



José Guadalupe Gandarilla Salgado, Mabel Moraña (coordinadores).

Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2018, ISBN: 978-607-30-1073-3, 443 páginas

Carelí Duperut

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Una gran diversidad de autores, expresiones, nacionalidades, reflexiones y posturas se encuentran, en este caso, para pensar (seguir pensando) la obra de uno de los filósofos más prolíficos e importantes en la actualidad: Enrique Dussel. Su filosofía de la liberación, encaminada a justificar la lucha de las víctimas desde una toma de postura constante frente a las desigualdades e injusticias, merece ser revisada y pensada en nuestro presente, en tanto que hace el esfuerzo por recuperar experiencias que muchas veces no coinciden con el discurso hegemónico, por entrar en diálogo con una gran diversidad de vivencias y por reactualizar constantemente su trabajo.

El libro en cuestión se divide en los nudos temáticos más importantes de su obra: el encuentro entre ética y filosofía; el marxismo y la economía; el problema de la modernidad y la descolonización; y la intersección entre la política, el Estado y la categoría de sujeto.

En el texto que abre el primer segmento del libro, dedicado a la ética y la filosofía, Adriana Arpini revisa los escritos del pensador previos a su exilio en 1976. En ellos observa la presencia de una situacionalidad en la reflexión filosófica al mismo tiempo que una separación entre la tarea intelectual y el accionar político: su misión como intelectual es propiamente la de desentrañar la conciencia colectiva de las naciones latinoamericanas, su lugar en la historia, sus posibilidades, para mediar así entre el pueblo y el político. A comienzos de la década del 70, luego de la lectura de Emmanuel Lévinas y la introducción de la noción de *Otro*, Dussel da un giro a su pensamiento, pues se le aparece el problema de la dominación en América Latina, ejercida principalmente en la forma del colonialismo externo e interno. Esto, comenta Arpini, le descubre una injusticia

radical: el latinoamericano, en la mirada occidental, es el *Otro*, el no-ser, lo incivilizado, de ahí que, en adelante, se dedique a la tarea de otorgar nuevas categorías al pueblo para que descubra el proceso de su racionalidad y pueda liberarse de la opresión.

Arpini finalmente detalla la periodización de la Filosofía Argentina que realiza Dussel en un artículo de 1975 para delimitar el papel de la filosofía y los intelectuales. Señala tres momentos: uno óntico liberal, que tiene como su horizonte filosófico al ente; un segundo momento que asume la posición ontológica, universal y cerrada, que no posibilita elaborar un orden más justo de cosas; y un tercer momento que se inaugura con el movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, es el momento metafísico de la liberación, donde se busca ir *más allá* de la ontología heideggeriana para repensar toda la filosofía desde el Otro, el no-ser. Esta nueva concepción filosófica se enfrenta a la filosofía del ser, de la identidad y dispone como tarea del intelectual ya no mediar entre el pueblo y el político, sino comprometerse políticamente desde una filosofía práctica con un proyecto de liberación de los pueblos.

Esta misma será la misión de la filosofía de la liberación según la caracterización que realiza Juan Carlos Scannone en el segundo artículo de este apartado, la cual surge a partir del deseo de los oprimidos de superar la pura dialéctica “opresión-liberación” a través de la puesta en juego de su propia alteridad radical. Para el teólogo argentino, la anadialéctica, metodología elaborada por él mismo y desarrollada luego por Dussel, que busca encarnar las particularidades culturales en una universalidad situada, se enfrenta con el desafío de pensar actualmente la acelerada globalización y la consecuente exclusión de ciertos nuevos sectores poblacionales del sistema económico.

Pablo Guadarrama González trabaja sobre el humanismo práctico, término incorporado por Marx, que implica una postura de compromiso con la defensa de la dignidad de ciertos grupos humanos vulnerados por sistemas de poder. Según este filósofo cubano hay, a lo largo de toda la obra de Dussel, con mayor o menor intensidad, una identificación ideológica con los sectores dominados y explotados de la población. De ahí que proponga en su filosofía política, la necesidad de una nueva forma de sociedad: la transmodernidad. Una configuración social futura superadora del capitalismo, y por lo tanto, de toda forma de dominación, donde la filosofía ocupa un rol central, pues será el instrumento racional que posibilitará enfrentar las formas de alienación. A su vez, el autor muestra cómo Dussel hace un esfuerzo constante por universalizar su humanismo como criterio moral. Un humanismo que tiene como principio ya no el ser humano como sustancia universal abstracta, sino cada ser humano en su vida concreta. Esto es lo que el filósofo argentino-mexicano denomina como el principio ético universal material.

