todo el enorme trabajo intelectual que Enrique Dussel realizó a lo largo de su vida fue desplegar una crítica a la modernidad y sus mitos instituyentes, modernidad que, como nueva edad mundial desde sus comienzos en 1492, supuso en el mundo Occidental una profunda transformación radical en múltiples direcciones (Dussel, 1993, pp. 48-49; 1994, pp. 49-50 y 2014, pp. 298-299). Una de esas direcciones es, pues, lo repito, el capitalismo como sistema económico de dominación. Quinientos años después nos hallamos ante una encrucijada a partir del reconocimiento de una serie de limitaciones, en principio, irremontables a las que nos ha conducido este sistema de gestión oligárquica del excedente, lo que permite plantear como nueva exigencia una etapa de transición hacia un sistema futuro equivalencial (Dussel, 2014, p. 183).

Ahora bien, ¿qué es el capitalismo para esta filosofía? Responder esta pregunta exige considerar un hecho originario; en efecto, todos los seres humanos vivimos en un orden ontológico como totalidad de sentido que Dussel llama, heideggerianamente,

“mundo”. En el esquema de pensamiento dusseliano, esta categoría no se refiere a un objeto en particular, sino a la posibilidad de sentido de todo objeto: “Totalidad indica ese límite de límites. (...) Evidentemente es el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido. El mundo es la totalidad fundamental; es la totalidad de totalidades” (Dussel, 1985b, p. 34). Este orden está constituido, a su vez, por una multiplicidad de campos, entendidos como una totalidad particular o parcial de sentido, *i. e.*, un mundo específico, como el político o el pedagógico, entre muchos otros posibles:

Denominamos *campo* a una *totalidad de sentido* gracias a la cual el ser humano recorta la infinita complejidad del *mundo* cotidiano, en su más amplia extensión, en alguna dimensión específica. La capacidad afectiva y cognitiva humana no puede captar como un todo la complejidad del mundo cotidiano en su máxima expresión; necesita cortar, analizar o abstraer de esa riqueza complejísima totalidades sistémicas cotidianas para poder valorarlas, conocerlas, manejarlas, denominarlas, habitarlas. así hablamos del campo político, económico, familiar, deportivo, estético, etcétera (Dussel, 2020, p. 20).

De modo que, en efecto, lo económico constituye uno de los múltiples campos en los que se inserta el devenir cotidiano de la vida de cada uno/a de nosotros/as, *v. gr.*, a través de la producción, la distribución, el intercambio y el consumo de productos que portan valor de uso y que permiten el sostenimiento y desarrollo de la vida tanto singular como colectiva (Dussel, 2014, pp. 46-47). Además, todo sistema constituye un modo posible de institucionalización u organización de un campo determinado: “Un *sistema* es una totalidad de sentido con estructuras instrumentales e institucionales relaciones prácticas o sociales que define y funda sus momentos funcionales organizándolos por la división heterogénea del trabajo con unidad teleológica, ya que responden a un criterio esencial”

(Dussel, 2014, pp. 47-48). Tanto uno como el otro constituyen totalidades de sentido, siendo el campo el fundamento de todos los sistemas posibles.

La historia del devenir del campo económico muestra, pues, distintos sistemas dominantes en determinados períodos de tiempo, *v. gr.*, el sistema esclavista o el tributario. El capital, entonces, es, en principio, un subsistema, entre otros posibles, dentro del campo económico. Bajo esta consideración, el sistema capitalista es, para Dussel, una totalidad sistémica, que desde la acumulación originaria propia del mercantilismo del siglo XVI (Marx, 2017), y su progresivo desarrollo histórico en los siglos XVIII y XIX con el capitalismo industrial y hasta al capitalismo financiero de los siglos XX y XXI ha tornado hegemónico mundialmente. De hecho, el capitalismo propiamente dicho aparece cuando el capital como sistema llega a ser en el campo económico dominante y esto acontece, según la interpretación geopolítica dusseliana, recién en los siglos XVIII y XIX, con el trabajo asalariado como forma de trabajo dominante (Dussel, 2014, p. 83).

El capitalismo es, entonces, el sistema económico hegemónico concomitante al desarrollo de la modernidad montada en sus mitos instituyentes. En efecto, el mito de la modernidad enuncia, de hecho, que esta se funda en una irracionalidad consistente en la justificación de la violencia y en la inversión entre víctima y victimario propia del proceso de conquista y colonización de América (Dussel, 1994, p. 74). El capitalismo, por su parte, también se legitima en un principio irracional. En efecto, las relaciones que se tejen al interior de este sistema operan en base a un principio de elección de todas sus posibles mediaciones que consiste en la valorización del valor. La racionalidad del sistema capitalista se halla, pues, cimentada en la incesante exigencia del incremento de la tasa de ganancia. Este sistema funciona, entonces, en base a una racionalidad instrumental que determina la obligación de invertir solo allí donde proporcionalmente se obtenga mayor ganancia, y no

hacerlo nunca donde esto no ocurra. Algo es para él racional si y solo si aumenta la tasa de ganancia, excluyendo toda otra consideración. Por ello, este sistema promueve la producción de valores de uso como medio para obtener valores de cambio a fin de, mediante ellos, valorizar el valor. La intercambiabilidad de la mercancía por dinero y, en último término, para el incremento de la tasa de ganancia es, en definitiva, lo que importa por sobre su utilidad (Dussel, 2014, p. 222).

Ahora bien, esta racionalidad del capitalismo se revela irracional para el sostenimiento de la vida, desde el punto de vista de una económica de la liberación, pues destruye la posibilidad de la reproducción de la vida. Lo irracional es, pues, en el campo económico, todo aquello que pone en cuestión la posibilidad de la reproducción y el desarrollo de la vida humana en comunidad. La racionalidad de la vida permite poner en evidencia la irracionalidad de la racionalización formal del capital (Dussel, 2014, p. 230), donde el aumento cuantitativo no implica necesariamente un crecimiento cualitativo de la realización de la vida humana en el cumplimiento de sus necesidades más esenciales ni mucho menos el sostenimiento de la vida no humana (Dussel, 2014, p. 235). La cuestión de la competencia y la subsunción de tecnología en el proceso productivo capitalista es un ejemplo de esta irracionalidad, ya que la tecnología a incorporar, *v. gr.*, la basada en la quema de combustibles fósiles, será aquella mediante la cual sea posible producir cada vez mayor cantidad mercancías en menor tiempo y con ello disminuir su valor y precio.

3. Exterioridad o el más allá de la modernidad capitalista: la vida humana en comunidad y en relación con la naturaleza

Ahora bien, ¿qué es lo otro que la modernidad y el capitalismo con su racionalidad niegan y que, sin embargo, es el punto de partida de una filosofía de la liberación? La respuesta es

simple. La “otra cara” de la modernidad y del capitalismo es la vida humana organizada en comunidades culturalmente distintas y en relación con lo que les es común de la naturaleza. En el esquema de pensamiento de la filosofía dusseliana de la liberación, la exterioridad es el otro respecto de un determinado sistema:

Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (*la fysis griega*), y por ello podría denominarse: lo metafísico, lo *trans*-ontológico; “el Otro” como lo *más allá* siempre *exterior* de “lo Mismo” (Dussel, 1973, p. 119).

Ahora bien, el capitalismo como sistema hegemónico del campo económico en la modernidad explota tanto el trabajo humano como la riqueza común de la naturaleza. De hecho, la relación social capital-trabajo implica primero una fuerza de trabajo como pobreza absoluta (*pauper ante festum*), desposeída de todo medio de producción; luego una explotación del/de la obrero/a como trabajo asalarido a través de la extracción y apropiación de plusvalor (*pauper in festum*), pero también una expulsión del trabajo vivo sobrante cuando el capital ya no lo requiere (*pauper post festum*) (Dussel, 1990, p. 448). A su vez, el capitalismo opera en base a una privatización de la naturaleza a través de la apropiación por parte de una minoría de lo que nos es común a todos y todas (Dussel, 2014, pp. 313). Así, no solo es la gestión del excedente de la producción lo que define al capital, sino también la gestión de lo común expropiado a la humanidad en su conjunto. Ese bien común que, además, la humanidad no tiene derecho a destruirlo, sino a condición de su propia extinción.

4. Alienación o la crisis civilizatoria en el capitalismo moderno

El resultado de la negación referida en el párrafo anterior es la crisis civilizatoria que como humanidad hoy enfrentamos y que tiene al capitalismo, en tanto que sistema destructor de las condiciones de reproducción de la vida en el planeta, como uno de sus epicentros. La categoría de alienación alude precisamente a la negación de la alteridad en un determinado orden o sistema ontológico. La alienación es negar al otro como otro, *i. e.*, totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro (Dussel, 1985b, p. 66). En el marco del modo de producción capitalista, el ser humano se ha vuelto un problema para el desarrollo de la lógica de la vida, dado que este sistema encierra una racionalidad no ética que opera transformando tanto al ser humano como a la naturaleza en instrumentos de su proyecto maximizador de beneficios. La vida misma es así determinada como un instrumento de la tasa de ganancia. La racionalidad del sistema capitalista niega tanto al ser humano como a la naturaleza al instrumentalizarlos como elementos al servicio de su proyecto de acumulación (Dussel, 2020, p. 104).

Luego de quinientos años de su devenir histórico, nos vemos compelidos a una crisis de carácter civilizatorio que arraiga en dos fenómenos límite: el ecocidio y el suicidio colectivo. La magnitud de esta crisis pone en evidencia, para Dussel, el final del proyecto del capitalismo moderno en cuanto agotamiento de su sistema civilizatorio iniciado hacia 1492. La constatación de la finitud de los recursos del planeta Tierra junto a su sistemática destrucción, por un lado, y la advertencia del límite de la permanencia de la vida humana en él bajo esta lógica extractiva, por el otro, son los límites absolutos a los que se ha arribado (Dussel, 1998, pp. 64-65 y 2014, pp. 292-293).

Para poder provisoriamente justificar lo dicho, debe tenerse en cuenta que el capital funciona con una lógica mediante la cual se consumen enormes cantidades de materia y energía sin darle tiempo suficiente a la naturaleza para que esta pueda reponerlas. Este hecho acelera el inevitable proceso entrópico y con él se acorta en el tiempo la posibilidad de la continuidad de la vida. Vivimos, pues, bajo un modo de producción y consumo que atenta contra la vida misma y que nos conduce como humanidad a un abismo de muerte próxima. Pese a lo distópico que esto pueda parecerle a alguna conciencia ingenua, uno de los síntomas del final del capitalismo es, objetivamente, la aceleración de la contingencia ecológica cuyo horizonte es la extinción de la vida humana en el planeta, entre otros aspectos, por la existencia limitada de recursos o medios de producción no renovables y su acelerada extracción (Dussel, 2014, pp. 222-225), lo que ya se evidencia, *v. gr.*, a través del agotamiento de las fuentes tradicionales y no renovables de energía, en particular, de la energía fósil, así como de materiales para la producción, el aumento de la temperatura de la Tierra, la escasez de agua potable y la desertificación, la distorsión de la composición material de los alimentos, el aumento geométrico de la población mundial; y con ello, la inevitabilidad de la baja tendencial de la tasa de ganancia mediante la saturación del consumo, *i. e.*, la imposibilidad de un aumento al infinito de la demanda según las necesidades del/de la comprador/a o del mercado (Dussel, 2014, p. 233).

El capitalismo es por ello un sistema que se revela ante una económica de la liberación como impotente para garantizar no solo la vida de la especie humana, sino también, como la sexta extinción masiva de especies evidencia, la no humana. Su no éticidad estriba en su absolutización, ya que funciona por sí y para sí, con completa abstracción de las necesidades de los vivientes humanos y no humanos.

5. Proximidad o el punto de partida de la crítica: la consideración de lo negado por la modernidad capitalista

Si este análisis es correcto, entonces, ¿cómo es posible tanto la crítica al sistema capitalista como el planteo de vías alternativas para su superación? La filosofía de la liberación esgrime su respuesta desde la exterioridad del sistema como *locus enuntiationis* de la crítica. La categoría de proximidad refiere a la relación intersubjetiva cara-a-cara como momento originario de la ética. Esta proximidad es meta-física precisamente cuando se establece ante el rostro del que, exterior a todo sistema, clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad (Dussel, 1985, p. 31). En el campo económico es, en definitiva, la corporalidad del sujeto vivo negada que, como lo otro que el capital, constituye el punto de partida de la crítica. La crítica trata, en efecto, de restituir su condición de alteridad que el capitalismo al instrumentalizarlo le niega. Bajo esta consideración, puede entenderse por qué la crítica de la economía política desarrollada por Karl Marx haya sido un elemento indispensable para la tarea de Dussel. En efecto, una de sus etapas de producción más significativa ha sido, sin dudas, la vinculada a su trabajo de interpretación de *El capital* y sus escritos preparatorios (Dussel, 1985a, 1988, 1990; Teruel, 2010 y 2016). A través de ella, Dussel reconoce la denuncia que realiza Marx de la injusticia constitutiva del sistema capitalista en cuanto destructor de los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el/la trabajador/a:

Marx entenderá la *crítica (Kritik)* como la deconstrucción de las teorías económicas burguesas que definen el trabajo asalariado como una categoría interna al sistema capitalista, no pudiendo descubrir en qué momento se opriime al obrero. Toda la obra del gran economista consistió en partir teóricamente de la víctima negada del sistema (el trabajo vivo) y desarrollar desde ese criterio todo un marco categorial en que se descubre por qué dicho trabajo

vivo es víctima de la explotación gracias a la obtención de plusvalor, “trabajo no pagado” (*unbezahlte Arbeit*), robo entonces, injusticia: un juicio ético acerca del sistema como totalidad. Por ello, podemos afirmar que la obra de Marx con el título *El capital* es una ética (Dussel, 2016, p. 118).

La crítica marxiana supone una ontología de la vida y la muerte desde la cual Dussel desarrolla el momento material de la arquitectura categorial de su filosofía de la liberación al considerar primariamente la corporalidad del ser humano necesitado. Además, también fue importante la discusión sostenida durante diez años con Karl-Otto Apel y su ética del discurso que fructificó en la elaboración de los principios éticos y normativos que constituyen una novedad en su producción filosófica desde entonces y que serán subsumidos en todos los campos de su sistema filosófico (Apel y Dussel, 2004):

Era necesario desarrollar para ello, como no lo hemos podido observar hasta el presente en otra ética, el momento material positivo. Hemos debido igualmente *subsumir* positivamente el momento intersubjetivo comunitario (de la Ética del Discurso, por ejemplo). Ahora podemos intentar alcanzar la síntesis de dichos momentos (del momento material de la ética y formal de la moral), desde la factibilidad de ambos, y lograr así la *unidad real* o sintética de la eticidad propiamente dicha (Dussel, 1998, p. 235).

6. Mediaciones o are there not alternatives?

Si ahora, en cambio, se atiende al discurso dominante, ¿qué tan cierto es que no hay alternativas? Parafraseo así obviamente la afirmación de la primera ministra del Reino Unido hacia 1980,

Margaret Thatcher, quien sostuvo muy suelta de cuerpo que no hay alternativas al neoliberalismo³.

Sobre la base de esta tesis, se trata, pues, de preguntarse si solo es posible un mundo con su lógica excluyente o si es posible pensar en otro donde sean posibles muchos mundos. En este marco de discusión, aflora el sentido de considerar algunos proyectos alternativos o antihegemónicos que, desde una económica de la liberación, permiten vislumbrar vías posibles por donde construir el proyecto trans-capitalista. La referencia al sentido del buen vivir o de la vida buena de los pueblos originarios de nuestra América se torna ineludible, donde se alcanza un tipo de existencia en equilibrio con la naturaleza y con la vida comunitaria (Dussel, 2014, p. 326).

Así también, ese mundo futuro es posible vislumbrarlo ya en numerosas experiencias alternativas, aunque iniciales o precarias aún, tanto de producción, circulación, intercambio y consumo por fuera del capital y basadas en una gestión comunitaria (Santos, 2011), *v. gr.*, la misión “Che Guevara” en Venezuela, el movimiento de empresas recuperadas en Argentina a partir de la crisis del 2001, donde FASINPAT es un ejemplo insoslayable, y muchos otros proyectos de la economía popular que tejen redes no solo de contención, sino más importante aún de trabajo efectivo en miles de cooperativas y grupos socio comunitarios. El otro, la otra excluido y excluida del capital, la nada absoluta para él, el *pauper post festum*, el trabajo vivo prescindible se torna así nuevamente creador en la exterioridad misma del capital (Dussel, 2014, p. 315).

³ Tan conocida es esta expresión que se ha formulado un acrónimo a partir evidentemente de sus letras iniciales: TINA, “*There is no alternative*”.

7. Liberación o sobre la necesidad y el sentido de otra racionalidad económica

Continuar moviéndonos en el marco de la racionalidad capitalista implicará, más temprano que tarde, el hecho de que ya no será posible remediar la destrucción ecológica del planeta ni la subversión de las relaciones humanas a partir de la exclusión económica, social y política de la inmensa mayoría de la humanidad (Dussel, 2014, p. 143). Esta aporía exige, al menos, el atrevimiento de plantear las cosas bajo otra racionalidad. La económica de la liberación, que constituye una de las instancias del sistema abierto de la filosofía de la liberación en cuanto tratamiento filosófico de la economía en el marco de la meta-física de la alteridad, intenta hacerlo (Teruel, 2022). Esta cuestión, de hecho, ha sido tratada por Dussel desde sus obras tempranas, sin embargo, fue especialmente desarrollada entre 1980 y 1990, periodo en el que Dussel estudia sistemáticamente la obra de Marx, y retomado luego, en 2014, una vez definida la nueva arquitectónica de su filosofía, con la publicación de la obra *16 tesis de economía política*.

Ahora bien, superar el capitalismo implica, para esta filosofía, ir necesariamente más allá de la modernidad. De allí que la económica de la liberación se inscriba en el proyecto de una trans-modernidad y piense, en ese orden, la transición hacia un nuevo sistema económico trans-capitalista. La trans-modernidad como edad futura de la humanidad es, para Dussel, un proyecto mundial de liberación que implica otro proceso civilizatorio, en cuya transición habrá una ruptura respecto de todos sus elementos constitutivos: político, cultural, subjetivo, económico, de género, racial, etc.; y cuya novedad surgirá analécticamente desde su exterioridad como un pluriverso rico en semejanzas y en diferencias analógicas (Dussel, 1994, p. 178 y 2014, pp. 303-304). En este marco se inscribe, pues, una economía futura trans-capitalista como momento material esencial de esa trans-modernidad (Dussel, 2014, p. 186).

El sistema económico futuro, entonces, no es un proyecto que pueda formularse *a priori* de manera acabada. La cuestión estriba, antes bien, en determinar con la mayor precisión posible qué criterios y principios normativos es preciso construir para vislumbrar la conformación de las alternativas futuras de transición. La articulación entre el principio material, el formal y el de factibilidad es, en principio, la tarea fundante de una económica de la liberación (Dussel, 2014, p. 184 y p. 237). Se deberá, sin dudas, partir de la afirmación de la vida de cada ser humano en comunidad y de la gestión democrática de la producción por parte de los/as mismos/as productores/as, con una eficacia o productividad cuyo criterio sea el crecimiento cualitativo de la vida humana antes que el aumento cuantitativo de capital. Además, se considerará legítima toda decisión en el campo económico que resulte del consenso de los miembros de la comunidad. Finalmente, de lo acordado habrá que realizar lo empíricamente posible arbitrando los medios necesarios para ello en procura del cumplimiento de la pretensión económica de justicia:

Para una filosofía de la liberación, que parte de la masiva miseria (un punto de partida muy diferente al de Habermas desde el *capitalismo* tardío de la “minoría” de la humanidad), es esencial desarrollar una “económica” que subsuma a la ética como un momento fundante de su desarrollo —y no, como en el caso de la “ciencia económica”, por ejemplo de un Hayek, al que la muerte de pueblos enteros que no pueden competir en el mercado mundial lo deja perfectamente inmune de toda responsabilidad, porque esos efectos negativos no caen dentro del quehacer de la «ciencia económica» (Apel y Dussel, 2004, p. 241).

La apuesta futura en términos económicos consiste en superar los últimos 5.000 años de sistemas económicos no-equivalentiales y, en especial, del sistema capitalista, bajo un nuevo paradigma civilizatorio, donde sea posible su inversión, *i. e.*, que el

excedente de la producción y su gestión privada y minoritaria, en los niveles industrial, comercial y financiero, pase progresivamente a manos de la comunidad. Será la transición hacia una economía futura trans-capitalista basada en un sistema equivalencial (Dussel, 2014, p. 183 y pp. 186-187). Esto exige una redefinición epistemológica de la economía, *i. e.*, una nueva ciencia económica que considere, entre otras cuestiones, los procesos entrópicos y no equivalentiales como obstáculos a ser superados más allá de los dogmas de las economías neoclásica y neoliberal (Dussel, 2014, p. 327):

Nuevamente, el principio racional del capital (irracional desde la vida) que se funda en el aumento de la tasa de ganancia, se opone al principio racional (radical) de la conservación y aumento *perenne* de la vida en la Tierra. La *racionalidad* de la vida (su supervivencia) muestra la *irrationalidad* de la racionalización formal del capital (que hoy es dominante en la ciencia económica clásica y neoliberal) (Dussel, 2014, p. 230).

La especificidad de la económica en el marco del sistema de la filosofía de la liberación consiste, pues, en la indicación de una posible superación del sistema dominante mediante la fundamentación de otra racionalidad económica que echa manos de una serie de criterios y principios normativos a través de los cuales subsumir el campo económico en el ético, y a partir de ellos avanzar hacia la construcción paulatina de un sistema económico trans-capitalista.

8. A modo de cierre

Si todo el argumento que he esbozado aquí es consistente, entonces es posible inferir de él, entre otras cosas, que resulta absurdo continuar sosteniendo el mito que, contra toda evidencia

empírica, afirma la posibilidad de una distribución más justa de la riqueza socialmente producida sin afectar en nada las relaciones sociales dominantes que la hacen posible. Una alternativa realista, a esta altura de las cosas y enfrentados al abismo como especie, parece ser tratar de superar este sistema social basado en la explotación del trabajo humano y la depredación de los bienes comunes, sean naturales o sociales. Si es que hay algún futuro para la humanidad, tendrá que ver, desde una económica de la liberación, con la abolición de las relaciones sociales que hoy hacen posible la apropiación privada de la riqueza socialmente producida. No se alienta, pues, la superación del capitalismo por considerarlo dialécticamente inevitable; antes bien, el futuro parece ser algo abierto, que se va configurando, en buena medida, con la mirada de decisiones que, con distinto alcance de responsabilidad e injerencia, todos y todas nos vemos obligados/as a tomar a cada paso. La económica de la liberación habla más bien desde la convicción de que tanto la vida humana como la no humana se hallan amenazadas bajo la necrofílica irracionalidad del sistema capitalista en cuanto antítesis de la racionalidad de la vida. Es preciso, entonces, dar el salto a una economía subsumida por el principio material de la vida y no por el del incremento de la tasa de ganancia. Al parecer, nos va la vida en ello. Es esta la razón por la cual la articulación de un complejo pensar que vislumbre caminos posibles de superación hacia otra racionalidad económica sea el tema de una económica de la liberación. Fue Enrique Dussel, quien, ciertamente, junto a otros y otras, abrió esta puerta. Traspasar el umbral es ahora nuestra tarea. Ojalá tengamos la valentía y la capacidad suficientes para hacerlo. De algún modo, sospecho, se lo debemos.

Referencias bibliográficas

Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

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

Dussel, Enrique (1985a). *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1985b). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora.

Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI / Universidad Autónoma Metropolitana.

Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (págs. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique (1994). *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz (Bolivia): Plural editores-Centro de Información para el Desarrollo.

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

Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación. Vol. I: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

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

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

Marx, Karl (2017). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital* (Pedro Scaron, trad.). Barcelona: Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa (coord.) (2011). *Producir para vivir: Los caminos de la producción no capitalista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Teruel, Flavio (2010). El Marx de Dussel: Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 12(1), 77-83. <http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/v12n1/v12n1a06.pdf>

Teruel, Flavio (2016). *Un Marx para nuestra América: La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios* [Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo].

Teruel, Flavio (2022). *Elementos fundamentales para una filosofía económica crítica. El capital de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel* [Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba]. <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/546605>

Teruel, Flavio (2024). ¿Qué significa «liberación»?: Hermenéutica de un concepto complejo en el discurso filosófico de Enrique Dussel. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 26. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10797806>

Flavio Teruel

Profesor de grado universitario en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías (FLACSO), Magíster en Estudios Latinoamericanos (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo), y Doctor en Filosofía (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba). Ha realizado estudios de Matemática (Instituto Superior del Profesorado “San Pedro Nolasco”). Ha sido becario de CONICET. Ejerce la docencia en el nivel universitario. Ha participado y participa actualmente en proyectos de investigación. Es investigador independiente en las siguientes áreas teóricas: marxismo teórico, filosofía y pensamiento crítico latinoamericanos, pensamiento lógico y matemático. Es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas de circulación nacional e internacional respecto de los temas de su interés. Ha realizado estancias de estudio e investigación en México (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México) y Suecia (Instituto Nórdico de Estudios Latinoamericanos-Universidad de Estocolmo). Ha recibido premios por su labor como poeta.



ARTÍCULOS

Barroco y Sociología, entre Horacio González y Eduardo Rinesi

Baroque and Sociology, Between Horacio González and Eduardo Rinesi

Gerardo Oviedo¹

 <https://orcid.org/009-0000-3288-9041>

Resumen:

El ensayo propone un análisis de la evaluación conceptual y normativa de la que Horacio González es objeto en dos publicaciones de los últimos tres años de Eduardo Rinesi, con preeminencia en su *Curso de Sociología* (2021). Nuestra aproximación plantea que el autor postula cifradamente a Horacio González como un clásico central de las ciencias sociales del siglo XXI en América Latina. Bajo ese supuesto, el autor prolonga hermenéuticamente y a la vez reconfigura polémicamente un linaje cuyos referentes centrales son Gino Germani y fundamentalmente Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro en el siglo XX. Eduardo Rinesi, prescindiendo de la apelación a la literalidad estilística del barroco en su acepción estética, sin embargo, lo aplica retóricamente en un registro semántico de segundo nivel, reorientándolo en términos de construcción narrativa alegórica y disputa canónica refundacional en el actual debate sobre la validez lógico-conceptual y el estatuto práctico-normativo de la teoría científica y el ensayo cultural en las ciencias sociales de la región.

Palabras clave: Barroco, sociología, ensayo, Horacio González, Eduardo Rinesi

Abstract:

This essay proposes an analysis of the conceptual and normative evaluation of which Horacio González is the subject in two recent publications by Eduardo Rinesi, with preeminence in his *Sociology Course* (2021). Our approach suggests that the author

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Instituto de Problemas Nacionales, Universidad Nacional de Lanús y Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Contacto: gerovied@yahoo.com.ar

positus Horacio González in code as a central classic of the social sciences of the 21st century in Latin America, hermeneutically prolonging and at the same time polemically reconfiguring a lineage whose central references are Gino Germani and fundamentally Florestan Fernandes and Darcy Ribeiro in the twentieth century. Then we try to show how Eduardo Rinesi, disregarding the appeal to the stylistic literality of the baroque in its aesthetic meaning, nevertheless applies it argumentatively in a displaced register, reorienting it in terms of allegorical narrative construction and re-founding canonical dispute in the current debate on the logical-conceptual validity and the practical-normative status of scientific theory and cultural testing in the social sciences of the region.

Keywords: Baroque, sociology, essay, Horacio González, Eduardo Rinesi

1. Introducción

En los últimos años, en la Argentina y la región, se advierte un renovado interés por la reflexión sobre la condición situada del discurso de las Humanidades y Ciencias Sociales, en general, y de la Sociología, en particular. Uno de sus tópicos centrales se refleja en las revisitás a los padres fundadores latinoamericanos y sus emprendimientos de profesionalización académica. Estas líneas de investigación –en su mayoría colectivas– resultan concomitantes con el análisis de las estrategias argumentativas y los modos de construcción conceptual en contextos de modernización periférica capitalista-dependiente. Esfuerzos que, a su vez, corren parejos con las tentativas actuales de reconsiderar las condiciones de recepción, traducción, circulación y localización enunciativa de los discursos sociológicos y filosóficos de la modernidad y la colonialidad, cuando no directamente promovidos como ambiciosas empresas refundacionales de conjunto que ponen en crisis las pretensiones de universalidad del canon clásico eurocentrado (Torres, 2021).

Por lo que respecta al área de la historia del conocimiento social en la Argentina, asistimos a desarrollos eruditos que retoman y enriquecen el aporte, a su vez, de trabajos señeros desde mediados de los años noventa. De ningún modo las aproximaciones recientes a

la historia de la sociología argentina, que hoy encarna una pujante generación de investigadores jóvenes, se encuentran disciplinariamente en soledad o representan empeños científicamente aislados. En efecto, así lo constatamos, preeminente pero no exclusivamente, en la filosofía, y a escala continental, en los llamados estudios postcoloniales y subalternos, fundamentalmente aquellos de motivaciones decoloniales, geopolíticas y feministas.

En el marco de esas cartografías intelectuales del presente local y regional, la tradición del ensayo social es objeto de valoraciones discrepantes por parte de los sociólogos académicos de orientación –o autocomprendión– “científica”. Este rasgo contencioso se intensifica frente al legado de Horacio González, prominente heredero universitario del ensayo de crítica cultural del siglo XX. Se advierte, en efecto, que las lecturas académicas de orientación empirista sobre el filósofo social Horacio González difieren, con gran riqueza de matices, en el dimensionamiento y enjuiciamiento de su proyecto intelectual-político, yendo desde la fascinación a la repulsa. Esta controversia entre ensayismo y científico (dicho harto esquemáticamente) no siempre logra sortear el escollo que representaría atenerse demasiado rígida y unilateralmente a la oposición, ya clásica desde Gino Germani en nuestro país y todavía vigente, entre *sociología* empírica y *pensamiento* social (Blanco y Jakson, 2011) (Blanco 2018), actualmente reconfigurada bajo la distinción, más plástica y menos taxativa, entre “teoría sociológica” y “teoría social” (Aronson, 2019).

Pero no es nuestro propósito abordar esta reyerta epistemológica aquí. Antes bien, nuestro recorrido intentará detenerse brevemente en la inflexión neobarroca de la “sociología quizá-artística” de Horacio González (González, 2018a, p. 65; Luzuriaga, 2015), para luego mostrar cómo esa operación hermenéutica de intención estético-política, sin proclamarse como tal, puede efectuarse retórica y epistemológicamente en nombre de la prosecución a la vez militante y pedagógica de la obra de Horacio

González, como lo demuestran dos contribuciones recientes de uno de sus más descollantes discípulos, Eduardo Rinesi.

2. Horacio González, una sociología quizá artística

La operación barroca de la “sociología quizá artística” de Horacio González fue detectada acuciosamente por Esteban Torres y Juan Pablo Gonnet, aunque desde una postura de recusación y sin identificarla en particular con esa tradición estética y filosófica. Sin embargo, los autores, pese a proferir un juicio adversativo, notan con perspicacia el gesto deliberadamente paradojal y provocador que interpone Horacio González en su carnavalesca y revulsiva “destitución de la sociología”. Así se patentiza cuando, de un lado, ambos refieren de Horacio González que:

(...) la caricaturización que ofrece de la teoría social y de las ciencias sociales, la opción por la parodia y no por el análisis, exhibe la práctica de un sociólogo no demasiado interesado por las ciencias sociales, al mismo tiempo que dispuesto a imponer tal desinterés en nombre de la sociología (Torres y Gonnet, 2018, p. 9).

Al mismo tiempo, del otro lado, sus críticos reconocen lúcidamente la fuerza performativa de este “proyecto de demolición”, capaz de generar, dicen, “la expansión de un sentido común ensayístico-libertario en algunos circuitos de las ciencias sociales” (Torres y Gonnet, 2018, p. 9).

No es ocioso indicar que debemos a María Pía López, precisamente una de las discípulas más destacadas de Horacio González en la línea de ese *ensayismo libertario*, una interpretación radicalmente barroca y por cierto enfáticamente afirmativa de la retórica estético-política del pensamiento de su maestro. La autora, en una contribución fundamental, describe cabalmente lo que

denomina el “*método HG*” en un ensayo testimonial del vínculo con su maestro, a quien considera el pensador contemporáneo más potente de la Argentina. El entrecomillado que injiere la autora a la hora de nombrar ese procedimiento como *método* es un aspecto insoslayable de su abordaje. Pues acusa recibo de los señalamientos y objeciones de que ha sido objeto Horacio González, a propósito de la condición *barroca* de su estilo. María Pía López, esclarecedoramente, afirma que el barroco gonzaleano “no es un manierismo de la escritura sino un movimiento del pensamiento, un vaivén entre planos, una circulación entre principios que pueden ser contradictorios y sobre cuya primacía hay que decidir de modo situado”, por lo cual, la presencia de lo barroco en su escritura no se puede rebajar a mero estilo, sino que debe ser comprendido como un “método que reconoce lo plural como atributo de la realidad” (López, 2016, p. 66).

Según la decodificación del procedimiento barroco de Horacio González –“*método HG*”– que nos propone María Pía López, uno de sus rasgos centrales es el de perseguir la diferencia, el matiz y la singularidad, hasta en sus más ínfimas apariciones y detallismos. Horacio González intenta así dislocar el lenguaje institucionalmente administrado, desestabilizándolo, si no subvirtiéndolo a través de un “juego libertario” capaz de configurar un movimiento –precisa María Pía López– que se “tensa y expande, va hacia el neologismo o la proliferación, al goce barroco que en el fondo –como toda operación barroca– esconde un núcleo secreto: el de la precisión a veces lograda, a veces fracasada” (López, 2016, p. 76).

El método barroco de Horacio González, nos da a entender María Pía López, se prodiga en su dilapidación, pero no por ello es arbitrario o infatulado. En palabras de la autora, ese *barroco social* es “*método* porque se trata de la obsesión de dar cuenta de la heterogeneidad que habita toda forma; para sostener hasta el final la idea de la justicia”, con lo que su gusto por el derroche y la desmesura (en su léxico picarescamente metafísico, en su sobrevuelo

voraz de bibliotecas privadas y públicas, en el envés de sus bifurcaciones memorativas, en su escardar y ovillar bucles de temporalidad), tiene –precisa María Pía López– “algo de clandestinidad, no solo porque opere traficando bajo superficie –solicitando ser leído entrelíneas– sino porque las cosas siempre tienen una dimensión oculta”. Lo cual –admite su exégeta– es “su potencia y, a la vez, obstáculo para la masiva circulación o expansión del *método HG*”, pues este “viola la nitidez de los planos contrapuestos, ya sea de culturas y cosmovisiones –como analiza Lezama Lima a propósito del Alejaidinho o de Condorcanqui–; ya sea de diferentes planos de la existencia –lo real y lo irreal, como piensa Carlos Gamarro a propósito de Bioy Casares y otros escritores de la ficción barroca–” (López, 2016, pp. 104-105).

En virtud de esta estrategia retórica que busca provocar la perplejidad desde la paradoja y lo no decidible para una lectura literal, el latinoamericanismo de Horacio González no se ajusta a ciertas fórmulas canónicas o lemas consagrados. Se entiende mejor así, explica María Pía López, por qué la imagen del “ojo mocho” se torna el tropo fundamental de su procedimiento de escritura. En términos de la autora, el “*método HG* es oblicuo”, disponiendo una “mirada torcida o mocha”, desde cuyo horizonte “aparece una razón política, un modo de pensar que funciona como pliegue de cualquier interpretación y lectura”, de modo tal que queda configurado lo “barroco como reconocimiento de los distintos planos de la realidad y de su distinta temporalidad” (López, 2016, p. 133).

Esta rearticulación entre planos de significado no literales –en la que insiste Carlos Gamarro sobre el barroco rioplatense, como veremos enseguida, y de la que se hace eco María Pía López para interpretar la voz de su maestro–, y capas de temporalidad solapadas, nos permitiría entender por qué Horacio González no tiene inconveniente, a nivel de la dicción sintagmática de su discurso, reconocer en efecto que incurre en “pseudo-barroquismo”; casi a pesar suyo, pues nos confiesa en efecto que se encuentra, tarde o

temprano, “traicionado por el escorpión de la escritura dentro de la escritura” (González, 2002, p. 15).

Cediendo gozosamente a la laberíntica picadura del escorpión escritural, Horacio González, en *Restos pampeanos* (1999), aborda el tema del “barroco americano” a partir de un cuestionamiento expreso del sobre peso estilístico –ideológicamente gravado– de Leopoldo Lugones. Pero se trata de un distanciamiento que, por su envés, fluye como adhesión programática a la estética lezamiana. De José Lezama Lima recupera su torsión americana de “contra-conquista”, confiriéndole renovadas energías instituyentes de intervención en el campo intelectual argentino, en general, y de confrontación y desmontaje de las *ciencias sociales* académicas, en particular. En esta operación desestabilizadora del régimen formalista de validez empírica (teorías, hipótesis, variables, técnicas de recolección de datos, informes anónimamente evaluables, paratextos de enunciación estandarizada, etc.), Horacio González prosigue y a la vez reconfigura (desde una “sociología quizás artística”) el proyecto del barroco americano en clave *neobarrosa* (Perlónguer, 2013, pp. 147-148). Esgrimiendo, así, el agujón “anti-sociológico” de literaturización del saber (Giordano, 2005, p. 233) y politización de la letra, propio del “intelectual intérprete” (Torres, 2021, p. 271). Siguiendo una estrategia de mezcla genológica inherente al ensayo en tanto *centauro de los géneros*, la barroquización de Horacio González altera la distinción, borroneando sus límites, a su vez, entre el “ensayo de escritores” y “lo ensayístico en la crítica académica” (Giordano, 2015, pp. 11-12), en tanto despliega y pliega entre sí ambos estilos simultáneamente y en una misma unidad textual, pero en distintas dosis y a diferente ritmo, con intensidad heterogénea en los tonos (alto, medio, bajo) y ensamblando irregularmente, anárquicamente, sus deslizamientos metafóricos y agrupamientos metonímicos. Semejante entramado de “lectura difícil” es el fármaco que azuza y enardece al escorpión escritural en su charca neobarrosa.

En uno de sus libros fundamentales, *Restos pampeanos* (1999), Horacio González repiensa y reactiva el barroco de cuño lezamiano no solo desde la sinécdoque de la idea de nación como *canon* ensayístico irreductiblemente supeditado a conflictos de legitimación intelectual (Dalmaroni, 2009, pp. 70-71). A ello le adosa un dispositivo hermenéutico-político de lectura alegóricamente yuxtapuesta, arqueológica y genealógica a la vez que constelacional y reticular del enigma (peronista) de la voluntad mitológica de las masas trabajadoras. Un modo de leer la Argentina providente –a la vez que selectivo y sutil– en su apelación a recursos tropológicos ya identificados por Severo Sarduy: artificio, sustitución, proliferación, condensación, especularidad, etc., apelando a una citación intertextual cifrada, arduamente perifrástica, escamoteada o elidida en los vocablos –pero no en su energía retórica– del “Barroco de la Revolución”. Envío cubano que Horacio González recupera en su carácter de drama cultural periférico y filigrana radial y envolvente –enrevesado y frenético *Leitfaden*– del estilo americano (Sarduy, 2011, p. 36), inscribiéndolo en el *pólemos* del campo ensayístico argentino.²

Horacio González aduce que, en el barroco lezamiano, la combinación de vetas culturales arcaicas con filones erráticos de la modernidad no procede por la vía de una genealogía señorial y de museos, como en Lugones, sino al aire libre de una erudición que es erotismo mal contenido, deleite por el choque místico de astillas perdidas, pero sigilosamente encuadradas en un festejo con que se encuentran otra vez en un nuevo paisaje cognosciente. Con semejante *pathos* sensual, Lezama Lima “consigue renovar ciertos términos ociosos de la crítica cultural actual o pasada”,

2 Como apuntaba Nicolás Rosa, una “de las formas típicas del ensayo argentino es el ensayo agonístico propia del *pólemos* político: la discordia, la antítesis, el panfleto, la injuria, la diatriba, que se mezclan con sus contrarios: el panegírico, la adhesión, la solicitud, la convocatoria, la demanda, etc.” (Rosa, 2002, p. 23).

principalmente “los de *influencia* o *recepción*, apelando a la delicadeza que subyace a la fecundación y a la gracia con que se reviste todo acto de mancomunión cultural” (González, 1999, p. 198). En su opinión, con esta superación de una concepción de la “recepción” como pura asimilación y circulación contextual sometida a variantes menores, Lezama Lima rebate “así lo americano como mero mimetismo, convertido por él en ‘potencia recipiendaria’”, pues “tanto como lo americano renueva y niega el barroco europeo, al darle una vitalidad que en aquel ya se había desvanecido, *el propio acto de recibir ya resulta barroco*”. Esta premisa de una hermenéutica activista del contacto cultural colonial y poscolonial ataña a la comprensión de que al “recibirse una materia cultural nunca se procede por mero adecuamiento, reverencia o subordinación”, sino que más bien se “procede por diálogo turbulento, guerra de significados, dispersión salvaje de elementos” (González, 1999, p. 198).

Ese barroco “bárbaro”, en tanto instituye un “entre-lugar” (Castro Hernández, 2017) que trastorna todo texto a partir de la gramática fecundadora y mestizante de un sujeto receptor agonal y salvaje, activa la “ley de la antropofagia”. La misma que es declarada por Oswald de Andrade “la única ley del mundo”, aunque “de inmediato se resalta el propósito burlón del manifiesto”, cuando leemos –puntualiza Horacio González (2009)– “el famoso *tupy or not tupy, that is the question*, que se tornó célebre exclamación de autonomismo cultural pero amasado en los detritus de una frase célebre shakespeareana que tiene la cultura y el fonema ‘tupí’ en su pliegue interno” (p. 135), esto es, *barroco*. Porque efectivamente, los

(...) indios, el teatro trágico hamletiano y la disyuntiva existencial por excelencia, como tantas veces se dijo, son los tres planos en que opera esta compleja sentencia, que quizás resume el drama de la política oswaldiana: guiños a la herencia cultural cosmopolita,

tecnología como poética de emancipación nacional e indigenismo tropicalista” (p. 135).

Por este camino, la gran aventura vanguardista de una poética de emancipación nacional e indigenismo tropicalista – tomada paradigmáticamente del modernismo brasileño y el movimiento antropofágico– es reapropiada programáticamente por Horacio González a partir del tropo lezamiano de la “potencia recipiendaria”, ahora refigurado como *mordedura y devoración críticas*. Esa metáfora tópicamente modernista, también en el ensayista argentino, “se nutre de una posible ‘razón antropofágica’, desconstructora del logocentrismo que heredamos de Occidente” (Campos, 2000, p. 12).

La fuerza diferenciadora de lo *barroco* se nos hace presente en Horacio González como *aleación sedicosa* de mundos simbólicos disímiles en sus frisos simbólicos y vectores temporales, congregados en un juego analógico de apropiaciones en tensión que, en tanto “reciben” una materia textual, al mismo tiempo la *fagocitan* para producir–o expeler– una nueva materia textual. En Horacio González se trata, entonces, de transformar la barroquización del ensayismo social en una “teoría de la lectura” articulada en torno de una “hibridez activa” (González, 2014a, p. 6), capaz de generar *pensamientos segundos* a partir de las textualidades occidentales primeras, reescritas metabólicamente desde una *antropofagia recipiendaria*. Una hermenéutica periférica antropofágico-barroquizante que se autocomprende como una antropología vitalista de la traducción situada. “Traducir es crear una vida nueva y entrar de inmediato en una singular agonía”, escribe Horacio González, desde el supuesto de que la “traducción nunca es un puente sino una improbable relación que anuda tiempos, materias y existencias tratando solo de vincularlas o descifrarlas, pero sospechando oscuramente que en ese acto las modifica” (González, 2017a, p. 13).

Esta teoría de la lectura periférica concebida en términos de traducción barroco-antropofágica podría redescibirse, a su vez, en comparación con cierto momento de la literatura rioplatense del siglo XX. Rápidamente, quisiéramos servirnos analógicamente (como ya lo sugirió María Pía López) de una hipótesis cultural que Carlos Gamarro aplica a literatura rioplatense de mediados de siglo XX, centrada en la noción de “ficción barroca”. Según el análisis de este crítico, las *ficciones barrocas* son construcciones estéticas que se manifiestan a nivel de las estructuras narrativas y de la invención de un universo referencial antes que en la vanidosa artificiosidad del ornato frástico. De ahí la necesidad y pertinencia de distinguir una representación conceptual tradicional, o más bien convencional, de lo *barroco* –más bien ligada al modelo de lo que el autor llama “escritura barroca”–, respecto de lo que sería, en otro plano discursivo, la “ficción barroca” propiamente dicha. Mientras que la escritura barroca designa la desmesura o el exceso –lo “recargado”– a nivel oracional y lexical, Carlos Gamarro se encarga de detectar e introducir un concepto diferencial del procedimiento barroco, ya no como floritura gramatical sino como invención cognoscitiva. En este sentido, la categoría de “ficción barroca” remite a la representación eidética de una estructura subyacente al primer significado textual, presente en determinadas escrituras literarias (Borges, Julio Cortázar, Juan Carlos Onetti, Felisberto Hernández, Bioy Casares). Esta operación excede el recurso de una mera exuberancia hiperbólica, ya sea esta barroca o neobarroca (Góngora, Quevedo, Leopoldo Lugones, Lezama Lima, Severo Sarduy). A la luz de este esquema de dos planos, que podríamos llamar “enunciativo” o literal y “epistémico” o de profundidad, Carlos Gamarro aprecia programáticamente que “lo barroco” estriba en “su afición”, adicción a veces, al juego de intercambiar, plegar o mezclar (no en el sentido en que se mezclan los ingredientes de una receta, sino en el de barajar las cartas de un mazo) los distintos planos de los que la realidad se compone: ficción/verdad, cuadro/modelo, copia/original,

reflejo/objeto, imaginación/percepción, imaginación/recuerdo, sueño/vigilia, locura/cordura, teatro/mundo, obra/autor, arte/vida, signo/referente, y ello en tal modo que:

(...) la realidad barroca no es nunca la de uno de los términos de estas oposiciones; no, por ejemplo, la realidad del objeto frente a la irrealidad de su reflejo en un espejo, la del modelo frente al cuadro, sino el compuesto calidoscópico, siempre cambiante, que surge de todas estas combinaciones y entrecruzamientos (Gamerro, 2010, p. 18).

