

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 15

Año 13 | N° 15

ISSN: 0718-6576

Mayo 2021

Santiago de Chile

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 15

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

Cristián Gómez-Moya
Luis Gueneau de Mussy
Cristóbal Thayer
Miguel Valderrama

Consejo Editorial

Bruno Bosteels
Flavia Costa
Eduardo Cadava
Julio Ramos
Nelly Richard
Willy Thayer

Diseño y diagramación

cgm + elissetche | estudio

Registro

ISSN: 0718-6576
Año 13 | N° 15
Mayo 2021

Editorial Palinodia
www.palinodia.cl
editorial@palinodia.cl

Santiago de Chile



Enrique Dussel

Foto: Valeria Fontes García

ÍNDICE

Editorial **Víctor Hugo Pacheco y Jaime Ortega**
06

Filosofía y liberación **Silvana Rabinovich**
Vademecum – Vadetecum: trazos y trazas
de Enrique Dussel (ejercicio de introspección
heterónoma)
13

José Gandarilla
Sobre el sentido del análisis histórico en la obra
filosófica de Dussel
19

Katya Colmenares
Política de la liberación: transmodernidad
y descolonización
37

Campos de batalla **Enrique Dussel**
La belleza estética en la totalidad cultural
y el juicio del gusto
69

Diálogos **Bernardo Cortés Marquéz y Jaime Ortega**
Una filosofía que debe hacerse en la lucha:
diálogo con Enrique Dussel
99

Política de la liberación **Patricia González San Martín**
Lo institucional como apriorismo trascendental
109

Rebeca Gaytán
La política en la filosofía de Enrique Dussel
129

Esteban Gabriel Sánchez
Filosofía de la liberación y modernidad
147

Traslaciones **George Ciccariello-Maher**
Dialéctica latinoamericana
159

Editorial

Víctor Hugo Pacheco

Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM

Jaime Ortega

Universidad Autónoma Metropolitana, UAM

Enrique Dussel es, con derecho, el filósofo latinoamericano más importante de la segunda mitad del siglo xx. No hay posibilidad de cuestionarle ese lugar, lo ha ganado a pulso con una prolífica obra y un impacto más allá de las fronteras académicas. Detallar su currículum sería limitarnos, pues su peso no se encuentra en la cantidad, sino en la cualidad de su aportación. Sus primeros trabajos aparecieron a principios de la década de 1960 y no ha dejado de producir desde entonces. Ahora mismo prepara sus *Tesis de Estética de la liberación*, de las cuales presentamos un adelanto.

Leer a Dussel significa enfrentarse a una obra cuyo corazón encuentra el equivalente de otros grandes proyectos teóricos de otros tiempos: construir un sistema. En la concepción que desarrolla, el sistema, con carácter abierto, es expresión de una forma de decir y significar el mundo. Decir y significar de múltiples maneras el mundo: en el terreno político, en el estético, en el erótico, en el pedagógico, en el económico, en la eticidad. Quizá como ningún otro autor que haya producido filosofía desde América Latina, tan marcada por la tradición ensayística, esta sea la seña de identidad que lo distinga.

Leer a Dussel, sin embargo, implica también afrontar una condición socio-histórica, que es la que se ha denominado como “dependencia”. Su obra es una respuesta, en clave universal, de una relación de poder que condiciona a un conjunto de sociedades. Esta, que ha sido una constante a lo largo y ancho de toda su obra, es lo que le ha permitido tejer colaboraciones y solidaridades con otras filosofías similares: sea en el Medio

Oriente, sean en Asia o en África. En la constelación de pensamientos que enuncian el mundo desde los márgenes del sistema-mundo dominante, la tradición cultivada por Dussel ha sido una semilla que ha germinado en múltiples latitudes.