Sin embargo, la universalidad de este principio está lejos de parecerse al proyecto ético de Hegel, tal como lo señala la pensadora Linda Martín Alcoff en el cuarto artículo, ya que Dussel es duramente crítico con el eurocentrismo hegeliano, al cual cataloga de “ignorancia voluntaria”.

Desde su localización específica en Coyoacán, el filósofo mexicano, pone la vida material como el concepto central de su ética, de ahí que no solo se interese por los avances en las neurociencias sino que también le preocupen cada vez más los desafíos materiales globales de la actualidad, la pauperización de la mayoría de los pueblos del mundo, el peligro del eco-suicidio, temas que son obviados generalmente por los sistemas dominantes de pensamiento de nuestro tiempo. Martín Alcoff muestra las redes que ha tendido la obra de Dussel tanto con Marx como también con las tradiciones pragmáticas de James y Putnam, el utilitarismo y el procedimentalismo de Habermas. Sobre estas últimas, criticará su formalismo, que vacía de todo contenido sustantivo los planteos éticos, y por lo tanto, imposibilita dar respuesta a los problemas concretos de la sociedad.

En relación con el vocablo “víctima”, la filósofa panameña aclara que no hay que desecharlo, sino refinar su sentido. Las víctimas son aquellas personas a quienes se les niega la posibilidad de reproducir su vida material, pero por ello mismo son sujetos que, sustraídos del poder, serán los protagonistas del cambio histórico. Un cambio que no tiene que ver con un “cataclismo momentáneo”, sino con la transformación real de las condiciones materiales de existencia de cada uno/a. Para ello es importante tener en cuenta también la cuestión de una epistemología democrática: los contra-discursos de los movimientos sociales son los que conducirán a la liberación, y como tal no es la tarea del intelectual comprometido decir lo que hay que hacer.

El apartado sobre ética y filosofía cierra con un texto escrito por Oscar Guardiola-Rivera que trabaja sobre la lectura particular que de Marx ha realizado Dussel, enfocada desde la noción de fetichismo. Según el pensador colombiano, analizar el mundo capitalista desde la categoría de fetichismo posibilita ver dos aspectos fundamentales: primeramente, que el mundo financiero actual es un sistema sacrificial, donde el pobre, el punto de partida de *El Capital* según Dussel, es quien deviene expuesto y debe morir para que vivan los demás, es decir, se exterioriza, se convierte en no-Ser: la fuente de vida del valor resulta ser tanática; y por otra parte, muestra que una ética y una política de la liberación deben considerar la distancia que separa al sujeto-trabajo vivo de la posibilidad de la muerte, es decir, el proceso del trabajo: la incorporación al capital para su determinación. Por último, para trabajar la oposición naturaleza-cultura, retoma la concepción mística de Juana Inés de la Cruz, quien planteó que la plenitud del ser no sobreviene a través del dominio y el control del mundo, fenómeno propio del capitalismo, donde el dinero se transforma en el vínculo social entre las personas y, disfrazado de plenitud, es en verdad la deficiencia del ser.

El segundo apartado del libro sobre los cruces entre economía y marxismo, comienza con un artículo escrito por Franz Hinkelammert, quien elabora una minuciosa argumentación criticando la interpretación de Apel sobre las categorías de trabajo y plusvalía. Según Hinkelammert, Apel malentende la teoría del valor de Marx, por interpretar que es el mismo Marx quien realiza una abstracción en relación con el valor de uso y el valor de cambio, cuando lo que en realidad muestra

es la abstracción que realiza el mercado. A su vez, también le critica la homologación errónea que hace entre utilidad y valor de uso. Según Marx, la abstracción que realiza el mercado, tanto sobre el valor de uso como sobre el trabajo, genera una ceguera frente a las decisiones de vida y muerte concreta, de ahí la importancia de entender el trabajo abstracto no como el generador de valor sino solo como la medida del valor para el mercado.