La teoría del barroco rioplatense de Carlos Gamerro (paradigmatizado en Borges) postula que el pliegue barroco no es una oposición simple y binaria, cuanto una superposición entremezclada donde lo que importa son los puntos de cruce y las encrucijadas de las continuidades. Siendo este entrecruzamiento a la vez inversión y trastorno de la mimesis, pues,

(...) el barroco se deleita en la subversión de las jerarquías aceptadas y en el escándalo de la causalidad: la copia reemplaza al original, el cuadro tiene más vida que el modelo, el reflejo se impone al objeto, el soñador obedece al soñado, la verdad del mundo cede ante la del teatro (Gamerro, 2010, pp. 19-20).

A diferencia del procedimiento que consagra la desmesura sensual de la escritura (paradigmáticamente, Lezama Lima), Borges ofrece el ejemplo, no menos modélico, de un estilo que se “desbarroquia” al tiempo que se rebarroquia a nivel de su trama narrativa. En este sentido es que Carlos Gamerro afirma que la “obra de Borges es en gran medida barroca, pero no ya en el nivel del lenguaje y la sintaxis, sino en el nivel de los juegos y plegamientos barrocos que involucran a los personajes, el universo referencial y la trama” (Gamerro, 2010, p. 41). Así, respecto al cuento “*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*”, Gamerro aduce que el “relato, entonces, no solo

presenta el modo según el cual el pliegue ficción/realidad se da vuelta como un guante, sino que también propone los motivos de su plegamiento: explica, entre otras cosas, por qué podemos terminar prefiriendo la imagen al objeto, la representaciones a la realidad”, no obstante “sepamos que una incomensurable distancia la separa de lo real incognoscible”, puesto que esta es “la singuralidad borgeana en lo que a nuestro tema se refiere: la ficción barroca como fábula epistemológica” (Gamerro, 2010, pp. 42-43)

Esto último –*lo barroco como fábula epistemológica*– nos permite sugerir que la singularidad del “barroco social” del filósofo libre Horacio González consiste en que en su procedimiento de escritura despliega, simultánea o sucesivamente, tanto el plano de saturación figurativa de la representación (hipálages, quiasmos, perífrasis, etc.) como el plano de la fabulación conceptual (elevar el constructo ficcional a herramienta cognoscitiva de desarrollo social). Lo cual contribuye a dilucidar una de sus posturas programáticas respecto a la cuestión del género discursivo, cuando Horacio González se pregunta, por ejemplo, “si todo ensayo –más o menos bien logrado– no encubre una novela, aunque sea mediocre”, o cuando establece que el drama de la secularización moderna “se revelaría así en la escritura del ensayo, que propone, con su estilo laico, el embozo para la búsqueda de una trascendencia que haga coincidir el rezó de los labios con la disposición del corazón”, lo que a su vez es posible dadas “las derivaciones implícitas del cruce del humanismo con la teología” (González, 2021b, pp. 132-133).

La elusión deliberada que exhibe en muchos tramos la “loca” retórica gonzaleana, lejos de limitarse solo a concitar un juego de embozos tropológicos que le permiten evadirse de los estándares argumentativos que regulan las lógicas de argumentación y los protocolos de verificación de la institución académica, también promueve efectos de des-jerarquización ácrata de una concepción de la vida universitaria cultivada desde un *ethos* humanista libertario de crítica radical a toda forma de burocratización y cosificación de la

existencia. Con ello el *intelectual* (Neiburg y Plotkin, 2003, p. 15) Horacio González apela a un estilo de intervención ético-política cuyo drama último se cierne sobre el espectro del nihilismo como efecto ulterior del proceso de secularización occidental iniciado con la modernidad capitalista, presumiblemente siguiendo el diagnóstico de uno de los filósofos argentinos contemporáneos que él más admiraba, Oscar del Barco (Del Barco, 2008, p. 215). Que esa pretensión normativa de “retorno al humanismo” a través de una anarquización barroco-antropofágica del ensayismo social, de un lado, y de una mixtura sumamente personal entre Lévi-Strauss, Gramsci y Sartre –figuras centrales en esta *operación crítica* (Panesi, 1998, p. 14)–, del otro lado, esté ineludiblemente destinada a generar controversia (sin excluir muestras de intolerancia ni recriminaciones *ad hominem*) al interior de la propia institución universitaria y del sistema de investigación nacional, es un problema distinto. Precisamente, Horacio González asume expresamente una posición agonista en el espacio público argentino, cuando declara: “No hay en nuestra vida nada que no esté sujeto al *pólemos*” (González, 2021b, p. 409).

Se aprecia ya más fácilmente que las nociones lezamianas de *potencia del recibir* en tanto acto consciente y deliberado de *exceder* y *desviar lo que se acepta*, están en la base del propio modelo de lectura autonomista de Horacio González, como lo llamará posteriormente. Esto implica a su vez movilizar las fuerzas figurativas que infunde en su despliegue el paradigma analógico, tal como lo produce el propio Lezama Lima en su literatura. Así, el “*método de composición mitopoético* de José Lezama Lima se explica en y con su propia obra, inmanente a ella, en el interior de su propia efectuación”. Este “método” –aquí preferimos designarlo, más neutralmente, como “procedimiento”, para no extirpar su agujón estético– se basa en gran parte en la premisa de un alegorismo metamorfósico, incesantemente desplegado bajo la forma del “sujeto metafórico”. Por este medio, todo –afirma Horacio González–

es “susceptible de metamorfosearse en figuras alegóricas” (González, 2014b, p. 15). Es pues, junto a su aspecto de sujeto metafórico, un análogo barroco: homologación entre correspondencias ocultas y convergencias dispares. De ahí que Horacio González sostenga que aquella sorpresa de los *enlaces* –otra definición lezamiana– son la magia del análogo metafórico, buscando el par metafórico o su ausencia. Lo relevante aquí –indica Horacio González– es que “todas estas reflexiones están al servicio, o contienen la liturgia, de una teoría latinoamericana del conocimiento y la imaginación” (González, 2014b, p. 15).

He aquí pues enunciado el proyecto cultural que contiene su barroco social: la misión, proclamada por Horacio González, de construir una *teoría latinoamericana del conocimiento y la imaginación*. Un proyecto estético-político por cuyo reverso despliega analógicamente el propio Horacio González su operación crítica de barroquización antropofágica “cubano-brasileña” del ensayismo social argentino (acaso subrepticiamente tributaria del “lusotropicalismo” de Gilberto Freyre por debajo de la profusa capa de Lezama Lima). Horacio González sugiere por ello que el programa latinoamericanista del *barroco emancipador* –tal como lo halla en el estado de hervor semántico del sistema de remisiones analógicomíticas de Lezama Lima–, no se debe plantear (conforme a persistentes malentendidos) en clave metafísica. Pues en efecto, no se trata, en la barroquización emancipadora americana, “de una ontología de la tradición, sino del presente rehaciendo los pedazos dispersos y hundidos de la creación arcaica” (González, 2014b, p. 26).

Como podemos constatar, la lectura neobarroca de Horacio González rehabilita la mipoética lezamiana en clave de un activismo performativo de la prosa de ideas (Weinberg 2010: 22-23). La estrategia “transcreadora” de “*recreación*, o creación paralela, autónoma aunque recíproca” (Campos, 2023, p. 16) consistente en ser *influenciado selectivamente* para devolvernos a un estado de *segunda originalidad*, por cierto, también es legible desde una previa

y más general hermenéutica “codigofágica” (Echeverría, 2000, pp. 51-52; Oliva Mendoza, 2014, pp. 7-8), barrocamente paradigmatizada conforme a un procedimiento de anexión fecundante entre elementos heteróclitos (Ortega, 2010, pp. 38-39). Pero esto obedece, decíamos al hecho de que en la escritura ensayística de Horacio González hallamos los dos niveles del barroco previstos por Gamerro, pero no como una diferenciación explícita de planos de textualidad; más bien opta por un solapamiento irónicamente desplegado del “reto críptico” que comporta la homologación laica del modelo hermenéutico de exégesis bíblica (González, 1999, p. 188; López y Korn 2021, p. 29), oscilando y a la vez reduplicando los estratos de significado literal, moral, alegórico y anagógico entre sí. Esta estrategia poética de cuño lezamiano, que deniega la literalidad a la vez que la retiene análogicamente, nos transmite una idea de la dificultad de la recepción de la obra de este autor (yendo de la seducción al rechazo con idéntica reacción emotiva, lo que a la vez es un efecto retórico de provocación polemista deliberadamente buscado), donde los niveles de discurso a veces se solapan y enzarzan entre sí –alternando indistintamente claridad y opacidad, mostración y metáfora, fenómeno e interpretación, aserción y tropo, enunciado y figura, oración y símbolo, etc.–, pero no de un modo regular y homogéneo –cabe reiterar–, sino en una aparente diseminación lúdica o con una libertad de movimiento incontrolada, anarquistamente inspirada. ¿Cómo han de proseguir, refinar y redefinir estos procedimientos del barroco ensayístico argentino quienes se consideran herederos directos de la obra de Horacio González, y a su vez convocan fraternal y comunalmente a retomar y expandir ese legado en el marco de las políticas situacionistas del discurso crítico-emancipatorio latinoamericano?

3. Eduardo Rinesi, lector barroco de Horacio González

En 2021 el sello independiente Caterva publicó un provechoso *Curso de Sociología*. Su autor, Eduardo Rinesi, supo recoger allí su vasta experiencia docente en la materia (tanto en los niveles de enseñanza media como universitaria de grado y posgrado). Decidió volcar al papel esa experticia educativa durante el forzoso confinamiento hogareño provocado por la pandemia de Covid 19. Sería tergiversar el contenido de este trabajo, sin embargo, reducirlo a su andadura didáctica, leyéndolo solo en este plano enunciativo.

Antes bien, nos encontramos ante un libro de itinerarios múltiples. Su *dispositio* responde a la mencionada intención pedagógica de organizar las clases en capítulos sucesivos, siguiendo un criterio a la vez cronológico y temático. Asistimos a las aportaciones clásicas de Francia, Alemania y Estados Unidos, hasta arribar finalmente a nuestras costas subcontinentales. El autor ha realizado la hazaña de producir, en apenas doscientas páginas, un relato global del despliegue de la tradición sociológica desde su surgimiento europeo y norteamericano hasta su posterior avatar latinoamericano y argentino. En este registro de escala mundial, empero, puede advertirse que su estrategia narrativa connota una lectura valorativamente enfática de la deriva regional del discurso sociológico occidental. Pues el autor inscribe su relato contextualista en el marco más amplio de un proyecto teórico-metodológico donde la disputa epistemológica por la autonomía de la sociología latinoamericana ocupa un puesto central y determinante. Si es que no fuera, en el fondo, su principal desvelo. De ahí que sea necesario precisar más explícitamente uno de los rasgos diferenciales de esta contribución que solo en un plano literal permite codificarse como un “manual” para el dictado de una asignatura. A nivel pragmático-normativo incide como una intervención textual, acuñada en clave ensayística, en el debate contemporáneo por el estatuto independiente del latinoamericanismo intelectual en sus vertientes

sociológicas y politológicas (históricamente rezagadas frente a sus avanzadas literarias y filosóficas). Veamos esta táctica retórica, sutilmente deudora de lo más potente del barroco gonzaleano en su *pathos* alegórico de segunda lectura –no en su literalidad proferente, austera y limpida–, algo más de cerca.

Con inaudita vocación de paridad intelectual, Eduardo Rinesi expone ante los ojos del lector –deslizándose, como en un plano inclinado, de Norte a Sur– una apretada ristra de apellidos ilustres: Saint-Simon, Comte, Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Lenin, Gramsci, Parsons, Marcuse, Lazarsfeld, Wright Mills, Lévi-Strauss, Adorno y Habermas. A este linaje *princeps* el autor le suma –con ademán soberano de descolonización intelectual– los escasamente previsibles nombres de Esteban Echeverría, Ernesto Quesada, José María Ramos Mejía, José Ingenieros, Ezequiel Martínez Estrada, Raúl Scalabrini Ortiz, Raúl Prebisch, Gino Germani, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, André Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Miguel Murmis, Juan Carlos Portantiero, Roberto Carri, Guillermo O'Donnell, René Zavaleta Mercado, Gabriel Cohn, José Aricó, Alcira Argumedo y, desde luego, Horacio González, entre otros y otras.

Un detalle menor pero no insustancial de la habilidad persuasiva que el autor luce en su reconstrucción expositiva, se percibe en la castellanización coloquial, no exenta de cierto ademán picaresco, con que bautiza ciertos maestros europeos, especialmente en el caso de Marx, a quien oscila entre mencionarlo “Carlos” y “Carlitos”, sin olvidar, por ejemplo, a un tal “Miguelito Foucault”. Guiño de la oralidad cotidiana argentina, por no decir porteña, que se dispone en espejo con el ambiente ameno que escenificaría un auditorio juvenil y desprejuiciado en las aulas de la Universidad de Buenos Aires y sus respectivos colegios de enseñanza media. Por cierto, Eduardo Rinesi asume esta vocación con gratitud por sus númenes inspiradores: Horacio González, Alcira Argumedo y Oscar

Landi, a la vez ahondando y ensanchando, ya como profesional, la huella de su propia militancia universitaria estudiantil.

Otro rasgo notable de este trabajo —que ejemplifica su amplitud de miras—, estriba en el hecho de que más allá de su dominio del canon sociológico, tanto central como periférico, se encuentra prolíficamente poblado de eruditas remisiones —sin alardes bibliográficos— a distintos filósofos y ensayistas (Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Georg Hegel, Sigfried Kracauer, György Lukács, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Erich Fromm, Karl Löwith, Karl Jaspers, Hanna Arendt, Gilles Deleuze, Martin Jay, Michel Löwy, Axel Honneth, entre otros). Y esto sin prescindir —siempre en una desprejuiciada y atrevida miscelánea donde alternan horizontalmente referentes locales con figuras extranjeras— de alusiones a escritores, críticos e historiadores que, junto a William Shakespeare en inflexiones temáticas cruciales, se derrama también en las presencias de Johann Wolfgang Goethe, Émile Zola, Franz Kafka, Eric Hobsbawm, Sigmund Freud, Franz Fanon, Aimé Césaire, Domingo Faustino Sarmiento, Miguel Cané, Roberto Arlt, Roberto Mariani, Jorge Luis Borges, Macedonio Fernández, Rodolfo Walsh, Túlio Halperin Donghi, David Viñas y Oscar Terán.

El procedimiento de arqueología semántica por el cual al historizar la palabra “sociología” queda expuesto el estrato de lava ardiente que acarrea la voz *socialismo*, obra como apertura de una trayectoria analítica que jamás hubiera brotado a la facticidad histórica en las esferas privada y pública, de no ser por la irrupción misma de la llamada “cuestión social”. Expresión terminológica cuyo significado, hoy, estalla ante nosotros —estrujando el corazón de quienes no se limitan a simples “observadores”— recodificado en términos de *pobreza*. Así, renuente a caer en etiquetamientos escolares —“positivismo”, “materialismo histórico”, “comprensivismo”, “estructural-funcionalismo”, etc.—, pero a la vez sin infringir el pacto de lectura consistente en proporcionar un mapa cognitivo para un público no especializado, Eduardo Rinesi aborda la

aparición de los grandes textos inaugurales del *corpus* clásico y sus posteriores estribaciones contemporáneas, conforme a una tipología meta-teórica que distingue categorialmente entre enfoques *consensualistas* y enfoques *conflictivistas*. Sin escamotear su propio posicionamiento epistemológico y axiológico, el autor emprende el camino que lo conduce a presentar y deslindar una serie de marcos conceptuales y matrices interpretativas que, pese a su diversidad interna, confluyen en un anudamiento compartido: la *condición trágica de la modernidad* (si se acepta este lema a título meramente descriptivo). La impregnación temática de las escisiones que desgarran la trama de una intersubjetividad asimétrica, de un lado, y las paradojas acumulativas de una acción humana jamás transparente para sí, del otro, organiza la estructura del texto como una suerte de revés de trama o hilo conductor de profundidad. En esta reconstrucción aflora la sensibilidad existencial shakespereana que preside el encaramiento filosófico-político del autor. En particular, se abre con ello una interpretación menos lineal y asertiva –adecuada para la cohesión ideológica antes que para la comprensión textual– de la obra de Marx. Por caso, cuando muestra que, si los vocablos “destino” y “sentido” se funden en un anagrama, las filosofías de la historia que confían sus ilusiones a la explicación nomológica y a la programación de las decisiones, tarde o temprano deben afrontar la aparición de fantasmas que llegan del pasado o del futuro, conmoviendo el cuadro secuencial del tiempo y haciendo que el presente no termine de ser nunca plenamente contemporáneo de sí mismo. Ejemplarmente, la implícita ontología de la temporalidad de *El 18 Brumario* rehúsa prescribir el escalamiento evolutivo de los acontecimientos a favor de asumir la contingencia propia del devenir crispado del drama. Todo horizonte de actualidad está determinado por los sueños y por los recuerdos del pasado, que así se convierte en un elemento más de los que “estructuran” el mundo de los agentes que deben incidir enérgicamente en el presente urgido, o vagar por las planicies de la masificación anónima. Deudor, en ello, de la

tragedia más que de la filosofía de las Luces, y entonces más cerca de Shakespeare que de Voltaire, Marx entiende que los hombres, las clases y los pueblos obran a tientas, no pudiendo ver nunca nítidamente los accidentes paisajísticos del mundo en el que se actúa.

En esta misma línea, ahora se introduce un señalamiento relevante al contrastar el influjo del legado de Durkheim en las posteriores teorías del desarrollo y la modernización –al converger en la tan solicitada noción de “transición”– frente a lecturas más propensas a subrayar unilateralmente sus tributaciones intelectuales norteamericanas. Las potenciales líneas de trabajo que se abren a partir del examen de Eduardo Rinesi dibujan la posibilidad de una nueva aproximación al ciclo fundacional del discurso sociológico. Concretamente: una recepción en clave de *humanismo crítico*. Esto lo sugiere el propio autor cuando aprecia la cercanía entre el pensamiento de Durkheim y los pensamientos de la “gran tradición humanista” en la que conviven –pese a todas las discrepancias que los separan– Marx, Weber y Simmel. Puntualmente en el caso de Simmel, es recuperado el fenómeno de la colonización de la “cultura subjetiva” por la “cultura objetiva”, en proximidad a lo que Weber pensó bajo la forma de la lógica que llevaba a la inversión de la cadena entre medios y fines en una sociedad cada vez más deshumanizada. Paralelamente, Durkheim advierte el modo en que el progreso material de la sociedad se transforma, en la sociedad capitalista industrial que avanza impetuosamente y produce “anomia” a cada paso, de medio para la felicidad de las personas en fin último de todos sus afanes. Por su parte, Weber pensaba la lógica de la modernización en tanto racionalización de la historia mundial como un proceso de *pérdida* de un aura de excepcionalidad que rodeaba a las cosas, los seres y las personas que en el cosmos tradicional parecían “encantadas”, habitadas por un alma que les daba otro grosor. La secularización del mundo, al cabo, entraña la desaparición de todo aquello que podía tener de extraordinario o de

sagrado. El *des-encantamiento* del mundo amargaba la visión del sabio Weber, quien avizoraba la pérdida inexorable de algo fundamental e irrecuperable. En el caso de la pasión religiosa, una vez que esta ha cumplido su misión en la historia, ya no resulta necesaria. La “cáscara” de la ética profesional ascética se ha quedado sin la “pulpa” de la ansiedad transcendental de la predestinación, que a lo largo de los siglos se había ido extinguiendo sin que nadie ya la añorara. Entretanto (de lo “ sólido” a lo “líquido”), la abstinencia metódica del ahorro mutará en la fruición desbocada del consumo.

La novedosa atención prestada a las corrientes críticas de la tradición sociológica lleva al autor a privilegiar, en su trayecto norteamericano, las figuras del emigrado Marcuse y especialmente de Charles Wright Mills por encima de Parsons; no hay mayores alusiones a otras líneas de investigación propias de la cultura académica estadounidense, aunque alguien como Ervin Goffman no deja de ser mencionado. En el flanco de una implicancia narratológica, ello conllevaría una re-descripción del estatuto de “clásico” de otros contemporáneos a Parsons, ya a esta altura prolongable al siglo XX, interceda o no el prefijo “neo”. Es que, a decir verdad, la sociología norteamericana, según Eduardo Rinesi, era una sociología moderna más que una sociología de la *modernización*; palabra, esta última, que alude a un movimiento, a un proceso, a un tránsito, que en rigor esa sociedad nunca había protagonizado. En cuanto a la figura marcusiana del “hombre unidimensional”, esta denunciaba, en medio de la opulenta formación de una sociedad de consumidores subliminalmente reprimidos, un tipo de dominación *totalitaria*.

Entre otras opciones posibles, el autor decidió hacer foco, pues, en *La imaginación sociológica*, de Wright Mills, confiriéndole el rango de acontecimiento intelectual al prólogo de Gino Germani en su edición castellana. Puntualmente, Eduardo Rinesi asevera que el “prólogo de Germani al libro de Wright Mills es una pieza

fundamental en la historia de la política de la sociología en la Argentina” (Rinesi, 2021, p. 128).

Esto explica, a su vez, que Eduardo Rinesi le dedique a *La imaginación sociológica* todo un capítulo-clase de su libro. Por lo que respecta a su presentador local, Gino Germani, Eduardo Rinesi manifiesta que aquel experimentaba cierta ambivalencia frente al sociólogo norteamericano. Gino Germani consideraba que efectivamente, el de Wright Mills era el modo en el que había propiamente que pensar y escribir (despidiéndose airadamente, sin embargo, de la prosa estético-política del ensayismo nacional); al mismo tiempo, el sociólogo ítalo-argentino no veía en el empirismo radical una alternativa viable. Suscribía por ello la crítica que les hacía Wright Mills a Parsons y a Lazarsfeld en cuanto a que ambos eran culpables de una deshistorización de la vida social, hecha en nombre de las construcciones analíticas “sistématicas”. Pero el frente de disputa epistemológica interno le reclamaba a Gino Germani dejar bien sentado que la “sociología científica”, metodológicamente orientada por un universalismo procedimental de reglas formales públicamente disponibles, debía embestir contra el “pensamiento social”, preso aún del impresionismo literario puesto al servicio del compromiso práctico escorado hacia el drama argentino, y en sus vertientes más perniciosas, intelectualmente legitimador del nacional-populismo, en general, y del primer peronismo en particular. No obstante, es el propio Germani quien alertaba por no ceder al encanto de las “nuevas técnicas” de recolección y análisis de datos. Que en los Estados Unidos se hubiera dado una deformación metodologista no debía repercutir negativamente en la racionalidad y objetividad de las herramientas cuantitativas por encima de la intuición ontologista. Eduardo Rinesi interpreta esta aparente ambigüedad o indecisión de Gino Germani en función de lo que él consideraba una exigencia científica superior a la mera refinación estadística. Como conclusión de este urticante punto, Gino Germani debe medirse a la altura –establece Eduardo Rinesi– de una

prosecución del espíritu progresista de la sociología en la línea de los padres fundadores europeos. Si se trata de *pensar la historia* desde la periferia de la modernidad-mundo, debe aceptarse que Gino Germani era un heredero de los clásicos alemanes y franceses radicado en un país sureño del extremo Occidente. Dada esta revaloración, más que entusiasta, por parte de Eduardo Rinesi, cabría también contextualizar su *Curso de Sociología* en el marco de las actuales recuperaciones hermenéuticas y archivísticas del legado de Gino Germani.

No es excesivo leer en el *Curso de Sociología* una convocatoria a rediscutir los nexos entre Desarrollo, Dependencia y Democracia en América Latina. Se entiende que sin limitarse a una labor historiográfico-intelectual sino como una reflexión incardinada en la escena contemporánea del primer cuarto del siglo XXI en la región. Y ello ante el desafío, no solo interpretativo, que representan las recientes reconfiguraciones geopolíticas de pospandemia, nuevamente rotando agonalmemente hacia el conflicto Oeste-Este, y en consecuencia reestructurando el paralelogramo de fuerzas Norte-Sur del sistema mundial. Eduardo Rinesi es consciente de la complejidad y amplitud de este problema, y opta por recortar algunas hebras que se desprenden de la reevaluación de la tensión entre “desarrollismo” y “dependentismo”. Este logro se valora aún más cuando se advierte que el propio autor esgrime su declarado propósito didáctico. De ahí que no deba confundirse con una pura restitución genealógica la afirmación de que el libro *Dependencia y desarrollo en América Latina* (1969), de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, es uno de los textos mayores de la tradición sociológica latinoamericana. El problema del “desarrollo” se convierte así en la liza de discusión del análisis de los destinos de autonomía o dependencia de las naciones y el continente. En nuestro país, ese movimiento se había producido al mismo tiempo que su vida política se veía fuertemente sacudida y renovada por el fenómeno singular del peronismo; ya no dejaría de formar parte de las preocupaciones fundamentales de la naciente o,

mejor, renaciente sociología local, que Gino Germani puso a funcionar como Carrera en la Universidad de Buenos Aires en el segundo lustro de los años cincuenta.

¿Es posible alcanzar el desarrollo en economías capitalistas dependientes? Cualquiera sea la respuesta, la cuestión vuelve a impulsar una reflexión sobre los rasgos diferenciales de la perspectiva latinoamericana ante la cuestión. Según lo examina el autor, lo distintivo del debate latinoamericano estriba en socavar el supuesto de que nuestras sociedades estuvieran evolutivamente destinadas, desde distintos puntos de una misma flecha ascendente del progreso, a reproducir los pasos que habían seguido antes que ellas las “sociedades avanzadas” ubicadas en el cuadrante noroccidental del globo. Es posible que en estos rasgos contenciosos y polisémicos, justamente, anide la especificidad de la teoría social latinoamericana de cuño dependentista (es decir de un discurso no solo sociológico, sino además económico, antropológico, filosófico y aun teológico, con múltiples préstamos y permeabilidades entre sí). Lo específico de esta categoría –“dependencia”– radica en que designa un vínculo con los países más ricos de la Tierra en términos de una relación *estructural*. Como había anticipado la escuela cepalina, pero extrayendo sus implicancias en clave antiimperialista, los –al cabo reformistas– Cardoso y Faletto –y pronto otros exponentes desde tendencias revolucionarias– sostenían que el ordenamiento internacional centro/periferia, devenido sistema geopolítico de explotación neocolonial en el eje metrópoli/Tercer Mundo, explicaba la demora o bloqueo del definitivo “despegue” de las sociedades dependientes. Pero había en este diagnóstico algo más. La heteronomía sistémica global no debía ser pensada como una cadena exterior entre economías nacionales, sino, mejor, como un tipo de relación social que podía verificarse en el interior mismo de la estructura de clases de las sociedades dependientes. Quienes así coincidían hasta mediados de la década de los setenta, empero, hoy están lejos de acordar en que las “teorías de la dependencia” –el

plural se justifica por sus numerosos matices y derivaciones—, merecen otra oportunidad. Más todavía por el dato, tan ineludible como contundente, de que su ocaso en la escena político-intelectual latinoamericana no respondió a razones puramente teóricas o internas —pese a reales desacuerdos—, sino por padecer los efectos demasiado materiales causados por el advenimiento de las espantosas dictaduras militares que asolaron la región.

A otras reflexiones mueve la imagen de las ciencias sociales en la Argentina desde mediados de la década del ochenta. Experimenta un curso que de las agitadas aguas del Desarrollo y la Dependencia se encauza y decanta posteriormente en la idea de la Democracia, yendo de los peligrosos remolinos de la economía y las clases sociales a los ilusorios remansos de la política parlamentaria. Las agendas teóricas de las disciplinas universitarias acompañan los cambios que acontecen en las agendas políticas de la sociedad. A nivel académico, también esto aclara el relativo desplazamiento de la Sociología por la Ciencia Política, o del sociólogo por el politólogo, tanto a nivel académico como en la esfera de la opinión pública. Sin embargo, la noción, tan germaniana en su espíritu, de “transición”, recobraba un impulso inusitado en el contexto de época del retorno a la democracia representativa. Más, esta vez, ya no para nombrar la conversión de la tradición a la modernidad, de lo folk a lo urbano o de lo agropecuario a lo industrial, sino más bien para tematizar las vías de superación del “autoritarismo”, tanto a nivel de los hábitos, las tradiciones y las prácticas (la “cultura política”), como de las instituciones públicas, donde se transitaría desde condiciones verticales y excluyentes de la interacción pública a otras más horizontales, participativas y deliberativas.

Sobre este trasfondo de ilusiones revolucionarias devaluadas y renovadas esperanzas liberales y socialdemócratas, contrasta la “obra fenomenal” (según adjetiva el autor) del nacionalista libertario Horacio González en sus derivaciones pedagógicas, intelectuales y políticas. Esta ponderación señala un momento clave del *Curso de*

Sociología. Se comprende mejor así por qué Horacio González es merecedor de un capítulo-clase del libro. Tanto más se desprende del hecho de que Horacio González presidiera la apariencia de una contrafigura simétrica de Gino Germani (en espejo con la que sincrónicamente representara para el ítalo-argentino la figura de Martínez Estrada). Pero este retrato simplificador resulta engañoso. Eduardo Rinesi hace posible la apertura de una reconsideración amplia de la antinomia entre sociología científica y ensayismo social, que en rigor atraviesa como una nervadura todo el *Curso de Sociología*.

Ya reinstalado en el país, Horacio González (como su amiga y colega Alcira Argumedo) retomó una intensa actividad universitaria y sostuvo durante cuatro décadas una participación muy destacada bajo la forma de miles de artículos, charlas, conferencias e intervenciones en diversos foros y ámbitos, desde grupos pequeños de estudiantes u oyentes hasta grandes asambleas de militantes y activistas. Tomó parte en las discusiones públicas sobre los temas más diversos. Por si ello no bastara, participó en la edición de varias revistas de crítica cultural, además de haber dirigido la Biblioteca Nacional. Desde el punto de vista de Eduardo Rinesi –precisamente, uno de sus amigos y colaboradores más cercanos–, la obra de Horacio González se organiza en torno a tres temas básicos: la acción, los mitos y la vida intelectual. En la estela weberiana, Horacio González se mostró sumamente atento a la tragedia que atraviesa toda experiencia práctica de la *vida activa* cuando se desploma entre las paradojas de las consecuencias, los efectos no deseados de la acción y la impenetrabilidad de los significados. Horacio González supo detectar la astucia secreta de esta inversión fatídica de laantidad de las intenciones en el concepto de “ética picaresca”. De ello se infiere que es Horacio González quien ha pensado a fondo al “otro Weber”.

Pero si este es un elemento ampliamente conocido, no lo es tanto el modo como ese problema se halla entrelazado con la idea del *Mito*. Tan intrincado nexo presenta una de las aristas más radicales y

polémicas del barroco social de Horacio González. Difícil tarea la de intentar proveer una definición unívoca y “aplicable” de la noción de “mito” en nuestro ensayista. Tampoco se lo ha propuesto Eduardo Rinesi, empeñado en proveer una clarificación temática sin resignar la dificultad del asunto. Consciente de este escollo, de todas maneras, consigue dar con una explicación satisfactoria. Horacio González –se dilucida en el *Curso de Sociología*– erige su concepto del “mito” en *contra* de la gran tradición de la razón occidental, que es una tradición *anti-mitológica* que cree que la tarea de la filosofía y de la ciencia es conjurar esos espectros mentales para permitirnos pensar mejor las cosas. Horacio González *no* piensa la idea de “mito” como si se tratara de un relato *falso*, un velo imaginario que les oculta a las personas, a los grupos y a las clases la verdad objetiva del mundo en el que viven y que les impide por lo tanto tomar conciencia clara de su propio lugar y función. Ciertamente, Horacio González coincide con la perspectiva ilustrada en qué es un mito: una construcción simbólica, un relato, un cuento que se figuran los hombres, las mujeres y los pueblos y que les permite desarrollar en su interior sus vidas a la vez que conferir sentido a lo que hacen. Más, para adoptar una postura afirmativa ante este invariante de la especie humana, Horacio González elige seguir el camino que marcan la literatura de Borges y la antropología de Lévi-Strauss; ambos le permiten entender que la tarea que tenemos por delante, en relación con los mitos, no es expulsarlos de nuestra existencia, sino, mejor, tratar de pensarlo con inteligencia y lucidez con el objeto de vivir *dentro* de ellos. Conforme a semejante torsión interpretativa –si se pudiera hablar aquí de un “giro mitológico”–, Horacio González se dedicó a pensar, a lo largo de su obra, los grandes mitos argentinos, y especialmente el mito de Perón, sin dejar de revisar el mito de la cautiva en la cultura argentina pero también, más en general, en el origen de *toda* cultura, atreviéndose a postular que es ese *narrema*, el del rapto y la violación de una mujer, el que funda la existencia de las sociedades, y no el de la conjura de los hermanos de la horda primitiva en contra de la vida

del padre primordial. Con este erudito trabajo, Horacio González (González, 2018 b) presenta su lectura del “Ni una menos”, procurando inscribir su propia reflexión teórica sobre los fundamentos de la vida colectiva en las discusiones que propuso esa consigna fundamental.

Por último, el problema de la condición intelectual permite descubrir en Horacio González a un sutil lector de Gramsci, donde la pregunta por la vida popular no podía concebirse como alguna forma de la exterioridad respecto a la condición intelectual, sino como el único lugar posible desde el cual ejercerla. Este debate repercutía a su vez en la pregunta por la Universidad y la academia, de cuya burocratización científica y eficiente capacidad para borrar de su propio seno toda forma de inconformismo, el disidente Horacio González (coherente con el querellante Wright Mills) fue siempre un crítico inauditable.

Sin embargo, este libro tiene un propósito interpretativo que excede ampliamente su misión reparadora frente al sub-canon o hipo-canon sociológico periférico. Donde los nombres de Gino Germani y Horacio González ocupan, como está visto, un sitio de preferencia. Eduardo Rinesi acomete la empresa de trazar una visión del pensamiento y la investigación social donde sus propias hipótesis medulares coronan el relato de los caminos de la Sociología en la Argentina en clave filosófico-política. Aparecen en este libro, pues, otras propuestas igualmente sugerentes o novedosas.

En el medio de los dos puntos extremos de un arco epocalmente flexionado entre el ataque a las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de setiembre de 2001 (y en la Argentina, la caída del gobierno de Fernando de la Rúa setenta días más tarde), hasta la última crisis de pandemia, América Latina se ha visto sacudida por una ola de gobiernos populistas avanzados, de izquierda reformista y orientación neodesarrollista y democratizadora, y un conjunto de gobiernos de derecha neo-liberal que a veces llegaron al poder de la

mano de golpes que se llamaron “blandos”. En este nuevo contexto histórico, la cuestión del *desarrollo* –estima el autor– vuelve a adquirir el rango de tema determinante en nuestra agenda de discusión. Ciento es, carecemos hoy del optimismo teleológico que sostenía el clima “progresista” de una sociología académica que retomaba los grandes tópicos del pensamiento clásico para repensarlos en clave de la “modernización” de nuestras sociedades subdesarrolladas y su consiguiente transformación conforme al modelo noroccidental hegemónico. Pese a que no podemos hacernos las mismas ilusiones –la destrucción del medio ambiente y el agotamiento de los recursos naturales asociados al propio ideario desarrollista (nacionalista o socialista) representa uno de sus riesgos más severos–, Eduardo Rinesi nos incita, empero, a no despedirnos demasiado apresuradamente de la pregunta por la posibilidad de una conexión armónica y sustentable con respecto a nuestra vida en la Tierra. Este viraje ecológico y más ampliamente bioético, entraña una renovada aventura teórica que coloca su mirada en la construcción de sociedades menos pobres, menos injustas y más sostenibles. Eduardo Rinesi considera que en este proyecto hay un actor que parece ser fundamental para lograr semejante cometido: el Estado. Cuya revisión no debe desatender la exhortación a democratizar sus agencias y regulaciones. Según el autor, la actual crisis social, que es también una crisis conceptual, no se resolvería saliéndose del Estado, sino más bien logrando una incidencia del mismo más presente en nuestras vidas, con más responsabilidades y con más legitimidad. Y esto trasponiendo los límites de las formaciones nacionales tal como las conocemos actualmente, configurando un pensamiento más cosmopolita sobre el destino de la humanidad.

Para un intérprete atento al título de la obra –*Curso de Sociología*–, es posible equivocar la dimensión del asunto tratado: una introducción didáctica a un disciplina joven y heterogénea que ya toca su tercer siglo de existencia. Pese a la sobriedad de su anuncio, decíamos al comienzo de este acápite que el lector se

encontrará con un texto que puede ser leído, al menos, desde dos diferentes registros: como una cordial aproximación al discurso sociológico de la modernidad, y como una historia crítica de la sociología argentina (restituyendo el espesor de su dimensión latinoamericana, de un lado, y reclamando el carácter indelegable de su función orientadora de la voluntad estatal, del otro). En el libro convergen, de esta manera, la jornada pedagógica y el aliento crítico con una política de la lectura situada y una moral del conocimiento periférico. Por si fuera poco, auxiliará convincentemente no solo a los interesados en ingresar al mundo de la teoría sociológica y del pensamiento social, sino a todos aquellos preocupados por comprender un fragmento de la cultura intelectual argentina y brasileña en el tránsito del siglo XX al siglo XXI.

Ahora bien, las implicancias narratológicas, conceptuales y normativas de esta intervención de Eduardo Rinesi en el estado de la discusión teórico-epistemológica de la teoría social latinoamericana contemporánea, sin embargo, no puede soslayarse. Así lo comprobamos cuando leemos de *Desarrollo y dependencia en América Latina*, de Cardoso y Faletto, que se trata “de uno de los libros mayores de la muy original historia de la sociología latinoamericana”, queriendo denotar con esta afirmación el “tipo de sociología que se practicó en nuestra región, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX, a lo largo de la cual conoció capítulos de notable autonomía conceptual y verdadera singularidad teórica, como el que característicamente representa el de las llamadas ‘teorías de la dependencia’”, y donde, además, “una buena parte de esa originalidad de la sociología latinoamericana de las últimas seis o siete décadas está asociada al tipo de diálogo que a lo largo de este tiempo supo sostener con las vertientes más renovadoras del pensamiento social europeo y norteamericano” (Rinesi, 2021, p. 105).

Esta tesis fuerte, de inspiración serenamente antropofágica y planteada más allá de los límites de una idea subalterna de la

recepción mimética del canon sociológico euro-occidental, de ningún modo se restringe a la tradición local del nacionalismo cultural. Esto explica el llamamiento del autor, cerrando su escrito, a cultivar una crítica sociológica con pretensión de universalidad humanista y a franquear los meros límites nacionales a la hora de repensar la pluralidad enunciativa y los compromisos ontológicos de las teorías periféricas. En efecto, Eduardo Rinesi plantea la necesidad de “pensar más allá de los límites de las unidades en las que los pueblos de la Tierra venimos organizando nuestra vida desde hace unos cuantos siglos: más allá de los límites de los Estados nacionales que tenemos”, en la medida en que pareciera “que necesitamos construir, al mismo tiempo, un pensamiento más democrático sobre las tareas de nuestros Estados y un pensamiento más cosmopolita sobre el destino de la humanidad” (Rinesi, 2021, pp. 201-202).

¿Quién aportaría, en la tradición intelectual argentina, un modelo de pensamiento crítico y humanista que a la vez se afirme en su singularidad nacional y latinoamericana? ¿Sería Horacio González el “clásico” local a revisitar en primer término a la hora de construir *un pensamiento más democrático sobre las tareas de nuestros Estados y un pensamiento más cosmopolita sobre el destino de la humanidad*, y a la vez, capaz de sostener *un diálogo con las vertientes más renovadoras del pensamiento social europeo y norteamericano*? ¿Veríamos en Horacio González la primera inspiración a la hora de concebir y desplegar una teoría social estrábica, a la vez latinoamericanista y universalista? La respuesta más nítida nos la brinda Eduardo Rinesi al editar una selección de ensayos de Horacio González que cubre el período que lleva de 1972 a 2021. Allí su editor señala que Horacio González recoge y a la vez traspone motivos que en su momento elaboraron Roberto Carri y Alcira Argumedo desde la época de las llamadas “Cátedras Nacionales” a fines de los años sesenta (modernización dependiente, nacionalismo terciermundista, peronismo de izquierda, sindicalismo revolucionario, etc.), cuando en verdad –declara Eduardo Rinesi– “en las décadas siguientes haría de

todos estos temas la materia de la mayor obra del pensamiento social y político argentino del último medio siglo” (Rinesi, 2022, p. 16).

Nótese que Eduardo Rinesi toma el recaudo de no referirse al legado de Horacio González como *la mayor obra* de la Sociología, sino del *pensamiento social y político* argentino del último medio siglo. Pero la estrategia retórica de Eduardo Rinesi va mucho más allá del tópico que diferencia “sociología científica” de “pensamiento social”. Pues si volvemos la mirada a su *Curso de Sociología*, la vindicación de la “sociología quizá artística” gonzaleana se torna harto más sutil que la mera proclama. En caso de aceptar la formulación de Carlos Gamerro, se advertirá que la operación neobarroca de Eduardo Rinesi no se manifiesta en la literalidad expositiva del *Curso de Sociología*, sino más bien en su disposición alegórica profunda. Su operación canónica sobre Horacio González es efectuada, oblicua o cifradamente, a través de una introducción a la sociología occidental central y periférica en el marco de una narrativa global. El argumento clave se despliega en un doble pliegue alegórico: Horacio González se encuentra, luego de Gino Germani, Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro, en la cúspide de la “teoría social latinoamericana”, incluyendo en esta designación, ampliamente, la tradición del ensayismo o pensamiento social. De ahí que una implicancia hermenéutica fundamental de este *Curso de Sociología* radica en la posibilidad –menos inusitada que verosímil– de que Horacio González devenga, tarde o temprano, un *clásico* de la *teoría social latinoamericana*. Sería esta la apuesta fundamental del libro. Decisión que corona valorativamente, a guisa de intervención ético-política en las disputas epistemológicas del campo intelectual local, lo que se presenta descriptivamente, en su significado primero, como un relato entre otros posibles en el plano de la historia del conocimiento social en la Argentina.

En esta implicación normativa no se puede pasar por alto lo que llamaríamos, genéricamente, la rehabilitación del “período brasileño” de la biografía intelectual de Horacio González como

sociólogo argentino en el exilio. Poniendo de relieve, con esto, el peso que cobró el intercambio personal que Horacio González llegó a entablar no solo con Fernando Henrique Cardoso, sino – fundamentalmente – con su director de tesis, Gabriel Cohn, y aun con el propio Florestan Fernandes en veladas privadas. Este vínculo directo de Horacio González con el padre fundador de la sociología académica brasileña, Florestan Fernandes, también arroja una luz distinta sobre sus presuntos distanciamientos (mucho más matizados que lo que una lectura apresurada podría sospechar) del legado de Gino Germani. Si se pudiera decirlo toscamente, ello explicaría, o al menos aclararía la primacía de Florestan Fernandes por sobre Gino Germani (no su destitución) en el pensamiento social de Horacio González³. Pues, se recordará, es la vena neobarroca brasileña de Horacio González la que nutre su concepción antropofágica de la cultura latinoamericana de pretensión autonomista. Esta asunción estratégica de referentes brasileños también resuena en la propia hermenéutica gonzaleana de Eduardo Rinesi, no solo doctorado en la Universidad de San Pablo igual que Horacio González, sino alumno de posgrado de Gabriel Cohn, uno de los principales discípulos de Florestan Fernandes. Estancia brasileña (forzoso exilio en un caso, estudios de posgrado en el otro) que señala un hecho significativo a la hora de analizar el legado de Horacio González y las aportaciones contemporáneas de Eduardo Rinesi.

3 Por ello el estudio preliminar de Horacio González a la edición castellana (a través de la Universidad de General Sarmiento y siempre por impulso de Eduardo Rinesi) de *El negro en el mundo de los blancos*, de Florestan Fernandes, adquiere un puesto decisivo en el *corpus textual* del propio González. El aserto con el que abre su presentación es por demás elocuente, pues sería difícilmente homologable con respecto a Gino Germani: “Florestan Fernandes –escribe Horacio González– fue en Brasil el nombre mismo de la sociología, si nos permite expresarnos así” (González, 2017b, p. 9). Este texto es nuevamente reproducido en *El idioma de la crítica* (González, 2021a, p. 167).

4. A modo de conclusión

Resumir en unos pocos trazos las claves fundamentales de una obra tan densa y diversa como la de Horacio González, es una tarea ímproba. Trasponer las vallas de su barroquismo estilístico es apenas uno de los primeros obstáculos, pues a ello se suma su epistemología barroca, y por si no fuera suficiente, la inaudita dispersión de su monumental obra. Eduardo Rinesi ha logrado suministrar esa imagen general con suficiente claridad y poder de síntesis, y es difícil hallar, al menos en su generación, alguien mejor dotado para emprender semejante desafío. Pero hemos intentado mostrar que la valoración de Horacio González en dos publicaciones recientes de Eduardo Rinesi no se limita simplemente a hacer circular una exégesis apologética de su contribución a la tradición del pensamiento social y político argentino. De un modo más radical y determinante, se trata de una tentativa de postular al autor, cifradamente, como un *clásico latinoamericano* para el siglo XXI, prolongando el linaje de Gino Germani y, fundamentalmente, de Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro.

Esta primacía de la tradición de la ciencia social brasileña de la segunda mitad siglo XX frente a su par argentina también es reveladora de la sensibilidad antropológica que recorre no tan secretamente algunos tramos de la obra gonzaleana (González, 2018a, pp. 50-51). En lo atinente a la estrategia de canonización elaborada por Eduardo Rinesi, ésta no es preconizada explícitamente en un plano de literalidad proposicional, sino más bien oblicuamente cifrada a través de una operación crítica encubierta bajo los encadenamientos metafóricos de la forma alegórica (una historia de la sociología occidental que en verdad funciona como paisaje de fondo para la emergencia de quien es considerado por el expositor como el máximo pensador social argentino contemporáneo, objeto central pero tácticamente difuminado de todo su relato histórico-sociológico). Eduardo Rinesi efectúa esta argumentación

barroquizada: a) desplegando, en una primera capa de sentido, una exposición didáctica de pretensión universalista y enunciación localizada sobre el acogimiento y transformación del discurso sociológico de la modernidad en la Argentina y en la región; pero: b) en un segundo nivel de significación, tropológica y epistemológicamente análogo al “barroco ficcional”, proponiendo una entronización de Horacio González como clásico sudamericano con pretensión de universalidad en la transición epocal del siglo XX al siglo XXI.