Leer a Dussel es, también, aproximarse a un intelectual cuya meta no es la de “enseñar a filósofos”. Contrario a una tradición tan enraizada tras el proceso de “normalización” de la filosofía como disciplina académica en la región, su obra no discurre sobre comentarios a las últimas tendencias en el mercado de las opciones teóricas. Ha insistido en que no busca construir una “sucursal” de tal o cual pensador. Lo suyo ha sido una apuesta por cultivar una tradición intelectual propia, no sobre la base del aislamiento, sino del diálogo crítico con las tendencias, que, a lo largo del globo, ayudan a comprender la realidad socio-política de las periferias del mundo capitalista. Por su pluma han sido comentados Thomas Hobbes, Nicolás Maquiavelo, Emmanuel Kant, Karl Marx, Martin Heidegger, pero también José Martí, Aníbal Quijano, Frantz Fanon, José Carlos Mariátegui y tantos otros. Lo suyo no es la fidelidad o el examen exhaustivo de un autor. En Dussel lo que podemos ver es el despliegue y anudamiento fino de una multiplicidad de categorías que se ordenan a modo de engranaje. Cada una de ellas va encajando en un movimiento reflexivo en continua renovación y actualidad a partir de la realidad de “dependencia”.

Leer a Dussel es transitar múltiples veredas. Una central convoca a la Argentina de los años de 1960 y 1970, marcadas a sangre y fuego por los golpes y las movilizaciones populares: es el camino de la filosofía de la liberación. Otro más lleva por la comprensión del mundo religioso y la lógica teológica que el tiempo moderno no sólo no ha erradicado, sino que vuelve más omnipresente. Un camino, muy recorrido en los últimos años, es el que hace dialogar a Marx con Dussel, teniendo como intermediario a Levinas. El arribo de Dussel

a México significó la apertura a un campo problemático hasta entonces no suficientemente elaborado: la necesidad de integrar al fundador de la “crítica de la economía política” a la concepción de la filosofía de la liberación. Dussel en México, desde la entonces joven Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, legó una tetralogía de obras con respecto a Marx que en muchos sentidos sigue siendo única. Su propuesta de leer a Marx como un pensador no tanto de la totalidad del orden vigente, sino de la exterioridad, partió plaza en un país que había integrado al marxismo en sus discusiones académicas e intelectuales de manera más duradera que otras naciones en el continente.

Finalmente, Dussel no sólo fue el comentador acucioso de Marx, uno de los fundadores de la filosofía de la liberación o un historiador de la iglesia en la región latinoamericana. Dussel se propuso, al calor de la emergencia de los movimientos y líderes populares en el año 1999, formular uno de los proyectos más ambiciosos que se puedan tener en la memoria: la construcción de una política de la liberación. En este punto, su obra transitó de una ética hacia una política, la cual no sólo recogió como materia prima de reflexión los procesos de poder popular de la región, sino que su producción teórica también dio un giro, a partir de un *gesto*: el de un filósofo que pone a disposición de dichos procesos populares su reflexión como actividad práctica, que dote de coordenadas los senderos de una nueva manera de concebir la práctica política y sus distintos niveles.

De esta manera, no estamos frente a una obra que se produzca como exclusivo ejercicio intelectual, ni tampoco solo como acompañamiento ideológico de un proceso histórico complejo. Lo que tenemos frente a nosotros es la construcción de principios materiales colocados al servicio de los movimientos populares y procesos políticos por ellos impulsados. Pero este *gesto* se ha establecido no por fuera de dichos

procesos sino a partir de un constante diálogo y participación en/con ellos mismos, recogiendo, ampliando y procesando las categorías surgidas de la movilización. Buen ejemplo son las nociones de “poder obedencial” o más recientemente de “poder comunal”. No es casualidad que también en esta etapa su biografía está marcada por distintos episodios donde el compromiso ético y político lo ha llevado a intervenir de manera directa en los conflictos de la política nacional mexicana, poniendo el cuerpo, su calidad moral y su voz para destrabar y reorientar algunos episodios dentro del ámbito universitario (asumiendo la rectoría de la vilipendiada Universidad Autónoma de la Ciudad de México) o directamente en la orientación de partido-movimiento Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), actuando como Secretario de Educación y Formación Política.