A los ojos de Hinkelammert, Marx nos demuestra que no hay posibilidad de comparar la utilidad, ya sea esta abstracta o concreta, puesto que lo único comparable es la medida de dicho valor. Por el contrario, Apel sostiene, con su teoría de la utilidad marginal, que la medida del valor no puede ser “solo” el trabajo abstracto, confundiendo lo que para el filósofo de la sospecha es la medida del valor con el valor en sí, deviniendo en una interpretación torcida de la teoría del valor.

La teoría económica neoliberal también observa que el mercado abstrae el valor de uso, solo que, a diferencia de Marx, lo acepta como un dato científico, real e incambiable. Marx, y con él Hinkelammert en la actualidad, se preguntan, en cambio, cuáles son los efectos para la vida concreta si se admite esta lógica. Pregunta que surge por la desnaturalización de la “neutralidad valórica” que tanto la ciencia como la economía pretenden y suponen, sustentada en la misma abstracción del valor de uso, es decir, de las condiciones de posibilidad de la reproducción de la vida humana. Con estas herramientas en mano, Hinkelammert le reprocha a Apel haber construido un espantapájaros del marxismo, en tanto que al malentender su teoría, la construye de manera torcida, y llega a considerar su tesis fundamental, que la producción capitalista de las mercancías produce la riqueza destruyendo las fuentes de toda riqueza, como no científica, como un historicismo.

En relación con los supuestos que mantienen las epistemologías que justifican el neoliberalismo, contrario a la vida material y la autonomía económica de los pueblos, Ricardo Gómez, investiga el modo en el cual la economía puede devenir una ciencia social crítica desde una perspectiva de la filosofía de la liberación. Según este filósofo de la ciencia, el primer paso para que esto suceda es revisar los dos supuestos del modelo neoliberal: que el mercado es el orden óptimo de las actividades de los agentes y que existe una distinción tajante entre hechos y valores. En relación con el primer supuesto, Gómez entiende que la filosofía de la economía debe mostrar aquellas alternativas que tengan como horizonte la liberación y la plenitud de la vida material. Respecto del segundo, argumenta que reforzar la idea de que la ética no debe entrometerse en la ciencia entraña el peligro de practicar una actividad científica que implícitamente valore la vida como mero medio. Por lo tanto, en orden a desarrollar una economía crítica es necesario, primeramente, llevar a cabo una ruptura epistemológica con la concepción desarrollista y comprender que la de-simetría del mundo actual remite necesariamente al robo de la plusvalía del trabajo de la periferia. En segundo lugar, es central acercar la noción de economía a la ética: aceptando que todo juicio de hecho contiene un juicio de valor y que la economía debe

mirar a los sujetos como fines en sí mismos en aras a su mejora cualitativa de vida.

En el tercer artículo de este apartado, Antonio Infranca propone comprender la obra de Dussel como complemento de la tradición marxista, para demostrar que la ontología del ser social comenzada por Lukács encuentra su continuación en esta filosofía. Primeramente Infranca señala que en ambos autores hay una conciencia de la inexistencia de valores eternos y una afirmación de la vida humana como el fundamento de todo valor. Sin embargo, es en la continua reflexión sobre la praxis donde el pensador italiano mejor observa la afinidad entre Dussel y Lukács. Una reflexión que les permite explicitar la ética que subyace a todo sistema económico y político, incluso, el marxismo.

En el último artículo de este apartado, Eduardo Mendieta recorre brevemente la obra de Dussel a partir de dos hipótesis: que la filosofía de la liberación es una crítica cronotopológica; y que la ética de la liberación es una ética para la era del antropoceno. Según su interpretación, la filosofía de la liberación, como toda filosofía, es una narrativa que liga el pasado con el futuro desde un *locus* específico en un pensar del presente. De allí que sea un dispositivo temporalizante y por lo tanto cronotopológico. Sin embargo, la filosofía de la liberación tiene la particularidad de ser meta-filosofía, es decir, de hacer una reflexión sobre sí misma, en este sentido es que se convierte en una crítica de los regímenes temporalizados y temporalizantes (tales como el kantiano, hegeliano, etc.), y así en una crítica cronotopológica.