La edición selecta de los textos de Horacio González por Eduardo Rinesi –*El idioma de la crítica* (2021), cuyo título mismo evoca la tradición ensayística–, a su vez permite descubrir detrás de la literalidad de la administración memorativa de su herencia, un proyecto de refundación del pensamiento social argentino y latinoamericano en base a un canon desplazado respecto a la unilateralidad del linaje científico. Si en la Argentina, ese canon parte de Gino Germani como padre fundador (conforme a un sólido consenso profesional en el campo académico), el programa alternativo de Eduardo Rinesi, en cambio, unge a Horacio González como padre refundacional, subsumiendo (no liquidando), en este proyecto, el legado del sociólogo ítalo-argentino, quien a la vez –y conforme a la propia perspectiva gonzaleana– pasa a ocupar un puesto menor frente al canon brasileño. Esto significa, como mínimo, que las dos intervenciones textuales de Eduardo Rinesi aquí analizadas se inscriben no solo en el *pólemos* de la tradición ensayística argentina, sino principalmente –y he aquí su novedad disruptiva– en el espacio, sumamente vital, de las disputas sobre la validez lógico-conceptual y el estatuto práctico-normativo de las ciencias sociales latinoamericanas del primer cuarto del siglo XXI. Nuestra hipótesis de lectura sostiene que en esa incidencia *polemológica* de Eduardo Rinesi reside la estrategia libertaria de su proyecto de canonización barroca (en su acepción argumentativa de narratividad alegórica) de la obra de Horacio González.

Más allá de los efectos de recepción que el proselitismo epistemológico y el compromiso ético-político de Eduardo Rinesi obtenga en una franja de los practicantes de las ciencias sociales y la crítica cultural del Cono Sur (especialmente en la Argentina y el Brasil), su tentativa de canonizar el legado de Horacio González como un *clásico periférico* a la par de Gino Germani, Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro —y como si no bastara, todos al mismo nivel que los clásicos europeos y norteamericanos—, tal vez no esté destinada a un mero gesto de agitación cultural, o a la no menos clásica provocación antiburguesa y antiburocrática. Quizá, más hondamente, estaría arrojando un penetrante haz de luz sobre la textura filosófica, antropológica, sociológica, historiográfica y aun teológica del *corpus latinoamericano* contemporáneo. Destellos, chisporroteos, lumbre trémula de un enfoque teórico situado (quizá también artístico) cuya emergencia —o reemergencia— nos esté demandando, por encima de posicionamientos departamentales y redefiniciones disciplinares, la apertura hacia un nuevo horizonte de comprensión enunciativamente localizada, menos segmentada y jerárquica y más polifónica y tolerante. Se verá si los hijos e hijas de este siglo que estamos transitando, estaremos a la altura, todo lo contrapuntísticamente que fuera necesario, de semejante reto.

Referencias bibliográficas

- Aronson, Paulina (2019). Sociología, teoría sociológica, teoría social. Totalidad, autonomía, convergencia. En S. Tonkonoff, *Teoría social desde América Latina* (pp. 107-134). Villa María: EDUVIM.
- Blanco, Alejandro (2018). Julio Mafud: itinerario de un desarraigado. En C. Altamirano, y A. Gorelik (Eds.), *La Argentina como problema. Temas, visiones y pasiones del siglo XX* (pp. 299-312). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanco, Alejandro y Jackson, Luiz Carlos (2011). Intersecciones: crítica literaria y sociología en la Argentina y el Brasil. *Prismas*, (15), 31-51.
- Campos, Haroldo de (2000). De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña. En H. de Campos, *De la razón antropofágica y otros ensayos* (pp. 1-23). México: Siglo XXI.

- Campos, Haroldo de (2023). De la traducción como creación y como crítica. En H. de Campos, *Transcreación. La práctica del traducir* (11-34). Madrid: Libros de la Resistencia.
- Castro Hernández, Olalla (2017). *Entre-lugares de la Modernidad. Filosofía, literatura y Terceros Espacios*. Madrid: Siglo XXI.
- Dalmaroni, Miguel (2009). Discusiones preliminares: el campo clásico y el corpus. En M. Dalmaroni (Dir.), *La investigación literaria: problemas iniciales de una práctica* (57-72). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Del Barco, Oscar (2008). *El Otro Marx*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Gamerro, Carlos (2010). *Ficciones barrocas. Una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Giordano, Alberto (2005). *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Giordano, Alberto (2015). El discurso sobre el ensayo. En A. Giordano (Ed.), *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde los 80* (pp. 5-29). Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Giordano, Verónica (2017). La crítica como proyecto intelectual. Hilvanes continuistas del pensamiento social latinoamericano. *Temas Sociológicos*, (21), 27-53.
- González, Horacio (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2002). *Retórica y locura. Para una teoría de la cultura argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2009). Antropofagia y modernismo en Brasil: una visita al *Muséu da Língua. La Biblioteca*, (8), 132-143.
- González, Horacio (2014a). Prólogo. En K. Bidaseca et al (Comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur* (pp. 5-17). Buenos Aires: Godot.
- González, Horacio (2014b). Lezama Lima: la transmutación de la lengua como mito. En J. Lezama Lima, *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina* (7-50). Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2017a). *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merleau-Ponty y Foucault*. Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2017b). La obra de Florestan Fernandes en perspectiva. En F. Fernandes (2017), *El negro en el mundo de los blancos* (pp. 9-23). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- González, Horacio (2018a). *Saberes de pasillo. Universidad y conocimiento libre*. (Compilación y prólogo de J. Laxagueborde). Buenos Aires: Paradiso.
- González, Horacio (2018b). *La Argentina manuscrita. La cautiva en la conciencia nacional*. Buenos Aires: Colihue.

- González, Horacio (2021a). *El idioma de la crítica*. (Organización y presentación de E. Rinesi). Buenos Aires: Fundación Darcy Ribeiro / Tucán.
- González, Horacio (2021b). *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Buenos Aires: Colihue.
- López, María Pía (2016). *Yo ya no. Horacio González, el don de la amistad*. Cuarenta Ríos: Buenos Aires.
- López, María Pía y Korn, Guillermo (2021). Oficio y perseverancia: el ensayo como método. Estudio preliminar. En H. González, *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación* (pp. 13-35). Buenos Aires: CLACSO.
- Luzuriaga, Pablo (2015). *El Ojo Mocho: "una sociología quizás artística"*. *El matadero*, (9), 17-31.
- Neiburg, Federico y Plotkin, Mariano (2003). Intelectuales y expertos. Hacia una sociología histórica de la producción del conocimiento sobre la sociedad en la Argentina. En F. Neiburg y M. Plotkin (Comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina* (pp. 15-30). Buenos Aires: Paidós.
- Oliva Mendoza, Carlos (2014). Codigofagia. Cinco notas sobre literatura y filosofía latinoamericana. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (19), 101-117.
- Ortega, Julio (2010). *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Panesi, Jorge (1998). Las operaciones de la crítica: el largo aliento. En A. Giordano y M. C. Vázquez (Comps.), *Las operaciones de la crítica* (pp. 9-22). Rosario: Beatriz Viterbo.
- Perlonguer, Néstor (2013). *Prosa plebeya*. (Selección y prólogo de C. Ferrer y O. Baigorria). Buenos Aires: Excursiones.
- Rinesi, Eduardo (2021). *Curso de Sociología*. Buenos Aires: Caterva.
- Rinesi, Eduardo (2022). Presentación. En H. González, *El idioma de la crítica* (pp. 11-43). Buenos Aires: Fundación Darcy Ribeiro / Tucán.
- Rosa, Nicolás (2002). La sinrazón del ensayo. En N. Rosa (Ed.), *Historia del ensayo argentino. Intervenciones, coaliciones, interferencias* (pp. 13-87). Madrid / Buenos Aires: Alianza.
- Sarduy, Severo (2011). *El barroco y el neobarroco*. (Apostillas de V. Díaz). Buenos Aires: El Cuenca de Plata.
- Torres, Esteban (2021). *La gran transformación de la sociología*. Córdoba / Buenos Aires: Universidad Nacional de Córdoba / CLACSO.
- Torres, Esteban y Gonnet, Juan Pablo (2018). El intelectual de la cultura y la sociología en la Argentina: un análisis a partir del caso de Horacio González. *Pilquen*, 21(1), 1-13.
- Weinberg, Liliana (2010). Introducción. En L. Weinberg (Coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX* (Vol. 1, pp. 9-42). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gerardo Oviedo

Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires, Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Estancias postdoctorales en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Actualmente es investigador del CONICET con sede en el Instituto de Problemas Nacionales de la Universidad Nacional de Lanús. Docente de grado y posgrado en Pensamiento Latinoamericano en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y en el Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús. Miembro asociado del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo y colaborador del Seminario Permanente de Pensamiento Latinoamericano e Internalización Universitaria de la Universidad de General Sarmiento. Ha publicado artículos y capítulos de libro en la Argentina y en el exterior. Último libro: *Aventura de encrucijadas. Hermenéutica crítica y alegorías de la emergencia en Arturo Andrés Roig* (Mendoza, EDIFYL, en prensa).

Aprender a filosofar desde las periferias. Polonia y América Latina¹

Learning to Philosophize From the Peripheries.
Poland and Latin America

Karolina Filipczak²



<https://orcid.org/0000-0001-8128-6298>

Resumen:

El artículo se dedica al tema de universalismo periférico. En la introducción, se presenta de forma breve el desarrollo de los estudios latinoamericanos en Polonia, con el énfasis en los centros y personas interesados en el aprendizaje recíproco y diálogo interregional. En el siguiente paso, se introduce la figura de Eugeniusz Górski, un pensador e historiador de las ideas polaco. Se desarrolla el tema de los paralelismos existentes entre las regiones europea oriental y latinoamericana, entendidas como regiones periféricas. A base de estos se plantea el tema de pensamiento periférico. Estudiando la obra de Górski se llega al universalismo periférico, como una culminación de filosofía que nace de la posición periférica. Para abordar este tema se introduce otro pensador polaco: Bronisław Ferdynand Trentowski. El artículo es un diálogo entre la tradición filosófica latinoamericana y europea oriental. Se buscan los puentes y puntos de encuentro para poder lograr acercamiento entre dos corrientes de pensamiento.

¹ La primera versión del texto, bajo el título “O peryferyjnym uniwersalizmie” [“Sobre el universalismo periférico”], en la lengua polaca, fue publicada en la revista *Kronos*, 67(4), 2023. En la versión en español se introducen algunos cambios.

Agradezco mucho los comentarios y sugerencias que después de la lectura del texto me presentaron Eduardo Devés-Valdés y Óscar Alfredo Barboza Lizano, permitiendo mejorar el artículo. Agradezco a Humberto Bertolini la ayuda en la redacción del texto.

² Universidad de Varsovia, Polonia. Contacto: k.filipczak2@uw.edu.pl

Palabras clave: pensamiento periférico, universalismo periférico, Europa del Este, América Latina, historia de las ideas

Abstract:

The article is devoted to the issue of peripheral universalism. In the introduction, we present briefly the development of Latin American studies in Poland, with the emphasis on centers and investigators interested in reciprocal learning and interregional dialogue. In the next step, we introduce the figure of Eugeniusz Górski, a Polish thinker and historian of ideas. We develop the theme of the parallels between the Eastern European and Latin American regions, understood as peripheral regions. On the basis of these theses we raise the theme of peripheral thought. By studying Górski's work, we arrive to peripheral universalism, as a culmination of philosophy born from the peripheral position. To address this theme, we introduce another Polish thinker: Bronisław Ferdynand Trentowski. The article is a dialogue between the Latin American and Eastern European philosophical tradition. We look for bridges and meeting points in order to achieve rapprochement between two currents of thought.

Keywords: peripheral thought, peripheral universalism, Eastern Europe, Latin America, history of ideas

1. Genealogía

En los años cincuenta del siglo XX comenzó a desarrollarse en la ciencia polaca un mayor interés por América Latina. El esbozado panorama de los centros más importantes que se preocuparon por crear una red firmemente consolidada y que se distinguieron entre otros centros, se da en el Instituto Geográfico de la Facultad de Biología y Ciencias de la Tierra de la Universidad de Varsovia. Y el gran promotor fue el latinoamericanista Andrzej Bonasewicz (1930-2016).

Un punto importante en el mapa del latinoamericanismo polaco, que a nuestra consideración no tiene hoy en día suficiente visibilidad, es el que jugó el Instituto de Historia de la Academia Polaca de Ciencias, junto al historiador Tadeusz Łepkowski (1927-1989), fundador del Departamento de Historia de América, África y

Asia (1967), promotor y autoridad intelectual para muchos destacados latinoamericanistas polacos.

En la historia del latinoamericanismo polaco el que mayor visibilidad obtuvo fue el Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA), fundado por Andrzej Dembicz (1939-2009) en 1988 en la Universidad de Varsovia. El CESLA desaparece en 2017 y se incorpora a las estructuras del American Studies Center, perdiéndose poco a poco la influencia que desarrolló en Polonia, Europa central, oriental y el mundo. La desarticulación del CESLA e incorporación a los “American Studies” conlleva que el espacio para la realización de sus proyectos sobre América Latina y el Caribe disminuyan.

Las dos primeras instituciones centraban su atención en la investigación histórica –principalmente en sociología histórica e historia económica y social– y geográfica (geografía social y económica). El Centro de Estudios Latinoamericanos, cuya genealogía nos lleva al Departamento de Estudios Regionales y Comparados del Instituto de Geografía de los Países en Desarrollo, diseñado como interdisciplinario, que continúa la tradición extraída de los estudios regionales. Evidentemente, esta breve historia de los estudios latinoamericanos en Polonia no es completa, pero agota la lista de currículos que se interesan no solo por entender las cuestiones latinoamericanas, sino también para buscar una mejor comprensión de su propia situación a través de América Latina, el Caribe y su estudio.

Los representantes de los centros indicados –figuras como los ya mencionados Tadeusz Łepkowski, Andrzej Dembicz, así como Ryszard Stempłowski (n. 1939) y Marcin Kula (n. 1943) (los dos últimos escribieron su tesis doctoral con Łepkowski)³– intentaron

³ R. Stempłowski hasta el año 1989 era investigador del Instituto de Historia de la Academia Polaca de Ciencias. En su investigación desarrolló muchos estudios comparativos entre América Latina y Europa Oriental. M. Kula empezó el doctorado con T. Łepkowski después de pasar algunos años de investigación doctoral en el

realizar investigaciones sobre América Latina desde una óptica específica. Todos partían de una tesis principal muy similar a la expresada en la introducción de los trabajos sobre el nacionalismo en Europa del Este y Sudamérica:

Es una triste paradoja que los europeos del Este y los sudamericanos, que viven en una misma estructura que se extiende por todo el globo, y que se encontraron con problemas y estructuras socioeconómicas idénticas o muy similares en el pasado, sepan tan poco, si es que saben algo los unos de los otros (Szajfer, 1990, p. 4, citado por Górski, 1992, p. 266).

Esto llevó a estos investigadores a otro reconocimiento de importancia fundamental para la perspectiva de investigación que adoptaron. Visibilizaron la poca significación que poseía un conocimiento abstracto sobre tierras de ultramar, sin una reflexión profunda sobre la similitud de nuestras situaciones. Así desarrollaron una perspectiva que podría denominarse la perspectiva polaca⁴, en el sentido más amplio, el enfoque de Europa del Este. Es decir, su propia perspectiva.

Al preguntarse por América Latina: buscando respuestas a las preguntas sobre su dependencia, sus relaciones económicas, su subordinación a los intereses de las grandes potencias, la ineeficacia y fracaso de muchos movimientos revolucionarios, también, se preguntaban por la causa polaca. Aunque en muchos casos no

Centro de Problemas de la Economía de los Países Subdesarrollados. Ahí terminó también cursos de planificación económica para planificadores y economistas de países económicamente menos desarrollados. Estas dos instituciones, aunque no son el tema del presente texto y su interés es más amplio, son importantes de mencionar para entender el desarrollo de estudios latinoamericanos en Polonia.

⁴ Me refiero aquí a la expresión utilizada por E. Górski en el título del texto: *El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea oriental* (1992). Debido al ámbito temático, esta expresión fue reformulada por la autora de este artículo para referirse también al contexto nacional.

dirigían investigaciones comparativas en el sentido estricto, el perfil de su trabajo permitió trazar líneas de relaciones, influencias, paralelismos y similitudes. Estas permitieron a los polacos comprender la complejidad de la realidad latinoamericana y la de Europa del Este. Quizás, sobre todo, de la propia realidad polaca.

Un área que, en este contexto, sigue siendo prácticamente *terra incognita* para los estudiosos y filósofos en Polonia es la filosofía latinoamericana, no solo dentro de los estudios realizados desde una perspectiva polaca, sino también de los realizados sin un interés particular por el diálogo interregional.

Los estudios sobre América Latina en Polonia se centran cada vez más en dos áreas de investigación: los procesos sociopolíticos contemporáneos y los temas etnográfico-arqueológicos. El pensamiento "nuestroamericano" (como diría Horacio Cerutti-Guldberg) parece ser poco atractivo, ya que no es ni mediático ni fácil de aplicar (Dembicz, 2013, p. 170)⁵.

La complejidad contextual desde donde los pensadores latinoamericanos parten para filosofar, la mayoría de los casos poco clara para el filósofo polaco, puede ser la razón del escaso interés por el estudio de la filosofía latinoamericana en Polonia. Sin embargo, el problema es probablemente más profundo. No sería una cuestión de incomprendión. Es principalmente un asunto de omisión y la falta de interés relacionada solo con la búsqueda de conexiones o relaciones del pensamiento polaco con lo que llamamos “filosofía occidental”⁶,

⁵ Salvo indicación contraria, fragmentos de los textos en polaco o en inglés corresponden a la traducción de la autora del artículo.

⁶ Lo paradójico de esta situación es que si se quiere inscribir la filosofía latinoamericana en alguna tradición filosófica ya existente –y por lo tanto no centrarse en sus singularidades, sino en sus semejanzas– esto solo puede hacerse con la llamada filosofía occidental o europea. Este es un argumento adicional para afirmar que la filosofía polaca (o de Europa del Este) y la latinoamericana se encuentran en el mismo lugar. Véase, por ejemplo: Zea, 2019; 1986.

normalmente reducida a grandes centros filosóficos, como Alemania, Francia y la filosofía anglosajona.

El único autor polaco que realizó estudios serios y extensos, con el valor de la proyección más amplia que permiten desarrollar sus líneas y que escaparon de este patrón fue el intelectual Eugeniusz Górski (1947-2013)⁷. La perspectiva que este investigador propone merece la atención no tanto de los latinoamericanistas, sino de los filósofos. Górski estaba asociado al Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia Polaca de Ciencias (PAN), donde se doctoró y hacía sus trabajos durante la mayor parte de su carrera académica. Investigaba principalmente en el campo de la historia de las ideas. Comunicaba abiertamente su inscripción a la herencia de la escuela de historia de las ideas de Varsovia. Esto no es irrelevante para su interés por los estudios latinoamericanos, ya que la escuela de la historia de las ideas representada por filósofos como Francisco Romero (1891-1962), Leopoldo Zea (1912-2004), Arturo Ardao (1912-2003), Arturo Andrés Roig (1922-2012) y Horacio Cerutti-Guldberg (n. 1950), entre otros, pertenece a las escuelas filosóficas latinoamericanas más originales e importantes. En la elección metodológica de E. Górski tenemos ya el primer paso hacia el acercamiento de las tradiciones filosóficas polacas y latinoamericanas. Él mismo marcó esta conexión y podemos notarlo al estudiar el texto de *Proyecciones polacas*, el cual formaba parte del libro que fue fruto del encuentro dedicado a A. Ardao y A. Roig:

La metodología de la historia de las ideas desarrollada por los dos autores rioplatenses es también relevante para la historia de las

⁷ La tradición de Eugeniusz Górski fue continuada por muy pocos discípulos, entre los cuales se tiene que mencionar a Janusz Wojcieszak. Sin embargo, en su obra – significativa en el campo de la traducción e importante para el desarrollo de la comunidad de estudios latinoamericanos en Polonia, también en el campo de filosofía– aparecen pocos elementos y orientaciones que no estuvieran ya presentes en la obra de Górski.

ideas en Europa Central y Oriental. Mantiene interesantes analogías con la metodología desarrollada por Andrzej Walicki, nuestro eminent historiador del pensamiento ruso y polaco (Górski, 2001c, p. 44).

Górski siempre reflexionaba sobre la filosofía latinoamericana desde una perspectiva polaca o de Europa del Este. El caso polaco lo entendía como una de las manifestaciones de la identidad más amplia, Europa del Este, cual no agota el campo pero que puede ser representativa y servir como ejemplo. Esta óptica es a menudo subrayada por él. Como ejemplo puede señalarse en el texto *El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea oriental*. Su postura era similar a la adoptada por los historiadores y geógrafos mencionados. Sus textos en gran medida son estudios comparativos que abarcan la filosofía latinoamericana y la polaca o de Europa Central y Oriental. Entre las obras más relevantes podemos mencionar: *Latin America and East Central Europe. Studies in the History of Ideas* (2001b), *La idea del universalismo en Polonia y en América Latina* (2001a), *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este* (1994). Este último constituye el único estudio comparativo sintético y sistemático de las cuestiones más importantes de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este, cual presenta las bases para otras posibles investigaciones comparativas más detalladas. El tema central de la obra de Górski es la identidad regional: "El problema de la identidad regional es el núcleo del libro, que pretende poner de relieve las semejanzas y diferencias del *filosofar desde los márgenes*, con sus problemas éticos, históricos y sociales" (Górski, 1994, contraportada. Cursivas de la autora).

2. La enseñanza de Eugeniusz Górski para la filosofía polaca y de Europa del Este

Desde la obra de Eugeniusz Górski, cada filósofo polaco interesado o no en la filosofía latinoamericana, paradójicamente sobre todo los no interesados en este pensamiento, puede extraer algunas conclusiones interesantes, que quizá nunca hubiesen sido formuladas por Górski de no haber sido por su interés en América Latina.

En primer lugar, la filosofía polaca y la comunidad que la constituye son inequívocamente posicionadas por el autor. La posición de Polonia se identifica como periférica, marginal: "En las periferias del mundo europeo (países eslavos, países ibéricos y sus colonias americanas)" (Górski, 1994, p. 34)⁸. La diferenciación interna de Europa nos permite utilizar dentro de ella categorías como dependencia o periferia (Górski, 1994, p. 9)⁹ e incita a buscar puntos

⁸ Aunque Górski no se refiere aquí a ninguna obra concreta, la fuente de esta interpretación se encuentra en la filosofía de uno de sus guías intelectuales, Leopoldo Zea: "En la historia de Europa hay una marginación similar experimentada por dos regiones, la Europa eslava y la Europa ibérica. Sus destinos convergen en la periferia de los centros de poder europeos" (Zea, 1993, p. 11). Otra obra de Zea, fundamental para el tema tratado en este apartado, cuyo interés principal es la marginalidad de Rusia, la Península Ibérica y Gran Bretaña en el mapa intelectual de Europa, es *Discurso desde la marginación y barbarie* (1988). En el contexto de la cita presentada en el texto principal, es adecuado interpretar los trabajos comparativos de Górski sobre las tradiciones polaca y española. A pesar de la aparente distancia geográfica y cultural, la posición periférica en Europa resulta ser un plano de entendimiento (cf. Górski, 1999).

⁹ Esta tesis llevó a Gorski a comparar la situación de Europa en su conjunto con la relación entre Norteamérica y Sudamérica: "(...) las diferencias socio-económicas, y en consecuencia y culturales, entre Europa Occidental y Oriental pueden profundizarse y asemejarse a las diferencias existentes entre América del Norte y del Sur. Esto hace que pierda la importancia la idea noble, pero más bien utópica, de la casa común europea, idea que se convierte en una ficción semejante a la idea panamericanista de la unidad de los Estados americanos" (Gorski, 1992, p. 263).

de referencia entre comunidades que se asemejan por estar subordinadas:

La conciencia de la crisis del sistema mundial y la necesidad de un pensamiento nuevo desde el punto de vista de la periferia todavía no está observada y analizada por los filósofos euro centristas, en estos los marxistas de los países socialistas, con frecuencia inconscientes de la profunda *dependencia estructural de parte del campo socialista (especialmente Polonia) de Occidente y su pertenencia de hecho –contrariamente a las numerosas declaraciones– precisamente no de Occidente, sino de la periferia poscolonial del Sur de tipo latinoamericano* (Górski, 1994, p. 9. Cursivas de la autora).

Górski desenmascara en el fragmento anterior un problema similar al trazado por Stanisław Brzozowski (1871-1911) en el caso del "camarada Daszyński": la aparición del pensamiento situacional, pero la confusión en cuanto a cuál es (nuestra) situación (Brzozowski, 2007, p. 30). Su adecuado reconocimiento, es decir, llegar a una reconciliación, a pesar de las excesivas ambiciones con la propia posición periférica, permite encontrar un verdadero interlocutor para la conversación filosófica, debido a las diferencias de situación, la cual no puede ser Occidente. De este reconocimiento, Górski obtiene una segunda conclusión: lo que debe ser investigado es el pensamiento periférico para incluirse en el espectro de interés de los filósofos polacos y aquellos que se dedican al estudio del pensamiento de la región. El estudio de la propia filosofía nacional debe convertirse, desde esta perspectiva, en un estudio de la filosofía periférica. De este modo se precisa el objeto de estudio. Esta es la primera enseñanza que Eugeniusz Górski ha dejado para los filósofos polacos.

El estudio de la filosofía polaca como filosofía periférica nos orienta hacia la segunda doctrina respecto a cómo estudiar la

filosofía periférica (polaca) que dejó. En primer lugar, Górski (1992) recomienda los estudios comparativos: "En esta situación, sería valioso efectuar investigaciones comparativas interdisciplinarias sobre las regiones solamente geográficamente tan distantes entre sí de la periferia mundial" (p. 265). Obtenemos así un campo para las comparaciones mucho más legítimo y sin duda de mayor valor explicativo, aparte de buscar simplemente el diálogo sólo con el centro, cuya conclusión más común es la convicción de la epigonía del pensamiento propio ("malas copias") y su incompatibilidad con normas arbitrariamente establecidas¹⁰. Detenerse en este postulado sería insuficiente, ya que podría dar lugar a una labor comparativa completamente abstraída del contexto polaco. Es necesario completarlo con lo que ya se ha indicado como perspectiva propia, polaca o de la región europea oriental. Górski (1994) especifica qué significa esto: se trata de un esfuerzo por pensar precisamente desde el punto de vista de la periferia (p. 10).

El postulado metodológico propuesto a los historiadores de las ideas y a los historiadores de la filosofía se extiende a los filósofos como tales –o dicho de otro modo, el historiador de las ideas y el historiador de la filosofía se entienden como filósofos en sí– y proclama que no solo hay que estudiar la filosofía desde una perspectiva periférica, sino también crear un pensamiento propio y original *desde ella* (situación periférica) y no *para ella*, como señala Brzozowski en su *Diario* (2007, p. 32).

Al ampliar este postulado, dirigiéndolo no solo a los historiadores –pues inicialmente podría considerarse como un

¹⁰ La categoría de "malas copias" está tomada de la obra de L. Zea *The Actual Function of Philosophy in Latin America* (1986). Vale la pena citar aquí un pasaje particularmente interesante: "También es razonable preguntarse por qué nuestra filosofía es una mala copia de la filosofía europea. Porque ser una mala copia podría ser parte de nuestra filosofía latinoamericana. Ser una mala copia no significa necesariamente ser malo, sino simplemente diferente" (p. 267).

postulado sólo para la investigación— se convierte en una directriz ética que indica la misión de la filosofía periférica y del filosofar.

El artículo (...) postula la necesidad de iniciar también en Europa Oriental —siguiendo los pasos de los países de América del Sur— el nuevo pensamiento filosófico desde el punto de vista de la periferia oprimida (que constituye casi el 80% de la humanidad). Se trata de la necesidad de iniciar una reflexión moral concientizadora sobre la problemática de la dominación, dependencia y liberación en los marcos del actual sistema mundial (Górski, 1992, p. 243).

La agenda que debe realizar este tipo de pensamiento queda clara: en primer lugar, se supone que tiene una función reveladora de las estructuras de dependencia y subordinación. Supuestamente también describe posiciones y perspectivas periféricas. En segundo lugar, debe desempeñar un papel sensibilizador, moralizador y que pueda reformar la realidad:

En tal situación puede desarrollarse en el futuro también en Europa Oriental una versión específica de la filosofía latinoamericana de la liberación, filosofía moralizadora sobre el tema de las vías que conducen, puede ser, a una nueva y real liberación de esta parte de la periferia mundial de la dependencia y opresión económica, social, más ampliamente ontológica (Górski, 1992, p. 265).

La tercera enseñanza se refiere al cambio cualitativo que sigue a la creación de una nueva filosofía. Los interlocutores de la conversación —América Latina, el resto de la periferia y a sus filosofías— se convierten en cómplices de la causa de determinada misión filosófica que la periferia debe emprender y la nueva fórmula de filosofar.

La perspectiva adoptada por el representante de la escuela de historia de las ideas de Varsovia puede leerse como un interesante desarrollo de la problemática presente en la filosofía polaca, al

menos desde el siglo XIX. La disputa sobre la naturaleza de la filosofía nacional se sitúa en un marco más amplio, sobre la naturaleza de la filosofía periférica¹¹.

Tal planteamiento del problema no va en contra de establecer las características y el propósito de hacer filosofía en la lengua polaca, también desde una perspectiva polaca o de Europa del Este: permite comprender mejor qué puede significar la perspectiva polaca o situación polaca, sobre la cual Stanisław Brzozowski tenía tanto que decir en su *Diario* y que Górski califica como periférica. Adoptar este reconocimiento hace posible entender lo que Brzozowski (2007) podría haber tenido en mente cuando afirmó que "el pensamiento debe surgir de una situación, pero ¿cuál es esta situación, puede ella tener un pensamiento? Esto se resuelve fácilmente cuando uno es ciudadano de Estados Unidos, pero ¿en Polonia?" (p. 30). La adopción de una perspectiva periférica no es fácil de aceptar, puede transcribirse al lenguaje de Brzozowski y denominarse "pensamiento situacional". Para ambos autores, esta se convierte en la única solución posible al problema del filosofar desde el contexto polaco y europeo oriental¹².

¹¹ Cabe señalar en este punto, aunque no sea el tema del texto que aquí se presenta, que Górski también nos invita a considerar qué beneficios podría aportar una respuesta a la cuestión de la forma de la filosofía polaca situándola en una perspectiva más amplia que abarque a la filosofía de Europa del Este. La conexión, a menudo explorada, entre el pensamiento polaco y el ruso podría intentar extenderse a otros contextos nacionales y lingüísticos. Este paso sería muy importante para poder establecer realmente y de una forma firme la perspectiva de Europa Oriental a la cual tantas veces se refiere Górski.

¹² Siguiendo la sugerencia de Górski, podría ser valioso comparar esta cuestión con una problemática similar que aparece en la filosofía latinoamericana. Lepoldo Zea (2019) describe con precisión la falta de reconciliación con la propia situación: "El sujeto abstrayéndose de una realidad que no quiere aceptar como propia, y el objeto, la propia realidad, como si fuera algo ajeno al sujeto que en ella está inserto" (p. 28).

3. Del filosofar desde el margen hasta el universalismo periférico

Al contrario de la impresión que puede dar este proyecto, el camino emprendido por Eugeniusz Górski no le conduce hacia enfoques simplificadores que reduzcan la filosofía a un mero pensamiento político y social. Algo que a menudo temen los críticos de los métodos adoptados por quienes hacen historia de las ideas. Tampoco le conduce hacia el confinamiento en cuestiones provincianas sin interés o sin posibilidad de comprensión para otras comunidades. Sus obras escritas desde una posición periférica son más constructivas para el lector de Europa del Este o de América Latina, ya que dan cuenta de investigaciones realizadas desde una óptica específica, pero en última instancia tocan temas filosóficos pertinentes para la filosofía como tal, sin perder las características regionales o provincianas. Además de los estudios comparativos dedicados a Europa del Este y América Latina, así como al pensamiento español, un segundo gran bloque de particular interés para el autor es la cuestión del universalismo. Es interesante observar que es a partir de su encuentro con el pensamiento periférico y a través de su *conciencia de vivir en el margen*¹³ son cuestiones que indican cómo Górski llega a esta problemática: como si de la particularidad y lo distintivo del pensamiento polaco o de Europa del Este y de América Latina naciera el universalismo. Además, puede ser un ejemplo de lo que en última instancia significa filosofar desde la periferia, que significa partir de la particularidad de la perspectiva propia para llegar a lo universal y válido comúnmente, no a la inversa. En uno de los textos de Górski (2001a) sobre el universalismo leemos:

¹³ Esta expresión está tomada de *Filozofia dziejów Ameryki* (Zea, 1993, p. 20). La metáfora de los márgenes, que también aparece en la obra de Gorski, fue tomada por éste precisamente de L. Zea.

Es normal que casi todas las filosofías o teorías científicas tiendan a la universalidad y afirmen su vigencia universal, pero han sido relativamente pocos los autores o movimientos que han definido *expressis verbis* su filosofía, teoría, religión o cosmovisión precisamente como "universalismo". No obstante, parece que tales esfuerzos han sido bastante frecuentes en Polonia, en el mundo hispánico y en ambas Américas (p. 99).

En este punto, Bronisław Ferdinand Trentowski (1808-1869) aparece como una consecuencia inevitable de la búsqueda investigadora de Górski. En su fascinación por el pensamiento filosófico latinoamericano, de su encuentro con la escuela latinoamericana de historia de las ideas, nace el interés por uno de los representantes más importantes de la filosofía polaca del periodo de entre-levantamientos.

La invitación que Eugeniusz Górski dirige al lector con su evocación de Trentontowski¹⁴ puede tomarse de dos maneras. En primer lugar, alguien puede detenerse en su interpretación del universalismo en la obra del filósofo de Friburgo. La perspectiva de Górski (2001a), con su lectura sintética de las cuestiones presentadas en *Bases de la filosofía universal* (Trentowski, 1978), tiene el objetivo de intentar identificar a los continuadores de las ideas universalistas de Trentowski (Górski, 2001a, p. 100-101), al proporcionar un marco para pensar sobre cierta vitalidad de su pensamiento, que a menudo ha sido negada por los comentaristas de su obra. En segundo lugar, se puede intentar aplicar aquí los postulados metodológicos que Górski propone en su propia obra filosófica. Esto significa que debemos intentar leer la filosofía de Trentowski como una filosofía periférica.

¹⁴ Trentowski como protagonista del texto de Górski aparece también en *Dependencia y originalidad de filosofía en América Latina y en Europa del Este*.

Tal perspectiva permite sacar la filosofía del autor de *Chowanna* de las huellas consideradas originales, o dependiente de la filosofía occidental. Parece ser que la posición dominante en la literatura sobre el tema sigue a la convicción de que el pensamiento de Trentowski es epígono. Como prueba se puede citar la opinión de Maurycy Straszewski (1930):

Esta filosofía [Trentowskiana] ha de ser algo completamente nuevo, superior a todo lo que el espíritu romance y germánico había producido hasta entonces. Ha de ser una filosofía verdadera, que presente un mundo divino, real, basado en la diferenciación [róznojednia] de los mundos real e ideal, empírico y metafísico. A pesar de anunciar de forma tan pomposa su proyecto, Trentowski no consiguió deshacerse de su dependencia de Hegel, sólo intenta sustituir su panteísmo, o más bien panlogismo, por la noción de un Dios personal (p. 49).

Tal pensamiento equivale al peligro ya indicado de crear una historia de la filosofía polaca que no será más que una historia de copias mejores o peores del pensamiento occidental (en la perspectiva adoptada por nosotros, ya podemos llamarlo pensamiento del centro)¹⁵. Sin embargo, el desarrollo de las

¹⁵ La solución a este problema ha sido una cuestión central de la historia de las ideas practicada en América Latina y, por tanto, también en la periferia. Uno de los autores más importantes que lo emprendió fue el tantas veces mencionado Leopoldo Zea. Cabe señalar que estaba directamente relacionado con una cuestión también presente en la tradición filosófica polaca, a saber, la cuestión de la existencia de una filosofía nacional y su configuración. Aunque en el caso de América Latina la cuestión era algo más amplia, ya que se refería a la naturaleza de la filosofía latinoamericana, y por lo tanto no nacional sino regional, este hecho también acerca nuestras tradiciones filosóficas y se convierte en un campo para interesantes estudios filosóficos comparados.

Sobre la relación entre la historia de la filosofía, la historia de las ideas, la cuestión de la filosofía regional y su relación con la identidad en la filosofía latinoamericana véase, por ejemplo: Zea, 1988-1989).

soluciones teóricas y metodológicas de Górski llevado a cabo por Eduardo Devés-Valdés permite situar la cuestión en una perspectiva mucho más interesante. En su obra *Pensamiento periférico. Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*¹⁶ Devés-Valdés (2014) describe que el pensamiento periférico se desarrolla bajo dos líneas: la primera es *ser como el centro*; la segunda *ser nosotros mismos* (p. 22, 25-26). La problemática de la originalidad y del pensamiento epígonos se transforma –o puede interpretarse así– en una problemática ontológica¹⁷, la cual se refiere a si se aceptan las formas de ser *ajenas* o se lucha por las *propias*. Por lo tanto, el pensamiento periférico se sitúa en una línea entre estos extremos, adoptando una posición más cercana a una u otra de estas actitudes. Ambas condenan a la comunidad periférica al fracaso: la primera porque significa renunciar a la propia cultura, la segunda porque significa separarse tan fuertemente de la tradición que pierde toda posibilidad de diálogo con los demás.

Desde una perspectiva estrictamente filosófica, se puede justificar que estas opciones corresponden a las alternativas del universalismo y el particularismo, aunque no tienen por qué limitarse

¹⁶ Esta obra aparece aquí no por casualidad. E. Devés-Valdés (2014) señala en las partes introductorias del texto que su obra nace de dos inspiraciones. En primer lugar, Leopoldo Zea y sus textos sobre la marginalidad y la periferia, así como sobre la filosofía de la historia. La segunda fuente es el trabajo de Górski sobre la originalidad y dependencia de la filosofía de Europa del Este y América Latina, citado en este texto. Otro pensamiento relevante para establecer el marco teórico de la obra de Devés se refiere al autor polaco Jerzy Jedlicki (Devés-Valdés, 2014, pp. 13-14, 48-49).

¹⁷ Este desplazamiento permite comprender un problema adicional: por qué en la filosofía periférica, que en este texto está representada por las filosofías polaca y latinoamericana, se plantean tantas preguntas sobre el significado y la forma de hacer filosofía nacional. La respuesta que se da en la perspectiva de la estructuración del pensamiento periférico propuesta por Devés-Valdés es que este no es más que un reflejo del problema fundamental de las comunidades periféricas, que es su propia identidad no evidente, ambigua y su relación con su propia tradición, por un lado, y con la tradición universal o central, por otro.

a ellas. Calificar de epígonos el pensamiento de Trentowski significa calificarlo entre aquellos autores que escribieron en la línea de "ser como el centro". Tal afirmación sería falsa. Sin embargo, es difícil considerar que se le pueda clasificar como un filósofo periférico que representa la opción de "ser nosotros mismos", entendida como la ruptura ciega con la tradición hegemónica, una separación de los proyectos intelectuales que nos ofrecen ciertas categorías y marcos para entender la realidad.

La orientación que propone Trentowski en su obra filosófica permite resolver el problema de la periferia. Las dos opciones de identidad ya señaladas pueden adoptar la periferia sin ser limitadoras, confirman dicha posición periférica de la comunidad. El autor de *Bases de Filosofía Universal* trasciende el horizonte del *ser como el centro* y del *ser nosotros mismos* (así como el universalismo y el particularismo). Propone lo que podemos llamar "universalismo periférico".

Su propuesta de filosofía universal nace de su propia particularidad. La tercera potencia cognoscitiva que distingue Trentowski en su proyecto filosófico, la de "myst"¹⁸ (cf. Trentowski, 1974, p. 596)¹⁹, es el poder cognitivo típico para los pueblos eslavos.

¹⁸ "Mysł" es un neologismo en la lengua polaca, introducido por Trentowski para nombrar uno de los tres poderes cognoscitivos que elabora en su sistema filosófico. La palabra "myst" aparece como una variación a base de la palabra "umysł" [la razón]. Tres poderes cognitivos –rozum [entendimiento], umysł [razón] y myst– que representan el intento de desarrollar y complementar los conceptos de la filosofía alemana de *verstand* y *vernunft*. Según el sistema de Trentowski, con el primer poder cognoscitivo, con "rozum" [entendimiento] el ser humano conoce lo material. Con "umysł" [razón] logra conocer lo ideal. Es la forma de conocer el mundo relacionada con la especulación filosófica. El tercer poder, "myst", permite al hombre ver el mundo real, verdadero, divino. Esta forma de conocer y percibir la realidad permite investigarla en su plenitud.

¹⁹ La cuestión de *myst* es fundamental para Trentowski y aparece en muchas de sus obras de carácter mucho más general, sin embargo, debido a la estrechísima relación

En esa otra manera de conocer construye su propio pensamiento al preservar lo cognoscible mediante las otras dos potencias cognitivas: el entendimiento y la razón. Lo logra gracias a la obra de la diferenciación [różnojędnia]. Esto nos lleva a la preservación de los logros filosóficos anteriores en la superación que logra *mysł* y puede rastrearse tanto en el conocimiento mismo como en el desarrollo de la filosofía (cf. Trentowski, 1978, pp. 14-55).

El pensamiento cultivado en tal modelo está anclado en una perspectiva propia, cabe destacar la importancia de la categoría de independencia (soberanía) para la tercera potencia cognitiva polaca (Trentowski, 1978, p. 80 y ss.), pero con la ambición de no quedarse en este nivel, alcanzando lo universal. En esta perspectiva, la universalidad de la filosofía de Trentowski no se basa, como explica el autor, en trascender las limitaciones del empirismo y el idealismo²⁰, sino en trascender el particularismo y universalismo ciegos.

Llegar a una filosofía universal y a un universalismo de tipo nuevo periférico, pasa por el proyecto asuntivo (volver a uno mismo)²¹ y solo desde esta perspectiva se aspira a lo universal. En

entre el texto indicado y la totalidad de las cuestiones tratadas en este artículo, nos remitimos precisamente a esta obra.

²⁰ El empirismo y el idealismo están representados al nivel de los poderes cognitivos por el entendimiento y la razón.

²¹ La categoría de “proyecto asuntivo” está tomada de la obra de L. Zea: *Filosofía de la Historia Americana* (2019). Es una de las categorías básicas utilizadas por el autor para explicar cómo América Latina puede reconciliarse con su pasado, establecer una fuerte identidad regional y, sobre esta base, construir una nueva filosofía propia. Es un proyecto de volver a su realidad y reconocerla como propia, un proyecto de volver a uno mismo. En la versión polaca del texto (Zea, 1993) “el proyecto asuntivo” está traducido como “el proyecto de volver a uno mismo”. Por esto nos referimos también a esta expresión que nos parece presentar buenos indicios para descifrar a qué se refería Leopoldo Zea. En algunos casos, en las partes del texto que siguen, nos referimos al concepto de Zea usando esta interpretación propuesta por el traductor polaco (cf. Zea, 1993, pp. 24, 165).

otras palabras: nos encontramos aquí con un universalismo conscientemente situado, que informa abiertamente sobre su lugar de origen y no rechaza los rasgos o las huellas que lo unen con lo particular, lo propio. Así se explican los intereses filosóficos de Trentowski en su proyecto de filosofía universal, por un lado, y su proyecto muy claro de filosofía polaca, por el otro. La explicación del giro que se produce entre el período alemán de Trentowski y su período polaco²² es la comprensión de lo que ya estaba presente en *Bases de la filosofía universal*. No hay otro camino hacia el verdadero universalismo –universalismo consciente de su propio lugar de enunciación y su complejidad– que el volver a uno mismo, a través de la filosofía nacional o regional propias.

Al aproximar las categorías de “volver a uno mismo” y del “universalismo periférico”, nos permiten leer a Trentowski como un autor que realiza el postulado ético de Górski²³. En primer lugar, realiza el postulado de filosofar desde el punto de vista de la periferia. La conciencia de Trentowski desde el lugar donde escribía se expresa más claramente en sus escritos políticos. El contenido de *Powitanie Wielkopolan lub pięć wizji politycznych* [El Saludo para los de Wielkopolskie o cinco visiones políticas] (Trentowski, 1845b) puede interpretarse con éxito en el contexto de la frase de Leopold Zea (1993), según la cual “los eslavos y los iberos han sido marginados porque forman una frontera y una barrera entre mundos diferentes, siendo así multifacéticamente diferenciada en términos de raza y cultura” (p. 11). Es en el contexto de la categoría de tal frontera donde Trentowski interpreta la posición de Polonia en el mapa de Europa (cf. Trentowski, 1845a, pp. 55-56). En segundo lugar,

²² La forma más básica para diferenciar estas etapas es la lengua en la cual construye su proyecto filosófico, al principio solo en alemán, en una segunda etapa básicamente en polaco.

²³ Una lectura paralela de Górski y de la obra de Trentowski permite también presentar una luz nueva acerca del universalismo sobre el cual habla el historiador de las ideas.

proponer una opción que trascienda el dilema periférico permite calificar la filosofía del autor de *Bases de la filosofía universal* como un pensamiento emancipador, que busca una verdadera liberación de las estructuras de dependencia política, enfatizando la liberación epistemológica y ontológica. La búsqueda de expresiones y maneras adecuadas para la filosofía polaca es lograr una liberación verdadera y final de la nación²⁴.