Así, con este número de *Papel Máquina* queremos poner el acento en la recuperación política de la obra de Enrique Dussel, como uno de los aportes fundamentales para enarbolar un proyecto de transformación socio-histórica en la región latinoamericana. En este sentido, los textos de Silvana Rabinovich, José Gandarilla, Katya Colmenares colocan el énfasis en el paso de la historia y la ética hacia una política de la liberación. El dossier cierra con los trabajos de Patricia González San Martín, Rebeca Gaytán y Esteban Gabriel Sánchez, quienes apuntan a desarrollar los fundamentos de esta política positiva orientada a la transformación de nuestra realidad social y política, mucho de ello en diálogo con un paradigma persistente como es el marxismo. El dossier recoge un adelanto de las tesis sobre *Estética de la liberación* y una entrevista con Dussel en donde explicita la necesidad de dar el paso hacia la estética. También se incluye la traducción de un texto de George Ciccariello-Maher a propósito de la descolonización de la dialéctica. Agradecemos a quienes se sumaron en este camino, especialmente a Bernardo Cortés Marquéz, pues su colaboración ha sido clave.

FILOSOFÍA Y

Y LIBERACIÓN

Vademecum – Vadetecum: trazos y trazas de Enrique Dussel (ejercicio de introspección heterónoma)

Silvana Rabinovich*

* Instituto de
Investigaciones
Filológicas/
Universidad
Nacional Autónoma
de México, UNAM

Vademecum – Vadetecum
[Ve conmigo – ve contigo]
Te atrae mi estilo y mi habla,
me sigues, ¿vas detrás de mí?
Ve fielmente sólo detrás de ti:
así me sigues – ¡despacio! ¡despacio!¹

Como los buenos maestros, hay libros que nos acompañan toda la vida porque, a medida que maduramos, descubren ante nosotros otras facetas (de ellos y de nos-otros). Si *La gaya ciencia*, de Nietzsche, señaló mi rumbo en la filosofía, su aforismo “vademécum-vadetecum” ofició de brújula. Desde mi juventud entendí que el saber debía nutrir el humus de la vida digna con eso que Spinoza llamó *pasiones alegres* (esto es, otra palabra para nombrar el amor que nos mueve). Nietzsche deploraba el *columbarium* del saber: siguiendo sus pasos, yo me propuse liberarlo de los nichos del panteón. Si a los 20 años esgrimía de forma rebelde el *vadetecum* del epígrafe, 36 años más tarde comprendo cabalmente el *vademécum* y atesoro la línea final.

¹ Federico Nietzsche, *La ciencia jovial “La Gaya Scienza”*, Trad. José Jara, Monte Ávila ed., Caracas, 1985, p. 8.

Evoco mis primeros pasos filosóficos para tratar de expresar con justeza la traza que, *despacio... despacio...*, no cesa de imprimir en mí la enseñanza liberadora del filósofo Enrique Dussel.

La primera marca se traza en torno a un nombre propio: Emmanuel Levinas. Llegué a México desde Jerusalén, como maestra de Biblia hebrea, y tenía intención de hacer un doctorado en filosofía sobre Levinas. Alguien me aseguró que el único que “se atrevería” a dirigir una tesis sobre el filósofo lituano era Enrique Dussel. Fui a verlo y, para mi sorpresa, me encontré ante un hombre afable y sonriente que –con cierto tono mendocino– me saludaba en hebreo. Así supe que me encontraba ante mi nuevo Maestro.² Dussel apoyó con gusto mi propuesta, asumiendo de inmediato la docencia: con generosidad me dio algunos lineamientos para elaborar mi proyecto sobre la escritura de aquel filósofo lituano que escandalizaba al discurso filosófico con términos que –para algunos– “olían a incienso”. La ética levinasiana era una afrenta no sólo por sus términos de apariencia teológica sino también por reivindicar un tabú de la ética: la muy vituperada *heteronomía*. (Si, en nombre de la autonomía, con el fin de dejar atrás cierta *infancia* moral, Kant había sentenciado a la heteronomía como sometimiento a la dominación de otro, Levinas –indómito– señalaba en ella la dignidad de la condición vulnerable del sujeto y la prelación de la escucha del otro sobre la palabra proferida). Vindicación de la heteronomía no como falta de autonomía, sino como garantía de una comprensión cabal de la misma en función de la vida, en una cadena generacional. En este camino, el filósofo de la liberación había publicado en 1992 un libro clave: *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del ‘mito de la Modernidad’*, que me regaló y desde entonces me acompaña. Por ejemplo, está muy presente desde que, en 2015, en un Proyecto de la UNAM, emprendimos la traducción plurilingüe del poema de Mahmud Darwish *El discurso del “indio”. El penúltimo ante el “hombre blanco”*... El camino señalado por Dussel estaba frente a nosotros: traductores que nos sabíamos traficantes de un poema escrito en árabe el cual no cesaría de resonar en las lenguas originarias en toda la faz de la tierra.³ Y luego, se extendió por las enseñanzas liberadoras que recibimos de los nómadas del Sahara a quienes visitamos varias veces en los campos de refugiados de Tinduf, y después a los del desierto de