En relación con su segunda hipótesis, Mendieta comenta que la era del antropoceno (época terrestre que estamos viviendo, en la cual la vida del planeta está determinada por factores antropogénicos) está sumergida en una crisis ecológica. Dicha crisis será mayormente sufrida por las áreas más empobrecidas del mundo, a causa del colonialismo y del imperialismo europeo y estadounidense. La ética de la liberación, con su énfasis constante en el principio de la vida material, nos llevará a responsabilizarnos del aspecto cualitativo de la vida en todos sus aspectos, de ahí que el autor la proponga como la ética de la era del antropoceno.

La propuesta dusseliana en *1492. El encubrimiento del Otro* posibilitó entender la modernidad como un fenómeno global que afectó de manera atroz las vidas y cuerpos de aquellos que pasaron a ser *el Otro* de la historia: las víctimas del colonialismo. Ahora bien, dicho análisis fue posible gracias al giro hermenéutico que, según muestra Mabel Moraña en el artículo que comienza el tercer apartado sobre modernidad y descolonización, lleva a cabo Dussel al posicionar su *locus enunciativo*, ética y políticamente, desde las experiencias de alteridad. Dicho giro permite implementar una hermenéutica pluritópica que se corre de la pretensión universalizante que históricamente ha tenido la cultura europea.

Retomando los estudios de Walter Mignolo sobre el *locus enunciativo*, Moraña arriba al problema de la construcción del Otro dentro de la filosofía dusseliana y la filosofía en general. Así, delimita cinco riesgos de este proceso: el primero es el riesgo de caer en un particularismo

insalvable al intentar subvertir el universalismo propio de la filosofía europea; el segundo y el tercer riesgo señalan, por un lado, que la categoría de otredad se convierta en una noción abstracta, cayendo en un esencialismo estratégico, y por otro, que pueda volverse una categoría restrictiva en tanto olvide que la subjetividad del oprimido también puede conceptualizar al hegemónico o privilegiado como *su otredad*; el cuarto riesgo es obviar la interculturalidad propia de la población latinoamericana; y el último riesgo es el peligro de caer en la romantización del lugar de las víctimas. Moraña muestra con esto la importancia de un refinamiento de ciertos conceptos y métodos que el propio Dussel ya ha percibido y ensayado responder en relación con el lugar del Otro.

En el siguiente artículo, José Gandarrilla Salgado propone pensar una universidad transmoderna a partir del cruce entre el latinoamericanismo y la descolonización. Para ello revisa el tratamiento y los trazados históricos que han tenido ambas categorías dentro del ámbito académico. El latinoamericanismo surge en tensión con los estudios de área y el orientalismo, corrientes propias de la tradición imperialista que producen saberes sobre la región latinoamericana, y otras latitudes mundiales, con la finalidad de servir al gobierno estadounidense y su milicia. En contraposición, el “latinoamericanismo a contrapelo” se propone hablar *desde* América Latina, dando un giro descolonial para luchar contra el colonialismo dentro del ámbito académico y desarrollar una epistemología propia del Sur.

Dentro de esta corriente se inscribe la Filosofía de la Liberación que comienza a producir, entre otros, Enrique Dussel en la década de los 70, la cual elabora una metodología desde la analogía, un método que huye del binarismo de lo mismo y lo diferente para apostar a lo semejante: de manera análoga, la rebelión y liberación del pueblo latinoamericano y las poblaciones oprimidas del África y de Asia contienen el elemento clave para posicionarnos frente al mundo capitalista-moderno.

Por último discute con Paik Nak-chung, autor surcoreano que trabaja con la categoría dusseliana de transmodernidad para plantear una superación de la misma a partir del doble proyecto de adaptarse a la modernidad y superarla. Salgado propone, con Dussel, que la crítica a la modernidad, y por lo tanto su superación, surgirá necesariamente desde aquellos espacios que, lejos de haberse adaptado a la modernidad, constituyen su exterioridad: los espacios periféricos. Con estas herramientas abre el espacio para pensar una universidad transmoderna, proyecto ya expresado por el mismo Dussel, que implica la posibilidad de convertirse en pluriversidad, es decir, establecer un diálogo horizontal entre las diversas culturas (Sur-Sur, Norte-Sur) desde la semejanza y en aras a la construcción de nuevas epistemologías críticas descoloniales.