4. Trentowski en una perspectiva periférica

La perspectiva presentada en este texto no es una incitación para leer a Trentowski y otros filósofos de Europa del Este en comparación con el pensamiento ajeno. El intento de leer el universalismo del filósofo polaco a partir de autores latinoamericanos es una aplicación del postulado de Górski, hemos abordado a nuestros pensadores en relación con los que proceden de mundos enmarcados en estructuras económicas y geopolíticas similares. Es una apertura a un contexto totalmente nuevo que podría permitir escribir, en cierto sentido, una nueva historia de la filosofía polaca. Los logros de las escuelas mencionadas al principio de este texto pueden ayudar, pues en cierto modo fundaron las bases para las investigaciones comparadas en filosofía, las cuales desarrolló Eugeniusz Górski, y resultan útiles para investigadores y filósofos posteriores. Es un intento de acercar las categorías filosóficas que sirven para describir a filosofía nacional o regional y la posición específica desde la cual se debe enunciarla. En este modo se yuxtaponen categorías como el pensamiento periférico (Eugeniusz

²⁴ Trentowski (1845a) afirma en uno de sus textos: "Los filósofos polacos romperán las bayonetas moscovitas, austriacas y prusianas" (p. 47). En *Powitanie Wielkopolan* [El Saludo para los de Wielkopolskie] (1845b) añade: "La sabiduría es hoy en día el poder supremo; es la omnipotencia que resucita a los muertos. Cuando la apuntes en tus enemigos, resucitarás" (p. 152).

Górski, Eduardo Devés-Valdés), el pensamiento situacional o situado (Stanisław Brzozowski, Rodolfo Kusch), el filosofar desde los márgenes y desde una posición periférica (Eugeniusz Górska, Leopoldo Zea) y el volver a uno mismo (Leopoldo Zea, Bronisław Ferdynand Trentowski). Presentarlos en tal constelación puede acercarnos a su comprensión. En el punto de encuentro de las dos tradiciones –polaca y latinoamericana– podemos tratar de iluminar cuestiones fundamentales para nuestro filosofar latinoamericano y de la Europa del Este.

La introducción de Bronislaw Ferdynand Trentowski en el contexto de la filosofía periférica permite desarrollar de un modo nuevo una serie de temas, que, aunque ya fueron abordados en el contexto de este autor en numerosas ocasiones, pueden esperar nuevas conceptualizaciones. La cuestión de la filosofía nacional representada por el autor de *Myślani*, además, por otros autores de la época y posteriores, puede situarse en una perspectiva más amplia: así preguntarnos por la relación de la posición periférica con una profunda preocupación por el desarrollo del pensamiento nacional. Esta cuestión puede ampliarse a temas puramente lingüísticos, relacionadas con la dedicación de Trentowski al crear un diccionario filosófico polaco que no solo permite traducir filosofías extranjeras, sino enunciar su propio pensamiento (cf. Trentowski, 1974, p. 590 y ss.). Estas tareas podemos encontrarlas de forma similar en la obra de los filósofos latinoamericanos.

Los proyectos políticos de Trentowski –presentados en *O wyjazmieniu ojczyzny* [Sobre la liberación de la patria] (1845a, p. 61 y ss.) y en *Powitanie Wielkopolsan* (1845b, p. 129), que implican la idea de establecer una República eslava [Rzesza Wszechślówiańska] como respuesta al paneslavismo ruso– pueden leerse a la luz del latinoamericanismo opuesto al panamericanismo. Esta perspectiva nos permite releer las cuestiones identitarias presentadas por Trentowski en sus obras y presentar su proyecto político en el contexto más amplio de las políticas opuestas al imperialismo. Estos

son solo algunos de los temas que, una vez introducido el autor en el contexto periférico, podemos reinterpretar. Sin embargo, en este proyecto se trata de repolitizar la obra de Trentowski: reinterpretarla en una perspectiva que nos permita hacer política, no solo su filosofía de la política o el pensamiento que podemos calificar como social, por ejemplo *Chowanna*, una obra dedicada al tema de la enseñanza y formación. Se trata de volver a politizar la filosofía del conocimiento de Trentowski. Así trataremos de trascender las limitaciones de la escuela de la historia de las ideas de Varsovia.

Referencias bibliográficas

- Brzozowski, Stanisław (2007). *Pamiętnik* [Diario]. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Dembicz, Katarzyna (2013). Profesor Eugeniusz Górska: wielki znawca myśli latinoamerykańskiej [Profesor Eugeniusz Górska: el gran conocedor del pensamiento latinoamericano]. *Ameryka Łacińska*, (3-4), 170-171.
- Devés-Valdés, Eduardo (2014). *Pensamiento periférico. Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: CLACSO / Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.
- Górski, Eugeniusz (1992). El pensamiento filosófico y social latinoamericano desde la perspectiva europea oriental. *Estudios latinoamericanos*, (15), 243-266.
- Górski, Eugeniusz (1994). *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Górski, Eugeniusz (1999). Problems of Democratic Transition and Consolidation: Spain and Poland. *Dialogue and Universalism*, (1-2), 103-116.
- Górski, Eugeniusz (2001a). La idea del universalismo en Polonia y en América Latina. *Itinerarios*, (4), 99-114.
- Górski, Eugeniusz (2001b). *Latin America and East Central Europe. Studies in the History of Ideas*. Warszawa: CESLA.
- Górski, Eugeniusz (2001c). Proyecciones polacas. En H. E. Biagini y R. Fornet-Betancourt, *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad. En homenaje* (41-45). Aachen: Mainz.
- Szlajfer, Henryk (1990). Editor's Introduction. En H. Szlajfer (Ed.), *Economic Nationalism in East-Central Europe and South America, 1918-1939* (1-13). Genève: Librairie Droz.
- Straszewski, Maurycy (1930). *Historia filozofii w Polsce* [Historia de la filosofía en Polonia]. (Ed. y supl. F. Kwiatkowski). Kraków: Wydaw. Księży Jezuitów.

Trentowski, Bronisław F. (1974). Czy można się uczyć filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna ta filozofia [¿Se puede aprender la filosofía nacional del pueblo y cuáles características debe tener esta filosofía?]. En B. F. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845* [La relación de filosofía con cibernetica y la selección de los textos filosóficos de los años 1842-1845] (557-597). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Trentowski, Bronisław F. (1978). Podstawy filozofii uniwersalnej [Bases de la filosofía universal]. En B. F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej; Wstęp do nauki o naturze* [Bases de la filosofía universal; La introducción a la ciencia de la naturaleza] (5-320). (Trad. al polaco M. Żuków-Rozmaryn). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Trentowski, Bronisław F. (1845a). O wyjarmieniu ojczynny [Sobre la liberación de la patria]. En B. F. Trentowski, *Urywki polityczne. Wyciąg z pierwszego numeru „Teraźniejszość i Przyszłość”* [Los fragmentos políticos. Extracto del número 1 de „Teraźniejszość i Przyszłość”] (1-120). Paryż: Księgarnia Słowiańska.

Trentowski, Bronisław F. (1845b). Powitanie Wielkopolan, czyli pięć widzeń politycznych [El Saludo para los de Wielkopolskie o cinco visiones políticas]. En B. F. Trentowski, *Urywki polityczne. Wyciąg z pierwszego numeru „Teraźniejszość i Przyszłość”* [Los fragmentos políticos. Extracto del número 1 de "Teraźniejszość i Przyszłość"] (121-155). Paryż: Księgarnia Słowiańska.

Zea, Leopoldo (1988). *Discurso desde la marginación y barbarie*. Barcelona: Anthropos.

Zea, Leopoldo (1988-1989). Identity: A Latin American Philosophical Problem. *Philosophical Forum*, 20(1-2), fall-winter, (33-42).

Zea, Leopoldo (1993). *Filozofia dziejów Ameryki*. (Trad. al polaco K. J. Hinz). Warszawa: CESLA.

Zea, Leopoldo (2019). *Filosofía de la historia americana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. (1^a ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1978).

Zea, Leopoldo (1986). The Actual Function of Philosophy in Latin America. En J. J. E. Gracia (Ed.), *Latin American Philosophy in the Twentieth Century* (pp. 219-231). Buffalo, N. Y.: Prometheus Books.

Karolina Filipczak

Doctoranda de la Escuela Interdisciplinaria de Doctorado de la Universidad de Varsovia. Tiene una maestría en Artes Liberales con enfoque en los aspectos ideológicos y materiales de la vida social. El grado de Licenciatura en Artes Liberales. Ambos grados obtenidos en el Collegium de Estudios Interdisciplinarios e Individuales en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de Varsovia. Realiza su tesis doctoral en las disciplinas de filosofía y sociología. El tema de investigación se concentra en pensamiento periférico, específicamente en pensamiento de la Europa del Este y de América Latina. Actualmente es becaria del programa de Beca Cieszkowski – Edición 2023-2024, que otorga la Fundación del Conde August Cieszkowski (Polonia).

Cerebro y genoma humano. Su importancia en la vida cotidiana actual

Brain and Human Genome. Its Importance in Today's Daily Life

Roberto Mora Martínez¹

 <https://orcid.org/0000 0003 2563 773X>

Resumen:

Esta investigación parte de análisis previos, en los que se abordaron los problemas internos que se suscitan en las organizaciones de contrapoder, esto es, que en un número significativo de los grupos que enfrentan los estragos del neoliberalismo, también se registran luchas por el poder y obtención de privilegios, tal y como acontece en la lucha de los partidos políticos. Dicha manera de proceder deja a ojos vistos que estas actitudes son aprendidas, lo cual se relaciona con el funcionamiento del cerebro humano. En este sentido, un número considerable de las dificultades cotidianas, tienen una fuente enraizada en los genes, así como en el desarrollo cerebral, producto de su evolución. Por ello, el objetivo consiste en exponer la relación de algunos avatares que las personas enfrentan en la actualidad en relación con la herencia biológica.

Palabras clave: contrapoder, cerebro, genética, individuo, familia

Abstract:

This research is based on previous analyses, in which the internal problems that arise in counter-power organizations were addressed, that is, the fight to obtain privileges. Therefore, this way of proceeding clearly shows that some human attitudes such as

¹ Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: rmoramar@unam.mx

the search for obtaining privileges is an individual problem, not due to a political, economic or other system. In the same way, a considerable number of the daily difficulties that we go through individually have a source rooted in genes as well as in brain development, a product of the evolution of the human species. Therefore, the objective is to expose the relationship of some vicissitudes that people currently face in relation to biological inheritance.

Keywords: counter power, brain, genetics, individual, family

1. Introducción

Esta investigación forma parte de un proyecto más amplio en el que se aborda el contrapoder, propuesta del sociólogo brasileño Florestan Fernandes (1920-1995). De este autor señalo la importancia que brindó al estudio de los conflictos que surgían en la coordinación de actividades de los diversos movimientos denominados de izquierda, cuyo propósito social consistía en detener los proyectos gubernamentales que afectaban la vida de los trabajadores.

De la propuesta del pensador brasileño, enfoco el análisis de los problemas internos que se perciben al interior de un número significativo de las organizaciones de poder alternativo (como también se le denomina al contrapoder), ya que en dichos conflictos se perciben los intereses individuales de las personas que conforman los movimientos sociales de reivindicación, quienes en ocasiones también luchan por la obtención del liderazgo de los movimientos, ya que ello conlleva prerrogativas que, de manera evidente, no tienen el conjunto restante de los integrantes.

Por tanto, las dificultades que se perciben, tanto en las izquierdas como en las derechas, se pueden calificar como de tendencias humanas aprendidas. Esto es, acciones que se llevan a cabo con base en el aprendizaje social, a través de observar y analizar las acciones de sus congéneres, de quienes aprenden a observar

ciertas pautas de comportamiento. Por ello, es oportuno destacar que no siempre es así, ya que en algunos casos los representantes sociales se mantienen firmes en la defensa de los intereses de los grupos sociales.

Por lo expuesto, en diferentes trabajos he explicado (cf. Mora Martínez 2022, 2023), apoyándome en una propuesta de antropología filosófica, el principio de apropiación-seguridad, con base en el cual señalo que los seres humanos procuran su bienestar, primero el propio, luego el de su familia, posteriormente al grupo más cercano hasta llegar al mayor número posible de personas. Empero, para estar a salvo se adueñan de todo lo posible. Se han apropiado de territorios con lo que han fundado ciudades, criado animales, inventando así la ganadería y el pastoreo, cultivado plantas y frutos, creando la agricultura, etcétera. En la tendencia de apropiación, algunas personas también han aprendido a controlar la vida de sus congéneres por los beneficios personales que ello conlleva.

Por otra parte, debido a las intenciones de controlar la vida social, es que se han generado sociedades en las que la convivencia cotidiana se convertido se ha vuelto conflictiva. Ello condujo a señalar al filósofo hindú Jiddu Krishnamurti que no era saludable estar bien adaptado a una sociedad profundamente enferma. Ello, se evidenció recientemente durante la pandemia del Covid 19, etapa en la que se hablaba de “retomar” el cauce de la vida, grave error, cuando lo que se tenía que buscar era avanzar sobre el malestar social y concretar mejores comportamientos de interacción social. En continuidad con el tema, abordé la importancia de “humanizar al ser humano”, idea expuesta por el filósofo hispano Fernando Savater, ya que nacer humano, es una condición biológica, pero imbuirse de los más nobles valores construidos por la humanidad, es una decisión personal. Sin embargo, ello implica la necesidad de cambiar el paradigma de actuar empáticamente contribuyendo a aliviar el sufrimiento de otras personas, para optar por un accionar que invite a compartir la felicidad y los momentos de bienestar.

Por ello, la siguiente etapa de esta investigación se encamina a reflexionar sobre las características del aprendizaje, no solo el escolar, sino el social, esto es cómo el humano aprende conductas y adopta estilos de vida que lo guían en buena parte de su existencia. Sin embargo, con base en las más recientes investigaciones antropológicas, no basta con considerar solo la imitación o el aprendizaje que transmiten los progenitores y, posteriormente, la sociedad, sino que es necesario considerar las investigaciones sobre genética y principalmente las características del cerebro y la importancia de su evolución, con ello es posible construir una visión más amplia sobre la conducta humana.

De tal manera que para entender cómo posiblemente la genética humana, y más específicamente el cerebro, interviene en la vida cotidiana, es necesario considerar en primer lugar al ser humano como ente individual dividido en dos aspectos: primero como parte de la especie y, posteriormente, como parte de una familia inserta en una sociedad.

2. El desarrollo inusitado del cerebro y los problemas actuales

En primer lugar, es de suma importancia exponer algunos datos básicos sobre el por qué se debe considerar la evolución del cerebro. Por ello, es oportuno señalar que el ser humano está ubicado dentro del grupo de los homíninos, debido a que es el subgrupo que se desprende de los homínidos (primates catarrinos con capacidad para andar sobre dos pies en posición erguida y dotados de inteligencia y habilidad manual, en el que se incluye a gorilas y chimpancés). Por otra parte, los homíninos solo comprenden a los distintos individuos que conforman parte del género *Homo*; en este, se considera como candidatos a conformar el árbol genealógico a los: *Sahelantropus*, *Orrorin*, *Ardipithecus* y de los

Australopithecus en adelante hasta llegar al *Sapiens*, esto es todos los grupos que se han enlistado en la línea de la evolución humana.

Así, una de las principales características que más ha llamado la atención de los antropólogos y más recientemente a biólogos, neuropsicólogos, etc., es que el cerebro humano no ha dejado de evolucionar. Por ello, de acuerdo con las investigaciones del neurólogo hispano Enric Bufill (2022), el ser humano está pagando un alto precio por la inteligencia o, en otras palabras, por el desarrollo del cerebro. Debido a ello, en el presente, es más vulnerable a los múltiples factores que causan enfermedades neuropsiquiátricas y neurodegenerativas. Así, la actual complejidad cerebral, obedece a un desarrollo milenario, durante el cual se incrementó la inteligencia. Esta facultad, brindó la posibilidad de alterar el entorno, de una manera muy rápida, a tal grado que este ya no guarda relación con el medio en el que evolucionó la especie.

Esto es, debido a la evolución del cerebro y, con ello, sus creaciones, han alejado al ser humano de la materialidad natural a la que se adaptó anatómica, metabólica y conductualmente el cuerpo, específicamente el desarrollo del bipedismo, la manipulación refinada y el lenguaje, entre otros aspectos corporales, conformando un genoma adaptado a un modo de vida cazador–recolector. Por ello, el entorno actual, no tiene relación con aquel en el que se evolucionó. Así, lo señala:

El cuerpo sigue reaccionando de forma parecida a la de un cazador paleolítico, ya que libera grasas y carbohidratos en el torrente sanguíneo. El cuerpo se prepara para la acción, pero esta no tiene lugar y las sustancias liberadas para proporcionar energía a los músculos no se “queman”, lo que fomenta los depósitos de lípidos en los vasos sanguíneos y, con ello, las enfermedades cardiovasculares (Bufill, 2022, p. 107).

A pesar de haber desarrollado la capacidad del pensamiento abstracto, el lenguaje, la flexibilidad conductual, incluso por los logros en ciencia y tecnología, así como por la filosofía y en general la cultura, como humanos seguimos condicionados por pulsiones, necesidades biológicas y emociones adaptadas al entorno ancestral y no a las condiciones impuestas por el desarrollo civilizatorio. Para exponer un ejemplo de la manera como el cuerpo continúa respondiendo a los estímulos del entorno como si todavía formase parte del grupo cazador-recolector, es oportuno señalar que las enfermedades mentales se agravaron a partir del aislamiento provocado por la pandemia del Covid 19, es un ente social, no individual, esto es separado de sus congéneres. Por ello, es oportuno citar las ideas del Dr. Jarbas Barbosa, Director de la Organización Panamericana de la Salud (OPS), quien “instó (...) a líderes y tomadores de decisión a garantizar que la salud mental ocupe un lugar prioritario en la agenda política y se integre en todos los sectores y políticas, con el fin de abordar el agravamiento de la salud mental en las Américas tras la pandemia de COVID 19”. (OPS, 2023, s. p.).

Barbosa señala como factores que propician las perturbaciones mentales son: el desempleo, la inseguridad económica, el duelo y la pérdida. Aspectos que puedo señalar como problemas cotidianos, empero al no tener con quien compartir las dudas, los temores y al no tener oportunidades de interactuar con otras personas para generar nuevas opciones, se agravaron dichos malestares. Así, es necesario remarcar lo antinatural de aislamiento, por ello es oportuno citar a la psicóloga Alejandra Núñez, quien señala que el medio ambiente ha dado forma a nuestras adaptaciones anatómicas, metabólicas y conductuales. En ellas, los humanos crearon una estructura social cooperativa para enfrentar los retos naturales y sobrevivir, por ello lo que se ha provocado después del Covid 19, es un “escenario de aislamiento [que] se siente antinatural. Y aunque parezca irónico, al aislarnos en esta crisis

seguimos cooperando para poder preservar nuestra especie” (A. Núñez, FCCyT, 2020, s.p.).

En este sentido, lo que deseo destacar es que el ser humano, al no estar predisposto al aislamiento, ha padecido mayores enfermedades mentales que se han sumado al señalado cambio de la naturaleza material provocado por el rápido desarrollo del cerebro. Es que las respuestas corporales a los retos cotidianos han generado percepciones de malestar inusitado desde un punto de vista psicológico-emocional, ya que, además, el homo sapiens es un primate cooperativo a la vez que depredador, adaptado a una existencia social de grupos relativamente pequeños, por lo que, desde este último punto de vista, de ahí deriva cierta dificultad de vivir en los grandes conglomerados urbanos.

En este punto, es oportuno abordar el tema del genoma humano, ya que ello permite profundizar en la importancia de la evolución humana con relación a las dificultades actuales de convivencia.

3. La intervención del genoma en los individuos

Considero oportuno señalar que en el gen, en tanto que es la unidad básica física, así como funcional de la herencia, es posible encontrar información sobre las características morfológicas y funcionales de los seres humanos, al igual que datos en torno a cómo posiblemente se transmiten, funcionan y varían algunas enfermedades. Empero, lo importante para este trabajo consiste en exponer cómo funcionan las características humanas en el proceso de socialización y cómo es que hay ciertas características influyen en el comportamiento humano.

Un dato que no es posible dejar de lado, es que las personas presentan una capacidad especial para el aprendizaje. De acuerdo

con el antropólogo Christoph Wulf, los seres humanos presentan una capacidad especial para el aprendizaje mimético, ya que se identifican con otras personas, en tanto seres intencionales, esto es, como si fuesen ellos mismos actuando en las actividades compartidas. De tal manera que:

(...) comprenden muchas de las relaciones causales que existen entre objetos físicos y acontecimientos del mundo, reconocen las intenciones comunicativas que expresan otras personas a través de gestos, símbolos y construcciones lingüísticas; aprenden gracias a la imitación de roles a producir los mismos gestos, símbolos y construcciones, configuran categorías basadas en la lengua y esquemas de sucesos (Wulf, 2008, pp. 181-182).

De acuerdo con Wulf, en la imitación y comprensión del entorno de la comunicación, va generando la personalidad en el niño. En este punto considero oportuno citar al neurólogo brasileño Miguel Nicolelis, quien establece una diferencia entre imitación y emulación. Para este investigador, “(...) la emulación describe la mera acción de concentrarse en copiar el objetivo final de un acto motor observado, la imitación expande ese foco para incluir la reproducción o copia de todo el proceso necesario para alcanzar un objetivo determinado” (Nicolelis, 2022, p. 38).

La propuesta del pensador brasileño, se basa en que algunas especies de monos emulan, por ejemplo, los Rhesus, a diferencia de los Chimpánzés que imitan. Empero, en contraste con los parientes más cercanos, los seres humanos destacan al emplear la resonancia motora y el contagio, cuyo fin es el de difundir nuevos conocimientos a través de sus grupos sociales, ya sea a través de la gesticulación o el lenguaje. En este punto, no está de más señalar que la resonancia motora es un fenómeno cerebral, en el que se ha detectado que las mismas estructuras cerebrales de múltiples observadores se activan de manera simultánea, debido a la acción de un individuo. Ello se

debe a que acción y cognición están vinculadas de una manera estrecha.

En este sentido, los humanos son mejores imitadores, ya que se centran en reproducir el proceso, con el cual se alcanzó un objetivo motor. Debido a ello, la familia es el núcleo básico a partir del cual se inicia la construcción de la personalidad individual, pero de manera evidente, esta tiene un componente social, la cual transmite determinados datos, esto es: formas de considerarse y de ubicarse en el entorno social, así como algunas tendencias o supuestas preferencias.

Debido a que se imitan las acciones de los seres más cercanos, es la familia es el núcleo básico a partir del cual se inicia la imitación y, con ello, la construcción de la personalidad individual, pero de manera evidente, esta tiene un componente cultural, la cual transmite determinados datos, esto es: formas de considerarse y de ubicarse en el entorno social, así como algunas tendencias o supuestas preferencias.

4. La familia

En este apartado desarrollo los modales y los valores transmitidos por el núcleo familiar, ya que con ellos se conforma la autopercepción del individuo, el cual lo dota de una manera de ubicarse en el mundo al momento de interactuar con sus congéneres. Por ello, es de suma importancia destacar que:

(...) la manera de comportarse, la seguridad o la inseguridad al hablar, asimismo el hecho de pedir o exigir, de mandar u obedecer, son actividades cotidianas en las que está presente la educación recibida en la familia. Aunque el legado cultural y familiar condiciona el diario comportamiento, esto no significa que no se

pueda cambiar, ya que como en todo proceso, nada es estático (Mora Martínez, 2001, p. 51).

Así, la comprensión de los principales factores que intervienen en la conducta individual, implica el conocimiento de las tendencias familiares, lo cual se puede calificar como: autorrevelación; esto es, el intento por entender cuál es el legado familiar que se adopta o emplea como base durante el proceso de toma de decisiones, ya sea que estas conduzcan a acciones que se pueden considerar equivocadas, empero también a las asertivas, de ahí a triunfos y fracasos, etc. En este sentido, es oportuno citar al filósofo argentino Arturo Andrés Roig, quien expresó la importancia de generar una filosofía en función de la vida (cf. Roig, 1998). De ahí la importancia de comenzar con lo que denominó, una autorrevelación, que debe sustentarse en un método pedagógico de base sociológica y humanizadora.

La propuesta de Roig, se aborda desde sus expresiones “auto” que significa a lo propio o uno mismo. Por otra parte, revelación, implica descubrir, conocer algo que era ignorado o que estaba oculto. Así, no se trata de una revelación divina, científica, filosófica o mística, sino que se trata de un desvelamiento del propio pasado, el de cualquier persona. De aquello que pasó y que provocó una cierta decisión de la cual no se está plenamente consciente del porqué se actuó de una determinada manera y no de otra.

En este sentido, buscar en la propia historia implica escudriñar en la familia, en los padres, abuelos e incluso ir más atrás en los ancestros, para complementar la visión del mundo que se ha heredado con las experiencias individuales de vida, las cuales también conforman la manera de actuar en sociedad. Sin embargo, no toda conducta es transmitida por vía de la educación, ya que hay ciertas tendencias que son biológicas, lo que es el objetivo del siguiente apartado.

5. La familia y la genética

El psicólogo norteamericano Marc Wolynn, quien se ha especializado en tratar los temas de depresión ansiedad, enfermedades crónicas, etc., señaló que tales padecimientos no solo tienen su origen en la historia personal, sino que a través de sus prácticas se dio cuenta de lo necesario que es incluir la historia de los padres, los abuelos e incluso más atrás en el árbol familiar, ya que los efectos de los traumas padecidos se pueden transmitir genéticamente de una generación a la siguiente. Esto significa que “no” solo es por educación, sino que hay circunstancias biológicas imperantes de los ancestros que intervienen en la vida de sus descendientes. Legado que recibe el nombre de “trauma familiar heredado”.

Wolynn sustenta sus ideas en las recientes investigaciones en neurociencia. Señala que no es casual el poder que se le da a los pensamientos en diversas publicaciones destinadas a promover el bienestar personal. Aunque aprovecho estas últimas líneas para alejarme de los mercaderes del optimismo, la meditación relajante y el alivio moral.

Siguiendo las ideas del psicólogo norteamericano, es oportuno señalar que todo lo que hacemos y lo que nos sucede en nuestra vida nos lleva a alguna parte, pero nosotros decidimos cómo llegar. Empero, se debe tener en cuenta que el propio origen sí influye en el destino, debido a que aquello del pasado que no se resuelve en su momento, afecta al presente. En este sentido, “(...) la historia de nuestra familia es nuestra historia. Reside en nosotros, nos guste o no” (Wolynn, 2022, p. 25). Un dato interesante es que, aunque no se haya conocido a uno o a ambos progenitores, su historia está presente. Lo bueno y lo malo.

Para las personas que han padecido algún trauma, es obvio que este tiene repercusiones en la vida futura, sobre todo en lo que

se refiere a situaciones de alto impacto, debido a que dichos eventos alteran la memoria y con ello, se olvida que un específico recuerdo queda dispersado en forma de imágenes y sensaciones corporales y sonidos o palabras que se pueden activar en eventos futuros. En este sentido, mentalmente en un afán de resolver aquello que no se pudo, se revive para hacerlo bien. Lo que se denomina como compulsión de repetición (cf. Wolynn, 2022, p. 35)².

Aquello que fue difícil de procesar, no se desvanece con el paso del tiempo, sino que se queda guardado en el inconsciente. Así, en este punto es importante señalar que disciplinas como: Biología celular, Neurociencia, Epigenética, Psicología del desarrollo, entre otras, “recalcan la importancia de explorar la historia familiar remontándose a un mínimo de tres generaciones si queremos entender los mecanismos subyacentes a las pautas de traumas y sufrimientos que se repiten” (Wolynn, 2022, p. 37).

Solo como un ejemplo de los diversos estudios que se han llevado a cabo, Wolynn cita las investigaciones de Rachel Yehuda, profesora de psiquiatría y neurociencia en la Facultad de Medicina Mount Sinai de Nueva York, quien encontró que en los descendientes de los judíos que experimentaron el holocausto, así como en los hijos de las personas que vivieron la caída de las Torres Gemelas (19/09/2001), nacían con bajos niveles de cortisol, lo que los hacía tendientes a sobresaltarse con facilidad, a no controlar sus pensamientos y a estar con los nervios de punta.

Con base en las investigaciones epigenómicas (o epigenéticas), esto es en sentido biológico, aun antes de haber sido concebidos, la información que heredamos ya está inserta desde el óvulo no fertilizado de la abuela. Esto es, a los cinco meses del

² Incluso ello acontece en las generaciones posteriores, esto es, los traumas pendientes por resolver, ya que hay una transmisión genética, que más adelante se aclara. Empero, para resolverse se requiere que el dolor se manifieste y se tenga conciencia plena de su procedencia, lo cual no es un trabajo sencillo.

embarazo de tu abuela, que dio lugar a tu madre “ya estaba presente en los ovarios de tu madre la célula precursora del óvulo del que te desarrollaste tú” (Wolynn, 2022, p. 47). Esto es, tres generaciones en un entorno biológico. Ahora bien, distinto es el camino de los espermatozoides, pero al igual que los óvulos, estos también pueden quedar marcados por los hechos.

Para dar sustento a sus ideas, Wolynn cita el trabajo de Bruce Lipton, investigador de la Universidad de Stanford, quien expuso que “las señales del entorno podían actuar a través de la membrana celular y controlar la conducta y la fisiología de la célula, lo que, a su vez, podía activar un gen o silenciarlo” (Wolynn: 2022, p. 49). Por tanto, las emociones de una madre, pueden alterar bioquímicamente la expresión genética de sus hijos.

En este sentido, las emociones repetitivas, también pueden preprogramar al hijo, ya que “cuando las hormonas del estrés atraviesan la placenta (...) hacen que los vasos sanguíneos del feto estén más constreñidos en las vísceras, con lo que se envía más sangre a la periferia, preparando al feto para una respuesta conductual de lucha o huida” (Wolynn, 2022, p. 49). Así, podría continuar citando más ejemplos de investigaciones como los de la epigenética³, en donde se apunta la importancia de la transmisión genética. Sin embargo, no es necesario. Empero, lo que sí es importante, es reforzar la información en torno a nuestra condición humana, ya que ello permite comprender la importancia de las características heredadas.

³ Es el estudio de los cambios heredables de la función genética que se produce sin cambios en la secuencia del ADN (Wolynn, 2022, p. 51).

6. Conclusiones

Uno de los aspectos que considero válido aclarar, es que a pesar de la importancia que se le ha brindado a la herencia genética en su intervención en la vida cotidiana de los individuos, ello no determina la conducta de la vida cotidiana. En este sentido, el británico Matt Ridley (2010) apunta que “los genes han sido concebidos para dejarse guiar por el entorno” (p. 13). Por tanto, el ser humano no es una especie de robot que actúe de acuerdo a la información genética.

De tal manera, a pesar de que la herencia genética tiene presencia en algunos de los problemas actuales que enfrenta el ser humano, tiene la posibilidad de avanzar sobre ellos. De ahí la importancia que posee la capacidad de resiliencia, habilidad sociocultural, emocional y cognitiva, cuyo desarrollo positivo, se lleva a cabo en la interacción social, lo que brinda la posibilidad de transformar situaciones adversas en otras más convenientes. Empero, ello no es algo sencillo, pues como se ha señalado, el ser humano en ocasiones enfrenta situaciones conflictivas que desconoce, ello por obra de las herencias genéticas.

De ahí la importancia que atribuyo a la intervención de la filosofía, enfocando el saber práctico en la conformación de una filosofía de vida. En este sentido, el autor señala que se debe de estar alejado de las terapias que solo conducen al bienestar, ya que el objetivo como señala Massimo Pigliucci, es la de consolidar un enfoque a corto o mediano plazo para ayudar a las personas a avanzar sobre algunos conflictos. En este sentido, este autor al hablar de la resiliencia, apunta a la manera de fortalecer al ser humano, debido a que esta transforma el carácter con base en un pensamiento que busca opciones y no se encierra en el dolor.

Claro que Pigliucci, explica la resiliencia desde la postura estoica, esto es, la idea acerca de la aceptación de que ningún

individuo tiene poco “o ningún control sobre las circunstancias externas que nos obligan a estar solos en algún momento de nuestra vida. (...) Es posible que estemos solos, pero no por ello debemos necesariamente sentirnos impotentes” (Pigliucci, 2018, p. 178). Con base en el escrito del genetista y filósofo italiano, es que refuerzo las ideas en torno a la importancia que adquiere el conocer la historia familiar, debido a que con esa base se podrá pensar y decidir mejor acerca de nuestras acciones.

Reconocer el estado psicoemocional insatisfactorio, requiere un sincero examen de conciencia, que permita una autorrevelación, en el sentido señalado por Roig. Por ello, solo resta señalar, que a mayor información sobre sí mismo, el ser humano estará en mejores posibilidades de entenderse y tomar mejores decisiones.

Referencias bibliográficas

- Bufill, Enric (2022). Historia del cerebro. La arqueología de la mente. México: Salvat.
- Organización Panamericana de la Salud (2023). <https://www.paho.org/es/noticias/9-6-2023-salud-mental-debe-ocupar-lugar-prioritario-agenda-politica-tras-pandemia-covid-19>
- Mora Martínez, Roberto (2001). Historia y filosofía como función para la vida. En: R. García Clark, L. Rangel y K. Mutsaku (Coords.), Filosofía, Utopía y Política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg (pp. 47-56). México: Universidad Nacional Autónoma de México / ENEP Iztacala.
- Mora Martínez, Roberto (2023). Contrapoder y moral. Una perspectiva desde América Latina. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México / EÓN.
- Mora Martínez, Roberto (2022). Contrapoder y dominación, la paradójica experiencia del poder en lo político. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicolelis, Miguel, (2022). El verdadero creador de todo. (Trad. de A. F. Rodríguez). México: Paidós.
- Núñez de la Mora, Alejandra (2020) Distanciamiento social, ¿por qué resulta contra natural para los primates humanos? Foro Consultivo, Científico y Tecnológico. <https://www.foroconsultivo.org.mx/FCCyT/boletines-de-prensa/por-qu%C3%A9-el-aislamiento-es-antinatural-para-los-humanos>

Pigliucci, Massimo (2018). Cómo ser un estoico. Utilizar la filosofía antigua para sobrevivir una vida moderna. (Trad. de F. García Lorenzana). México: Planeta.

Ridley, Matt (2004). ¿Qué nos hace humanos? Bogotá: Taurus.

Roig, Arturo Andrés, (1998). Historia de las ideas. Boletín de filosofía. vol. 3, nº 9, 11-93

Wolynn, Mark, [2022]. Este dolor no es mío. Madrid: Gaia.

Wulf, Christoph, (2008). Antropología, historia, cultura, filosofía. (Trad. de D. Barreto González). México: Universidad Autónoma Metropolitana / Anthropos.

Roberto Mora Martínez

Doctor en Estudios Latinoamericanos, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM). Entre sus publicaciones se encuentran: *La fuerza del mito de lo gaucho* (2010), *Temas y problemas de filosofía latinoamericana* (2012), *Consideraciones sobre el hombre y la intencionalidad espiritual* (2012), *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor* (2015) y actualmente está por editarse el libro: *Contrapoder: La paradójica experiencia del ser humano en el poder*. Es profesor en la maestría del Posgrado de Estudios Latinoamericanos. Es coordinador del proyecto: “Poder y contrapoder: Análisis sobre las caracterizaciones sobre el ser humano desde el ámbito de la filosofía política” (DAGAPA-PAPIIT). Se ha especializado en Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas, Antropología filosófica y Filosofía política.



NOTAS Y COMENTARIOS

Vida, obra y legado de Enrique Dussel: entrevista con Jorge Zúñiga¹

Life, Work and Legacy of Enrique Dussel: Interview with Jorge Zúñiga²

Jorge Zúñiga²

 <https://orcid.org/0009-0006-8850-4247>

[RCJ- Revista Culturas Jurídicas]

Enrique Dussel vivió y estudió en distintos lugares, lo que le permitió entrar en contacto con diferentes culturas y cosmovisiones del mundo. En su opinión, ¿Cómo influenció esta experiencia en su formación intelectual y en su producción académica?

[JZ- Jorge Zúñiga]

Primero, Samantha Dantas y Nathalia Damasceno, es un placer estar en esta entrevista con ustedes. Además, como lo decía,

¹ Entrevista realizada el día 19 de febrero de 2024 y publicada en la *Revista Culturas Jurídicas* (Vol. 10, Núm. 27, 2023). Disponible en portugués en: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/>. En la traducción y edición al castellano colaboraron Damara Vázquez Trujillo y Jocelyn Mayen Cruz.

² Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: jorge.zuniga@comunidad.unam.mx

me parece muy oportuna sobre todo porque la filosofía de Enrique Dussel, así como muchos trabajos sobre la historia de América Latina que él produjo, tuvieron una repercusión muy importante en Brasil. Por esto, me parece que esta entrevista es más que oportuna. La filosofía de la liberación, sin duda, está muy hermanada a varias teorías y escuelas de pensamiento que han surgido en Brasil, así que me parece muy pertinente esta oportunidad y me da gusto que hayan tenido ese interés de platicar sobre estos temas.

Bien, en este libro, *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación* (2022), que escribí y el cual cuenta con un epílogo inédito de Enrique Dussel que escribe específicamente para esta edición y que está ahí incluido, en los primeros capítulos con los que empiezo el libro para introducir al lector al pensamiento de Enrique Dussel, es su viaje a Europa y al Medio Oriente. Y, respondiendo a tu pregunta, Enrique Dussel tiene contacto con Europa, porque ahí es donde va a estudiar, en Madrid, pero también en Medio Oriente. Enrique Dussel vivió en Israel, en Jerusalén y, de cierta forma, además de reconocerse como latinoamericano en Europa, tiene acceso a otra cultura que va más allá de la cultura moderno-occidental. Y, en este caso, es la cultura semita, aquella con la cual tiene contacto, la que le interesa, e incluso vivió por un periodo de dos años en Jerusalén. Entonces también conoció la cultura semita, al pueblo palestino. Por eso él siempre defendió a sus amigos palestinos.

Y, evidentemente, esto le permite tener contacto directo con esas otras culturas. Él, como latinoamericano y con el conocimiento de la cultura semita, lo que va haciendo después es mostrar otra manera de hacer filosofía, otra forma de desarrollar tesis que pueden ayudar para pensar otro modo de ser más allá de lo occidental y lo moderno. Además, hay que considerar que Dussel en los años 1960, cuando él estaba en Europa y después en Medio Oriente, estaba en un periodo de posguerra de la Segunda Guerra Mundial, donde justamente en Europa Occidental se vivió una de las experiencias históricas más atroces que se pudieron vivir, como fue el nazismo. El

fascismo también en Italia, por ejemplo. Entonces venimos de estos gobiernos racistas, de estos gobiernos autoritarios y está todavía muy fresca esta experiencia [cuando él estudia en Europa].

Entonces, de cierta forma, Dussel pertenece a una generación de intelectuales que piensan que los recursos ofrecidos por el Occidente ya no nos permiten más vivir como una comunidad. Por esa razón, para Dussel lo comunitario es importante y precisamente lo encuentra en la cultura semita, aunque no exclusivamente, pero sí es, sin duda, una experiencia que él vivió por dos años. Es una experiencia que le ofrece otra perspectiva diferente a la moderno-occidental. Y precisamente recordando esta experiencia que Dussel tiene, no es casual que una de las primeras obras que Enrique Dussel escribió fue *El humanismo semita* (1969) y luego *El humanismo helénico* (1975). Precisamente lo que muestra Enrique Dussel es que Occidente, la modernidad, se basa mucho en el milagro griego. Los griegos son ese símbolo de esplendor, de razón, de civilización. Y justamente lo que Enrique Dussel muestra es otro humanismo: éste es el humanismo semita, donde además hay una crítica a los griegos antiguos. Y justamente contra esto Enrique Dussel contrapone el humanismo semita.

Y aquí, lo que Enrique Dussel muestra es que tenemos que hablar sobre el humanismo semita para mostrar *otro modo que ser* que la Modernidad occidental. Estos son uno de los ejemplos que podríamos decir como el contacto con estas otras culturas y cosmovisiones del mundo que tienen un impacto, por un lado, en la formación intelectual de Dussel y, por otro lado, en su producción académica.

Esto, como lo dije, y lo planteo en *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación* va a abrir en la formación de Enrique Dussel otra manera de ver la filosofía y la propia historia. Es por eso que Dussel va en contra del relato clásico de la historia eurocéntrica. Él comienza a ver la historia, la historia mundial, a partir de lo que

ahora llamamos el Sur Global: comienza a verla desde Medio Oriente, desde América Latina y, más tarde, desde África, desde el Oriente con China. Entonces, justamente por eso, ahora que él es conocido como un filósofo del Sur Global se debe a que él fue de los iniciadores. Él no fue el único. Hubo una generación. Pero él es uno de los iniciadores de ver la historia a partir del Sur Global. Y además no solamente la historia, también la filosofía o la teoría social.

Por ejemplo, cuando el neoliberalismo se pone de moda, porque había vencido el capitalismo, todos querían destruir la teoría de la dependencia, que es una teoría socioeconómica de Brasil. Y Dussel, junto con Hinkelammert y muchos otros, defendían la validez de las tesis de la teoría de la dependencia. Con esto lo que quiero ejemplificar es que Dussel estaba haciendo la filosofía y teoría del Sur Global, pero no solamente desde la historia, también en la filosofía política, en la ética, etc. Por ejemplo, quiero mostrarles exactamente dos obras importantes sobre historia. Por un lado, en orden cronológico, este enorme trabajo, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez.

Este libro, publicado en 2009, es un esfuerzo importante porque lo que Dussel hace es mostrar todo ese pensamiento filosófico, esa rica historia que existe en América Latina y que siempre estuvo oculta por las narrativas tradicionales de la Modernidad, o mejor dicho, eurocéntricas. Y hablo de esto porque es una obra colectiva, de más de mil páginas, escrita por muchos autores y autoras, todos especialistas en sus temas, y es una gran obra colectiva, por eso estoy hablando de ella.

A modo de anécdota para los colegas de Brasil. Yo estaba haciendo mi doctorado y, por un proyecto que tenía, llegué por un contacto cercano a Theotonio dos Santos y le solicité una entrevista por ahí del 2012 o 2013. En un intercambio de e-mail él me

respondió: "Claro, Jorge, voy a darte la entrevista, porque tú también escribiste dos trabajos interesantes en un libro llamado *El pensamiento filosófico latinoamericano* coordinado por Dussel. Fue una gran sorpresa para mí que [Theotonio] dos Santos haya leído los dos trabajos que yo publiqué ahí, que es precisamente un trabajo sobre la filosofía de la pedagogía latinoamericana y un trabajo sobre la filosofía de la liberación, este último escrito con otros tres colegas. Fue una sorpresa para mí que Theotonio dos Santos conociera los dos trabajos que había publicado ahí.

Regresando al tema. Finalmente, tenemos *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (2007), que es la historia de la política vista desde el Sur Global. Aquí, vamos a encontrar serias críticas a [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel, a Max Weber, a la justificación de Ginés de Sepulveda sobre la conquista de los indios, etc. Entonces es rico lo que nos ofrece Enrique Dussel, [y los otros dos editores], en este volumen.

Así, este contacto con otras culturas se va traduciendo en Dussel y en su producción teórica, precisamente en este tipo de trabajos que acabo de citar, y por esa razón Dussel, por esos trabajos, me parece a mí, más desde la historia, es que él se posiciona a lo largo del tiempo como uno de los referentes del pensamiento descolonial, pues ofrece muchos elementos para pensar en una descolonización de la historia. Como ya dije, él no es el único, pero si es uno de estas grandes columnas importantes que van siendo retomadas por estos colegas que van elaborando conceptualmente, teóricamente, lo que ahora conocemos como filosofía o pensamiento descolonial.

[RCJ]

¿Cómo la obra de Dussel refleja su trayectoria política? ¿Su contacto personal con él fue capaz de revelar algún aspecto o aspectos de sus posiciones y acciones? ¿Cuáles eran?

[JZ]

Esta es una pregunta que nos llevaría una semana entera responderla. Pero sin duda hay una congruencia completa entre la teoría de Dussel y su trayectoria política. Si por trayectoria política estamos pensando en una relación con las instituciones, una cierta militancia, una convicción de un proyecto, se destaca cuando fue Secretario de Formación Política del [partido mexicano] Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) durante los últimos años de su vida. Eso, también es abordado en el libro *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*. El último capítulo de este libro se titula “Teoría y praxis: el compañero Dussel”. Y yo lo llamo “compañero Dussel”, porque muchos compañeros de MORENA se referían a él como compañero Dussel. Otros lo llamaban Dr. Dussel. Entonces, dependiendo de cómo cada quien gustaba relacionarse con él, lo llamaban, lo cual es correcto llamarlo compañero Dussel porque en un partido político estás entre camaradas. Por tanto, independientemente de ser grandes eminencias teóricas e intelectuales, continuaban siendo compañeros. Creo que esta es una de las cosas interesantes de un partido político, y es por eso que lo llamo [en el capítulo] compañero Dussel. O sea, él ya no es el gran intelectual sino el compañero de lucha. Por tanto, veo aquí, por ejemplo, algo muy congruente entre la teoría de Enrique Dussel y su acción política.

Él tuvo dos grandes responsabilidades públicas y políticas: una como rector de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), donde él entró como una especie de puente para generar estabilidad en una situación de conflicto y huelga en esa universidad. Solo duró un año, ya que él había dicho: "No vine aquí para quedarme, vine aquí para poder contribuir desde mi posición para que un conflicto se solucione". Entonces, por eso Dussel fue un factor importante para darle estabilidad a esa universidad en ese momento; y su segunda gran responsabilidad, ahora más notoria, más de proyecto, fue su participación en la formación política del Movimiento de Regeneración Nacional, donde fungió por más de dos años y medio como secretario nacional, y dejó de ser secretario nacional porque hubo una renovación de dirigencias.

En este contexto, me di cuenta de muchas cosas de la teoría de Enrique Dussel. Por ejemplo, su insistencia para que la política subsumiera principios éticos. Para Dussel, la política no se puede entender sin principios éticos que constituyen el campo político. Él explicó esto muy bien en las *20 tesis de política* y lo vuelve a trabajar en lo que conocemos como *la Arquitectónica* (subtítulo del segundo volumen de la *Política de la liberación*) y en varios trabajos. Y en muchos de los trabajos que hicimos de formación política, digo hicimos porque yo acompañé de muy cerca al Dr. Enrique Dussel en esa tarea, se basaban precisamente en esa política normativa, como él la llamaría, que es una política que subsume principios éticos.

Ahora bien, podríamos decir: ¿cómo Dussel entra en un partido político? Bueno, porque no es cualquier partido político: es un partido político que se propone la transformación del país, de México. No es un partido que quiere administrar el caos, es un partido que tiene un proyecto de transformación. Como ha habido proyectos de partidos políticos de este tipo en toda América Latina. Fue el MAS [Movimiento al Socialismo] con Evo Morales en Bolivia, fue el PT [Partido de los Trabajadores] con "Lula" en Brasil, Rafael Correa en Ecuador, Hugo Chávez en Venezuela. Estos movimientos

sociales y partidos políticos han surgido en América Latina y, precisamente ahora en México, está este partido de izquierda muy fuerte, que no es un partido cualquiera, como estaba diciendo, sino que es un partido que tiene aspiraciones de transformación en el país.

Por ello, Dussel no se afilia a un partido cualquiera, no se afilia a un cargo burocrático, por así decirlo: Dussel entra a un espacio donde él, precisamente por su posición, podría contribuir a la transformación de la dominación neoliberal en México. Por eso Dussel decide participar en una elección, pues él fue electo por un Congreso. Así podemos entender por qué Dussel quiso formar parte de ese partido político, porque es justamente un espacio en el que se empuja políticamente la acción transformativa de México.

Entonces, en realidad, cuando me preguntan: ¿cuáles son las posiciones que se pueden revelar dentro de su praxis política a partir de la teoría? Por supuesto, hay muchas y precisamente algunas de ellas las he comentado en otros trabajos. Hay un ensayo mío que va a salir pronto en donde retomo esta parte de la teoría de Dussel. En este momento solo he mostrado algunas de ellas. Como decía, puedo hacer un seminario de un semestre entero solo respondiendo a esta pregunta. Pero para no dejarla en el aire podría por ahora mencionar, como un primer punto, su insistencia en formar una militancia de izquierda a partir de una política normativa. ¿Qué significa esto? Una política que subsume principios éticos. Un segundo punto sería, por ejemplo, su insistencia en la Segunda Emancipación de América Latina. Esto también es importante. Dussel [en el primer volumen de la *Política de la liberación*] ya estaba hablando sobre la Segunda Emancipación. Más tarde, de una forma más clara, va a hablar de la Segunda Emancipación de América Latina, que es justamente a la que [José Carlos] Mariátegui también se había referido. Y también habla de ella de forma más clara en el volumen tres de la *Política de la liberación*. Dussel defendió siempre eso.

Precisamente aquí en México, cuando Dussel era Secretario de Formación Política, el presidente Andrés Manuel López Obrador llegó a hacer críticas a la OEA [Organización de los Estados Americanos]. Una crítica muy fuerte. Y Enrique Dussel decía que eso era precisamente la Segunda Emancipación la cual consistía en emanciparnos ahora de los Estados Unidos. El imperio, decía él, lo tenemos en la frontera. Nosotros, los mexicanos, tenemos el imperio en la frontera norte.

Entonces, aquí hicimos un seminario coordinado por José Gendarilla sobre la crítica a la OEA. Ya era una cuestión de geopolítica. Entonces, fue justamente ahí donde pudimos ver otro rasgo de su congruencia entre su teoría, lo que él defendía, con la acción política. En otras palabras, considero que se trataba, o bien, podemos decir que Enrique Dussel y Andrés Manuel López Obrador son dos caras de la misma moneda: uno desde la acción política institucional del gobierno del Estado y la transformación del Estado; y el otro desde una posición teórica, filosófica, la cual no solo tiene repercusiones en la filosofía sino que creo que si Dussel es conocido por algo es por su repercusión en otros estudios y disciplinas como los estudios culturales, sociología, economía, ciencia política, etc. Entonces, me parece que hay una gran afinidad entre estas dos posiciones: una política y la otra teórica.

Ambos [López Obrador y Dussel] se conocían. Cuando él [Enrique Dussel] falleció, el presidente Andrés Manuel López Obrador habló sobre Enrique Dussel y en una conferencia de prensa que suele hacer todas las mañanas, expresó sus condolencias a la familia y amigos de Dussel. Y, coincidentemente, en este contexto del que estamos hablando ahora (entre Dussel y la Cuarta Transformación en México) el presidente Andrés Manuel López Obrador acaba de publicar un libro titulado *Gracias* (2024), en el cual habla precisamente sobre todo su trabajo en el gobierno, pero también desde la militancia política de izquierda, entre otros temas.

Es un libro muy extenso, con más de 400 páginas, y en la página 321, Andrés Manuel López Obrador habla sobre Enrique Dussel. Y dice de forma textual: "Cierro este tema con una reflexión política en la que coincido con lo planteado por el filósofo Enrique Dussel acerca de la disolución de un liderazgo: un líder no debe abandonar su responsabilidad en tanto sus seguidores no lleguen al pleno ejercicio de su poder participativo. Pero una vez que se alcanza esa fase, el líder debe ser consecuente y borrarse (...)".

Es decir, de alguna forma el presidente Andrés Manuel conocía lo que Enrique Dussel escribió sobre liderazgo. Hay un texto muy clásico sobre el tema que está publicado en *Carta de los Indignados* (2011), donde Dussel habla precisamente sobre liderazgo democrático. Probablemente, además de las 20 tesis..., sea a ese libro al que el Presidente también se esté refiriendo explícitamente. Podríamos discutir hasta qué punto entendió, no entendió, lo aplicó o no. Eso se puede discutir, pero yo como especialista de la filosofía de Enrique Dussel, y simpatizante-participante de la 4T [Cuarto Transformación], veo con claridad que el presidente se está refiriendo explícitamente a la filosofía política de Enrique Dussel en este aspecto, como él mismo menciona.

[RCJ]

La próxima pregunta trata exactamente de lo que usted mencionó. ¿Cómo analiza la difusión de la obra de Dussel en América Latina y su recepción en Brasil (en el derecho, la filosofía y las ciencias sociales en general)?

[JZ]

Como estaba diciendo, Enrique Dussel realmente rebasó ya los límites de la filosofía. Por un lado, digámoslo así en términos de educación popular, Enrique Dussel siempre estuvo interesado en llevar la filosofía política y la defensa de una política normativa fundamentada desde la filosofía, a grupos políticos y sociales que no fueran académicos.

Por ejemplo, de forma específica le interesaba la formación de cuadros políticos jóvenes. El libro de *20 tesis sobre política*, por ejemplo, surge como resultado de un taller de formación política de 20 sesiones para el entonces partido de izquierda [PRD] que ofreció Enrique Dussel a militantes de izquierda. En ese mismo libro él dice que los jóvenes necesitan saber que hay otra forma de hacer política, diferente de la tradicional y clásica que es conocida o defendida institucionalmente: de una visión que reduce la política a lo estratégico. Entonces, Enrique Dussel siempre estuvo interesado en esto y por eso Dussel rebasó [lo académico] con cierto éxito. Luego, años más tarde, cuando fue Secretario de Formación Política, continuó con lo que ya había hecho.

Entiendo que menciona que él realizó este taller en 2005 y las *20 tesis...* fueron publicadas en 2006. Y tiempo después cuando se convirtió en Secretario de Formación Política continuó con este esfuerzo que él ya había comenzado. De alguna manera, debido a su éxito y a la importancia que tuvo, la política que Enrique Dussel defiende tiene sentido para las personas, especialmente para los militantes. Hay una conexión entre la filosofía de Enrique Dussel y la militancia de izquierda. No solo lo hizo en México. Desde 2002 Enrique Dussel participaba regularmente en el Foro de Porto Alegre (Foro Social Mundial), donde se reunían organizaciones de izquierda, movimientos sociales y colegas de diversas disciplinas en Porto Alegre. Dussel también iba allí todos los años.

De hecho, recuerdo cuando Enrique Dussel decía: "Puedo dejar de ir a Harvard, pero tengo que ir al Foro Porto Alegre". El Foro de Porto Alegre era de suma importancia porque era donde Dussel tenía contacto con esos movimientos de emancipación y crítica al sistema de dominación neoliberal en América Latina. Entonces, Dussel siempre mantuvo ese contacto con la militancia de izquierda. Lo que estoy haciendo es explicar por qué Dussel va más allá de la filosofía, trascendiendo los límites de la academia y la filosofía. Esta es una de las razones.

La otra razón es que su trabajo ha tenido una repercusión importante en la sociología, en los estudios culturales, en la ciencia política, en la economía y, por supuesto, sobre todo, en sus interpretaciones sobre Marx, en sus cuatro volúmenes sobre Marx, de hecho, aquí [en *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*] menciono que eran tres, un poco para fines explicativos. Pero, en realidad, son cuatro. Dussel escribió cuatro volúmenes específicamente sobre Marx. Finalmente, los cuatro volúmenes que escribió sobre Marx son estos. Aunque si consideramos su libro *Ética comunitaria*, en realidad creo yo que son cinco. Hay cinco volúmenes que, según mi interpretación de Dussel, él escribió sobre Marx. Siempre había hablado de los tres volúmenes sobre Marx. Luego dije: bueno, hay cuatro con *Las metáforas teológicas de Marx* (1993). Pero mi interpretación y lo que defiendo, un poco ampliando lo que explico en mi libro sobre Dussel, es que la *Ética comunitaria* puede considerarse un tomo sobre Marx, ya que Dussel estaba escribiendo, estudiando a Marx, cuando escribió *Ética comunitaria*.

Así, para mí, si queremos conocer el Marx de Dussel, la interpretación del Marx de Dussel me parece que son estos cinco tomos, que son: 1) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985); 2) *Ética comunitaria* (1986); 3) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos de 1861-1863* (1988); 4) *El Último Marx y la liberación latinoamericana* (1990); y finalmente, 5) *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), libro que fue

publicado más tarde en México porque la editorial Siglo XXI ya había publicado los anteriores. Pero no *Las metáforas teológicas de Marx*, porque en su momento esta editorial defendía un marxismo ortodoxo. Sin embargo, al darse cuenta del impacto importante que tenía Dussel, decidieron publicarlo décadas después. Así, en una edición muy reciente, *Las metáforas teológicas* fueron publicadas por Siglo XXI en 2017 y, diez años antes, el libro había sido publicado por la editorial El Perro y la Rana en Caracas, Venezuela. Así, lo que se conoce como la interpretación de Dussel sobre Marx es la trilogía sobre Marx más *Las metáforas teológicas...*, pero en mi interpretación considero necesario añadir a esta interpretación sobre Marx de Dussel la *Ética comunitaria*.

Solo para concluir este extenso comentario sobre Marx, precisamente debido a esta interpretación de Dussel sobre Marx, que abarca al menos cuatro volúmenes, cinco si consideramos *Ética comunitaria*, es que Dussel incluso tiene influencia en la teoría económica, en la economía latinoamericana y en los estudios económicos latinoamericanos. De hecho, para cerrar el comentario, Dussel es muy conocido en Italia por su interpretación sobre Marx. Dussel es más conocido por su interpretación sobre Marx que incluso por la filosofía de la liberación ahí.

Esto significa que la influencia que Dussel tiene sobre estudios que no son estrictamente filosóficos es importante. Yo ciertamente creo que Enrique Dussel, junto con Aníbal Quijano, Theotonio dos Santos, Franz Hinkelammert y muchos otros que podría mencionar, son pilares intelectuales fundamentales en nuestra América Latina. No quiero cerrar la lista; hay muchos, sin duda.

[RCJ]

Enrique Dussel intentó desarrollar una filosofía política basada en las especificidades históricas de América Latina. En su opinión, ¿el legado teórico y político de Dussel lo coloca en el panteón de pensadores que fundaron su pensamiento, como Karl Marx, [José Carlos] Mariátegui y [Antonio] Gramsci?

[JZ]

Yo no lo pondría en el panteón de pensadores. Creo que Marx, Mariátegui, Gramsci, Enrique Dussel, Aníbal Quijano o cualquiera, quien tú quieras de los grandes pensadores, están más vivos que nunca, solo fue que se nos adelantaron. En realidad, es inevitable entristercerse por la pérdida de estas grandes figuras, especialmente cuando se convive y se tiene una amistad con ellos. Es muy fuerte y por eso digo que se nos adelantaron y nos dejaron tristes. Sin embargo, están más vivos que nunca. Quiero decir, desde los años ochenta ha habido un resurgimiento de la teoría política desde Gramsci. Mariátegui, en los últimos años, en los últimos quince años, ha sido muy discutido. Marx nunca desaparecerá de nuestros pensamientos.

Yo no diría que están en el panteón. Más bien digo que son pensadores clásicos del pensamiento contemporáneo y que son ineludibles cuando se trata de las nuevas generaciones, de los jóvenes que quieren pensar el mundo actual. Pues si podemos aprender algo de estas grandes figuras, es que ellos estaban pensando sobre su realidad. Recordemos a Mariátegui y sus ensayos sobre la realidad peruana. No estaba hablando sobre la realidad italiana o alemana, estaba pensando sobre la realidad peruana. Enrique Dussel lo mismo, sobre la realidad de México y la realidad de

América Latina. Todos estos grandes pensadores pensaron la realidad, la realidad en la que les tocó vivir. Y, desde una posición crítica, si la realidad domina o es dominante y genera exclusión, pues tenemos que indagar por qué y es necesario ejercer una acción transformadora en estas relaciones de dominación.

Entonces, primero que nada, diría que están más vivos que nunca. En segundo lugar, puedo confirmar que sí leyeron ustedes mi libro para la entrevista porque si algo dije en ese libro es exactamente lo que tú dices, que Enrique Dussel se coloca junto a Mariátegui y junto a Gramsci, porque es de esa escuela que no se conforma con indagar teóricamente las negatividades del mundo social que nos toca vivir de manera compartida, si no que van hacia la acción política transformativa desde un partido político para negar esa dominación. En este caso, pongo el caso de Mariátegui, de Gramsci, y de Paulo Freire. Véase: Mariátegui, militante del Partido Socialista Peruano; Gramsci, del Partido Comunista de Italia; Paulo Freire, miembro del PT, profesor intelectual y militante del PT, y Enrique Dussel, además de investigador académico, también militante y secretario nacional de MORENA. Todos ellos tuvieron una responsabilidad partidista. Gramsci, Mariátegui, Paulo Freire, Enrique Dussel. Entonces, sin lugar a dudas creo que Dussel no está en el panteón de estos pensadores, sino creo que forma parte de ese bloque importante de intelectuales que, desde la teoría, pasan a la praxis.

[RCJ]

Enrique Dussel pertenece a la primera generación de teólogos de la liberación latinoamericanos. ¿Cree que esta teología, como proyecto ético y político, ha afectado en la práctica del campo religioso progresista?

[JZ]

No soy un experto en teología de la liberación; sin embargo, por la proximidad que tuve con Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, algo aprendí. La teología de la liberación es tan latinoamericana y tiene una capacidad crítica tan grande que tuvieron que aniquilarla durante la gestión de Juan Pablo II como Papa en el Vaticano: Juan Pablo II tiene que ser recordado porque él fue quien luchó y eliminó la teología de la liberación en América Latina.

La teología de la liberación tiene una interpretación diferente de la tradición cristiana, o bien, de la tradición que surge de la cultura semita. Entonces, la teología de la liberación es una escuela importante de América Latina que tiene una importante relación de hermandad intelectual con la filosofía de la liberación. No podría decir cuánto afectó el campo religioso progresista en la práctica, pero ciertamente creo que es una escuela que debe ser tomada en cuenta cuando hablamos de posiciones críticas de dominación en América Latina.

En particular, como decía, podríamos seguir un poco más porque precisamente de quien más aprendí sobre esta escuela teológica fue gracias a mi estudio del pensamiento teórico de Franz Hinkelammert y con quien, afortunadamente, tuve la oportunidad de tener una relación muy estrecha como alumno y amigo suyo y por mi cercanía con Enrique Dussel. Ellos fueron quienes me introdujeron en este campo, que realmente no es mi campo de trabajo. Trabajo más con filosofía moral, ética y filosofía política, filosofía social, no tanto con teología. Pero, fueron ellos quienes me dieron las claves para comprender la potencialidad [crítica] de esta escuela teológica.

[RCJ]

Dussel contribuyó a la construcción de una identidad para los pueblos oprimidos del Sur global, aquellos cuyas voces han sido negadas a lo largo de la historia. Al mismo tiempo, Dussel se ha esforzado en revelar el proyecto de dominación del poder hegemónico europeo-estadounidense que sostiene el sistema mundial del modo de producción capitalista de la vida social. ¿Es posible pensar en un acercamiento entre los campos del marxismo y el pensamiento descolonial? ¿Cómo ha ocurrido este acercamiento o cómo puede ocurrir?

[JZ]

Muy buena pregunta. Para esta respuesta y para la anterior me parece pertinente sugerir la lectura del prólogo escrito por Enrique Dussel para la más reciente edición (2017) de *Las Metáforas Teológicas de Marx*. Lo titula de esta forma: “La crítica de la teología como crítica de la economía”. Dussel muestra aquí esta relación entre teología y economía política, pero además Dussel también termina hablando del pensamiento descolonial. Así me parece que Enrique Dussel, junto con muchos otros, mostró el eurocentrismo de Marx. Pero este eurocentrismo de Marx no se traduce necesariamente en un rechazo total de las contribuciones marxianas. Hay posiciones que han querido hacer esto, pero no han sido muy bien aceptadas.

Más bien, creo que lo que ha sucedido de forma particular en el caso de Enrique Dussel, o la teoría de la dependencia, o de Franz Hinkelammert, entre otros es que Marx ayudó a pensar la economía mundial desde el Sur Global. Por ejemplo, la acumulación originaria. Desde aquí se pueden generar otras posiciones. Es lo que Enrique Dussel intenta mostrar en sus obras, sus interpretaciones de Marx:

ver el capitalismo desde el Sur, desde América Latina. Entonces sí puede haber un enfoque, pero hay que ser cuidadoso en cuanto a las preguntas de investigación que se generen, cómo se formulan y los argumentos que se esgrimen.

Por ejemplo, regresando a la pregunta anterior sobre la teología de liberación, en una de las conversaciones que tuve con Franz Hinkelammert, si mal no recuerdo fue la última vez que lo vi en persona (en 2019) en Costa Rica, él me mencionaba que muchos estudios actuales sobre la teología de la liberación quieren hablar de descolonización, pero no se dan cuenta de que la teología de la liberación ya es una teología descolonial. Es una teología que quiere ir más allá de la interpretación europea occidental de la cultura semita. Y lo que quiere hacer la teología de la liberación es recuperar otra interpretación, una interpretación más allá de la dominante, de la hegemónica. Así, por ejemplo, Franz Hinkelammert me señalaba que la teología de la liberación ya es una teología descolonial. Quizás yo diría que la teología de la liberación es una teología que aspira a ser ya descolonial desde sus propias bases teóricas y conceptuales.

Y en el caso de Marx, sí podemos hablar de un acercamiento entre Marx y el pensamiento descolonial. Por ejemplo, ahora estoy pensando en algunos grupos feministas que se autodenominan *feministas marxistas descoloniales*. Esto es para oponerse al feminismo hegemónico blanco. Entonces frente al feminismo [capitalista] blanco, o al de las mujeres blancas, como dirían otros colectivos, se opone el feminismo marxista descolonial, queriendo hacer una articulación del pensamiento descolonial con el marxismo. Y no que uno deseche al otro, al contrario, si se articulan se pueden potenciar.

[RCJ]

En la tesis 11 del libro *20 tesis política*, Enrique Dussel busca analizar la categoría de pueblo como bloque social de los oprimidos, capaz de abarcar la unidad de diversos movimientos, clases, sectores, etc. A diferencia del marxismo clásico, que concentraba la subjetividad revolucionaria por excelencia en la clase trabajadora, la categoría del pueblo, como pensaba Dussel, ¿puede seguir siendo un poderoso elemento retórico en el trabajo político de la izquierda contemporánea? ¿Cómo refutar la acusación de populismo contra los agentes políticos y pensadores de izquierda que movilizan a esta categoría?

[JZ]

Otra buena pregunta. Antes de responder a ella, me gustaría hacer un comentario sobre la teología de la liberación. Estaba recordando este gran libro, *La idolatría del mercado* (1997), de Hugo Assman, que en realidad la versión original y la primera edición de este libro fue en portugués y se titula *A idolatria do mercado* (1989) el cual se publica en Brasil bajo la autoría de Hugo Assman y Franz Hinkelammert. Después hicieron la publicación en español de este libro por separado: el de Franz Hinkelammert, si mal no recuerdo, está publicado en *El mapa del emperador* (1996). Ahora bien, este texto, *La idolatría del mercado* de Hugo Assman me recuerda por qué la teología de la liberación ya es, decía Hinkelammert, descolonial.

En realidad, creo que lo dijo por la siguiente razón: porque la teología de la liberación es una teología que se ha opuesto a la religión de la dominación colonial en América Latina que, precisamente, tiene a la idolatría como uno de sus centros. Y quien demostró muy bien esa idolatría fue Hernán Cortés: “venimos por el

oro”, decía él [cuando conquistó la antigua Tenochtitlán]. Esto en términos religiosos y teológicos críticos es una idolatría: es precisamente el fetichismo de la religión. Supongo que por eso Hinkelammert decía que la teología de la liberación ya es descolonial porque se opone a la religión de la idolatría. Hay otro libro de Assman también relevante titulado *Economía y religión* (1994). Este comentario es adicional a mi respuesta sobre la teología de la liberación.

Regresando ahora a la pregunta sobre el pueblo, esta es una muy buena pregunta. Y considero que algo que podemos ver desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel es que la categoría de pueblo muestra a este actor colectivo de transformación, que es diferente a la clase obrera. El pueblo es un actor colectivo que incluye a muchos otros, desde el comerciante, el maestro, los excluidos, los que han sido dominados dentro de los sistemas. ¿Y de dónde retoma esto Dussel? De Fidel Castro. Entonces, de alguna forma este término de pueblo, como lo expresa Dussel, si se quiere, podemos entenderlo un poco a partir de ciertas categorías como las de Ernesto Laclau. Cuando Ernesto Laclau dice: "Hay que construir hegemonía". Pues bien, *pueblo* como lo ve Dussel, es un actor político colectivo construido desde una hegemonía con todos los diferentes grupos que se han visto afectados por el sistema hegemónico de dominación. Y entonces, se hace un bloque y se opone al sistema de dominación. En realidad, como dice Dussel de manera muy conceptual, *el pueblo es una escisión de la sociedad civil*. El pueblo no es sociedad civil: es una escisión que se hace de la sociedad civil junto con aquellos que han sido sistemáticamente excluidos del pacto social hegemónico. Entonces, a partir de ahí, el pueblo se forma entre los oprimidos, los excluidos, y es precisamente el pueblo el actor colectivo de la transformación.

Aquí, como lo sugiere la pregunta, se ha hecho una caricatura del pueblo y del populismo. Creo que ustedes tienen en mente esta caricatura que viene de la derecha latinoamericana, o del

conservadurismo latinoamericano. Siempre se busca ejemplificar con la figura de Hitler [afirmando que] él siempre llamó al pueblo, el fascismo habla sobre el pueblo. Incluso Žižek en su diálogo con Laclau, una de las críticas que le hace a Laclau es que los fascismos llaman al actor colectivo del pueblo. Sí, pueden tener en esos casos razón. Pero aquí viene la diferencia entre América Latina y el fascismo en Europa. Los fascismos en Europa llaman al pueblo para dominar a los otros más allá de las fronteras nacionales de su Estado. En el caso de América Latina se hace el llamado al pueblo para liberarse de las relaciones de dominación coloniales, racistas y neoliberales. Una cosa es convocar al pueblo para dominar a lo que me es distinto y exterminarlo incluso, y otra es llamar al pueblo para defenderse, para liberarse, para decir: ¡esta situación es insostenible y tenemos que hacer algo! Y este es exactamente el proceso de transformación. Así, el actor colectivo pueblo se puede enunciar en dos contextos geopolíticos y sociales de la misma forma (como pueblo), pero con efectos totalmente diferentes. Y fue la derecha europea la que llamó al pueblo para dominar, incluso a eliminar y exterminar. Y en el caso de América Latina, cuando hablamos de pueblo, se habla para emprender un proceso de transformación. No solo Fidel Castro dijo esto, y Enrique Dussel lo hace explícito conceptualmente, sino también, por ejemplo, en el contexto mexicano, Andrés Manuel López Obrador llama al pueblo, porque es el pueblo el que posibilitó un *cambio de aire*, de reglas, una transformación en el sistema político y económico mexicano. Esto no iba a venir de las élites. Además, esto también es algo que Ernesto Laclau dijo cuando, hace años, presentó *La razón populista* (2005): el populismo es una forma de hacer política que se opone a la forma de hacer política de las élites. Para las élites políticas y económicas, ellas son las únicas que pueden y saben hacer política. Por eso es que ellos se oponen al pueblo, porque para ellos el pueblo es tonto. Para estas élites ellos son los únicos portadores para ejercer la política. Así, [para resumir], si se le quiere adjetivar a esa forma de acción política como *populista*,

lo es, pero resaltando que es una forma de hacer política que se distancia, que se opone a la forma de hacer política de las élites. Entonces me parece que esta es la manera en que Dussel recupera positivamente el concepto de pueblo, la categoría de pueblo como actor colectivo, es realmente importante. Y expresa además muy bien la experiencia latinoamericana, y no solo la latinoamericana, la podemos compartir también con los pueblos africanos, por ejemplo.

[RCJ]

Ahora podría hablar de la categoría de *transmodernidad* formulada por Dussel, así como sobre el contexto histórico y social en el que realiza esta formulación y su vigencia en la actualidad.

[JZ]

Dussel, desde *Filosofía de liberación*, en la primera edición de 1977, que fue escrita en México, afirmaba: "La filosofía de la liberación es posmoderna". Él dijo eso en ese momento. Luego corregirá y dirá que es transmoderna. Pero lo importante aquí es quedarnos en este adjetivo de *posmoderna* [para ir respondiendo la pregunta].

Dussel ya pensaba que la filosofía que él quería hacer era una filosofía totalmente diferente a la moderno-occidental, precisamente por lo que decíamos sobre la experiencia que él tuvo del [descubrirse como] "no-ser", en sus palabras, "no ser europeo, ser latinoamericano". Dussel ya tenía esta experiencia y se estaba traduciendo en su obra filosófica. Y en ese sentido, cuando él escribió *Filosofía de la liberación* en 1977, ya pensaba que su filosofía no podía ser moderno-occidental, sino otra cosa. Por eso la llamó

posmoderna, para decir simplemente que es algo diferente a lo moderno-occidental. De hecho, en ese momento él tiene una influencia de Emmanuel Levinas, quien fue quien filosóficamente le abrió el paso para hacer la crítica a la ontología moderno-occidental.

Posteriormente en Europa llega una oleada de pensadores como [Jean-François] Lyotard, de [Gianni] Vattimo, que empezaron a hablar de la condición posmoderna y de la filosofía posmoderna, quienes tienden al relativismo y empiezan a tener una fuerza muy importante dentro de la filosofía práctica y dentro de los estudios sociales. Entonces aquí es cuando Enrique Dussel comienza a decir que su filosofía no es posmoderna, no puede ser posmoderna. Y es aquí cuando él define su filosofía como *transmoderna*. Aquí es importante explicar por qué es transmoderna, es decir, el contenido de transmoderno: Dussel afirma que su filosofía es transmoderna porque va más allá, *trasciende* los fundamentos de la Modernidad. *Trasciende, transmoderna*. Por eso la llama Enrique Dussel filosofía transmoderna.

¿Y en dónde se discute más nítidamente esta diferenciación entre la filosofía transmoderna y la filosofía posmoderna de franceses e italianos? En este pequeño libro llamado *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (1999). Aquí Enrique Dussel expone su crítica a este [filósofo italiano]. Y muestra cómo la filosofía posmoderna de Vattimo es más moderna que la de [Martin] Heidegger, es más moderna que la de Hegel. ¿Por qué? Porque lo que hace la filosofía posmoderna o el posmodernismo es reafirmar los fundamentos de la Modernidad. Es interesante el texto y la forma como Dussel hace una crítica muy fuerte a Vattimo. Y precisamente en este texto que acabo de citar se ve muy bien esta crítica a la filosofía posmoderna, razón por la cual Dussel termina concluyendo que su filosofía no es posmoderna sino transmoderna. Y esto precisamente, creo mostrarlo bien en el capítulo titulado “Intermezzo, colonialidad, eurocentrismo y modernidad” de mi libro sobre la filosofía de Dussel.

Ahora bien, para tratar de responder aún de manera más concreta a esta buena pregunta, me gustaría añadir que la transmodernidad es un momento histórico que va más allá de la Modernidad y la va a trascender. Se trata de un proyecto histórico impulsado políticamente y que precisamente tiene características claramente distintas a las de la Modernidad colonial. Por eso, también con transmodernidad es necesario hablar del diálogo Sur-Sur. Hay un diálogo que se ha establecido llamado diálogo Norte-Sur. Pero para Dussel, el diálogo en la transmodernidad es un momento en el que habrá diálogo entre culturas, habrá respeto entre culturas. Y para Enrique Dussel el primer diálogo que se tiene que generar es el diálogo Sur-Sur: el diálogo entre América Latina, África y Medio Oriente, lo que diría Dussel que es la “nada del mundo colonial”. Es la exterioridad del mundo colonial y es precisamente desde ahí que se genera esta transformación de una nueva civilización. La transmodernidad también está asociada con una nueva civilización. Es lo que trasciende las relaciones moderno-occidentales entre personas. Parafraseando a Bolívar Echeverría, el egoísmo del capitalismo es una de las actualizaciones hegemónicas de la Modernidad. De modo que se trataría de trascender esta Modernidad dominante.

Ahora bien, aprovecho la pregunta para extender la explicación sobre el diálogo Sur-Sur, porque acabo de estar en diciembre (2023) en Seattle (Washington) y discutí sobre estos temas con algunos colegas de Estados Unidos y Alemania que están estrechamente vinculados a la Escuela de Frankfurt. Y ahí por ejemplo se comentó mucho esto, la cuestión de que esto del Sur Global es muy relativo porque en Alemania también hay pobreza, en Estados Unidos también hay pobreza. Frente a esto, yo me opuse ya que si vamos a decir que (sociológicamente) Nueva York también es el Sur Global, entonces no entiendo nada. Se perderán todas las fronteras. No podemos decir que, porque en Bruselas hay gente que se acerca a ti para pedirte una moneda ya podemos decir "¡Bruselas

también es el Sur Global!". ¡No!, para mí queda muy claro qué es el Sur Global.

Y, de hecho, dejemos de lado incluso la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia. Dejemos esta tradición latinoamericana y hagamos referencia a un trabajo publicado por Joseph Stiglitz. En 2017, después de 15 años, publicó este Premio Nobel de Economía una segunda edición (2017) de su *Globalization and its discontents. Revisited. Anti-globalization in the Era of Trump* (2002). Y, por ejemplo, este economista identifica muy bien al Sur Global. Para él económica y sociológicamente tiene muy claro que un ejemplo de organización geopolítica del Sur Global son los BRICS. No es el Fondo Monetario ni el Banco Mundial sino los BRICS. Y así los llama categóricamente Joseph Stiglitz: son el Sur Global. [Pues es ahí] en donde se generaron gran parte de los estragos de la globalización neoliberal.

Entonces, sostengo yo que el Sur Global es importante a lo largo de todo este planteamiento sobre la transmodernidad, que, por cierto, no es algo arbitrario: hay todo un contenido político, económico, social, histórico y de dominación colonial para poder hablar del Sur Global.

[RCJ]

La crítica de Dussel a la posmodernidad se sitúa fuera de la Modernidad hegemónica europeo-estadounidense. En otras palabras, la transculturalidad excluida por la modernidad como necesaria para la supervivencia futura del ser humano y la naturaleza. En su opinión, es la transmodernidad la que supera las limitaciones políticas y económicas impuestas por la Modernidad y la posmodernidad. ¿Representa realmente el futuro de los logros humanos?

[JZ]

Sí, eso es lo que trataba de explicar, a saber, que la transmodernidad es precisamente ese estadio histórico, esta etapa en la que superamos, como culturas, los fundamentos de dominación de la Modernidad. Entonces, cuando nos referimos a la naturaleza, cuando nos referimos a una *economía transmoderna*, es una economía que respeta al ser humano y a la naturaleza, como muchos colegas lo han planteado en muchos trabajos escritos. ¿Por qué razón la economía transmoderna tiene un respeto por la naturaleza y por el ser humano? Porque la economía capitalista, el modelo capitalista que emerge en la Modernidad, surge con base en la dominación sistemática del trabajador y de la naturaleza, como lo hizo ver Marx en el primer volumen de *El Capital* y como lo citaba constantemente Franz Hinkelammert. En esta famosa cita de Marx donde afirma que las relaciones de producción capitalistas han sabido desarrollar la tecnología socavando a la vez las dos fuentes de producción: el trabajador y la naturaleza. Esto es el centro del modelo económico moderno.

Así, en una economía *transmoderna* debemos trascender estas relaciones de dominación y explotación del ser humano y la naturaleza. Y precisamente un esfuerzo importante en esta línea es el libro *Hacia una economía para la vida* (2005) que escribe Franz Hinkelammert con Henry Mora. Otro esfuerzo, por supuesto, son las *16 tesis de economía política* (2014) escritas por Enrique Dussel. Y hay muchos otros teóricos que han contribuido en este sentido. Hoy en día se habla, por ejemplo, de una fuerte tradición de marxismo ecológico, cuya fuente importante de esta tendencia es el famoso libro de Alfred Schmitt, alumno de la primera Escuela de Frankfurt, titulado *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962). Esta obra es una de las obras teóricas marxistas más importantes de esta escuela que hoy se conoce como marxismo ecológico. Hay muchos esfuerzos es lo que quiero decir.

[RCJ]

Ahora, en su opinión, ¿cuál es el legado de la vida y obra de Enrique Dussel para las luchas insurgentes en América Latina a nivel de la sociedad en general y a nivel universitario?

[JZ]

En el ámbito universitario considero que Dussel, si hay algo en lo que él insistió, es que los planes de estudio de las profesiones son muy eurocéntricos: por ejemplo, que hoy en día, en filosofía, se siga aseverando que la filosofía surgió en Grecia por un milagro, como si las otras culturas no hubieran tenido sus [propios sabios]. Eso es lo que encontramos hoy en día. Por ejemplo, también podemos ver esto en otras disciplinas. En los estudios educativos afirmar que la educación, conocida como *paideia*, nació en Grecia supuestamente. Pero, ¿y qué pasó en otras culturas, no se educaron los otros pueblos del mundo? Como diría Eduardo Galeano, ¿nada más se quedaban viendo [entre ellos]? Obviamente, no.

Nuestros planes de estudios universitarios siguen siendo muy eurocéntricos. Es una tendencia dominante muy fuerte y se necesita cada vez más de gente formada bajo otros principios y criterios para poder dar la batalla cuando se definen en las instituciones educativas los planes y programas de estudio. Por tanto, en el ámbito universitario diría que el legado de Enrique Dussel fue precisamente insistir en que superáramos ese eurocentrismo en la currícula académica.

En el caso de México iría un poco más allá del ámbito universitario, porque Enrique Dussel y otros especialistas participamos en la conformación del nuevo currículum que surgió con el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, en el proyecto

conocido como Nueva Escuela Mexicana. En este proyecto está presente el tema descolonial, el tema del feminismo y el respeto a las mujeres, el respeto a los pueblos indígenas está muy presente. Esto último es una parte importante de la descolonización de América Latina para poner fin a lo que Pablo González Casanova llamó “colonialismo interno”, que es precisamente el colonialismo en el que históricamente hemos tenido a los pueblos originarios de América Latina, así como a las comunidades afrolatinoamericanas. Por lo tanto, Enrique Dussel y este grupo de expertos tuvieron y pudieron aportar algo [a los contenidos] de este nuevo currículum [y materiales educativos]. No es para las universidades, es para los niños y para los adolescentes. Es para la educación básica. Entonces creo que en México se está avanzando más rápido en ese camino que en las universidades.

Ahora bien, si la pregunta es específicamente sobre el entorno universitario, diría esto: el legado de Enrique Dussel es precisamente el hecho de que es posible construir otros currículums que ya no sean eurocéntricos. Entonces, en ese sentido, todo el trabajo histórico que hizo sobre sobre América Latina y el Sur Global cobra relevancia. En el caso de América Latina, sin duda recomendaría *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)* que es muy útil para pensar en otros tipos de proyectos educativos de este tipo a nivel universitario.

En el caso de la economía, por poner otro ejemplo, que la teoría de la dependencia no sea materia de estudio en las universidades y sí lo sea la economía neoclásica del neoliberalismo, es exactamente un ejemplo de lo que Dussel diría que [es un anglocentrismo cuando habría que] estudiar la teoría de la dependencia, pues es una teoría que surgió de la experiencia latinoamericana y no del neoliberalismo que es precisamente la experiencia de dominación global de Estados Unidos e Inglaterra. ¿Entonces que le estamos enseñando a los economistas en ciernes? ¿Qué les estamos enseñando a los jóvenes? Así, podemos ofrecer

ejemplos en educación, en economía, en filosofía, etc. Ya he puesto tres ejemplos y podemos encontrar muchos otros más.

Y, finalmente, en relación a lo segundo, el legado de Enrique Dussel para las luchas insurgentes en América Latina es importante. No sé cómo me podría extender en esta explicación, pero el hecho de que muchos militantes de izquierda en América Latina tengan un fuerte afecto y un aprecio por la filosofía de Enrique Dussel dice mucho del impacto que tuvo en las luchas insurgentes de América Latina.

Como lo mencioné, Dussel era un participante habitual en el Foro de Porto Alegre; tuvo una relación con Hugo Chávez, por ejemplo. El propio Dussel fue uno de los ganadores de los premios latinoamericanos de pensamiento crítico organizados por el Ministerio de Cultura de Venezuela. Y fue precisamente allí donde Enrique Dussel tuvo la oportunidad de dialogar directamente con Chávez.

En México, muchos militantes de base del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) tienen un gran aprecio por Enrique Dussel. Entonces no sé cuánto podría responder yo satisfactoriamente a la pregunta. La forma en que podría responder sería preguntándoles a las militancias de izquierda de América Latina y darnos cuenta del aprecio que tenían por el trabajo de Enrique Dussel. Es la forma como podríamos dimensionar el legado de Enrique Dussel en estas luchas insurgentes.

[RCJ]

¿Le gustaría agregar algo?

[JZ]

Solo agradecerles y felicitarlas a ustedes Nathalia Damasceno y Samantha Dantas por el gran trabajo que realizaron. Fue una gran entrevista. Todas las preguntas son tan buenas que cada una de ellas es una tesis doctoral, o al menos una tesis de maestría. Espero que más adelante tengamos la oportunidad de responder en detalle cada una de estas preguntas. Traté de ser breve para una entrevista, pero seguramente responder solo una de estas preguntas podría llevarnos una tesis de maestría o de doctorado, o a un seminario de un semestre. Así que solo las felicito por esta hermosa entrevista, estuvo muy buena.

[RCJ]

Estamos muy satisfechas. Muchas gracias por compartir todos sus conocimientos para rendir homenaje a Enrique Dussel.

Jorge Zúñiga M.

Obtuvo su Doctorado en Filosofía por la Universidad de Frankfurt, Alemania. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México. En la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde actualmente es docente, ha coordinado una serie de cursos colectivos internacionales sobre teoría crítica de Frankfurt y latinoamericana en donde han participado algunos de los exponentes más representativos. Con Enrique Dussel dirigió en esta universidad, de 2017 a 2019, el seminario de posgrado *Filosofía Política: crítica y deconstrucción del orden político*. Es autor del libro *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación* (Barcelona, 2022). Como coordinador puede mencionarse: *Enrique Dussel. Debates y aportaciones a la filosofía desde América Latina* (Barcelona, en prensa); *Critica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica. Ensayos en homenaje a Franz Hinkelammert* (con Ernesto Herra, Buenos Aires, en prensa); *Ética del discurso: perspectiva de sus alcances y límites* (México, 2021) y *Filosofía de la*

liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política (con José Gendarilla, México, 2013). Y ha publicado más de una veintena de artículos y capítulos de libro especializados.



TEXTOS

Estudio preliminar

Preliminary Study

Flavio Teruel¹



<https://orcid.org/0000-0002-5699-7319>

En 1997, veintidós años después del inicio de su exilio en México, Enrique Dussel escribía allí un texto que se publica ahora por primera vez, “El exilio desde debajo de mi piel”². Se trata de un texto autobiográfico que, centrado en el destierro y con un fuerte contenido emotivo, recorre desde su niñez hasta su edad adulta. En él, su autor narra en primera persona los tres exilios que, aunque de magnitudes distintas, marcaron su vida. El primero, en su infancia, cuando debió abandonar La Paz, el departamento del este mendocino donde nació, para instalarse con su familia en Buenos Aires. El segundo, en su juventud, luego de obtener su licenciatura en filosofía, cuando desde Mendoza partió a Europa y Medio Oriente para continuar su formación académica. Y el último, el “fuerte”, dirá en el texto, el que lo obligó a salir de Argentina para resguardar su vida. Este texto, dice Dussel en él, podría ser considerado como el inicio de sus memorias, memorias que –hasta donde sé– no llegó a

¹ Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional Mendoza, Argentina. Contacto: flavioteruel@gmail.com

² Agradezco a Norma Fóscolo, quien oportunamente me compartiera este texto en el marco del desarrollo de mi tesis de maestría, tesis que ha servido de base para la redacción del presente estudio preliminar (Teruel, 2016). Por su parte, fue Dussel mismo quien se lo hiciera llegar a ella, dada la amistad y camaradería que compartieron desde sus años de estudiantes y luego como colegas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

escribir, salvo quizás los numerosos pasajes con referencias autobiográficas que a lo largo de su obra es posible hallar³. El texto tiene un valor testimonial inigualable, y en mi criterio debía ser publicado en Mendoza, pues se trata de la narración sentida de un pensador que reflexiona sobre su vida y los desarraigos que en ella tuvieron lugar, por lo que su provincia natal –como su Sión– está presente todo el tiempo. Es preciso saber leerlo bajo esta clave para no malinterpretar su sentido.

He estructurado este estudio preliminar al texto “El exilio desde debajo de mi piel” en dos partes. En la primera describo brevemente tres momentos de la vida de Enrique Dussel que acompañan justamente sus tres exilios: su *ethos* familiar, su etapa de sus estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y, finalmente, su actividad como académico en dicha institución⁴. En la segunda parte, me detengo con especial interés en la etapa más bien pública para analizar las causas y consecuencias del exilio de Dussel en México a partir de 1975. Se trata, entonces, de considerar su situación en Mendoza, situación que excede con todo al mismo Dussel y que podría ser considerada inicialmente como una situación de la época, en particular de la academia mendocina antes y después del golpe militar de 1976. Este ejercicio de la memoria, por lo demás, no es ocioso, pues, permitiría, según pienso, comprender con mayor claridad ciertas posiciones tanto teóricas como políticas que Dussel mantuviera de manera previa a su exilio, *v. gr.*, su tan mentado “antimarxismo”.

³ Dussel ha escrito otros textos autobiográficos, pero fundamentalmente referidos a su trayectoria o bien en filosofía (Dussel, 1998) o bien en teología (Dussel, 2001).

⁴ Para reconstruir estas notas histórico-biográficas me he servido, además de las referencias consignadas, de las entrevistas personales que mantuviera con Enrique Dussel en la Ciudad de México el 15 de enero de 2015 y el 26 de octubre de 2017, así como también del original inédito que aquí se publica, “El exilio desde debajo de mi piel”.

1. Breves notas sobre la infancia, los estudios universitarios y la actividad docente de Enrique Dussel en Mendoza hasta 1975

Con respecto a lo que llamo aquí el *ethos* familiar de Dussel, conviene señalar lo que sigue: Enrique Domingo Dussel Ambrosini nació en el departamento mendocino de La Paz en el año 1934. Su padre estudió medicina en Córdoba dos años después de la Reforma Universitaria de 1918 y era además un no creyente por completo. Luego de recibirse, se radicó junto a su esposa en el departamento de La Paz, al este, como he dicho, de la provincia de Mendoza, donde entró en contacto con los conservadores del Partido Demócrata y la burguesía bodeguera de la provincia, posición que se traducirá en su antiperonismo. La madre de Dussel era de ascendencia italiana y fue una persona creyente y liberal, reconocida en La Paz por su colaboración constante en diversas instituciones locales como la escuela y la parroquia, por ejemplo. Debido a vicisitudes vinculadas a la actividad laboral del padre de Dussel, la familia debió trasladarse un tiempo a Buenos Aires, pero regresarán, ya a la Ciudad de Mendoza, en 1942. Allí, Dussel residió hasta los 23 años, puesto que en 1957 partió a España a realizar sus estudios de doctorado en filosofía. Saldría del puerto de Buenos Aires en agosto de 1957 y retornaría con Johanna Peters, su esposa, y sus dos hijos, Enrique y Susanne, el 26 de marzo de 1967. Estas cotas temporales marcan sus dos primeros exilios: el de Mendoza a Buenos Aires, en su infancia, y el de Argentina a Europa y Medio Oriente, en su juventud.

Durante su niñez y juventud, Dussel participó activamente del grupo llamado Acción Católica. La Acción Católica fue un movimiento surgido en Italia a finales del siglo XIX que ya en el siglo XX tuvo una fuerte actuación contra el fascismo. En efecto, por entonces, se trataba de un movimiento de jóvenes católicos demócratas contra el fascismo de Benito Mussolini. Luego de la caída de Mussolini, surgiría la democracia cristiana en diversos países de Europa como Alemania, Francia e Italia. En Argentina, por su parte, la

democracia cristiana aparecerá recién a mediados de los años cincuenta del siglo pasado. Dussel participó en su momento del grupo de la Acción Católica con mucha militancia. Tal es así que, a los 15 años, como miembro de este grupo, era responsable de cientos de jóvenes en campamentos que se realizaban en la montaña mendocina.

Puede decirse entonces que Dussel tuvo en Mendoza una situación especial. Provenía de una familia, por parte de padre, conservadora, políticamente, y no creyente, religiosamente, y, por parte de madre, creyente pero liberal. Dussel era un cristiano demócrata, nunca fue un cristiano de derecha o tradicional.

Por otro lado, respecto de su etapa de formación de grado en Mendoza, conviene señalar que Dussel participó activamente de un grupo que se llamaba Movimiento Humanista⁵. Se trataba de un grupo de inspiración demócrata-cristiana, antifascista, en definitiva, cristianos de centro-izquierda. Este movimiento seguía por entonces los lineamientos políticos democráticos de Jacques Maritain, expresados en su obra *El humanismo integral*⁶. Era un grupo de alrededor de cincuenta personas, cristianos democráticos, que se enfrentaban fundamentalmente a la Reforma Universitaria de Córdoba y que lograba mayoría entre los estudiantes. De hecho, fue muy fuerte en la Universidad Nacional de Cuyo, sobre todo en las

⁵ Movimiento del cual saldrá el profeta Silo, líder espiritual y político mendocino fallecido en 2010.