En el siguiente artículo, desde su lugar de europeo, Hans Schelkshorn busca comprender los procesos que llevaron a la creación de una ética material de la liberación dentro de la filosofía latinoamericana. El austríaco revisa el recorrido intelectual que posibilitó a Dussel la interpelación

al monólogo europeo sobre la modernidad.

De acuerdo con Schelkshorn, con la ética y la filosofía de la historia como herramientas, el filósofo argentino-mexicano desenmascara el discurso de la modernidad europea como un mito sacrificial que impone un yo justificando la “civilización” a través de la violencia. Esta interpelación del filósofo de la liberación, permite a la filosofía europea realizar un descentramiento para un diálogo posible. De ahí que Schelkshorn proponga algunos temas para la discusión transcultural. Entre ellos están: la pregunta acerca del origen de la filosofía griega, que el pensador europeo propone pensar como una irrupción entre otras dentro de la filosofía durante la era axial; la profundización necesaria de la crítica a la violencia imperial en todo proyecto ético universal; el proyecto de la modernidad emancipadora como germen que contiene por un lado, en conjunto con el desarrollismo, terror y muerte, pero también una autocrítica radical al mismo tiempo que la esperanza de otras vidas posibles; y por último el riesgo de que la transmodernidad sea pensada como una sociedad mundial policéntrica sin el diálogo transcultural entre centros, necesario para la interpelación crítica.

El artículo de Agustín Laó-Montes explora un diálogo enriquecedor entre la filosofía de la liberación y el pensamiento africano y afrodiaspórico (entendiendo por el mismo la creación teórica no solo de africanos y africanas sino también del mundo de la Africanía). Para ello, el sociólogo busca africanizar la filosofía de la liberación a partir de dos discursos de la Africanía, críticos de la modernidad occidental, uno del autor ilustrado y esclavo liberado Quobna Ottobah Cugoano, quien argumenta desde el abolicionismo radical contra la esclavitud, el colonialismo y el racismo por entender que son éticamente repudiables en nombre del derecho divino cristiano que ha hecho a todos los seres humanos iguales y libres; y otro surgido a partir de la revalorización de la Revolución independentista haitiana, comenzada por la revuelta de cimarrones presidida por Makandal en 1757, retomada por el antropólogo haitiano Antenor Firmin, quien en 1885 rompe radicalmente con concepciones racistas y colonialistas de la época con su texto *Sobre la igualdad de las razas humanas (Antropología positiva)*.

Laó-Montes transita desde la ana-dia-léctica dusseliana hasta la doble crítica en clave de africanía a través de la revisión de la imagen de Calibán y la razón de Exu-Elegguá. La doble crítica es una metodología acuñada por el filósofo marroquí Abdelkebir al-Khatibi que articula la crítica inmanente a la propia cultura occidentalizada con una crítica trascendente en miras a lugares de enunciación no hegemónicos, en este sentido, aparece una larga tradición de intelectuales afrodiaspóricos que, como Calibán, revisan críticamente desde la inmanencia la cultura occidental, entre ellos están Frantz Fanon, Angela Davis o Aimé Césaire. En relación con este último, creador del personaje de Exú-Elegguá, quien no habla la lengua del amo, Laó-Montes se refiere a la doble crítica que llevan a cabo múltiples intelectuales afrodescendientes, deconstruyendo saberes occidentales al mismo tiempo que abordando culturas subalternizadas

por el occidentalismo en orden a ponerse en diálogo con ellas desde su complejidad.