⁶ Jacques Maritain fue un filósofo francés que tuvo una importante participación tanto en la redacción de la Declaración de los Derechos Humanos (al formar parte de la Comisión de la Unesco al respecto llamada “Comisión para los fundamentos teóricos de los Derechos Humanos”) como también en el impulso de la Democracia Cristiana. El sucesor y amigo de Maritain fue el personalista Emmanuel Mounier, quien fundara la revista *Esprit*. A esta revista perteneció también Paul Ricoeur. Dussel fue en su juventud un seguidor tanto de la filosofía de Maritain como del personalismo de Mounier, dada su posición política democrática y antifascista. Por ello, en su estancia de estudios en Francia, Dussel se relacionó también con Ricoeur y con otros miembros de la revista *Esprit*.

Facultades de Filosofía y Letras, de Economía, de Derecho y de Medicina. Formaban parte de este movimiento, *v. gr.*, Pedro Santos Martínez, Abelardo Pithod y Julia Olga Medaura, entre otros y otras jóvenes, aunque también, según me lo relatara Dussel, muchos/as de los integrantes del Movimiento Humanista se volvieron después nacionalistas de derecha. Este grupo, que será absorbido posteriormente por la derecha y al cual la dictadura de Onganía terminará por hacer desaparecer, se enfrentaba, a su vez, a un grupo católico con el que, por otra parte, había en aquellos tiempos una amistad⁷. Igualmente, en su juventud y como demócrata cristiano, Dussel nunca fue peronista. En este contexto, Dussel participó asimismo de la fundación de la llamada Federación Universitaria del Oeste (FUO) y fue presidente del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras (CEFYL), grupo que tenía por entonces un cierto poder y una cierta presencia en la Facultad. Siendo estudiante, entonces, Dussel era un humanista democrático que seguía a Jacques Maritain y a Emmanuel Mounier⁸.

⁷ Esto se explica a partir de las profundas diferencias entre los católicos en aquel tiempo. Por un lado, se hallaban los católicos postconciliares, democráticos, antifascistas y, por el otro, los católicos integristas, impulsores, *v. gr.*, de los "Cursillos de la Cristiandad". La división se advirtió claramente con el Golpe de Estado de 1976, donde el primer grupo dio lugar al Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (MSTM) y la teología de la liberación, y el segundo, a los católicos obedientes a la jerarquía católica argentina que apoyaba al gobierno militar.

⁸ De hecho, la tesis de doctorado en filosofía que Dussel defendiera en Madrid en 1959 consistió en apoyar la posición de Jacques Maritain sobre el bien común contra Charles de Koninck, un profesor tomista canadiense. Se trató, en pleno franquismo, de una defensa de la democracia ante el tomismo tradicional. La línea filosófica de los inicios de Dussel viene de la corriente de Maritain. En este sentido, es notable que justamente Jacques Maritain ve que, en tanto miembro de la sociedad, el ser humano es un individuo, pero en tanto persona, es capaz de criticar a la sociedad. Entonces, la distinción entre individuo y persona en Maritain lejanísimamente va a ser la posición de Emmanuel Levinas, donde el individuo es parte de la totalidad y la persona juega la función de la exterioridad, cuestión que Maritain nunca había visto.

Por otra parte, para comprender sumariamente el escenario político e ideológico de la época en Mendoza, así como lo que señala Dussel en el texto que aquí se introduce, es preciso indicar algunos puntos. Desde la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo por el primer rector, Edmundo Correas, hubo la entrada de un catolicismo de derecha, nacionalista, pero no fascista. Según el testimonio de Dussel, la Facultad contaba por entonces con gente muy bien formada a pesar –diríamos– de su nacionalismo. Por ejemplo, en este grupo de profesores nacionalistas se hallaba Guido Soaje Ramos, doctor en Derecho y referente del nacionalismo católico tomista integrista (Fares, 2011a, p. 90) quien, además, venía del grupo del filósofo tomista y líder de la Unión Nacional Fascista, Nimio de Anquín. Soaje Ramos fue profesor de ética en la carrera de filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, y Dussel asistió asiduamente a sus cursos, según me lo narrara. También se hallaba Alberto Falcionelli, profesor de historia, un italiano en la línea de Charles Maurras⁹, *i. e.*, un católico tradicionalista y monárquico. Asimismo, allí estaban el historiador y polítólogo Enrique Zuleta Álvarez y su esposa, profesora de letras, Emilia María Puceiro, quien llegó a ser decana de la Facultad. Este grupo, según me lo expresara, dominó completamente la Facultad de Filosofía y Letras por aquel entonces. Aunque Dussel asistiera a algunas reuniones de este grupo, siempre lo hizo desde otro lugar; en efecto, era el demócrata, el no nacionalista, el disidente. Como puede notarse, y sin haber hecho un mapeo exhaustivo de la cuestión, la discusión por entonces era política e ideológicamente muy fuerte.

Finalmente, en cuanto al Dussel que regresó como profesor de la Universidad Nacional de Cuyo a partir del año 1968, es necesario señalar un cambio. En París tuvo contacto con miembros de la revista

⁹ Charles Maurras fue un político francés de extrema derecha, monárquico, principal fundador e ideólogo de la *Cité Catholique*.

fundada por Emmanuel Mounier, *Esprit*, de donde trazará amistad con Paul Ricoeur, el sucesor de Mounier en Francia. Desde entonces su posicionamiento político virará hacia la social-democracia, *i. e.*, hacia una posición de centroizquierda. Así, el Dussel que volvió a Argentina hacia 1967 luego de su periplo por Europa ya no era demócrata-cristiano, sino socialdemócrata, a la manera de Ricoeur. En ese entonces, Dussel se definía a sí mismo como un cristiano de centroizquierda y militante.

2. Del *kairós* al *chrónos*: expulsión de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y exilio en México a partir de 1975

Hacia 1973-1974, años del gobierno de Héctor Cámpora y del retorno del Gral. Juan Domingo Perón a la Argentina luego de su proscripción, la Universidad Nacional de Cuyo, atravesaba profundas y significativas transformaciones, en las cuales Dussel participaba abiertamente. Por entonces, los grupos humanista y reformista se unieron. Carlos Bazán, *v. gr.*, formaba parte del grupo humanista, mientras que Arturo Andrés Roig lo era del grupo reformista. Juntos trabajaron respecto de la reforma del plan de estudios en la Universidad Nacional de Cuyo. Roig, quien por entonces oficiaba como secretario académico de la Universidad, mientras era rector el Ing. Roberto Carretero, caracteriza dichas transformaciones con las siguientes palabras:

(...) una ofensiva contra el obsoleto sistema de cátedras y propusimos, con un decidido apoyo estudiantil y una mayoría importante de docentes jóvenes, un plan de departamentalización interno de las facultades mediante la sustitución de las antiguas cátedras por “áreas curriculares”. La reforma, que fue sometida a la más amplia discusión, abarcó a la Universidad entera y alcanzó a

ser puesta en marcha, con la resistencia solapada y hasta criminal de ciertos sectores conectados con la ultraderecha (Roig, 2005, p. 368).

El proyecto de reforma universitaria se inscribía en el marco de la lucha por una segunda independencia en un plan de liberación nacional y continental (Roig, 2005, p. 369). Sin embargo, fue fuertemente rechazado por sectores conservadores de dicha universidad, dando pie al fin del peronismo revolucionario en la Universidad Nacional de Cuyo. La reforma quedará así tristemente truncada por el avance de la derecha peronista reaccionaria en las universidades nacionales, de la mano de la gestión del ministro de educación Oscar Ivanissevich (Aveiro, 2014). Dice Roig al respecto:

La política de rechazo de los viejos catedráticos aferrados a sus cátedras e institutos fue completamente desleal e indigna y los profesores que la implementaron, antiguos colegas, fueron luego rectores, decanos, directores de institutos y secretarios de la Universidad militarizada, disimulando los asesinatos de profesores y estudiantes, generalizados en todo el país; aceptando la humillación de un régimen de controles de cuartel, y colaborando, además, hasta último momento, en el ocultamiento y destrucción de la documentación que pudiera comprometer a los represores (Roig, 2005, p. 368).

Los catedráticos y funcionarios de derecha de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo eran, entre otros y otras, historiadores nacionalistas como Jorge Comadrán Ruiz, Pedro Santos Martínez, Enrique Zuleta Álvarez, Rubén Calderón Bouchet, vinculados al revisionismo y antiperonistas (Fares, 2011a, p. 93; Olalla, 2023, pp. 101-102). Algunos de ellos eran hasta monárquicos de la *Cité Catholique* francesa como Falcionelli, según lo he mencionado ya.

El contexto nacional de ese violento contraataque se da a partir del decreto de eliminación de la subversión en 1975, que puso coto a la presencia del peronismo revolucionario en las universidades nacionales. Por entonces, el ministro de Educación, Jorge Alberto Taiana, fue reemplazado por Oscar Ivanissevich, ocupando dicha cartera entre agosto de 1974 y agosto de 1975. Ese triste periodo es conocido como “misión Ivanissevich” (Murri, 2023, p. 59). Dicha misión, a través de persecuciones y violencias mediante el accionar de la Triple A, buscaba eliminar de las universidades a aquellos y aquellas que interferían con el avance de su ideología nacionalista católica y profascista¹⁰:

El objetivo explícito de la *misión* Ivanissevich era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica”¹¹. (...) Durante ese período, se incrementaron las muertes y desapariciones, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal de apoyo académico de las universidades argentinas, y se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas y/o subversivas. Así comenzó un nuevo proceso de vaciamiento de las universidades y el exilio de la razón (Arpini, 2020, p. 365).

Raúl Burgos (2004) traza un balance de la situación político-cultural interna en la Argentina entre 1975 y 1982 señalando los

¹⁰ Arturo A. Roig (2003), en un texto donde evoca a su amigo y colega asesinado y desaparecido durante la última dictadura militar, Mauricio A. López, realiza importantes y significativas precisiones respecto de la época que aquí comento (pp. 149-150).

¹¹ Muchos profesores en diversas universidades nacionales fueron cesanteados. El paroxismo discursivo de este accionar quizás se lo debamos a Raúl Sánchez Abelanda, el nuevo decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1974, quien declaraba que los profesores cesanteados, “devotos” de Freud y Marx, tendrían que ir ahora a enseñar a la Unión Soviética o a París (Terán, 2008, p. 294). [Nota mía].

siguientes aspectos: el estudio del marxismo y carreras como antropología y psicología fueron eliminadas de las universidades; el tomismo y el neotomismo invadieron las facultades de filosofía; la sociología y la ciencia política fueron vaciadas de contenido; los intelectuales fueron expulsados de las universidades y del país, cuando no muertos o desaparecidos. Asimismo, las editoriales fueron censuradas y los libros fueron arrancados de las bibliotecas y quemados en los patios de las universidades¹², y la prensa y los medios de comunicación fueron silenciados o vaciados de cualquier contenido social avanzado (pp. 290-291).

Durante la mencionada misión Ivanissevich, Otto Burgos fue el encargado en Mendoza de llevarla adelante como rector interventor (Murri, 2023, p. 63). Por entonces, se confeccionaron listas con los nombres de los/as profesores/as y estudiantes a quienes se les prohibía el acceso a la Universidad Nacional de Cuyo (Bravo et al., 2014, p. 84). La misión Ivanissevich marcó el inicio de un proceso de derechización fascista y anacrónica en las universidades nacionales, fenómeno que todavía hoy se manifiesta con severos resabios en el contexto de Mendoza. Para Dussel, este proceso de la ultraderecha fue la extirpación de toda inteligencia crítica de las universidades hasta el fin del proceso dictatorial en 1983 (Dussel, 1994, p. 76). Roig describe del modo que sigue el clima propio de la época:

La contradicción se estableció entre capitalismo y socialismo, así como entre Tercer Mundo e imperialismo, y la reacción no se hizo esperar, dentro de un marco de violencia creciente. La expulsión masiva de profesores y de alumnos alcanzó volúmenes nunca conocidos. La Universidad fue militarizada y controlada mediante el terror y la delación. Un nuevo exilio se produjo a partir de los

¹² Esto fue lo que ocurrió, v. gr., con los libros de Dussel editados por Eudeba: *El humanismo semita* (1969) y *El humanismo helénico* (1975).

años 1975-1976, mucho mayor que todos los sufridos desde los albores, en 1837. Junto con estos hechos se produjeron los secuestros y las muertes. Susana Bermejillo (1949-1976), dirigente estudiantil de nuestra Facultad, fue torturada y asesinada; al año siguiente lo fue Mauricio López (1919-1977), pastor evangélico, profesor de nuestra Facultad, en la que se había iniciado en la cátedra [Introducción a la filosofía] dejada por García de Onrubia. Secretario del Congreso Mundial de Iglesias, en Ginebra, y rector de la Universidad Nacional de San Luis, se había entregado a un apostolado dentro de los ideales de la Teología de la Liberación (Roig, 2005, p. 357).

Dussel, fiel a las vivencias del espíritu del tiempo, era plenamente consciente de lo que sucedía. El texto que transcribo a continuación describe el estado de profunda consternación con que el filósofo mendocino vivía los acontecimientos que se venían agudizando sobre todo tras la muerte de Perón en 1974:

Mientras tanto, nosotros, escribíamos durante 1973 la “erótica latinoamericana” y la “pedagógica”. En 1974 tocaba ya lugar a la “política” (el tomo IV de la *Ética*). La tristeza y el dolor empañaban nuestra mente. Sin embargo, otros horizontes latinoamericanos nos alentaban... Pero cada vez menos. La caída de Torres en Bolivia, de la democracia en Uruguay, aquel 11 de septiembre de 1973 de Allende en Chile. Una noche oscura nos iba envolviendo y comprendíamos que tocábamos el fin de una época. Nuestras clases en la Universidad Nacional de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas por muchos años en la Argentina. Los asesinatos se acercaban; las bombas eran de escucharlas cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos... Susana Bermejillo... (Dussel, 1994, p. 77).

El 31 de marzo de 1975, Dussel fue excluido de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde ejercía

como profesor interino de la cátedra de Ética de la carrera de Filosofía. Junto a él serán expulsados/as y cesanteados/as, y se les prohibirá incluso ingresar al campus de la universidad, una veintena de profesores y profesoras, entre quienes se encontraban: Arturo Andrés Roig, Víctor Martín, Oward Ferrari, Bernardo Carlos Bazán, Norma Fóscolo, Sara Malvicini de Bonnardel, Rodolfo Santander y Hugo Sáez. Ya en pleno proceso militar, otros y otras profesores y profesoras serán cesanteados/as, como por ejemplo René Gotthelf. Los y las profesores y profesoras cesanteados/as y expulsados/as de la Facultad, eran docentes comprometidos con un proceso filosófico y con una reforma educativa de significativa importancia. La filosofía fue perseguida entonces por ser crítica. Dussel relata este hecho de la siguiente manera: “Por nuestra parte, salimos en diciembre para Europa, volvimos en marzo. El 31 de ese mes éramos expulsados de la Universidad en Mendoza¹³, junto con otros 17 colegas de los 32 del Departamento de Filosofía” (Dussel, 1994, p. 77). La ultraderecha católica se apoderó de dicha Facultad¹⁴. Ubicó en los lugares cesantes a profesores menos calificados, especialmente a partir de la dirección del Instituto de Filosofía por parte del presbítero y filósofo Juan Ramón Sepich¹⁵. Desde entonces mucho se perdió irrecuperablemente.

Como era de esperar, esta práctica autoritaria y violenta recayó también sobre los y las estudiantes:

¹³ Se refiere propiamente a la Universidad Nacional de Cuyo. [Nota mía].

¹⁴ Una historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo es perentoria. En esta dirección debemos señalar el trabajo de Martín Aveiro (2014) que, aunque referido a la truncada reforma de los planes de estudio en la Universidad Nacional de Cuyo entre 1973 y 1974, resulta ser un importante aporte sobre el tema. Así también el reciente libro coordinado por Marcos Olalla y Laura Rodríguez Agüero (2023) sobre las derechas católicas en Mendoza. Desde otra perspectiva más amplia pueden consultarse las obras colectivas que ha dirigido y compilado Adriana Arpini (2022a; 2022b).

¹⁵ Sobre datos biográficos e itinerario intelectual respecto de Sepich, véase: Fares (2016) y Olalla (2021).

El 50 % de los alumnos fueron igualmente excluidos. ¿Cómo? Simplemente: en la puerta de la universidad había dos “mafiosos” con armas. Las nuevas autoridades daban un carnet de entrada a la Facultad a los alumnos que les eran leales. Los otros alumnos no pudieron entrar nunca más a la Facultad –fueron excluidos de facto, por la fuerza de las armas–. La barbarie lo había invadido todo (Dussel, 1994, pp. 77-78).

La mayoría de los/as filósofos y filósofas mendocinos/as expulsados/as o cesanteados/as por la misión Ivanissevich tuvieron que exiliarse¹⁶. Arturo Andrés Roig lo hará primero en Venezuela, luego en México, hasta afincarse finalmente en Ecuador; Víctor Martín en Venezuela y luego en Colombia; Norma Fóscolo en Holanda; Oward Ferrari en Francia; Bernardo Carlos Bazán en Canadá. Por su parte, y luego del atentado de bomba que Dussel y su familia sufrieron en su casa el 2 de octubre de 1973 por un grupo de la derecha peronista denominado “Comando Rucci”, de las amenazas de muerte por escuadrones paramilitares y de ser expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, el 15 de agosto de 1975, partirá exiliado a México, suceso que ha sido y, mitigado quizás con los años, continuó siendo de singular y dolorosa experiencia, experiencia que él mismo ha caracterizado como el pasaje del *kairós* al *chrónos*. En los últimos años que pasó en Argentina, antes de su exilio, Dussel se hallaba en lo que ha caracterizado a partir de Benjamin, el *kairós*, el tiempo-ahora, “donde cada noche podíamos terminar la vida”. Dussel ha referido en sus clases la cuestión del tiempo como *kairós* y del tiempo como *chrónos* en relación a su situación existencial en la

¹⁶ En 2015 el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Cuyo aprobó a través de la resolución 577/2015 un desagravio de carácter meramente simbólico y tardío a los y las profesores y profesoras, docentes y personal de apoyo académico suspendidos/as, cesanteados/as o expulsados/as de la Universidad Nacional de Cuyo por causas políticas durante la dictadura entre 1976 y 1983. Al momento de este desagravio, algunos y algunas de ellos y ellas ya habían fallecido.

época previa y posterior a su exilio. El *kairós* es el tiempo que indica que un suceso importante se avecina o se vive. Era el tiempo vivido, pues, en el marco de la persecución en la Argentina, en el marco de la lucha contra las posiciones críticas y revolucionarias tanto en la praxis como en la teoría. El pasaje al *chrónos* será ya en México, cuando la vida vuelve a normalizarse, cuando la rutina vuelve a ser lo que da compás al tiempo.

Dussel ha referido en una conferencia dictada en Argentina en el año 2015¹⁷ que, cuando comenzó su exilio, no quiso salir de “Atenas”, esto es, de América Latina, sino que decidió permanecer dentro de los “muros” de América Latina. Y por eso debió elegir entre uno de los tres países en los que en ese momento no gobernaba una dictadura militar: Colombia, Costa Rica o México. Por muchas condiciones se decidió por México. El hecho de que no hubiese dictadura militar tornaba a ese país un lugar para poder vivir:

En este nivel Sócrates fue muy claro y decidido, y nos enseña el camino a seguir. Para el filósofo vivir en el destierro es morir una muerte más temible que la muerte física. Es ya no poder pensar. En realidad, para nosotros, nuestra *pólis*, tiene mayores dimensiones que Atenas. Nuestra ciudad es América Latina. No querría con ello justificarme, sino expresar una convicción ya lejana en el tiempo: nuestra patria es la patria grande (América Latina) y la patria chica (para mí Argentina) es parte de la patria real, histórica. Sócrates no podría abandonar la lucha, el lugar de su compromiso. Nosotros tampoco abandonaremos el lugar de la lucha mientras sea posible. Sin la ciudad quedaba a la intemperie: no podía ya pensar (Dussel, 1994, p. 109).

¹⁷ Se trata de la conferencia que brindó en el XVII Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de Argentina (AFRA), el día 7 de agosto de 2015.

México, ese país extraordinario, fue el destino de su nueva patria chica:

Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos, de un viajar incesante por América Latina (continente que atravesé frecuentemente). Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, en marzo de 1975, y se me condenó a muerte por “escuadrones” paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante algunos meses, sin mi biblioteca por encontrarse en Argentina –de memoria entonces–, redacté la *Filosofía de la Liberación*. Una época había terminado para mí. Comenzaba otra (Dussel, 1998, p. 23).

Dussel fue, en efecto, uno entre los y las tantos y tantas intelectuales del Cono Sur que debieron exiliarse durante la década de 1970. Y México fue un destino común para los y las exiliados y exiliadas de diversos países latinoamericanos. Tanto chilenos y chilenas, brasileños y brasileñas, argentinos y argentinas, y nicaragüenses, entre otros y otras, fueron acogidos por este país. Había allí una efervescencia teórica importantísima. La política exterior mexicana se destacó por abrigar generosamente exiliados y exiliadas políticos/as de diversas tendencias. Particularmente la izquierda de varios países latinoamericanos, afectada por la trágica etapa de las dictaduras militares, encontró en este país una acogida amable, convirtiéndose, a partir de la segunda mitad de los años setenta, en un punto neurálgico del movimiento transformador de América Latina. En aquel entonces, México era un lugar clave para observar, estudiar y debatir los sucesos en las sociedades latinoamericanas durante los años de terror. Sus universidades e institutos de investigación fueron lugares frecuentados por intelectuales de diversas corrientes de izquierda que florecieron en ese periodo. México ocupó, además, un lugar destacado en la publicación de textos vinculados a la cultura socialista y al marxismo en particular (Burgos, 2004, p. 231).

Luego de su arribo a México, Dussel será profesor titular en el Departamento de Filosofía de la recientemente creada Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, y ya en 1976 lo será también en la Universidad Nacional Autónoma de México, tanto en el posgrado de Estudios Latinoamericanos como en el Colegio de Filosofía de su Facultad de Filosofía y Letras. Es preciso recordar también que luego del retorno de la democracia en Argentina en el año 1983, hubo al menos dos intentos de Dussel por regresar al país, primero a Mendoza, a su Universidad Nacional de Cuyo, y luego a Buenos Aires, sin embargo, ambos resultaron tristemente infructuosos. Fue en ese momento, ya en 1990, cuando Dussel decidió finalmente dejar definitivamente Argentina. Vendió su casa en Mendoza, la cual había conservado en espera de su anhelado regreso. Con todo, el exilio puede ofrecer una oportunidad propicia para continuar reflexionando, permitiendo observar los acontecimientos desde una perspectiva externa y posiblemente obtener una comprensión más clara de las cosas. En mi opinión, la obra de Dussel durante su periodo mexicano ejemplifica claramente esta posibilidad.

En su texto “El exilio desde debajo de mi piel”, Dussel narra con una patencia inexpugnable sus experiencias de exilio, marcadas por un dolor que, aunque atenuado con los años, nunca dejó de estar presente. Su condición de exiliado lo marcó toda su vida. Quienes tuvimos la oportunidad de conversar con él sobre esta experiencia sabemos que era una herida siempre abierta. Este texto, publicado ahora por primera vez, ofrece un testimonio histórico de una época y actúa como memoria de sucesos que no deben olvidarse ni repetirse. Si la historia trágica se repite, lo sabemos, lo hace como farsa. El testimonio de Dussel nos previene de ello. Estará en nosotros y nosotras saber oír su voz.

Referencias bibliográficas

- Arpini, Adriana María (2020). El exilio filosófico de los 70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia. En A. M. Arpini, *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América* (pp. 353-383). Buenos Aires: Teseo.
- Arpini, Adriana María (Comp.) (2022a). *Materiales para una historia de las ideas mendocinas. Volumen I: filosofía, educación, literatura, teología*. Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana María (Comp.) (2022b). *Materiales para una historia de las ideas mendocinas. Volumen II: filosofía, educación, arte, exilios*. Mendoza: Qellqasqa.
- Aveiro, Martín Omar (2014). *La universidad inconclusa: De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*. Mendoza: EDIUNC.
- Bravo, Nazareno; Molina, Mercedes; Baigorria, Paula y Tealdi, Esteban (2014). *Apuntes de la memoria: Política, reforma y represión en la Universidad Nacional de Cuyo en la década del 70*. Mendoza: EDIUNC.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Dussel, Enrique (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista ANTHROPOS. Huellas del conocimiento*, (180), 13-36.
- Dussel, Enrique (2001). Una autobiografía teológica latinoamericana. En J. Tamayo-Acosta y J. Bosch, *Panorama de la teología latinoamericana* (pp. 181-195). Navarra: Verbo divino.
- Fares, María Celina (2011a). Tradición y reacción en el Sesquicentenario. La escuela sevillana mendocina. *Prismas. Revista de historia intelectual*, (15), 87-104.
- Fares, María Celina (2011b). Universidad y nacionalismos en la Mendoza posperonista. Itinerarios intelectuales y posiciones historiográficas en los orígenes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. *Anuario IEHS*, (26), 215-238.
- Fares, María Celina (2016). Por los sinuosos senderos del catolicismo integralista. Una biografía de Juan Ramón Sepich Lange. En G. Gomes y V. Martín (Comps.), *Trayectorias de Intelectuales en el Estado. Actas de Jornadas de discusión*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento. http://www.ungs.edu.ar/ms_idh/wp-content/uploads/2016/03/Fares.pdf
- Olalla, Marcos (2021). Juan Ramón Sepich: El hispanismo católico argentino como teoría de la cultura. *Ánalysis. Revista de investigación filosófica*, 8(1), 23-46. DOI: https://doi.org/10.26754/ojs_arif.arif.202115538
- Olalla, Marcos (2023). La serena disciplina de las armas. Rubén Calderón Bouchet, un tradicionalista católico en la revista *Mikael* (1973-1983). En M. Olalla y L. Rodríguez Agüero (Comps.), *Prácticas intelectuales y políticas de las derechas católicas en Mendoza desde mediados del siglo XX hasta nuestros días* (pp. 101-131). Mendoza: Qellqasqa. <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/ISBN%20978-631-6551-06-1/221/581-1>

Murri, Lourdes (2023). La "depuración" en las Universidades: prácticas y discursos de la derecha peronista en escala nacional y local (1974-1976). En M. Olalla y L. Rodríguez Agüero (Comps.), *Prácticas intelectuales y políticas de las derechas católicas en Mendoza desde mediados del siglo XX hasta nuestros días* (pp. 51-83). Mendoza: Qellqasqa. <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/ISBN%20978-631-6551-06-1/221/581-1>

Roig, Arturo A. (2003). Aquellos años de esperanza y dolor. Recuerdos de Mauricio López, filósofo y teólogo de la liberación. *Erasmus*, 1/2, 143-160.

Roig, Arturo A. (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Teruel, Flavio (2016). *Un Marx para nuestra América. La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios* [Tesis de maestría. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Cuyo].

Flavio Teruel

Profesor de grado universitario en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías (FLACSO), Magíster en Estudios Latinoamericanos (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo), y Doctor en Filosofía (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba). Ha realizado estudios de Matemática (Instituto Superior del Profesorado “San Pedro Nolasco”). Ha sido becario de CONICET. Ejerce la docencia en el nivel universitario. Ha participado y participa actualmente en proyectos de investigación. Es investigador independiente en las siguientes áreas teóricas: marxismo teórico, filosofía y pensamiento crítico latinoamericanos, pensamiento lógico y matemático. Es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas de circulación nacional e internacional respecto de los temas de su interés. Ha realizado estancias de estudio e investigación en México (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México) y Suecia (Instituto Nórdico de Estudios Latinoamericanos-Universidad de Estocolmo). Ha recibido premios por su labor como poeta.

El exilio desde debajo de mi piel¹

Enrique Dussel

México, septiembre de 1997

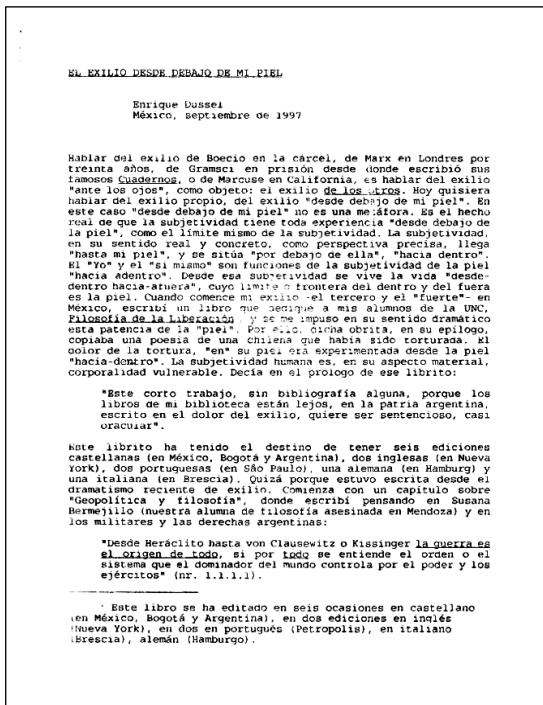


Imagen facsimilar de la primera página del texto "El exilio desde debajo de mi piel"

¹ Este texto se publica con la debida autorización de los hijos de Enrique Dussel: Enrique Dussel Peters y Susanne Dussel Peters, a quienes se les agradece especialmente. Se ha seguido la versión original, indicando algunas aclaraciones pertinentes en nota al pie. [Nota del editor].

Hablar del exilio de Boecio en la cárcel, de Marx en Londres por treinta años, de Gramsci en prisión desde donde escribió sus famosos *Cuadernos*, o de Marcuse en California, es hablar del exilio “ante los ojos”, como objeto: el exilio *de los otros*. Hoy quisiera hablar del exilio propio, del exilio “desde debajo de mi piel”. En este caso “desde debajo de mi piel” no es una metáfora. Es el hecho real de que la subjetividad tiene toda experiencia “desde debajo de la piel”, como el límite mismo de la subjetividad. La subjetividad, en su sentido real y concreto, como perspectiva precisa, llega “hasta mi piel”, y se sitúa “por debajo de ella”, “hacia dentro”. El “Yo” y el “sí mismo” son funciones de la subjetividad de la piel “hacia adentro”. Desde esa subjetividad se vive la vida “desde-dentro hacia-afuera”, cuyo límite o frontera del dentro y del fuera es la piel. Cuando comencé mi exilio –el tercero y el “fuerte”– en México, escribí un libro que dediqué a mis alumnos de la UNC², *Filosofía de la Liberación*³, y se me impuso en su sentido dramático esta patencia de la “piel”. Por ello, dicha obrita, en su epílogo, copiaba una poesía de una chilena que había sido torturada. El dolor de la tortura, “en” su piel era experimentada desde la piel “hacia-dentro”. La subjetividad humana es, en su aspecto material, corporalidad vulnerable. Decía en el prólogo de ese librito:

“Este corto trabajo, sin bibliografía alguna, porque los libros de mi biblioteca están lejos, en la patria argentina, escrito en el dolor del exilio, quiere ser sentencioso, casi oracular”.

Este librito ha tenido el destino de tener seis ediciones castellanas (en México, Bogotá y Argentina), dos inglesas (en Nueva

² La sigla se refiere en todos los casos mencionados a la Universidad Nacional de Cuyo. [Nota del editor].

³ Este libro se ha editado en seis ocasiones en castellano (en México, Bogotá y Argentina), en dos ediciones en inglés (Nueva York), en dos en portugués (Petropolis), en italiano (Brescia), alemán (Hamburgo). [Nota original de Enrique Dussel].

York), dos portuguesas (en São Paulo), una alemana (en Hamburg) y una italiana (en Brescia). Quizá porque estuvo escrita desde el dramatismo reciente del exilio. Comienza con un capítulo sobre “Geopolítica y filosofía”, donde escribí, pensando en Susana Bermejillo⁴ (nuestra alumna de filosofía asesinada en Mendoza) y en los militares y las derechas argentinas:

“Desde Heráclito hasta, von Clausewitz o Kissinger *la guerra es el origen de todo*, si por *todo* se entiende el orden o el sistema que el dominador del mundo controla por el poder y los ejércitos” (nr. 1.1.1.1).

Quiero hablar entonces del exilio “de la piel hacia dentro”, como lo he vivido y sufrido. Por ello, si alguien reprochara a Herbert Marcuse de: ¿por qué siguió viviendo en San Diego (California) desde 1945 y no volvió a su Frankfurt originario?, dicho acusador se situaría sin advertirlo, y contra su intención, en el lugar de un cínico o un nazi, ya que ambos no se preguntan por la causa del exilio de Marcuse –el fascismo alemán–, ni tienen en cuenta sus sufrimientos, y los arraigos como responsabilidad ética que el exilio conlleva, y sólo juzga el hecho “desde afuera”, desde el pequeño mundo de los cómplices, haciéndole el juego a los que lo expulsaron, que son los mismos que hicieron que su amigo Walter Benjamin se suicidara en las fronteras de España –o de los que nada supieron de lo que le pasaba a Mauricio López⁵ cuando fue secuestrado por la Marina y torturado “en su piel”

⁴ Susana Bermejillo (1949-1976), fue una estudiante que cursaba en las carreras de Filosofía y Literatura –en esta última alcanzó a graduarse– y militante del Partido Comunista, quien fue asesinada el 20 de marzo de 1976 por una organización armada de la derecha parapolicial vinculada a la Concentración Nacional Universitaria (CNU) y la Triple A. [Nota del editor].

⁵ Mauricio Amílcar López (1919-1977) fue profesor de filosofía, pastor evangélico y referente del ecumenismo a nivel internacional como integrante del Consejo Mundial de Iglesias. Se desempeñó como primer rector de la Universidad Nacional de San Luis y, previamente, había dictado clases de filosofía en la Facultad de

hasta el martirio... Benjamin y Mauricio López son “lo santo” del “tiempo mesiánico” –por usar la expresión técnica de Benjamin–... Creo que es necesario respetar el dolor de los que han sufrido, porque es también lo santo para cada uno de nosotros. Juzgar desde fuera al sufriente es irresponsabilidad culpable.

|

De la piel hacia adentro tuve un primer exilio. Habiendo nacido en un pequeño pueblo en medio del desierto, junto a acequias con turgente barro marrón que circundaba las fincas con viñas, con frutillas, entre el olor a vino, el galopar de los caballos, la fresca sombra de los árboles en los tórridos veranos... entre temblores tierra que por frecuentes nunca me asustaron, vivía junto a gentes austeras, de rostros secos por los siglos, aún antes de la época colonial del Colocorto provinciano, que fue nombrada después La Paz, entre el Desaguadero y Palmira en Mendoza. Mi padre era el médico del pueblo. Venerado por todos. Por su entrega, generosidad, sacrificio, honestidad, simpatía y conocimiento de su profesión. Mi madre, porteña⁶ como mi padre se había enterrado en ese pueblito. Pero colaboraba con la escuela, con la iglesia, con el club deportivo, con todos... Era un honor tener tales padres. Años de belleza incomparable; niñez libre de campo, de aventuras, de tristeza sin embargo por tanta pobreza de muchos, aunque discreta por el buen

Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde Dussel fue uno de sus estudiantes. El 1º de enero de 1977 fue secuestrado de su domicilio en la ciudad de Mendoza y continúa desaparecido. El 20 de septiembre de 2018, quien fue juzgado como responsable de su desaparición, torturas y homicidio –el excomodoro Juan Carlos Santa María Blasón– fue condenado a prisión perpetua por este hecho. [Nota del editor].

⁶ En la Argentina se les denomina como “porteños” a los nacidos en la ciudad de Buenos Aires. [Nota del editor].

aire, la soportable comida, la estabilidad de la Argentina de los 30s – la “década infame”.

Pero aconteció que por la guerra, la guerra de ellos, expulsaron a mi padre del ferrocarril inglés. Él aprovechó la desgracia y nos fuimos a Buenos Aires para que pudiera especializarse en enfermedades internas (gastroenterología). Fue mi primer exilio. El “des-arraigó” de la “tierra adentro”. Niño de campo en la inmensa ciudad. Un sufrimiento profundo, silencioso. No más agua de acequias, caminitos hechos en tierra, pájaros, animalitos, nuestro perro (el “Teddy”), los amiguitos... La ciudad como prisión, como ausencia, como tétrico cemento... Nunca la acepté. Fue un dolor por debajo de la piel. La Paz del desierto era un ámbito inmensamente más amplio para un niño que Buenos Aires.

II

De la piel hacia adentro tuve un segundo exilio. Ya de retorno a Mendoza, ahora en la capital. Calle Garibaldi y Rioja; el fútbol diario con los amiguitos del barrio en el estacionamiento del Hospital Central; el colegio Nr.1: el Arístides Villanueva –donde también irán 30 años después mis dos hijitos–; la acuarela de los domingos en el tranvía para pintar en el parque General San Martín; el colegio secundario agrícola Domingo Faustino Sarmiento (porque fui casi enólogo, aunque me pasé al Nacional Central para entrar a la Facultad de Filosofía y Letras). La parroquia de Loreto, la Acción Católica, el Movimiento Guías. La Facultad de Filosofía a comienzo de los 50s. El compromiso político. La primera huelga de la UNC que organizamos con algunos compañeros. La fundación de la FUO⁷, siendo su secretario general, y del CEFYL⁸, en este último presidente.

⁷ Federación Universitaria del Oeste. [Nota del editor].

⁸ Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras. [Nota del editor].

El estudio intenso, consagrado. El abrírsenos ámbitos increíbles de novedades culturales, estéticas (en Bellas Artes con Cascarini⁹, De Lucia¹⁰, Víctor Delhez¹¹...), místicas (con Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz...). Los cursos de ética de Soaje Ramos¹² (aunque seguiríamos en el futuro caminos diametralmente opuestos, lo mismo que con tantos católicos conservadores...). De los 8 a los 23 años estuve en la ciudad de Mendoza. Quince años de muchos acontecimientos y de profundo “enraizamiento”. Pero al final... después de terminar mi licenciatura en filosofía conseguí una beca para estudiar en Europa, en España.

El segundo exilio, el más benigno, el querido, el deseado, pero también sufrido de la piel hacia adentro. Era nuevamente dejar familiares, amigos, amigas, compromisos, lealtades, funciones... Romper lazos... Vaya uno a saber por cuánto tiempo. Desde la proa del barco (el Eugenio “C”) que se alejaba del puerto de Buenos Aires cayeron las lágrimas al ver el resplandor de la gran ciudad que se fue apagando por horas en el horizonte del Río de la Plata. Me iba y tenía conciencia que no sabía por cuánto tiempo... Nunca sospeché que sería por tanto. Era agosto de 1957, volvería con Johanna y mis dos hijitos el 26 de marzo de 1967.

Ahora sí fue necesario aprender a “ser-extranjero”¹³ –así se denomina un largo artículo que escribí en México en los 70s–. “No

⁹ Roberto Cristóbal Cascarini (1895-1990), renombrado pintor que también impartió clases de dibujo en la Academia de Bellas Artes de Mendoza. [Nota del editor].

¹⁰ Fidel de Lucia (1896-1956), notable pintor paisajista y docente de la Academia de Bellas Artes de Mendoza. [Nota del editor].

¹¹ Víctor Delhez (1902-1985), destacado arquitecto y talentoso artista plástico, reconocido por su habilidad en el grabado. Durante su carrera ejerció como profesor en la Academia de Bellas Artes de Mendoza. [Nota del editor].

¹² Guido Soaje Ramos (1918-2005), filósofo y abogado. [Nota del editor].

¹³ Se trata de la conferencia que dictara en un encuentro realizado en Nuevo México (Estados Unidos), en agosto de 1977. El artículo: “Ser extranjero (signo de los tiempos e interpellación de la fe)”, fue publicado en 2012 en el libro *Hacia los*

ser del lugar”, no sentir las raíces en el “pago”, ser visto como “el extraño”, el que no habla bien la lengua, el que no conoce los mecanismos cotidianos, el que no puede comprometerse políticamente... Se está ahí, se aprende, se vive... pero se es “extranjero”. Como estudiante en España, como obrero en Israel, nuevamente como estudiante en Francia o Alemania no es tan arduo, no es tan duro. Es un exilio pasajero. La patria es el destino, los compromisos futuros, la Universidad, el profesorado. Es tiempo de preparación, de dureza en la pobreza, en la comida escasa, en el dormir de muchas maneras, en muchas camas, en muchos dormitorios, en muchas casas, colegios, hospederías, barracas, chozas... Tiempos duros pero apasionantes. Es el exilio gozoso... pero exilio. Muchos no lo resisten; no aguantan; tiran la toalla antes de tiempo. ¿Pero quién sabe cuál es el tiempo? En mi lugar nunca era bastante la experiencia, el aprendizaje, la novedad. No miraba hacia atrás (hacia Mendoza), sino hacia adelante. En España Israel; en Israel la vuelta a Europa; en Francia Alemania... Y ya casado, y con dos hijitos (uno parisino y otra de Maguncia), con dos doctorados europeos y otra licencia (además de la mendocina), abarrotado de libros (eran cuarenta paquetes de grandes cartones que debíanse transportar de Maguncia a Génova, y por barco a Buenos Aires, Resistencia... y Mendoza). En Mendoza instalaré mi biblioteca por algún tiempo hasta su “desintegración” –y eso que la había comenzado a formar en mi niñez, y en la Facultad de la UNC; mi padre había guardado mis libros en mi estadía europea...–. Además, en el segundo exilio ciertamente mi biblioteca (que es como el martillo del carpintero o la red del pescador, ni más ni menos) había crecido y la traía enterita... a mi “tierra”... en el retorno. Pasando por Resistencia llegué por fin de nuevo a Mendoza.

orígenes de Occidente. Meditaciones semitas (México: Kanankil, 2012). [Nota del editor].

III

La primera vez que pasé por Mendoza en 1966, desde Resistencia –donde al dejar mi cátedra propuse al recién llegado de Lovaina, a Miguel Verstraete¹⁴, para que me reemplazara–, el Prof. Ruiz Díaz¹⁵, recuerdo muy bien, a cargo del decanato de la Facultad, me recibió con un: “–¿Dussel, y Ud. viene de Europa?, iquédese allá, no vale la pena venir aquí!”. La verdad es que me quedé desconcertado. ¿Quería hacerme un favor, evitarme un error o simplemente era un modo descortés de recibirme? Interpreté el saludo en el primer sentido y le expliqué que sea cual fuere el estado de la Facultad yo me había preparado para servirla y nadie me apartaría de mi camino. Tercamente –contra tantos colegas con posiciones conservadoras en contra de los principios que había lentamente amasado en mi “experiencia” europea– busqué un lugar. Profesor *adjunto interino* de Antropología Filosófica. Cuando se llamó a concurso para la definitividad los profesores Nolberto Espinosa¹⁶ y Ramón Sepich¹⁷ declararon “desierto” el cargo de adjunto. Yo era el único candidato. De nada valieron mis antecedentes... ¡Era el duro camino del “retorno”! Poco después gané la titularidad *interina* de

¹⁴ Miguel Verstraete (1939-2021), profesor de filosofía y docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde enseñó Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Contemporánea. Fue electo como decano en 1986 y reelegido sucesivamente hasta 2002. [Nota del editor].

¹⁵ Adolfo Ruiz Díaz (1920-1988), artista plástico y profesor de Estética e Introducción a la Literatura, quien se desempeñó como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1958 y 1959. [Nota del editor].

¹⁶ Nolberto Álvaro Espinosa (1929-2014), profesor de filosofía y docente de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. [Nota del editor].

¹⁷ Juan Ramón Sepich Lange (1906-1979), presbítero jesuita y profesor de filosofía, quien se desempeñó primero como profesor ordinario y luego como emérito en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. [Nota del editor].

Ética gracias a los consejos del profesor Casas¹⁸, donde se me dio sólo la semi-dedicación. Para ganar la vida había que enseñar en la Escuela de Periodismo, en la Escuela de Antropología Escolar. Johanna, mi esposa, comenzó igualmente como profesora del Goethe Institut. Nunca llegué a ser titular “por concurso”; nunca se me otorgó la dedicación exclusiva... aunque en ese momento, en 1975, tenía ya varios libros editados, algunos traducidos a lenguas extranjeras... Cuando estaban los conservadores (que hoy están todavía en el poder: jefes de departamentos, decanos o decanas de la Facultad, rector de la Universidad, en el tiempo de los militares del “Proceso”, y después de ellos) no me llamaron a concurso. Cuando estuvieron mis amigos (Segovia¹⁹, Bazán²⁰, Roig²¹...) nunca intenté que me

¹⁸ Se refiere al filósofo Manuel Gonzalo Casas (1911-1981), quien dictó clases en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval y otras materias entre 1956 y 1969 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. [Nota del editor].

¹⁹ Onofre Segovia (1925-2009), profesor de lingüística y decano interventor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1973 y 1974. Siendo decano, sufrió un atentado con bomba el 17 de noviembre de 1974, destruyendo su casa casi por completo y causando daños significativos a su valiosa biblioteca y archivo, salvando su vida por estar ausente en ese momento. Posteriormente, se vio obligado a exiliarse, primero en Perú y luego en México, hasta la restauración de la democracia. [Nota del editor].

²⁰ Bernardo Carlos Bazán (1939-2018), profesor de filosofía e historiador de la filosofía medieval, reconocido especialista a nivel mundial de la obra de Sigerio de Brabante e integrante entre 1975 y 1996 de la Comisión Leonina para la edición crítica de las *Quaestiones de Anima* y las *Quaestiones de Spiritualibus creaturis* de Tomás de Aquino. Se desempeñó como investigador del CONICET, secretario académico durante los años 1973-1974 y docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo hasta su exilio, en que se radicó en Canadá, donde dictó clases y llegó a ser decano de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Ottawa. [Nota del editor].

²¹ Arturo Andrés Roig (1922-2012), profesor de Historia de la Filosofía Antigua, historiador de las ideas y reconocido filósofo latinoamericanista. Entre sus obras más destacadas figura *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981), que se ha convertido en una referencia indispensable para el estudio de la filosofía en América Latina. Fue secretario académico de la Universidad Nacional de Cuyo entre los años 1973 y 1974, cuando se implementó una reforma pedagógica significativa. Residió la mayor parte de su exilio en Ecuador,

llamaran a concurso porque se podría criticar la oportunidad. Fue muy fácil expulsarme de la Facultad el 31 de marzo de 1975: simplemente no se me nombró nuevamente de manera interina y quedé “fuera”. “Fuera” en sentido fuerte, real, dramático, total. En la nota 1 del V tomo de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, que se publicaría después en Bogotá *sin esta nota*, leo en el original que tengo ante mí:

“Este último capítulo lo comienzo el 1 de abril de 1975, fecha en la que no se me ha designado profesor como era habitual. La extrema derecha en el Ministerio Nacional y en el rectorado de mi Universidad Nacional de Cuyo me ha dejado *fuera* del ejercicio de la docencia en mi patria, la sufriente Argentina. Creo que la experiencia del exilio es dura, pero es el ámbito adecuado para pensar la cuestión del *origen*: sólo existencialmente *fuera* del sistema, expuesto a la persecución (ya que el 2 de octubre de 1973, a los cinco años de Tlatelolco, fui objeto de un atentado que destruyó parte de mi casa), se vive en carne propia la *obsesión* y la *responsabilidad por el Otro*. Pienso en el Sócrates condenado, en el Aristóteles que abandona la Academia camino a Assos, en los filósofos esclavos del Imperio romano, en Jesús crucificado por Herodes (gobierno dependiente) y Pilatos (representante del Imperio), en Agustín sitiado por los vándalos, en Tomás cuando deja París criticado, en Descartes perseguido, en Fichte primero y luego Hegel expulsados de Jena, en todos los posthegelianos que no pudieron ser profesores universitarios (como Marx), en Husserl expulsado de su cátedra de Freiburg *por los nazis*, y que ocupará Heidegger. Eran nazis del centro... los de aquí son de la *periferia*, es decir, cumplen órdenes del Imperio contra su pueblo; son verdaderos herodianos sacralizados por los nuevos Caifás. En su

donde resultó distinguido por su notable labor académica, y fue uno de los pocos docentes del Departamento de Filosofía que pudo retornar a su cátedra en 1984 por interposición de un juicio ante la justicia federal. [Nota del editor].

raíz este capítulo será una *apología de un filósofo de la liberación de la periferia*" (página 1 de las Notas, tomo V de la nombrada *Ética*, publicada en Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980, sin esta nota).

En efecto, el día en que el "Comando Rucci" me puso una bomba (en la noche del 2 de octubre de 1973, como escribí arriba, y en la que Johanna debió recoger en el suelo del living los microscópicos pedazos de la losa y el cristal de las copas de su juego que con tanto corazón había comprado en Alemania: ¡Ese día Mendoza le rompió el corazón... y siguió sangrando hasta el exilio!), de entre los escombros de mi biblioteca de mi casa en Don Bosco 247 (la actual ventana izquierda de pared ladrillo estaba en el suelo) , saqué la *Apología de Sócrates* de Platón, y comenté el texto a manera de una clase en el decanato de la Facultad ante mis alumnos (el texto de esa clase, grabado en aquella ocasión, ha sido varias veces publicado, entre otros en mi reciente libro *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, bajo el título: "La función práctico-política de la filosofía", pp. 97-112, de donde cito). Cuando llegué al texto de Platón sobre Sócrates que dice:

"Quizá alguien podría decirme: Y ¿qué, Sócrates, pues no te avergüenzas de haberte dedicado a una tal ocupación, que por ella corres ahora peligro de muerte?" (28b)

A lo que comenté en mi Facultad de Filosofía mendocina:

"¿Qué ocupación? La ocupación de filósofo. Y si he recordado a Sócrates en esta dolorosa situación es porque recorriendo la historia de la filosofía no encuentro otro filósofo asesinado, explícitamente, por fidelidad a su vocación filosófica (aunque tampoco recuerdo otro filósofo que por ser tal haya sufrido un atentado de bomba en el que pudo perder su vida). Esto significa

que algo está aconteciendo en América Latina. ¿No será que está surgiendo una filosofía real?" (p. 104).

Y comenté la *Apología de Sócrates* en el mismo 28b un poco más adelante:

"Sócrates muestra una clarividencia asombrosa, ya que lo importante no es dar la vida sino la justicia del motivo que nos mueve a darla. El juicio no es sólo el de nuestra conciencia sino el de la realidad que funda la conciencia. En este día, cuando uno le pesa tanto lo que acontece, cuando uno ve su hogar, su casa, convertida en un campo de batalla, destruida; cuando esta mañana desde la estancia o living podía ver las personas que pasaban por la calle a través del boquete de la pared, por donde además divisaba mis libros esparcidos en medio de la vereda y hasta la calle; cuando uno contempla ese paisaje, nace la cólera, pero, de inmediato, surgió en mi mente una expresión: *¡Perdónalos, porque no saben lo que hacen!* Los actores inmediatos son meros instrumentos; los actores reales, por su parte, están enceguecidos por un caparazón ideológico que les impide comprender lo que hacen. Personalmente están perdonados. Objetivamente, sin embargo, son el sujeto mismo de la dominación y esto no puede ser perdonado; grita la justicia de la historia, la rebelión del pueblo" (p. 105).

Creo que es tiempo de volverse sobre aquellos acontecimientos y comenzar una "historia de la Facultad de Filosofía de 1966 a 1986" –veinte años claves y relevantes–. ¡Las víctimas (los desaparecidos, los torturados, los exiliados, los despedidos...) exigen reparación pública!

Y sobre el exilio que ya pesaba sobre nuestras cabezas en 1973 como un próximo futuro, expresaba a mis discípulos mendocinos –como el viejo Sócrates ante el joven Platón–:

“En este nivel Sócrates fue muy claro y decidido, y nos enseña el camino a seguir. *Para el filósofo vivir en el destierro es morir una muerte más terrible que la muerte física.* Es ya no poder pensar. En realidad, para nosotros, nuestra, *pólis*, tiene mayores dimensiones que Atenas. Nuestra ciudad es América Latina. No querría con ello justificarme, sino expresar una convicción ya lejana en el tiempo: nuestra patria es la patria grande (América Latina) y la patria chica (para mí Argentina) es parte de la patria real, histórica. Sócrates no podría abandonar la lucha, el lugar de su compromiso. Nosotros tampoco abandonaremos el lugar de la lucha mientras sea posible. Sin la ciudad quedaba a la *intemperie* no podía ya pensar” (p. 109).

Cuando debí partir al exilio en 1975 quise permanecer jen Atenas! No fui a Estados Unidos o Europa, donde podía ciertamente ir, y que otros tuvieron todo el derecho de elegir. Elegí quedarme “en la ciudad”... por eso vine a México... del río Grande hacia el Sur...

Los tiempos del exilio fueron muy dramáticos. Karl Korsch, que huyó del nazismo, fracasó profundamente en Estados Unidos. Algunos amigos filósofos también los “despistó” el cambio de “mundo”. Por ello, como de antemano, exclamaba al final de esa clase improvisada el 3 de octubre de 1973 sobre la *Apología*:

“Sería algo así como definir a la filosofía a la luz de la muerte y en compromiso con la ciudad; fue el tema de la *Apología de Sócrates*, escrito desde el vibrante recuerdo que todavía guardaba el joven Platón. Pienso que como filosofía política a la luz de la muerte es válida, y aún válida para nuestra América Latina actual y sufriente. Por otra parte, y para concluir, debo expresarles que esta experiencia del atentado ha confirmado mis convicciones filosóficas más profundas. Después de esto ya no hay más, sólo resta el próximo paso: la muerte. Ante ella debemos continuar por el camino emprendido, el de la filosofía de la liberación de los oprimidos” (p. 111).

Hace casi 25 años que pronuncié aquellas palabras. Creo que no las he traicionado, aún en mi debilidad y vulnerabilidad. He intentado seguir el camino.

Los años magníficos de la carrera de filosofía de la Facultad mendocina desde 1973 hay que historiarlos. Recuerdo en 1974 cuando más de 50 estudiantes se inscribieron sólo en la carrera de filosofía en el primer semestre, donde yo enseñaba “Sentido político de la filosofía”. Cincuenta rostros juveniles atentos, inteligentes, ávidos de saber, entusiastas, con disciplina en el estudio, con grandes exigencias y expectativas... De allí habrían salido generaciones de profesores universitarios para Argentina... El programa de estudios concebido por Carlos Bazán, Arturo Roig, y un grupo magnífico de profesores²². De entre ellos 18 fueron expulsados violentamente en 1975 del sólo departamento de filosofía. A nuestros mejores alumnos se les impidió entrar a la Facultad. Matones armados exigían en las puertas de la Facultad de Filosofía nuevas credenciales que sólo el decanato entregaba. Los que no eran “fieles” a las autoridades nombradas quedaban “fuera”. Comenzaba para ellos el exilio *adentro* (como el de Daniel Enrique Guillot –que escribió y se aprobó su tesis doctoral pero nunca pudo defenderla²³). Nosotros nos quedamos *afuera* (como los Carlos Bazán, Osvaldo Ferrari²⁴, Víctor

²² Se refiere a la reforma pedagógica impulsada durante el rectorado del Ing. Roberto Carretero desde el año 1973 e interrumpida en 1975. El plan de estudios de la carrera de filosofía implementado a partir del año 1974 ha sido publicado en la revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 43, 2023, 261-295. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariorcuyo/article/view/7705> [Nota del editor].

²³ Este eminente pensador merece que se le otorgue el grado de doctor que el profesor Arturo Roig, Ramón Sepich y yo, entre otros, lo aprobamos y pedimos se formara el tribunal para la defensa. En ese momento fui expulsado de la Facultad y Guillot no pudo defender su tesis “ya aprobada” sobre *La política en la filosofía de Emmanuel Levinas*. Sería uno de tantos actos de justicia que nunca es tarde cumplir. [Nota original de Enrique Dussel].

²⁴ Se refiere a Oward Ferrari (1925-2010), profesor de filosofía y estudiioso de la obra de Hegel. Ha publicado, entre otras obras, *Filosofía o barbarie. La Europa de la razón*

Martín²⁵, Santander²⁶, Sáez²⁷... y yo mismo). Comenzamos así nuestro exilio, fuera... del país.

Yo nunca pensé salir del país. No se me hubiera pasado por la cabeza. Nunca dudé en volver a Mendoza. Me hubiera conformado que me dejaran en un pequeño rincón oscuro donde pudiera seguir trabajando. Hubiera podido salir al extranjero a dar algún curso, y volver siempre a mi querida Mendoza. Pero cuando fuimos incluidos en “listas” de los que habrían de ser asesinados. Cuando el primero de la “lista”, Ezequiel Ander Egg²⁸, fue objeto de un atentado a muerte, y, huyendo, saltó por sobre la pared de unos vecinos, siendo alcanzado por un tiro de pistola en una pierna, que, aunque se salvó, quedo cojo por mucho tiempo... y yo era el segundo en esa misma “lista”... Johanna mi esposa me dijo: “¡Basta, ya es bastante! Los

(*del logos*) y la Europa de la traición. Una introducción a la filosofía (Mendoza: EDIUNC, 2004). Luego de ser detenido y torturado por la policía federal, resultó finalmente expulsado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y se terminó exiliando en Francia. [Nota del editor].

²⁵ Víctor Martín Fiorino, egresado de la carrera de filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, en la que dictó clases hasta partir al exilio, y doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente ejerce como Consultor Académico de UNESCO y es profesor en la Universidad Católica de Colombia. [Nota del editor].

²⁶ Jesús Rodolfo Santander, egresado de la carrera de filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Desde 1981 es profesor e investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. [Nota del editor].

²⁷ Hugo Enrique Sáez, egresado de la carrera de filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y doctor en filosofía por la misma Universidad. Gracias a la ayuda de Mauricio López, pudo exiliarse en México, donde impartió clases en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia. Actualmente se desempeña como profesor titular en el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana. [Nota del editor].

²⁸ Ezequiel Ander-Egg (1930-2024) fue un destacado filósofo, sociólogo y ensayista argentino. En 1975 sobrevivió a un ataque a balazos perpetrado por parte de la banda terrorista de extrema derecha Triple A en Mendoza, por lo que debió exiliarse en España. [Nota del editor].

niños te necesitan". Contra mi voluntad y de viaje a México vi la manera de irme por un tiempo.

Sin embargo, ¡confieso que he sufrido! Cuando partía de Plumerillo maldije, con cólera a los que me expulsaban, a los militares y a la burguesía que los apoyaba, a los colegas profesores universitarios de los servicios de inteligencia de las Fuerzas Armadas –cuyos nombres todos recordamos y no han recibido ningún juicio– ... a todos aquellos que se quedan “con” mi país. No al pueblo humilde y pobre que saldría a las calles a gritar: “¡Paz, pan y trabajo！”, sino a aquella “inteligencia” que justificaba –histórica, filosófica, literaria, sociológica, económicamente– ese genocidio, latrocínio, destrucción irrecuperable de la “sociedad civil”, ultimando buena parte de la conciencia más crítica y ética del país... Esos responsables en buena parte están todavía en la Facultad de Filosofía... o jubilados honestamente. ¡Ellos nos exilaron!

Y así comenzó mi tercer exilio –el primero de la niñez en Buenos Aires; el segundo en Europa, y de donde volví como un “extranjero” ya para siempre en mi querida Mendoza–, “en Atenas” como Sócrates, en América Latina, en la provincia norteña de la patria grande: México.

Marcuse fue expulsado de Alemania por los nazis. De la Universidad de Columbia en Nueva York terminó en San Diego. Cuando Horkheimer volvió a Alemania (como Arturo Roig o Folari²⁹, como Osvaldo Ardiles³⁰ o Alberto Parisí³¹) después de la caída del

²⁹ Se refiere a Roberto Follari, ex profesor de epistemología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, quien también residió durante su exilio en México. [Nota del editor].

³⁰ Osvaldo Ardiles (1942-2010) fue un filósofo argentino vinculado al movimiento de la filosofía de la liberación. Durante su carrera trabajó en la Universidad Nacional de Córdoba y también en la Universidad Autónoma de Chiapas, México. [Nota del editor].

³¹ Se refiere a Alberto Parisi, autor de: *Una lectura latinoamericana de El capital de Marx* (Córdoba: Letra, 1988). [Nota del editor].

nazismo, y llegó a ser Rector de la Universidad de Frankfurt –donde he dictado clase como profesor y donde he pedido cuenta por el aporte del argentino Felix Weiss³² en la fundación de la Escuela de Frankfurt–, Marcuse, sin embargo, permaneció en California. Durante dos decenios parecía haber desaparecido. ¿Quién hubiera pensado que en 1968, la rebelión de los estudiantes de Berkeley tuvieron un guía? Era el viejo profesor judío, filósofo alemán, que escribió *El hombre unidimensional, Eros y civilización* y tantas obras que fueron luz para generaciones norteamericanas. Sólo un cínico o un nazi, como he dicho, se hubiera enfrentado a Marcuse y le hubiera acusado de la siguiente manera: “¡Ud. se quedó en Estados Unidos por su gusto a los dólares!” Ese juicio sólo hubiera revelado la bajeza, el talante de su crítico, ya que sería como reírse del dolor de la víctima, del exiliado que en un momento de su vida, y ante una Alemania que no le “tendió la mano que podía esperarse”, se resignó primero, y emprendió después... su apresurado y decidido paso en el entregar su vida, la que le quedaba, que era poca, a la misma causa, en la misma ciudad... aunque en otro barrio. Sólo en 1990 vendí mi casa de calle Don Bosco (era mi “ancla” para volver) y distribuí mi biblioteca, la de mi infancia y juventud, de mis peripecias por Europa y en Mendoza hasta 1975³³. Me dolió infinitamente “levantar” el ancla...

Pero esto no significa que no se los expulsó; que no se sufrió; que los que los expulsaron no son culpables; y aunque la causa por la que fueron expulsados valió la pena, no contradice que merecerían

³² Se refiere a Félix Weil (1898-1975), intelectual nacido en Argentina e hijo de un comerciante alemán, quien había hecho una fortuna exportando granos, por lo que fue el mecenas y principal impulsor financiero de la Escuela de Frankfurt a través de la creación en 1923 del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. [Nota del editor].

³³ Parte de ese material fue donado por Enrique Dussel a la Biblioteca de la Fundación Ecuménica de Mendoza. En ella puede consultarse, por ejemplo, el otro texto inédito que se publica en este volumen. [Nota del editor].

ser reinstalados en su lugar de trabajo, o al menos que cejaran de ser “desaparecidos” de la memoria de las generaciones futuras de estudiantes de la Facultad de Filosofía, que deberían recordarlos como sus queridos profesores ausentes. ¡Es necesaria una saludable reparación moral! La generación filosófica expulsada de Cuyo en 1975 fue espléndida, fue una gloria de la Facultad. Por ello, no sería justo que la acusación de si Marcuse debió o no volver a Alemania, no rebaje su recuerdo entre los que todavía ahora leemos con provecho su obra. Esto tanto en Alemania como en Mendoza.

Tendría tantas cosas que decir que bien podría ser el comienzo de unas “Memorias” que se transformarían en un libro. Pero no es ahora el momento ni la oportunidad. Valgan sólo estas líneas, no como una respuesta ni como una apología, sino como meras reflexiones. No acostumbro a hacer apologías. Valgan sólo como el comienzo de una “reconstrucción” de la memoria de hechos que sería bueno no echar en el rincón de los olvidos. Y eso que, sobre el sufrimiento del exilio no he dicho nada, de cuantos perdieron su matrimonio, o sus hijos, o sus ideales, o su juventud en la tristeza del recuerdo, en la extranjería de cada día, en la enfermedad mental, en el ser definitivamente un “extranjero” sin pisar tierra propia nunca más con confianza... pasar las Navidades solos, con cientos de familiares lejos... Nadie parte al exilio por propia voluntad. Pero la vida nos exige a veces tomar el exilio como vestimenta definitiva, y en esos casos es necesario saber asumir las mismas responsabilidades en “otros” lugares... Además, el México de los 80s. estaba “cerca” de la Nicaragua revolucionaria, de Cuba, de los “hispanos” norteamericanos. Mis investigaciones sobre Marx estaban en su apogeo y no podría continuarlas en Argentina. Y no en último lugar, no se abrió ninguna puerta de par en par; alguna ventanita se entreabría con recelo... Esperé, esperé... y al fin debí “levantar el ancla”...

Y como dice aquel libro de gran poesía, en referencia a una exigencia ética fundamental: “¡Hospeda al exiliado, porque Uds.

fueron exiliados en Egipto!” ¿Y los que se quedaron en Egipto? ¿Era simplemente porque comían mejor que en Palestina? ¿Podían los palestinos recriminar a sus Hermanos que se hicieron egipcios? Esos judíos egipcios exiliados-arraigados fueron los que en Elefantina (en la primera catarata del Nilo) tradujeron al griego su libro sagrado hebreo, y permitieron a sus hermanos de la tierra chica (Israel) comprender al mundo romano, su patria grande...

De todas maneras y en último término, ¡no hay exiliados de la Tierra! En ella todos estamos “en casa (*zu Hause*)”, y en ella los pobres, excluidos, humillados son cada vez más y exigen nuestra responsabilidad... en Mendoza o en México...

Y, sin embargo, “desde debajo de la piel”, cuando llegan las Fiestas, la Navidad... quiero gritar con el poeta Ernesto Cardenal:

“Junto a los ríos de Babilonia,
estamos sentados y lloramos
acordándonos de Sión.
Mirando los rascacielos de Babilonia...
¡Babel armada de Bombas! ¡Asoladora!
¡Bienaventurado el que coja a tus niños
—las criaturas de tus laboratorios—
y los estrelle contra una roca!” (*Salmos*)³⁴

Se trata, en el caso de Cardenal, de unos portorriqueños en New York, junto al River Side. Por mi parte, acordándome de Sión, de sus acequias, de sus montañas nevadas, de sus alamedas... maldigo a los que causaron nuestro exilio.

³⁴ Fragmento del Salmo 136, titulado: “Junto a los ríos de Babilonia” (Cardenal, Ernesto ([1969] 1974). *Salmos*. Buenos Aires/México: Carlos Lohlé, pp. 63-64). [Nota del editor].

Curso Intensivo: “Temas de aproximación para una dialéctica de la liberación latinoamericana”¹

Enrique Dussel

“Fundamentación Filosófica”
2da. Parte
II. “Nueva formulación de un proyecto socialista criollo
latinoamericano”

¹ Este texto se publica con la debida autorización de los hijos de Enrique Dussel: Enrique Dussel Peters y Susanne Dussel Peters, a quienes se les agradece especialmente. El material se ha consultado en el Archivo “Enrique Dussel”, donado por él mismo a la Biblioteca de la Fundación Ecuménica de Cuyo, a cuyo personal agradecemos la entrega del mismo a Esteban Sánchez, quien a su vez nos lo facilitó para su publicación. Si bien el texto no está fechado, aproximadamente se puede datar por la ubicación del mismo, que se encontraba en una caja con la siguiente inscripción: “Conferencias dictadas en el marco de la semana de estudios sobre *Temas de aproximación para una dialéctica de la liberación latinoamericana*, el 7 y 8 de octubre de 1971, organizadas por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina)”. Se ha seguido fielmente la versión original, incluso manteniendo algunos errores que han sido consignados con la habitual indicación [sic], así como los agregados de puño y letra de Dussel que han sido colocados entre corchetes. Además, se reproducen imágenes facsimilares de los esquemas presentes en el texto original. [Nota del editor].

- 1 -

Curso Intensivo.

"TEMAS DE APROXIMACIÓN PARA UNA DIALEKTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA"

"Fundamentación Filosófica"

Prof. ENRIQUE DUSSEL

2da. Parte

II. "Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano".

Esta segunda charla, que por supuesto yo pienso ampliar en el futuro y aún por escrito, la quería denominar: "Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano". Cada una de estas palabras podrían ser explícitas. Primero formulación, es decir, comienzo de una conceptualización, pero nueva, porque veremos cómo podría ser planteada la cuestión de que el proyecto latinoamericano, necesariamente para ser real, tiene que ser distinto a todo otro. Si es repetitorio o imitativo, es un modo más de alienación. Y digo criollo en el sentido propio de la palabra, que significa nacido entre nosotros. Criollo es lo nacido, la creatura.

Ahora voy a exponer tres o cuatro puntos que son los siguientes:

9. Diagnóstico político y sus posibilidades.
10. La "lógica de la Alteridad": la ética como filosofía primera.
11. América Latina: alienación y liberación.
12. Momentos fundamentales de un proyecto socialista latinoamericano.

Conclusión de II: la justicia de la Alteridad latinoamericana.

Diagnóstico político preliminar:

Yo no soy polémólogo, ni economista, ni sociólogo, por lo tanto me he basado en una literatura más o menos conocida por Uds.: un Enrique Cardoso, Helio Isguairibe, Theotonio dos Santos, Enzo Faletto, Franz Hinkelammert, Gunder Frank, Sergio Bagú, Celso Furtado, Tomás Vasconi y algunos otros.

Primero hice una rápida descripción para ver, entonces, de dónde surge esa idea de un nuevo proyecto de socialismo latinoamericano, que no es una invención mía, sino que yo más bien me voy a basar en los diagnósticos de los autores anteriormente mencionados.

En primer lugar, la primera oposición entre tipos de sociedades se daría entre una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada. Al decir desarrollada, sería industrial y al decir tradicional sería pre-capitalista. Este tipo de oposición es el que se va realizando entre nosotros en el siglo XIX. La cristiandad colonial de la que hablaba, aún a comienzos del S. XIX es realmente una sociedad tradicional.

Pero hay una nueva oposición que ya no es la de una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada, sino que la nueva oposición es entre una sociedad subdesarrollada y una sociedad en vía de desarrollo. Esto es ya otra cuestión, de tal manera que tenemos ya otro modelo o tipo.

Imagen facsimilar de la primera página del texto "Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano"

Esta segunda charla, que por supuesto yo pienso ampliar en el futuro y aún por escrito, la quería denominar: “Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano”. Cada una de estas palabras podrían ser explicadas. Primero formulación, es decir, comienzo de una conceptualización, pero nueva, porque veremos cómo podría ser planteada la cuestión de que el proyecto latinoamericano, necesariamente para ser real, tiene que ser distinto a todo otro. Si es repetitorio [*sic*] o imitativo, es un modo más de alienación. Y digo criollo en el sentido propio de la palabra, que significa nacido entre nosotros. Criollo es lo nacido, la creatura.

Ahora voy a exponer tres o cuatro puntos que son los siguientes:

9. Diagnóstico político y sus posibilidades.
10. La “lógica de la Alteridad”: la ética como filosofía primera.
11. América Latina: alienación y liberación.
12. Momentos fundamentales de un proyecto socialista latinoamericano.

Conclusión de II: la justicia de la Alteridad latinoamericana.

Diagnóstico político preliminar:

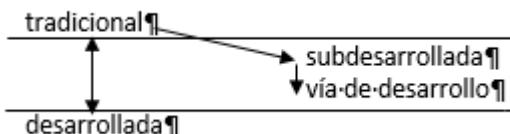
Yo no soy politólogo, ni economista, no [*sic*] sociólogo, por lo tanto me he basado en una literatura más o menos conocida por Uds.: un Enrique Cardoso, Helio Jaguaribe, Theotonio dos Santos, Enzo Faletto, Franz Hinkelammert, Gunder Frank, Sergio Bagú, Celso Furtado, Tomás Vasconi y algunos otros.

Primero haré una rápida descripción para ver, entonces, de dónde surge esa idea de un nuevo proyecto de socialismo latinoamericano, que no es una invención mía, sino que yo más bien me voy a basar en los diagnósticos de los autores anteriormente mencionados.

En primer lugar, la primera oposición entre tipos de sociedades se daría entre una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada. Al decir desarrollada, sería industrial y al decir tradicional sería pre-capitalista. Este tipo de oposición es el que se va realizando entre nosotros en el siglo XIX. La cristiandad colonial de la que hablaba, aún a comienzos del S. XIX es realmente una sociedad tradicional.

Pero hay una nueva oposición que ya no es la de una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada, sino que la nueva oposición es entre una sociedad subdesarrollada y una sociedad en vía de desarrollo. Esto es ya otra cuestión, de tal manera que tenemos ya otro modelo o tipo.

La sociedad subdesarrollada se contrapondría a una sociedad, por un lado, en vía de desarrollo y, por otro, realmente desarrollada. ¿Por qué? Porque las contradicciones que existen en una sociedad subdesarrollada no son de ninguna manera las que existen en una sociedad tradicional pre-capitalista. De esa manera, habría, por una parte, una sociedad tradicional opuesta a una desarrollada que, en este sentido, sería la industrial.



Pero después habría una sociedad subdesarrollada y, por otra parte, una en vía de desarrollo. Esto significaría que la sociedad tradicional se enfrenta (pero este enfrentamiento significa también un enfrentamiento cultural) con la sociedad desarrollada a partir de sus contradicciones y es el caso de un real estado de subdesarrollo, que es muy particular.

Solamente cuando esta sociedad subdesarrollada encuentre los instrumentos para comenzar el proceso de auténtico desarrollo (si

no sería un desarrollismo puro) recién entraría en vía de desarrollo. De tal manera que, una sociedad tradicional podría ser la colonial hispanoamericana o alguna sociedad que todavía no se ha enfrentado con la sociedad desarrollada. Nuestros países y en general América Latina, pongamos por ejemplo Argentina, serían un caso típico de países subdesarrollo-llados. Mientras que, quizás un país en vía de desarrollo podría ser Yugoslavia.

Quiero indicar entonces que el término subdesarrollo significa ciertas contradicciones que se hacen conscientes a aquellos que se dan cuenta que están en una estructura internacional, no solamente de un imperialismo de extracción, sino un imperialismo estructural. Esto significa que, sobre todo después de la 2da. Guerra Mundial, el imperialismo internacional comienza a apoyarse sobre tres puntos concretos: 1º) la participación en el mercado capitalista internacional; 2º) existencia de un mercado interno capitalista dentro de cada uno de los países del mundo capitalista, en este caso; 3º) la garantía internacional de la propiedad privada. Con estas tres características, se da entonces la estructura de, lo que podríamos llamar, este imperialismo que ya no es el de mera extracción colonial, sino un nuevo tipo que florece después de la 2da. Guerra Mundial y en el que Estados Unidos sería el más competente exponente.

La sociedad subdesarrollada sería aquella que se encuentra con una conciencia de necesidades que sobrepasan las posibilidades de sus propias deducciones. Mientras que la sociedad tradicional no tiene conciencia de necesidades de las cuales no ha tomado conocimiento. Pongamos el caso de una sociedad del centro del África, tribal, permite perfectamente estar integrada en una sociedad tradicional, mientras que, la sociedad subdesarrollada cae en una contradicción interna que le impide quedar estacionada pero que, sin embargo, tampoco sabe cómo cumplir con las exigencias de las necesidades que va descubriendo. Y entonces recién se plantea la manera o los modos de salir del subdesarrollo y entrar en una vía del desarrollo. Estas vías de desarrollo, pues, no son muchas sino bien

pocas y es por eso, entonces, que prácticamente podríamos decir que son dos: dentro de un sistema capitalista, o dentro de un sistema que ya no fuera capitalista.

En el momento mismo en que se sale del subdesarrollo (pero todavía no ha logrado equiparse, descubrir o comprometerse con una vía de desarrollo), se produce un cierto impasse y en ese impasse se encuentran muchos de nuestros pueblos. Un autor de Chile, Hinkelammert, muestra que, en estos momentos de impasse, se producen dos fenómenos muy particulares; uno de ellos es la marginalidad y el otro el populismo. Esto significa que en un país subdesarrollado hay por lo menos tres tipos de élites conductoras: 1º) el capitalista tradicional; 2º) el capitalista urbano, dedicado al comercio de exportación importación; 3º) los capitalistas industriales, que son en realidad los creadores, los verdaderos empresarios. Pero a su vez los grupos populares están integrados al sistema. Los grupos integrados al sistema serían los empleados públicos y también los proletarios sindicalmente organizados. Da la casualidad que, en Argentina, el proletariado sindicalmente organizado, por lo tanto de alguna manera incorporado al sistema, es numeroso y bien organizado. Y es en ese caso donde, en el subdesarrollo, aparece el fenómeno del populismo con sus derivaciones, que también vamos a ver. Una de esas derivaciones podría ser el Nasserismo (para no llamarle con alguno de los nombres latinoamericanos), como se le dice a veces en el campo internacional. Pero en verdad, en América Latina o en Argentina, podría llamarse el peronismo. Este fenómeno significa una cierta avanzada, como también una salida del subdesarrollo por una vía que puede indicarse claramente porque, en general, con lo que se cuenta es con el proletario sindicalmente organizado pero que está, de alguna manera, incorporado al sistema, mientras que el campesinado o el subproletario urbano, que es el que está verdaderamente marginado, ni siquiera está organizado. Surge entonces una contradicción que nace ahora de un socialismo africano y, en este caso, el militarismo (Nasser en su época) habría sido

también un intento de entrar en vías del desarrollo por una suplencia de las élites capitalistas o burgueses que no conducen ya el proceso; entonces pasa el militar a ser el abanderado de un populismo de los proletarios incorporados al sistema para lanzarlos hacia un cierto tipo de socialismo. Pero rápidamente aún esta posición puede caer en contradicciones y las contradicciones son de que, por una parte, esa débil burguesía está aliada a un poder que se lanza en el proceso del desarrollo y ella misma va a entrar en contradicción con la burguesía internacional, por una parte, si es realmente burguesía creadora manufacturera, pero también, por otra parte, ese proletariado incorporado al sistema va a crecer enormemente en las expectativas y en las necesidades, siendo muy difícil entonces tener una ética del trabajo que permita saber esperar la posible producción que realmente cumpla con sus necesidades crecientes. Estas contradicciones hacen que, muchas veces, el populismo deba caer en una cierta demagogia para cubrir, de alguna manera, esa expectativa creciente. En definitiva, quizás, no entre en la vía del desarrollo.

La cuestión estricta de la liberación se plantea sólo en el momento en que la estructura capitalista se siente (ya sea apoyada o no en el tipo de posibilidades nasseristas) imposibilitada de continuar el proceso y entonces entra en verdadera coalición con el capitalismo internacional. Esta situación lleva a establecer una especie de lucha de liberación contra la clase capitalista nacional, por una parte, y contra el imperialismo exterior. Esto es lo que pasa en general en nuestros países. La revolución industrial llegó demasiado tarde, la burguesía no llegó a organizarse creativamente y la clase proletaria tiene demasiada conciencia de sus necesidades. Entonces pareciera que se abre una vía capitalista del desarrollo, pero solamente en el camino de una dictadura antipopular. Este caso, no es ciencia el poder decirlo, sería un tanto la solución brasileña.

En el texto de un autor, “El nuevo militarismo latinoamericano”, también se habla de una guerra total que exige la preparación de la sociedad; pero esta guerra total se entabla muchas

veces porque es necesario imponer un orden natural que ya no se cree, que se da por natural. Piensan Uds. que la gran burguesía de Adam Smith o del capitalismo originario pensaba que había un orden natural que por sus propias inclinaciones se iba cumpliendo. Eso ya no se puede creer. Lo que es necesario ahora es imponer ese orden, hacerlo, y es por eso que el único camino factible para un capitalismo, que no logra ser élite naturalmente conductora, sea el ser apoyado, en este caso, por un poder armado con lo cual la lucha de la seguridad se transforma en lucha contra la subversión.

Cuando la clase capitalista tiene una existencia puramente nominal, no logrando promover ni conducir el desarrollo, por último, debe apoyarse en aquello que es su promotor. En este caso, el militarismo, viene a ser una fuerza como exterior que impulsa la creatividad del capitalismo que necesita ese apoyo.

"El nuevo militarismo latinoamericano" es totalmente distinto al tipo nasserista o aún al tipo peronista. Su acción política no nace en una rebelión anti-imperialista y por tanto tampoco da una postura popular. Sucede justo al revés: parte de la idea de una guerra antisubversiva y antipopular, de común acuerdo con el imperialismo mundial, y es en el fondo el ejecutor de esa voluntad exterior. Jaguaribe la llama simplemente "fascismo colonial". No voy a extenderme en esto, pero está la gran experiencia brasileña ya que en ella se ve que hay un cierto desarrollo. Un desarrollo que estrictamente queda bien encuadrado dentro de esta definición que acabo de hacer y que hacen los mismos economistas brasileños, latinoamericanos de hoy. Se dice sin embargo que esa expansión va a encontrar ciertos límites internos cuando esa masa que queda incorporada al sistema venga a situarse al nivel en que se situó esa masa incorporada al sindicalismo en la Argentina. Es decir que, en cierta manera, se está jugando de manera retardada el proceso peronista del año 43 en adelante. Después de que hayan muchos miles, millones de obreros incorporados a la industria en San Pablo, Río y Recife, esa masa va a obrar o producir esa contradicción; va a

exigir un populismo y habría que ver si realmente ese populismo va a tomar, o la vía capitalista como acabo de decir, o bien la otra posibilidad, que sería la vía no capitalista del desarrollo. Digo no capitalista del desarrollo porque no quería llamarla rápidamente de ninguna de las denominaciones posibles.

Los socialismos son muchos y equívocos. Ya en el siglo XIX se hablaba mucho de ellos. En las obras mismas de Marx podemos ver que se habla de un socialismo clerical, de un socialismo feudal, de un socialismo pequeño burgués, de un socialismo reaccionario, de un socialismo utópico, de un socialismo conservador, de un socialismo teórico-alemán, de un socialismo comunista, crítico, utópico como el de Saint Simón, etc. También hay ahora, en el siglo XX otros tipos de socialismos y son justamente de esos de los que yo quiero indicar dos o tres puntos solamente. En el análisis de los actuales socialismos existentes se puede ver que, por lo pronto, hay un gran socialismo que se lo puede llamar así: "el proyecto histórico del socialismo burocrático". Lo más impórtante de esto es que tiene sus raíces en la ideología marxista y en el propio Marx. Me refiero al socialismo ruso, el cual está conducido por una élite auto-regida. Esta élite auto-elegida representa un gran centralismo democrático que se funda en una de las posibilidades teóricas que dio el propio Marx. Este había mistificado la democracia y en el fondo pensaba que era posible, por último, una democracia directa y total donde cada individuo de un grupo sin Estado participaría de la misma. Efectivamente lo que permite esa democracia sin intermediarios ni mediaciones en el fondo, es una dictadura total y en el proyecto de la burocracia socialista, la dictadura es instituida sin término.

El problema central consiste, nos dice un autor, en poder concebir un socialismo en el cual el poder económico decide el poder dominante en la sociedad, que legitima mediante la representación de la base popular a la cual afecta. Se trata, por lo tanto, de destruir todo tipo de organización elitista del poder. Debe desaparecer la auto-elección tal como existe en la sociedad de clases, sea capitalista

o burocrática, y el poder económico tiene que representar a las soberanías populares. Los autores latinoamericanos comienzan a hablar de socialismo, por una parte, popular y, por otra parte, democrático que se funda en la organización de un pueblo que no participe en las gestiones (como ha pasado en Yugoslavia) sino que gobierne y en el cual participe, en la gestión, más bien el técnico o el burócrata. Eso significaría de que ese socialismo concibe clases dentro del socialismo, de que no cree, de ninguna manera, ni como Marx, ni como Lenin, ni como el propio Mao de que no puede haber clases y también oposiciones de clases dentro del socialismo y que habrá que saber jugar con ellas para ir avanzando en la dialéctica. Esta sociedad socialista con clases y opuesta debe saber cómo lograr que el pueblo llegue a expresarse y poseer efectivamente el poder. El socialismo latinoamericano no puede entonces construirse ni pensarse siquiera sobre las opciones ontológicas de filósofos europeos del siglo XIX. Además hay que tener en cuenta nuestra historia concreta. Esa historia concreta debe indicarnos salidas tácticas y estratégicas, pero también de fundamentación ontológica. Esto significa que en América Latina se trabajan con fuerzas existentes y no simplemente con posibles.

Franz Hinkelammert, en uno de sus trabajos, dice: "Esto nos explicaría a la vez otro fenómeno que no vale para los preceptos socialistas anteriores y que puede indicar algo nuevo. Nos referimos al hecho de que este proyecto socialista surge de una alianza estrecha entre grupos deístas y grupos cristianos". Esto es nuevo, no puede aparecer en la [sic] grupo islámico, porque son coránicos. Tampoco en el África negra, porque son animistas, ni entre los indíus [sic]. Esto aparece solamente en América Latina, y dice más adelante: "El proyecto latinoamericano es característico por el hecho de que recién hoy el continente está preparándose para la revolución, después de haber experimentado el yugo de un largo desarrollo capitalista sin cupo". Además América Latina llega al socialismo en un momento en que la lógica historia del socialismo mundial produce un nuevo

proyecto histórico basado en la democracia socialista. Este mismo autor en su obra “Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia”, en el último punto dice, “No se puede pensar en ninguna diferencia entre el humanismo cristiano y el humanismo ateo. No se trata de acciones comunes, sino de una práctica completamente idéntica”.

Hace un mes, un episcopado peruano, dijo que ya es hora de que los cristianos se comprometan en el proceso socialista, en el cual establecen que, lo que yo había indicado como totalidad cerrada en Marx y aquello de que, la crítica de la religión era el comienzo de toda crítica, indicaría que, estratégica y tácticamente en *América Latina*, se opondría la negación total de un pasado, la cristiandad, a la cual también habría que superar.

De tal manera que, habría ciertos puntos de esa antropología fundamental que vendrían a hacernos cuestión en la construcción de un socialismo en el cual solamente podrían incursionar algunos, pongamos aquellos que quedasen encerrados en la totalidad, mientras que si se plantease ese socialismo sobre nuevos bases ontológicas y antropológicas, es bien posible que ese nuevo proyecto de un socialismo pudiese reunir a gran parte de latinoamericanos. Es por eso que, ante la extrañeza de algunos, los otros días dije que aún habría que redefinir las fuerzas armadas, porque es bien posible que el propio ejército pudiese entrar en un proceso, como el que quizás un nuevo socialismo le indique, y no en cambio el tradicional, europeo del siglo XIX. Estamos entonces en el siglo XX y hemos descubierto la dependencia cultural. La dependencia cultural nos hace poner ojos críticos con respecto al fundamento ideológico o filosófico de ese socialismo del siglo pasado y sobre todo a los logrados en Europa.

Quiero indicar algunos puntos acerca de una nueva fundamentación que nos permitirá pensar el problema de la alienación y de la liberación y aún una nueva postura ante el problema de la propiedad, es decir, abrir cauces a este proyecto

nuevo, socialista, latinoamericano y que sin embargo no contradijese nuestra historia y permitiese dar en cambio el gran paso. O sea, encontrar un modelo que nos haga entrar en una vía real del desarrollo, reconociendo que existen errores que el socialismo pudo cometer en el siglo pasado y en este, y sobre todo, en algunos países subdesarrollados.

Primer punto: la lógica de la totalidad vendría a oponerse en una lógica de la alteridad. Yo en ese sentido pienso en el futuro, dedicarme muy en particular a retomar la intención profunda de los post-hegelianos: Feuerbach, Marx, para ver cómo tuvieron una intención clarísima, pero se perdieron en la formulación porque cayeron al fin, en las redes de lo que pretendían superar. Leí ese texto de Feuerbach que dice: "La verdadera dialéctica no es el monólogo del pensador consigo mismo, sino que es el diálogo entre el yo y el tú". Todo este libro funda este problema. Eso significa que esa totalidad, de la cual yo hablé los otros días, es en la que quedan encerrados de alguna manera todos los pensadores que yo había expresado. Y podrían ser superados si esa ontología de la totalidad encontrase un nuevo punto de apoyo. El mismo Feuerbach dice: "La verdadera dialéctica se establece entre un yo y un tú", pero cuando dice "tú", dice algo muy especial, que es en cierta manera lo que habría que considerar. Esto significa que yo, en concreto, estoy siempre en mi mundo, estoy siempre en la totalidad de sentido. Totalidad que no pudo superar Hegel, ni Marx, ni Adam Smith antes que él. Esa totalidad de sentido es dentro de la cual ya todo tiene algún sentido, donde yo veo oponerse los contrapuestos, pero donde al fin todo se implica desde dentro de ella. ¿Cómo podré hacer para superar esa totalidad y tener la experiencia de una alteridad?

Esto comprende la dialéctica anterior y la lanza hacia adelante en toda su fuerza. En todas sus fuerzas, no pacifistas, sino justificando de una manera nueva la fuerza de esa misma historia. La experiencia puede ser individual, pero también puede ser política y social; no es sólo, o necesariamente, la experiencia de uno ante uno,

sino también puede ser de un pueblo ante otro pueblo. Es simplemente esta experiencia.

Cuando me relaciono ante otro hombre, lo considero siempre como parte de un todo. De tal manera que, como yo digo algunas veces, subo a un ómnibus y veo a un chofer y yo saco mi ticket de ese chofer; pero en cambio, si yo lo enfrento como un cara-a-cara y lo veo, no sólo como chofer, sino como un hombre, es decir, si me doy cuenta de que ese hombre es otro que yo, pero más que eso, que es libre y que, como libre, es futuro y que como futuro me es incomprendible, entonces ya no puedo, a ese, ponerle una etiqueta sino que, en cierta manera, tengo que pararme ante él como ante un rostro, detrás del cual se encubre el misterio de su libertad, y lo único que puedo hacer ante él ya no es la dialéctica del visto, conceptualizado y objetivado, sino que es el pararse ante un rostro y preguntarle a él "qué es".



De tal manera que hay una experiencia y detrás de ella una cierta trascendencia que yo no puedo abarcar en su totalidad. A la pregunta: lo que es él, él me ha de responder de alguna manera, y su palabra novedosa ha de ser oída por mí.

Entonces toda la ontología en el fondo de Hegel, de Marx y también la ontología de un Heidegger, de un Husserl, de un Sartre y hasta Althusser, es toda una dialéctica entre el ver y lo visto. Parece

que siempre esa dialéctica utilizó una inteligencia como sujeto y un objeto como conocido. Mientras que aquí, el objeto, es el rostro del otro. Pero en cambio, el otro como libre, es inobjetivable, es la experiencia de la libertad pero de una libertad alterativa, que ya vamos a ver qué situación concreta adquiere. Esta libertad no es mi libertad, sino una libertad inaprensible e incomprensible del otro, que siempre supera toda totalidad.

La experiencia del otro como libre significa muchas cosas porque dentro de la totalidad, y por eso que la totalidad es siempre totalitaria, cada hombre no juega como otro sino como parte de un todo en donde nunca se lo considera como libre, sino como condicionado.

Es extraordinario como en Hegel no hay libertad y el proceso de la liberación es un proceso de indeterminación en la necesidad del todo que es divino. En el fondo de la ética marxista (lo podemos probar por los hechos) tampoco hay libertad. Lo que hay, es un proceso necesitante. De allí que, si alguien comete un error, el que está junto a él o el que tiene que matarlo ha de decir: "lástima el que te encontraras en esta situación". Porque en cierta manera, como Edipo ante los griegos, el Oráculo ha dicho que debe jugar su destino. No hay libertad nunca jamás dentro de la totalidad. Entonces también habría que preguntarse qué va a significar la liberación dentro de este proceso. Solamente hay libertad en la exterioridad y en el respeto del otro como otro. Cuando hay libertad recién hay ética, hay bien y mal. Y en este mismo momento la totalidad queda destruida; pero al mismo tiempo queda destruido su panteísmo. De tal manera que, paradójicamente, yo diría: el comienzo de toda crítica es la crítica de la totalidad y lo anterior ha sido que, el comienzo de toda crítica, era la crítica a la religión. En el fondo encubría mucho más de los que Marx pensaba porque no sabía que, efectivamente, en el fondo de su pensamiento había una categoría de totalidad que estaba fundando todo su pensamiento.

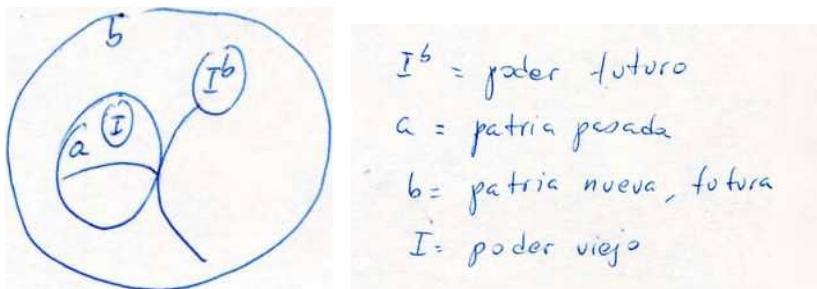
En la totalidad alienación significa que algo cayó abajo, lo que fuere. El proceso de liberación es, en cierta manera, subir arriba, no habiendo otra posibilidad. En el fondo, aunque haya tesis y antítesis, todo se cierra en un círculo, que es al fin el círculo plotiniano. Engels lo vio muy claro en la “Dialéctica de la naturaleza”, dijo que en el fondo la materia es circular, eternamente circular. Uno diría pues que Engels cayó en la teología. No es que cayó en la teología, sino que en el fondo era teólogo. Porque es muy fácil decir que yo me muevo a nivel de la ciencia económica pero cuando alguien es suficientemente inteligente, y el filósofo lo descubre bastante pronto, pues entonces debe ir hasta, sus últimas conclusiones. Entonces alienación es, cuando alguien se apropiá del ser del otro y por eso es que esto es nada. Mientras que liberación es salir de esta esclavitud y, en cierta manera, ocupar el otro lugar. Pero entonces, al ocupar el otro lugar, no se puede sino eliminar al anterior.