En relación con este artículo es importante señalar un error de Agustín Laó-Montes cuando se refiere a la pensadora afrodescendiente Audre Lorde. Transcribo la cita: "*La metodología calibanesca es análoga a la defendida por la afrofeminista lesbica estadounidense Audrey Lorde quien habla a favor de vencer al amo "con sus propias herramientas"*" (p. 303). Lo cierto es que en su conferencia *Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo*, Lorde no defiende la metodología de vencer al amo con sus propias armas, más bien podría decirse todo lo contrario. Si reflexionamos de manera dialéctica, es posible establecer un diálogo entre lo dicho por Fernández Retamar y por Audre Lorde, pero merecería mayor trabajo y no es lo que busca en este caso Laó-Montes.

El último artículo de este apartado, escrito por Nelson Maldonado-Torres, reflexiona sobre el proyecto de descolonización a partir de la producción filosófica de Dussel. Partiendo de la tesis habermasiana de que la modernidad es un proyecto incompleto, agrega que la descolonización lo es también, en el sentido de que viene a completar el plan de emancipación. A partir de aquí, retoma las críticas que Jürgen Habermas y Walter Dignolo realizan a Max Weber en su concepción sobre la modernidad. El primero propone un giro comunicativo que, aunque crítico al proyecto moderno, todavía se mantiene ciego al problema de la colonialidad, entendiendo por la misma un patrón de poder que produce jerarquías raciales en un régimen moderno y capitalista de explotación y dominación. Walter Dignolo, en cambio, elabora una crítica que no solo se inspira en los intereses por la descolonización, sino que logra fortalecerla porque puede dialogar y articular su trabajo con el de otros intelectuales descoloniales, tales como Gloria Anzaldúa, Frantz Fanon, Enrique Dussel y Aníbal Quijano.

Maldonado profundiza en el proyecto incompleto de descolonización que, de acuerdo con Aníbal Quijano, debe plantearse como proyecto de des-colonialidad, en tanto que la colonialidad es un patrón de poder que redefine la subjetividad y los modos de relacionarse a partir de la idea de raza, posibilitando la creación de un mundo de la muerte colonial en el cual el fallecimiento o asesinato de humanos es aceptable porque son negros o indígenas. Desde esta experiencia se hace necesaria la elaboración de una ética de la liberación que incluya la transmodernidad como una posibilidad, es decir, la eliminación de un "mundo de la muerte".

Finalmente, Maldonado realiza ciertas propuestas para la ética de la liberación. Primeramente que los sujetos colonizados sean interpretados como *condenados*, en el sentido fanoniano de un sujeto que quiere dar generosamente pero que no puede hacerlo porque lo que tiene le ha sido expropiado colonialmente, de esta manera se apelaría a una ética de la generosidad al mismo tiempo que se desvelaría un poder que milita contra la misma. Por otra parte, muestra cómo a partir del espanto que genera el mundo de la muerte se produce una actitud des-colonial que inspira análisis críticos de la realidad, nuevas ciencias, otros modos de vida y finalmente la

creación de un mundo transmoderno.

La última sección del libro, que trabaja la intersección entre la política, el Estado y la categoría de sujeto, comienza con un artículo del pensador uruguayo Yamandú Acosta, que busca indagar acerca de la figura de un sujeto más allá del sujeto moderno desde las reflexiones transmodernas elaboradas por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel.

Acosta muestra que la idea del ser humano como sujeto nace con la modernidad y que a su vez esta última surge con la categoría de sujeto. Un sujeto dualista que se opone a la naturaleza para gobernarla, olvidando que él mismo es también cuerpo orgánico. Desde Maquiavelo, pasando por Descartes y Kant hasta Hegel, la filosofía moderna universaliza un sujeto burgués, colonial y europeo. De acuerdo con Acosta, a partir de Karl Marx y Friedrich Engels, el sujeto pasa a ser considerado de manera material e histórica como sujeto colectivo, definido por su lugar en las relaciones de producción. Este sujeto debe redimirse para encauzar a la humanidad en un mundo sin clases. Sin embargo, en América Latina los movimientos populares fueron aniquilados sistemáticamente, y recién en la década del 80 tuvo lugar un proceso de democratización que no le dio poder al pueblo ni al Estado sino al mercado. En este contexto latinoamericano surge la crítica transmoderna de Hinkelammert y Dussel que busca recuperar al sujeto como ser humano.