Si nosotros en cambio tenemos tres momentos en la dialéctica, todo es muy distinto. Cuando se da el yo y tú, se da alienación en el momento justo en que el “yo” descubre su proceso dominador. Por ejemplo, el burgués comienza realmente a ser descubridor de la industria y manufactura; entonces, de esta manera, sube. Hasta ese momento el otro era un otro que todavía era respetado como el igual, el hermano ante la hermana. Pero éste es el que ahora cae bajo su dominación como cosa. El otro, el tú nunca puede ser cosa. El “ello” bajo su dominación es la cosa. El proceso de alienación se justifica plenamente en una dialéctica tripartita por el hecho de que el que era el igual, de pronto, se transforma en la cosa que es dominada por aquel que es ahora el señor.

La liberación no es necesariamente y vamos a ver cómo sin embargo se va a producir la violencia, la liberación no significa necesariamente él tener que luchar contra él, sino que el proceso de liberación es el principio de este movimiento. Vale decir, es el instaurar algo nuevo como respuesta de la interpelación de justicia que hace el otro como todo. Pero dado, por ejemplo, un sistema

económico o político con una clase dominadora, en concreto en América Latina, es fácil de ponerle nombre. Cuando un pobre oprimido, como el Martín Fierro, que dice: "En mi inorancia sé que nada valgo", toma conciencia de ser otro y se pone en movimiento; ese ponerse en movimiento se hace desde la posición pedagógica, profética o política de aquel que, de alguna manera, se ha salido del todo. Y se inserta como crítica. Es por eso que Ud. queda a la intemperie y de ahí también que sea normal, en la lógica de la totalidad, de que éste comience el proceso de la salida del todo. Al llegar allí, entra en conflicto con el dominador.

En principio, el que quiera liberarse, difícilmente no sea matado. Ese es el primer tipo de represión, la primera represión es la que el todo hace para defenderse de aquel que saliéndose del todo va a instaurar un nuevo todo. Por eso entonces es que es perfectamente factible la muerte de los héroes; no de la patria presente, sino de la patria futura. Por eso es que San Martín no necesitó morir. Murió en una cama tranquilo, muy lejana, pero pudo haber muerto en la batalla de San Lorenzo. Porque esta batalla significaba el proceso de liberación. Claro que aquello era a un cierto nivel. Quizás la cuestión es mucho más radical y lo pienso. Es la instalación de un nuevo todo, es decir, la patria futura es un nuevo todo. A su vez va a necesitar un nuevo poder que va a entrar en conflicto, por supuesto, antes de nacer, es decir, desde ya, con el primer todo. Entonces está el primer poder de la totalidad y está el poder futuro de la totalidad futura.



Vayamos al caso de nuestra emancipación, al comienzo del siglo XIX. San Martín estaba aquí; era un español, un militar español. Por de pronto vemos que, de alguna manera, escucha el llamado del otro. Pero ese otro es el oprimido, en situación de participante de la patria futura; es decir, del criollo pero como libre. Y ese criollo, pero como libre, lo lleva a San Martín a dejar esa situación, en cierta manera solidaria con el opresor, y a adquirir una posición a la intemperie de España. Por lo tanto se transforma en traidor de España.

Es muy fácil verlo a San Martín como héroe, pero hay que verlo como fue: un traidor de España. Y los españoles no le habrán dicho: ¡Viva San Martín! Ni le habrán hecho un monumento en Madrid. Si no que habrán dicho: ¡Este es un traidor de la patria! Él es efectivamente traidor de la patria que España es y lo empieza a ser para él. Pero él es fiel a una patria futura, que sería la Argentina. Y este pasaje no se hace riendo, sino que se hace en el riesgo.

He aquí el fondo de esta cuestión, que nos permitirá tener la ética de la liberación, que significará el fundamento en la justicia y no en la lucha; porque cuando estamos en la totalidad, el fundamento del proceso dialéctico es la lucha, en todas partes y lucha a muerte. Aquí el fundamento de esta liberación es el amor al otro, pero como otro; no como cosa. Además es la respuesta a un llamado de justicia: ese es el motor del proceso y es por eso que va a haber ética, va a

haber bien y mal, y que uno va a poder comprometerse en un proceso con conciencia personal y libre.

Todo esto se le escapa a Marx porque él no logra formularlo adecuadamente. Al no lograrlo, piensen que eso significó, por ejemplo, oponerse a todo un proceso histórico; ese proceso histórico del pasado fue negado por una ontología parcial y ha hecho que los rusos no hayan podido poner a su favor toda una gran fuerza que, sin embargo, hoy poco a poco van aceptando. Entonces quizás, mal planteada la dialéctica, les permita o quedarse en esa dictadura para siempre o quizás encontrar nuevos sustentos para lanzar esa dialéctica hacia adelante y ahí se pudo cometer un grave error. Me refiero a un hecho que quizás para muchos de Uds. no tenga ninguna significación: es la Iglesia Bizantina. Uds. saben que la revolución de 1905 se hizo en procesiones. Esa Iglesia estaba comprometida totalmente con el Zar; en parte como ocurre en América latina, y otra parte no estaba. Esta es una fuerza inmensa de la Rusia que resurge en nuestros tiempos. Pero ese es uno de los tantos signos de lo que significa cortar todo un proceso que, a veces, se vuelve en contra si no se respeta la historia. Por eso es que el proyecto de un socialismo criollo latinoamericano es histórico, que el proyecto debe respetar un pasado.

No es asunto que quizás algunas élites utópicas y no populares impongan a un pueblo algo que lo saque de su ser natural y lo lleve a una nueva alienación. Digo entonces que para mí, y según esta fundamentación que quiero dar, el fundamento del proceso es, por una parte, el amor al otro como otro, el escuchar esta exigencia de justicia. Pero en el momento justo en que ocurre este proceso de liberación, la represión es inevitable. Y entonces, ¿qué hacer ante la violencia?

La violencia como su nombre lo indica, viene de "vir", que significa fuerza. La fuerza, no es ni mala ni buena, la fuerza es buena o mala, según la significación que tenga. Qué les parece a Uds.: San

Martín, ¿debió o no organizar sus cuadros de Granaderos? Obvio, ¿no es cierto? Pero no era tan obvio en el momento en que lo hacía. Porque organizar un cuerpo de Granaderos era esto: era permitir que ese proceso se produjera para que cuando esa fuerza (España) impidiese el proceso, se la pudiese defender a esa liberación. Es decir, que hay una defensa del proceso de liberación; que en su momento puede ser violencia ante violencia. Quiere decir entonces, que la cuestión no es tan simple porque hay muchos tipos de violencia. En este caso yo no la negaría en nada y menos diría que es inmoral. Al contrario, puede ser lo único moralmente bueno en un instante.

No hay que olvidar que esa primera fuerza que impide la liberación, es fuerza represiva; en ética diríamos que es intrínsecamente mala. Mientras que la defensa de la liberación de un pueblo oprimido, ahora sí, esa defensa es intrínsecamente buena.

Vean que es muy distinto el apoyar toda la dialéctica en la negación del otro y en la lucha, a que poner nuestro esfuerzo en esto; porque esto, táctica y políticamente, puede variar fundamentalmente el sentido. En esto me parece también indicador de algunos aspectos sobre la cuestión de la violencia por este autor chileno, que dice así: “La vía violenta parece tener la ventaja de poderse imponer en la conciencia popular, sin que sea necesario efectuar el largo trabajo de elaborar un pensamiento que proporcione a la acción política un proyecto histórico acorde con la realidad social; por consiguiente, politización del pueblo en torno a este pensar. Esto explica por qué la discusión sobre la violencia como principio de liberación, llegando en cier- [sic] autores a una especie de sustitución de la dialéctica de la razón por la de los fusiles.” Enunciando la elaboración de un proyecto histórico racional a partir del análisis de las contradicciones reales, la violencia se mistifica (yo lo llamaría a eso petardismo). Resulta entonces algo similar a una cultura de violencia que nos recuerda el mito de John Forel; en realidad la discusión acerca de la vía del acceso al poder debe hacerse en términos exclusivamente estratégicos y tácticos con miras a lograr un juicio acertado sobre el

método más eficaz para poner un sólo movimiento. El objetivo, por lo tanto, es asegurar que todo el movimiento revolucionario se organice en función de un proyecto histórico racional, para el cual yo estoy dando algunos elementos y no únicamente en torno a una estrategia por la toma del poder. Si esta estrategia se desvincula de un pensamiento global, se vuelve irracional, Es decir, aquellos que mistifican la violencia y cuyo único objeto es tomar el poder, es la irracionalidad de los fusiles, que yo he explicado.

Si nosotros en cambio pensamos en un proyecto y se elabora, vaya a saber, si es realmente necesaria la defensa o no. Se hubiese dado tal vez, pero la violencia también puede ser necesaria y justa; pero no se da la mediación esencial, sino diríamos así, la mediación que posibilite lo esencial. Y lo esencial se está dando a otro nivel. Esto, porque veo que hay demasiadas conclusiones y lo que yo digo, creo que lo he dicho muy rápido y necesitaría bastantes aclaraciones.

He pensado plantear ahora ciertos momentos fundamentales de una nueva antropología, que nos permitiera fundar este socialismo, y en América Latina. Para ello, y sintetizando, yo querría referir la dialéctica que alguna vez he indicado, de los tres niveles: 1º) la dialéctica de la mujer-varón; 2º) la dialéctica del padre-hijo, y en este sentido también ver cómo se puede plantear una nueva pedagogía política y descubrir allí el problema de la dependencia cultural y de cómo liberamos de ella aún en la formulación del proyecto de ese socialismo; 3º) la dialéctica del hermano-hermana que significaría una nueva política en el sentido que yo dije: democrático y popular.

1º punto: la dialéctica del VARÓN-MUJER

En la totalidad de la sociedad contemporánea, e incluyendo en esto tanto al capitalismo como al socialismo y al socialismo

histórico que se está dando, en general, la relación varón-mujer también se plantea dentro de una totalidad donde el varón, en concreto, es el dominador y la mujer es la dominada. De esta manera un neo-humanismo latinoamericano significaría también el claro planteo del cómo de la liberación de la mujer, para que participara en un proyecto también nuevo.

En este caso la mujer debería adoptar la posición del otro, y recién replantearse toda la cuestión de una erótica concreta latinoamericana, que permitiera la justicia con respecto al problema de la mujer, en la relación varón-mujer; pero también en la relación madre-hijo, sobre todo educadora-educando y por último, hermano-hermana, en la sociedad política, con igualdad de derechos. De tal manera que un 50 % de un pueblo se incorporaría a la tarea productora del desarrollo. La liberación de la mujer es esencial. Pero es interesante de que, dentro del ámbito de la familia, es decir, en la relación varón-mujer, es donde se plantea el primer nivel de la cuestión de la propiedad.

La propiedad nace como mediación de un hombre que tiene su proyecto de estar en la riqueza, es decir burgués, a nivel estricto de los muebles e inmuebles. En la relación varón-mujer como cosa es donde la propiedad viene a surgir. Y lo interesante sería ver cómo hay un nivel, el único, en que la propiedad definitiva de la cosa sería como continuación misma del ser y del cuerpo, del hombre. Así como uno tiene su vestido, así uno tiene sus paredes, las ventanas como continuación de sus ojos, la puerta continuación de entrar y salir, la propiedad como exclusiva, como privada. Pero privada no como individual, sino privada en la dialéctica de varón-mujer, hijo-casa-hogar, que es el juego del hogar. Ahí es donde se justifica la propiedad; es decir, que habría una redefinición humanista en la erótica de la propiedad exclusiva y esta propiedad exclusiva entraría, como digo, en este ámbito muy concreto.

En seguida voy a plantear el segundo nivel de la propiedad, porque de la puerta para afuera, muchas veces la propiedad de uno significa poseer la casa del otro y es ahí donde entonces empieza el conflicto: de que unos tienen mucho para que otros estén a la intemperie. De tal manera que aún en esto habría que concretar mucho la cuestión: a qué nivel, justamente, es la propiedad privada.

2º punto: la dialéctica PADRE-HIJO

La dialéctica padre-hijo, es la dialéctica del maestro-discípulo y también la del partido político y un pueblo; del militante y su partido político; del periodista y su lector; del locutor de radio y el que lo escucha, etc. Es decir, que es una fantástica posibilidad. Es muy fácil ver cómo esta dialéctica del padre-hijo, que es la pedagógica, está destruida por la dominación. Es decir, el todo que está poseído por el dominador, que sería el padre, y en el caso de la cultura, por las culturas dominadoras. Se nos domina por la noticia, por los modelos interpretativos sociológicos, políticos, filosóficos y aún por los modelos socialistas. Es una novedad latinoamericana: hemos nacido a esta posibilidad después del descubrimiento de la dependencia cultural.

De tal manera que tenemos que pasar revisión a este proyecto, aún ideológico, o mejor antropológico y ontológico, desde América Latina.

La dominación pedagógica significa que el maestro posee el ser del todo. Mientras que la dialéctica de la liberación pedagógica significaría, justamente, que el maestro sabe que el otro, su discípulo, es otro. Ahí surge también la propia América Latina como un otro cultural con respecto a sus progenitores, que podrían ser Amerindia y Europa, como distinta a la América indígena y como distinta a Europa. Somos lo nuevo, lo latinoamericano y por lo tanto nos

descubrimos hoy, pero como siempre nuevos: El descubrimiento de América es un hecho absolutamente reciente. Muchos intelectuales lo estamos descubriendo. Nuestro proyecto histórico no puede ser el africano, el islámico, el indú [sic] o el chino; ninguno de los dados, aún entre los pueblos subdesarrollados. Teniendo en cuenta nuestro proyecto histórico debemos inventarlo, crearlo, porque hemos descubierto esta relación pedagógica donde liberación pedagógica significa fragua de un nuevo proyecto histórico. Aquí hay muchos temas interesantes sobre esta cuestión de la dependencia cultural, aún a nivel político.

3º punto: la dialéctica del HERMANO-HERMANA

Retomamos el tema recién explicado de la propiedad, porque en el fondo el hermano-hermana es la relación política. Pero también encubre, por supuesto, la relación hombre-naturaleza. Porque si hay un dominador, que domina al empleado que trabaja la naturaleza, la relación hombre-naturaleza significa e incluye la relación hombre-hombre. Todo se da co-implicado.

Yo decía recién que la propiedad exclusiva, como el cuerpo, se justificaría en el ámbito del mueble y el inmueble de la casa, pero de la casa para afuera, el hombre está como el hermano-hermana en el mundo del trabajo, en el mundo de la solidaridad con los demás para reconstruir un mundo nuevo y es ahí donde también se debería imponer una nueva noción de la propiedad, es decir, de la propiedad exclusiva privada, en la tradición de nuestra cultura latinoamericana, invocándola aún desde Europa como natural.

Es uno de los tantos excesos cometidos por ideologías que han instrumentado su poder para también ser un poder ideológico. Me refiero a que nosotros tenemos por las dos vertientes:

Ameroindiana y Europa, fantásticas instituciones que nos redefinen la propiedad con un sentido humanista y solidario.

En Amerindia, miren si no sería interesante volver a las grandes instituciones de la propiedad de los incas, por ejemplo. El Inca Garcilaso muestra cómo, cuando un muchacho del Imperio se casaba, se le daban tantos acres de tierra: 20 para él y 20 para la mujer. Cada hijo recibía 20 acres más de tierra. Una hija 15; cuando se casaba el hijo le sacaban los 20 y cuando se casaba la hija se le otorgaban las 15, porque el esposo podía repudiarla. De tal manera que cada uno recibía la tierra que necesitaba para vivir y cuando se le iba uno de ellos, también se le iba la tierra.

El poseedor de todo era el Inca; el Inca era divino. La posesión de la tierra no era de nadie, sino de los dioses. Este tipo de comunidad de las tierras se usa todavía entre los Ayulos [sic] del Perú, que solamente han destruido muchas veces la propia Reforma Agraria, hasta con sentido socialista, pero alienante. Es decir, que quieren a veces plantear una cosa de tal manera de que saltan por sobre alguna institución que sería perfectamente recuperable, quizás aún, en su sentido primitivo.

Los guaraníes tenían exactamente ese tipo de comunidad de tierras. A tal punto que, en este sentido, el paternalismo de los jesuitas (no hay que negarlo), no inventó un sistema socialista ni comunista sino que lo único que hicieron fue adoptar en concreto, el sistema de propiedad que ya tenían los guaraníes. Se habla de comunidades socialistas o comunistas y en realidad eran simplemente guaraníes. Los guaraníes tenían muy poca tierra para cada uno y todas las tierras eran de los dioses. Los jesuitas respetaron esto y lo cumplieron. Quiere decir que tenemos fantásticos antecedentes en América Latina sobre modos de propiedad distintos que los europeos y que como pasado son también proyecto futuro.

Pero aún un poco para enfrentar a nuestra tradición y, al mismo tiempo, estratégica y tácticamente, diríamos así, llevar en el

gran proceso a mucha otra gente. Yo me quería referir también a otro tipo de doctrina; por ejemplo, Basilio el Grande (uno de los padres de nuestra Iglesia) decía (no importa la justificación, pero es interesante la doctrina), que cuando Dios creó al hombre, creó todo y el hombre fue sólo administrador. Solamente después del pecado original es que fue necesario, como mal menor, la propiedad privada. Vean de qué manera para Basilio no era natural; además era por falta y pecado del hombre de que éste tenga propiedad privada.

Tomás de Aquino, para ir a la tradición en este sentido, dice claramente de que la posesión común de las cosas son las que pertenecen a la humanidad; pero la repartición concreta, individual, es una cuestión que es derivada del derecho natural. De tal manera que en América Latina, no hay de ninguna manera una justificación contraria; la que puede decir que la propiedad privada era del derecho natural sin discernimiento. Porque, qué se dice cuando se dice propiedad privada, ¿positiva o natural? Positiva se sabe que no puede ser derecho natural, pero la propiedad natural a su vez privada sería aquella imprescindible para cumplir las exigencias. Estas imprescindibles, no van más allá de la casa. Quiere decir que no habría ninguna doctrina en nuestra historia que se opusiera a sacar aquello que es esencial de un sistema capitalista, que sería la mediación necesaria de la propiedad privada de los medios de producción. No habría en esto ninguna contrariedad histórica. Se abriría entonces la posibilidad de un socialismo que habría que redefinir, desde nuestra propia historia, y quizás, retomando aquello que tradicionalmente nuestro pueblo puede aceptar.

Muchas veces nuestros políticos, filósofos, sociólogos somos élites absolutamente reducidas que despreciamos a nuestro pueblo. Nuestro pueblo tiene ciertas motivaciones que están muy alejadas a veces de las élites. Les voy a dar un caso particular y concreto. Hace poco yo hacía un trabajo sobre un fenómeno sociológico bastante interesante, que se llama “la religiosidad popular”; para hacer esto yo

me busqué unos 80 cancioneros argentinos de La Rioja, Catamarca, de todas partes. Fui sacando temas: este tema está muy arraigado en la gente. En la zona cuyana, está el fenómeno de la Difunta Correa. Entonces las élites ilustradas, quizás alienadas, estamos absolutamente incapacitadas para interpretar científicamente qué es lo que pasa en la conciencia de ese pueblo en concreto. Entonces decimos que estas cuestiones se van a superar fácilmente, pero entonces, no partimos de ellas. No somos capaces de utilizarlas, ni somos capaces de contar con esas cosas. Esto significa que la implantación de un socialismo que fuera burocrático, por una parte, dogmático por otra, de minorías más o menos alienadas en las Universidades, difícilmente tengan factibilidad.

Un proyecto histórico-político, debe ser primero viable y para ser viable o, para tener como objetivo que sea democrático y popular, hay que contar con la realidad de un pueblo. De ahí entonces que hay ciertas limitaciones teóricas que imposibilitan presentar este proyecto. Yo creo que rompiendo esos diques históricos se podría hacer mucho y ese proyecto, de pronto, podría cobrar mucho más fuerza y realidad.

Conclusión: ese proyecto de un socialismo histórico y latinoamericano, es posible formularlo y formularlo creativamente, aún en su última fundamentación antropológica, ontológica y metafísica. Yo creo que la tarea del filósofo sería poner el hombro en este sentido y sobre todo, trabajar en la interciencia donde junto con el sociólogo, con el político, con el psicólogo social, con el economista y con todos los demás, se puede ir en concreto, dialéctica, abierta y no dogmáticamente, progresando, descubriendo caminos viables que sean reales.

Creo que es esencial que nos demos cuenta que el otro que nos interpela, un otro que está oculto y oprimido, debe ser en cierta manera aquello que nos preocupe esencialmente descubrir a nosotros. No vaya a ser que pensando ser [los solos] destinatario[s]

del destino de un pueblo, por una inadecuada dialéctica, [en] la lucha contra el opresor [como] mera e inauténtica lucha por la toma del poder, [nos enfrentemos al mismo pueblo como ejército revolucionario de una dictadura autoelegida (autocrática) y antipopular: fascismo de izquierda.]

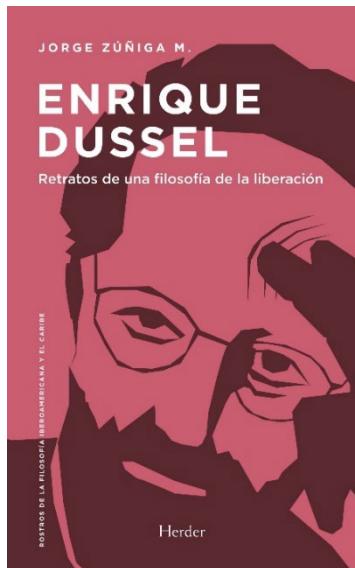


RESEÑA

Zúñiga M., Jorge. *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación*. Barcelona: Herder, 2022, 223 p.

Yamandú Acosta¹

 <https://orcid.org/0000-0001-8345-8786>



El 5 de noviembre de 2023, fallece en México, país en el que residió y realizó una relevante tarea intelectual desde 1975 que continuó, ampliándola y profundizándola, la iniciada y desarrollada previamente en Argentina y otros espacios de residencia en Europa y Medio Oriente, de proyección latinoamericana y mundial, el filósofo Enrique Dussel que había nacido en La Paz, Argentina, el 24 de diciembre de 1934.

El libro de Jorge Zúñiga que intento presentar, publicado en 2022, con la participación del propio Enrique Dussel como lector del cuerpo del libro y como autor del Epílogo (pp. 193-196) con el que se cierra

¹ Universidad de la República, Uruguay. Contacto: yamacoro49@gmail.com

ese cuerpo central, se me ocurre que más que un libro de homenaje, configura el homenaje de un libro que inscribe a Dussel en la Colección “Rostros de la filosofía iberoamericana y del Caribe” de esta prestigiosa editorial española, la que a su vez se prestigia con esta inclusión de Dussel en su galería de personalidades destacadas de la filosofía del mundo iberoamericano y caribeño, lo que implica el acto de justicia del reconocimiento de la importancia de este filósofo y de su obra.

Titulado “Enrique Dussel”, el subtítulo “Retratos de una filosofía de la liberación” deja en claro, desde la tapa del libro, el hecho que no se trata de una biografía en el sentido restringido de este término, sino de “biografía, historia, filosofía y praxis política” (p. 21) en relación a Dussel y su filosofía, no obstante lo cual una *Nota biográfica sobre Enrique Dussel* es aportada en el Apéndice I del libro (pp. 207-213).

Se trata de “retratos” de la “filosofía de la liberación” que Enrique Dussel ha edificado en interlocución con la historia, la realidad existente, la realidad posible y con diferentes expresiones de la filosofía del pasado y del presente, procurando en relación a éstas no adoptar la perspectiva del comentarista, sino del interlocutor crítico –en un sentido siempre constructivo y liberador- que procura aprender y aportar con pretensión de validez en el diálogo y el debate filosóficos, que en ocasiones, con algunos filósofos contemporáneos –paradigmáticamente con Karl Otto Apel- ha podido mantener cara a cara en el ejercicio de un intercambio de ideas, posiciones y argumentos, que sea alcanzando consensos o profundizando disensos, han resultado fructíferos en el desarrollo de su filosofía de la liberación, que es su aporte a la filosofía latinoamericana y mundial.

Por cierto, Jorge Zúñiga refiere –criteriosamente– a Dussel “una filosofía de la liberación”, evitando el exceso de pretender que la de Dussel fuera *la* filosofía de la liberación. Es el caso de *una*

filosofía de la liberación que se distingue por su especificidad de otras expresiones que en sus matices, diferencias y complementariedades hacen a *la filosofía de la liberación*, cuyos orígenes, como actitud filosófica que deriva en movimiento, se remontan a las décadas de los sesenta y setenta, en América Latina, y muy especialmente en Argentina, contando a Dussel entre sus fundadores.

Jorge Zúñiga nos aporta en su libro “retratos” de esa filosofía. Sin negar que la fotografía pueda ser un arte, me animo a sostener que, como retratista, Zúñiga oficia más como dibujante o pintor, que como fotógrafo. Como dibujante, los retratos que ofrece, de trazo fino, firme y preciso, no son ni quieren ser caricaturas. Como pintor, las pinceladas y paleta de colores que pone en obra, generan retratos que presentan una adecuada definición y que pueden apreciarse por sí mismos cada uno de ellos con independencia de los otros. Fotógrafo, dibujante o pintor –o las tres artes integradas desde los mismos fundamentos filosóficos de la filosofía que se retrata–, Jorge Zúñiga exhibe en cada uno de los “retratos” y en la organización del conjunto, un manejo de la perspectiva eficaz en la finalidad de motivar y habilitar en las y los lectores, una adecuada comprensión de cada una de las partes, como del todo al que en su sucesión e integración construyen, el que a su vez una vez construido, tal vez ilumina con nueva luz en su pertinencia y sentido a aquellos “retratos” ya contemplados, en cuanto piezas de una importante obra que es una totalidad abierta.

Considerados los “retratos” en su sucesión, hacen a la continuidad de una experiencia intelectual en la que la comprensión de cada nuevo retrato que se aprecia se ve favorecida por la del que le antecede, de manera tal que hay una suerte de ascenso en términos de comprensión en esa sucesión. De esta manera, al llegar al último retrato, al completar la experiencia de un todo que es mucho más que sus partes, nuestra perspectiva de los primeros retratos se enriquece a la luz de la experiencia de los últimos que el libro expone al modo de una sala de exposiciones de obras pictóricas

que podemos volver a recorrer total o parcialmente y que pueden volver a interpelarnos de renovadas maneras.

Es un libro que se puede leer en el orden en que los “retratos” se presentan, también se pueden seleccionar aleatoriamente para su lectura aquellos que puedan interesar, sea por su asunto, sea por su tiempo, sea por su espacio de producción.

En cuanto a la presentación que aquí ensayo, teniendo en mente la tesis hegeliana que nos enseña que “el final devela el principio”, comenzaré por el final en que el sentido del libro eventualmente se devela, aunque obviamente procuraré tanto en referencia al final como a cada uno de los “retratos” que le anteceden, que mi presentación pueda motivar en el caso que nos ocupa, la experiencia siempre única e intransferible de la lectura de un libro.

En rigor, comenzaré más allá del final del cuerpo del libro y del Epílogo redactado por Dussel que aparece a continuación, antes de la bibliografía. Luego de esta, leemos al final de la “Nota biográfica sobre Enrique Dussel” en que consiste el Apéndice I del libro (pp. 207-213): “El 24 de diciembre de 2021 Enrique Dussel cumplió ochenta y siete años, edad a la que ha llegado como uno de los filósofos más destacados en América Latina y un profesor de filosofía cuyas clases serán recordadas por su pasión docente, así como por la amplia afluencia de estudiantes y profesores que llegaban puntualmente a escuchar su cátedra” (p. 213).

Jorge Zúñiga, autor del libro que consideramos, se confiesa implícitamente como uno de los estudiantes y más recientemente como uno de los profesores que atraídos no solamente por el contenido de las clases de Dussel sino por la “pasión docente” que ponía en todas y cada una de ellas, —la que afortunadamente podemos todavía experimentar en las muchas clases y conferencias del Maestro argentino-mexicano que podemos encontrar y disfrutar

en Internet—, que siempre tuvieron una convocatoria masiva y entusiasta.

A la “pasión docente” de Dussel que aún podemos constatar gracias a la tecnología y al aprovechamiento que hizo de ella, debemos sumar la pasión filosófica sin la cual no hubiera sido posible la enorme y valiosa obra que produjo y publicó en lengua española (pp. 215-220) y las numerosas traducciones de varias de ellas al inglés, portugués, francés, italiano, alemán y otros idiomas (pp. 220-223); pasión filosófica que se potencia en el ejercicio inclaudicable de una pasión pedagógica y comunicativa.

En definitiva, una pasión —*pathos*— que hace a la radicalidad y fuerza del personalísimo ejercicio de la razón —*logos*— desplegado por Enrique Dussel en su extensa e intensa trayectoria como filósofo, de la que este libro de Jorge Zúñiga da testimonio; pasión y razón filosófica que se objetiva con consistencia en el plano del *ethos* en las acciones y compromisos humanos, políticos e institucionales que Dussel sostuvo hasta muy próximo a su fallecimiento.

Justamente, el que en rigor es el penúltimo de los “retratos” del libro, *Teoría y praxis. El compañero Dussel* (pp. 181-191), da cuenta de la consistencia entre la “teoría” desplegada en su última saga en tres tomos sobre la política de la liberación y la “praxis” del compromiso humano, político e institucional, asumido con MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional) en México, al liderar la formación de sus cuadros políticos desde la responsabilidad de la Secretaría de Educación con que el Congreso Nacional Extraordinario de MORENA lo distinguió en enero de 2020, la que ejerció con dedicación hasta poco antes de su muerte, responsabilidad en la que a la interna del movimiento, respondió sin contradicción —escribe Zúñiga— tanto a su identificación como “el Doctor Dussel” como a la de “compañero Dussel”, siendo siempre —siento— el Maestro Dussel.

En el último de los “retratos”, ¿*Agotamiento de la filosofía de la liberación?* (pp. 187-191), Jorge Zúñiga se hace esta pregunta que

por su sola enunciación podría sugerir escepticismo respecto de la vigencia de esta orientación de la filosofía desplegada por Dussel de modo tan propio y a la que él se ha sumado, primero como alumno y finalmente como colega y compañero, pero que a la luz de que esta filosofía se ocupa en todo tiempo y espacio de trascender toda dominación en el sentido de la liberación, la validez ética de su perspectiva dice acerca de su vigencia presente en el mundo realmente existente global y localmente atravesado por lógicas de dominación, así como de su vigencia futura en cuanto haya un *locus* de los oprimidos desde el cual elucidar, enunciar y producir horizontes de liberación.

El antepenúltimo de los “retratos”, *El tomo III de Política de la Liberación un trabajo de investigación y escritura colectivo* (pp. 173-180) da cuenta de las circunstancias que retrasaron la publicación de este último tomo en que Dussel ofició como orientador y coordinador de un equipo integrado fundamentalmente por varios de sus discípulos devenidos en colegas articulados al interior del espíritu del proyecto dussseliano. Entre ellos, el propio Jorge Zúñiga, a quien le correspondió según consta, la responsabilidad de enunciar el “*principio material crítico-negativo de la política*” (p. 176), de una política de la liberación, que como la ética en la que se sustenta y que en el registro de la praxis política es una política de principios. Es un “retrato” en el que otros “rostros de la Filosofía Iberoamericana y del Caribe” aparecen junto al de Dussel, quien se refleja en ellos, así como ellos en él en ese tercer tomo; y en los que la “filosofía de la liberación” de Dussel parece asegurar su continuidad, más allá del propio Dussel, tal como él mismo lo previó en las líneas con las que cierra su Epílogo: “La tarea solo ha comenzado. Una escuela de filosofía de la liberación en ciernes tendrá mucha materia para ser pensada crítica y filosóficamente en el corto y mediano plazo. Es tarea de los que hoy son jóvenes” (p. 196).

14 tesis de Ética. Reencauzando el Tomo III de la Política de la Liberación (pp. 161-171) y *El rodeo hacia el tercer tomo de Política de la Liberación* (pp. 157-159), que en ese orden retrospectivo anteceden al que se acaba de comentar en relación al Tomo III de la *Política de la liberación* finalmente realizado, dan cuenta de las mediaciones específicas que finalmente lo hicieron posible.

14 Tesis de Ética, complementando anteriores libros de Ética de Dussel, en particular el de 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* pone el foco en “la diferenciación del momento de la destrucción-deconstrucción (momento crítico-negativo) con respecto al sistema vigente y del nuevo orden (momento crítico-positivo)” (p. 170) lo cual implica elevar de seis a nueve los principios de la ética de la liberación publicada en 1998. En diálogo entre colegas en 2013, Jorge Zúñiga le habría hecho notar a Enrique Dussel la necesidad de profundizar en la diferenciación explícita de esos dos momentos (p. 166), la que una vez efectuada, habilitó el por mucho tiempo detenido –tanto en la investigación como en la redacción– tomo III en que la *Política de la Liberación* culmina con enfático sentido de futuro.

El rodeo hacia el tercer tomo..., retrata otros temas y publicaciones que Dussel abordó entre 2009 y 2013, que considerados desde su futuro, más allá de su valor intrínseco, se revelaron necesarios para culminar el tomo III de la *Política de la Liberación*.

Política de la Liberación, el paso después de la Ética de 1998 que se convirtió en reto (pp. 139-156) es el retrato que marca la transición desde la ética a la política de la liberación como horizonte último de sentido de la filosofía de la liberación dusseliana, aunque no sea el caso de abandonar la ética, sino de elevarla al plano de la política que en definitiva no es sino una ética en lo que hace a la construcción de comunidad en el ejercicio de una praxis constructiva que fundamenta y legitima la praxis crítico-destructiva de la política

de la dominación como pura lógica del poder destructor de la comunidad.

Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión (1998), de una ética crítica fenomenológica a una crítica ética deónтика y el diálogo filosófico norte-sur (pp. 119-138), –el noveno de los retratos–; retrata el punto de inflexión en la ética de la liberación de Dussel que Zúñiga identifica conceptualmente en este título, marcado por el libro publicado en 1998, al que los numerosos alumnos y colaboradores de Dussel –Zúñiga incluido– se refieren como la “ética amarilla” (sin que esto tenga –obviamente– alguna connotación descalificatoria como cuando se habla de “prensa amarilla”, tampoco una connotación racial) en razón del color amarillo de las tapas del voluminoso libro publicado por Editorial Trotta. El diálogo filosófico norte-sur, es el que tuvo lugar a lo largo de diez años previos a la publicación de esta “ética amarilla”, que encontró en Karl Otto Apel y Enrique Dussel principales interlocutores; en el que también Franz J. Hinkelamert, Raúl Fornet-Betancourt y Arturo A. Roig, participaron, con Dussel, desde el Sur.

Dussel ha dicho que esta *Ética* de 1998 es su respuesta a Apel (una respuesta de 661 páginas). Zúñiga presenta en este retrato los ejes de novedad de esta inflexión de la ética de la liberación dusseliana especialmente motivada por ese diálogo, la que, entiendo es una suerte de bisagra entre los desarrollos anteriores de esta ética de la liberación y la política de la liberación en cuanto ascenso de esta ética de la liberación al nivel de la praxis política.

Intermezzo. Colonialidad, Eurocentrismo y Transmodernidad (pp. 103-117) –octavo retrato– da cuenta de los aportes fundantes de Dussel en relación a estos tópicos que son centrales en un proyecto mundial de liberación como el que alienta en la obra del Maestro argentino-mexicano, e insoslayables en el debate actual con ese horizonte emancipatorio.

El séptimo retrato, *Marx. Una interpretación heterodoxa y latinoamericana* (pp. 91-102) bosqueja un capítulo en la obra de Dussel que rinde cuatro interesantísimos volúmenes dedicados a Marx que es leído desde América Latina y la filosofía de la liberación, los que aportan una visión de Marx original e inspiradora. Reflexiona Zúñiga a propósito de ello: “Si bien Leopoldo Zea, en la década de 1960, y Emmanuel Lévinas en la de 1970, marcaron las investigaciones de Dussel y sus horizontes teóricos e interpretativos, ahora se sumará Marx en el camino de su filosofía de la liberación” (p. 102); respecto de la lectura dusseliana de este último, había escrito Zúñiga un poco antes, se trata de “criticar, negar y superar el orden dado, en el caso de Marx el capitalismo, en el caso de Dussel el orden neocolonial.” (p. 91).

Política de la liberación (1979) (pp. 83-90), –sexto retrato–, refiere al nivel concreto del mundo de la vida –el de la política– que, señala Zúñiga, ya había llamado especialmente la atención de Dussel desde la primera formulación de su ética en 1970, había dado lugar a la redacción de la *Política de la liberación* en 1974 en Argentina, la que no se publicaría sino hasta 1979 en México. Motivos que se desarrollan en la saga de los tres tomos de la *Política de la Liberación* del último Dussel en México, ya estaban *in nuce* en este primer Dussel de la década de los ‘70 en Argentina. Zúñiga da cuenta de ejes centrales de estos avances ya muy significativos de Dussel sobre la política.

Filosofía de la liberación (1977). *La formulación de un programa* (pp.75-81), –quinto retrato–, da cuenta del programa de investigación formulado ya en México, que actualiza el que Dussel venía desarrollado desde Argentina y sus otros lugares de residencia en Europa y Medio Oriente, programa que se condensa en el título *Filosofía de la liberación* de 1977, que Zúñiga estima también como “una declaratoria de presencia en el ámbito filosófico mexicano por parte de Dussel en los primeros años de exilio” (p. 81); diríamos su

carta de presentación filosófica en el país en el que vivirá más de la mitad de su vida, adoptando su nacionalidad.

En este libro expresa, –cita Zúñiga– entre otros conceptos, “que la filosofía ha nacido en la periferia, como necesidad de pensarse a sí mismo ante el centro y como exterioridad, o simplemente ante el futuro de la liberación” (p. 81), Valora Zúñiga la clave no ya solamente política, sino específicamente geopolítica de la filosofía de la liberación de Dussel, que se evidencia en “la primariedad del *ego conquiero* frente al *ego cogito* cartesiano, así como por la invitación insistente de partir del mundo cotidiano y evitar la filosofía imitativa” (p. 81).

El cuarto retrato, 1975. *Comienza el exilio en México* (pp. 69-73) traza las circunstancias más inmediatas que precipitaron la salida de Dussel de Argentina a su exilio en México y, ya en este país, su participación en el I Coloquio Nacional de Filosofía en agosto de ese año con la presentación de la ponencia “La filosofía de la liberación en Argentina: la irrupción de una nueva generación filosófica” y su participación en la “Declaración de Morelia: filosofía e independencia”, la que lleva su firma junto a las firmas de Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig y Abelardo Villegas.

La ponencia de Dussel daba cuenta de la emergencia de la filosofía de la liberación en Argentina a través de una generación filosófica de la que él se siente parte; el Coloquio de Morelia, si bien “Nacional de Filosofía”, contó con los aportes de varios filósofos latinoamericanos –algunos como Dussel en el exilio–, marcando un estado de situación de la filosofía en América Latina y, finalmente, “La Declaración de Morelia” marcó hacia adelante el compromiso de la filosofía latinoamericana con la independencia en cuanto una segunda independencia todavía en ciernes. Dussel posicionaba entonces su filosofía de la liberación en diálogo cara a cara con los filósofos mexicanos y latinoamericanos, en los horizontes de la filosofía en México y, desde este país, en América Latina.

Para una ética de la liberación latinoamericana (1973) (pp. 49-68) –tercer retrato–, retrata, poniéndola en contexto, esta voluminosa obra de Dussel en cinco tomos, los dos primeros en Argentina, el tercero en México y el cuarto y quinto en Colombia, ética –escribe Zúñiga– “que a su vez subsume la ética en las esferas prácticas del mundo cotidiano: la política, la pedagógica, la erótica y la religión” (p. 49) y que “puede definirse como una ética filosófica fenomenológica ana-léctica, crítica de Heidegger y Hegel, con una marcada influencia de Emmanuel Lévinas, trascendiendo a este desde la realidad latinoamericana” (p. 51). Explica Zúñiga en este sentido más adelante: “Si con Leopoldo Zea, Dussel había encontrado a América Latina fuera de la historia, con Lévinas se dará cuenta de que ella es precisamente el Otro del mundo colonial, el Otro más allá del Ser, razón por la cual ha sido ignorada y encubierta por el relato hegemónico de los acontecimientos mundiales. Si el primero, a nuestro juicio, despertó a Dussel del sueño eurocéntrico, el segundo lo ‘despertó del sueño ontológico’” (p. 59).

La cuestión del “Otro”, la del más allá de la “totalidad”, la del “ethos de la liberación” que atraviesan esta Ética de Dussel, son recogidas, analizadas y reflexionadas de modo pertinente por Jorge Zúñiga.

El retorno a Argentina y los inicios de la Filosofía de la Liberación (pp. 39-47) –segundo retrato– pinta la integración de Dussel a partir de su regreso a Argentina en 1966 en la emergente generación de filósofos que hará lugar a la filosofía de la liberación, de la que dará luego cuenta, según vimos, en su ponencia en Morelia en 1975. Zúñiga traza el contexto de estos inicios de la filosofía de la liberación en Argentina y en el mundo, en las dimensiones intelectual y política, en cuanto condiciones de posibilidad y sentido de esta emergencia filosófica.

Mendoza, Europa y Medio Oriente (pp. 25-37), es el primer retrato. En él, Zúñiga dibuja líneas fundamentales de los procesos

históricos y culturales en Argentina, América Latina y a nivel mundial, y, muy especialmente, de los procesos filosóficos que encuentran a Dussel como joven estudiante de filosofía en Mendoza (Argentina), cuyos intereses de formación lo llevan a Europa, en donde confiesa descubrirse como latinoamericano –aparece así la cuestión del punto de vista de “el Otro” en alguno de sus sentidos– y luego a Medio Oriente en donde a partir de una experiencia de trabajo, la cuestión de “el Otro” refiere –incluyendo la otredad de América Latina respecto de Europa– a los “oprimidos” o los “pobres”, que en adelante se configurarán como el *locus enuntiationis* de su filosofía.

No comentaré el excelente Prólogo de Ricardo Espinoza Lolas (pp. 11-18), aunque sí la *Introducción* (pp. 19-24) con la que Jorge Zúñiga nos invita a recorrer su galería de retratos, cosa que hasta aquí hemos hecho en el sentido inverso al de la exposición a partir de la tesis de que “el final devela el principio”.

En esta *Introducción* Zúñiga señala como preocupación fundamental de Dussel “expresar teóricamente una praxis de la liberación de los pueblos excluidos por el sistema-mundo-capitalista-neocolonial, en particular la de los pueblos latinoamericanos” (p. 19). No hay pues pretensión de vanguardia, sino de acompañamiento crítico-constructivo.

Nos llama Zúñiga la atención sobre la cuestión del sentido de la historia que desde “*El humanismo semita* hasta *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*” (p. 20) ha desarrollado Dussel rebatiendo el relato dominante occidental-moderno de ese sentido.

En el marco de esa perspectiva histórico-crítica es que la filosofía de Dussel y sus aportes conceptuales y categoriales –“exterioridad”, “vida”, “crítica”, “método ana-léctico”, “eurocentrismo”, “ética crítica”, “moral vigente”– y sus diálogos y debates –siempre constructivos– con otros filósofos como Karl Otto Apel y Franz J. Hinkelammert, pueden mejor comprenderse (p. 21).

Y luego de referirse a la intención de este libro y a la estrategia de su diseño, cierra su *Introducción* con estas precisiones:

Enrique Dussel es hoy el más destacado de una generación de filósofas y filósofos argentinos y latinoamericanos que escogieron como tema de reflexión incesante la liberación de las relaciones de dominación y la conformación de una filosofía latinoamericana. Tanto él como muchos otros y otras no ha dejado de expresar, desde la década de 1970, su propio acento, de exponer problemáticas y líneas de investigación que desde diferentes partes del mundo siguen abriendo el camino para el desarrollo de la filosofía en América Latina (p. 23).

Sin lugar a dudas Enrique Dussel es uno de los filósofos más destacados de América Latina y que desde ella en el último tercio del siglo XX y el primer tercio aún en curso del siglo XXI han desarrollado una filosofía con legítima pretensión de validez y de verdad, y por lo tanto de universalidad, que ha aportado sustantivamente en clave de liberación a la conflictiva y nunca acabada constitución de nuestra humanidad.

El libro de Jorge Zúñiga, que hasta aquí hemos considerado, presenta a las y los interesados en la filosofía iberoamericana y del Caribe, una serie de quince retratos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, seguidos por un Epílogo del filósofo argentino-mexicano, que manifestando implícitamente conformidad con esos retratos sobre su filosofía la proyecta al futuro, apelando para su continuación “a los que hoy son jóvenes”, entre los cuales seguramente Jorge Zúñiga está en primerísima fila.

Yamandú Acosta

Profesor de Filosofía y Magíster en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Fue Profesor Titular y Director en el Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho y en el Centro de Estudios Interdisciplinarios

Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en régimen de dedicación total, Universidad de la República, Uruguay. Actualmente es Docente libre en la última facultad mencionada e Investigador activo, nivel II del Sistema Nacional de Investigadores, Uruguay. Trabaja sobre sujeto, democracia y derechos humanos, filosofía latinoamericana y pensamiento crítico en América Latina. Ha publicado varios libros. También numerosos capítulos de libros y artículos de filosofía, historia de las ideas y estudios latinoamericanos en diversos países de América y Europa Su libro *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (2003) mereció el Premio Pensamiento de América “Leopoldo Zea” otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia en 2004, como parte del cual tuvo una segunda edición en México en 2006. *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo* (Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2020) es su último libro publicado.