Para Acosta, la transmodernidad es el lugar del sujeto, ya no entendido como sujeto moderno sino como ser humano, porque la misma es el espacio que toma como referencia la alteridad: esa exterioridad a la totalidad moderna. Por una parte entonces, los análisis epistemológicos de Hinkelammert permiten ver cómo el sujeto vivo es condición de posibilidad del conocimiento y la praxis, un sujeto vivo que remite necesariamente al cuerpo humano, a la reproducción de la vida en sociedad. Y por otra, en relación con la política, Dussel recupera la noción de pueblo como un sujeto histórico que no forma parte de la totalidad, pero que sin embargo tiene memoria e identidad. Este pueblo que, de acuerdo con Acosta, es un pueblo transmoderno, en tanto sujeto histórico crítico, tiene las condiciones de posibilidad para trascender el capitalismo y la modernidad como modos de vida.

De este modo el pensador uruguayo concluye su artículo mostrando cómo es que el sujeto transmoderno es ético y político en tanto que produce comunidad y poder, pero superando la occidentalidad binaria, capitalista y moderna.

El siguiente artículo busca aplicar la ética de la liberación en la transformación de un sistema jurídico colonial y por lo tanto injusto. Para ello, Antonio Carlos Wolkmer y Lucas Machado Fagundes, primeramente revisan la ética discursiva de Habermas y Apel que, basada en la razón dialógica, tiene como objetivo la asimilación entre el yo individual y la identidad colectiva a través de principios éticos racionalmente universales, pero que es insuficiente a la hora de aplicarse a situaciones regionales atravesadas por conflictos, violencias y desigualdades. De ahí que para los autores haya que formular una ética de la alteridad, que rompa con los formalismos

universalistas para revelar las condiciones materiales e históricas de las víctimas. Es en este punto que introducen la ética de la liberación de Dussel, a la que consideran como una ética de la responsabilidad por el Otro en su propio proceso de liberación como integrante de la comunidad de comunicación periférica.

Este pasaje de la comunidad de comunicación ideal a la comunidad de comunicación real implica procesos complejos de luchas políticas entre los sectores hegemónicos y los sectores periféricos, pero solo la irrupción del Otro puede constituir una comunidad futura más justa, histórica y posible que supere los límites geopolíticos. Es a partir de esta irrupción que puede conformarse una ética de la alteridad, es decir, una ética que surja desde la interpelación del pobre, de su acto de exigencia por un futuro posible, real. La conciencia ética de responsabilidad por el Otro en orden a la transformación afirma la dignidad humana concreta históricamente oprimida.

Ahora bien, en relación con la transformación del sistema de derecho a partir de los aportes de la filosofía de la liberación, los autores retoman los análisis de Celso Ludwig, quien observa que la analéctica, como método, revela la materialidad de principio de la vida humana, inaugurándola como fundamento de todo derecho. A su vez, la categoría de exterioridad que aporta la filosofía de la liberación permite pensarla como fuente de exigibilidad de justicia, ya que desvela una totalidad negadora. Estos dos aportes permiten visualizar una nueva fuente de legitimidad para el derecho: el disenso de los sujetos que son negados por el actual derecho, y con ella un pie para la transformación crítica del sistema jurídico.

En el penúltimo artículo del libro, Bruno Bosteels revisa los análisis realizados por Enrique Dussel sobre la cuestión de la disolución del Estado, propia de la tradición marxista, mostrando que el autor argentino-mexicano entiende la misma como un postulado que alienta el fortalecimiento de un Estado federal y democrático que posibilite la liberación nacional y popular. Esto, que parece paradójico, es explicado por Bosteels a partir del análisis de ciertos supuestos que mantiene Dussel en su obra: uno histórico, que tiene que ver con el peligro de trasladar la consigna del siglo XIX de diluir el Estado a nuestro presente nacional y mundial sin mediación; un supuesto geopolítico, que señala las diferencias en las posibilidades políticas y de acción de los países periféricos y centrales; uno ideológico, al tener en cuenta la coincidencia paradójica (y alarmante) entre una extrema izquierda y una extrema derecha deseantes de un Estado disminuido pero que obtienen como consecuencia la despolitización del conjunto social; un supuesto exegético, ya que en su lectura de Marx Dussel no ve la desaparición de la autonomía de la política; y por último un supuesto filosófico, en tanto que Dussel entiende la disolución del Estado como un “postulado”, es decir, como una idea regulativa y no tanto como un proyecto empírico.

En conexión con esto último, Bosteels muestra el esfuerzo teórico de Dussel por hallar un punto medio entre dos modalidades de política que remiten a imposibles (el anarquismo y el conservadurismo), para defender una política crítica realista que justamente encuentra su

posibilidad entre dos imposibilidades. Pero a su vez, señala la ambigüedad en el uso que hace Dussel de la categoría de finitud a la hora de plantear que no puede existir un Estado perfecto, ya que según Bosteels si bien abre nuevas posibilidades de acción también delimita proyectos utópicos, frenando la actividad política. Así, pareciera que Dussel subordina la política a la crítica filosófica de la política y de esa manera, la praxis al juicio sobre los límites de la praxis.

El último artículo es una carta que Catherine Walsh le escribe a Enrique Dussel para comentarle su preocupación por el viraje que está tomando el gobierno ecuatoriano en ese último tiempo, haciendo uso de discursos interculturales y plurinacionales mientras aplica políticas de modernización, des-humanización y silenciamiento de las voces indígenas y afrodescendientes. Walsh recorre el presente de Ecuador para dar cuenta de las políticas inconsecuentes que se llevan a cabo desde el Estado, poniendo en cuestión no solo la posible transformación del mismo, sino también la propia esperanza de Dussel de que ese gobierno, al igual que el de Evo Morales en Bolivia, fuesen los comienzos de una cultura transmoderna e intercultural.

Ciertas preguntas quedan resonando: ¿es imposible re-fundar el Estado? ¿o es que sigue totalmente imbricado en lógicas de poder capitalistas y modernas? ¿cómo no desanimarse ante los nuevos socialismos del siglo XXI que no logran políticas descoloniales y no extractivistas? Walsh concluye sin desanimarse, defendiendo la posibilidad real de un proyecto transmoderno, intercultural y humano.

El libro incluye un epílogo escrito por el mismo Enrique Dussel donde hace un repaso por cada uno de los artículos, agradeciendo, reflexionando sobre sus sugerencias y respondiendo críticas. Se extiende principalmente en la respuesta a los dos últimos artículos, críticos de ciertos aspectos de su trabajo.

Sobre lo planteado por Bruno Bosteels sostiene que no cae en un kantismo por defender la idea de “postulado”, ya que entiende la noción desde la interpretación de “concepto trascendental” de Hinkelammert. A su vez, se pregunta si sería sensato disolver el Estado y si no es más prudente en el contexto latinoamericano hacerse cargo de la responsabilidad del ejercicio delegado del poder en un Estado que no es aquel Estado hegemónico y dominador, sino uno nuevo, empujado por los oprimidos y las víctimas.

En relación con Catherine Walsh responde que aquellos devenires modernizadores y des-humanizantes de Estados socialistas no deben desesperanzarnos, en tanto que, como humanos, siempre estaremos ante el riesgo de la imperfección, y por lo tanto de la fetichización del poder, pero que no por ello debemos dejar de luchar por un Estado nuevo, para y desde los pobres

Examinar un libro escrito de manera colectiva es siempre un desafío. Los artículos aquí reseñados parten del deseo de pensar la realidad que nos convoca. Una realidad del Sur, periférica, pero que continúa luchando por elaborar propuestas alternativas. Las producciones aquí elaboradas hacen de este libro una lectura necesaria para reflexionar sobre nuestro presente

filosófico, geopolítico y social. La organización del libro invita a profundizar en los lazos que se trazan entre los problemas en la filosofía de la liberación, y cómo no pueden pensarse de manera separada. A su vez, el orden que establecen los coordinadores logra reflejar el hilo entre los artículos, ampliando ciertas temáticas y respondiéndose entre sí.

Por último, como cuestión principalmente interesante rescato el epílogo escrito por Dussel en el cual dialoga con todos y todas las autoras. Esa posibilidad, de leer al autor contestando algunas críticas y respondiendo ciertas preguntas, no solo es una nota de color para todo el libro sino que es de una riqueza considerable.