14 |

² El primero había sido mi abuelo Wolf Kaufman quien, desde que yo tenía 6 años, me introdujo –con amor y humor– en los caminos del hebreo bíblico.

³ Cf. Silvana Rabinovich (ed.), *Retornos del Discurso del “indio” (para Mahmud Darwish)*, UNAM-Apofis, CDMX, 2017. El poema se encuentra en árabe, español,

Sonora. (Las lecciones de liberación aprendidas en un campo de refugiados calan profundo en el alma y curten la piel de las palabras).

Por aquel año en que lo conocí, mi nuevo Maestro acababa de publicar un libro que brillaba por su libertad en la lectura: *Las metáforas teológicas de Marx*. Cuando lo reeditó, 25 años después, y tuve el honor de presentarlo en el aula magna llena de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el autor calificó al volumen como una “travesura”. Me marcó ese término, con el que siempre simpatice, pero una vez más, me reveló un refugio dentro del pesado edificio de la filosofía. No es menor encontrar amparo cuando uno a veces se extravía por los pasillos (tantas veces kafkianos) del *castillo* filosófico. Es vital un abrigo cuando la tierra sísmica que uno habita tiene el don de recordarle, de manera pertinaz, la fragilidad de todo.

He aquí la segunda marca impresa por mi maestro: abracé la “travesura filosófica”, como el don de atravesar la pátina de lecturas canonizadas. Este gesto de lectura “de través” signaría para siempre mi búsqueda filosófica y, tarde o temprano, me atrevería a franquear el pensamiento provocador de Levinas. Fue una larga travesía, que Dussel supo guiar con sutileza y distancia, con paciencia y, sobre todo, con el elemento genuino de la educación: *la confianza*. En aquel momento, en su seminario de la UNAM, nos volvíamos testigos de la escritura de su *Ética*, discutíamos la filosofía al ritmo volcánico mexicano, que cada tanto deslumbra con una explosión social de ardiente esperanza. Se había reencendido, por aquellos días, la llama de la revuelta zapatista, que irrumpía para diseminarse. El Seminario se reunía los miércoles, y a nadie le preocupaba que coincidiera con la hora de la comida: nos encontrábamos, en el primer piso de esa Facultad, alrededor de una mesa pródiga en pensamientos nutricios. Sin tener conciencia, cada semana yo iba atravesando la espesura del pensamiento mientras urdía mis travesuras filosóficas (llevar pegado al pecho a mi hijo de pocos meses, que durante dos horas escuchaba liberadores latidos filosóficos). Hasta ese momento, yo creía que me envolvían vientos nietzscheanos, cuando en realidad el siroco de la liberación iba curtiendo mi pensamiento. Así de sutil y genero-

sa es la enseñanza dusseliana: coherente con su horizonte liberador, no busca imponer sus ideas, ni mucho menos establecer una plantilla de pensamiento *prêt-à-porter*. Lejos del *fast food*, su alimento requiere lenta preparación. La enseñanza filosófica de Dussel trae una vacuna contra el esencialismo (que a veces algunos –tanto detractores como seguidores– no alcanzan a percibir). Como esta tierra volcánica, su pensamiento inquieta a quien con él se encuentra, y eso hace crujir grandes edificios.

No sorprende, entonces, que –fiel a su bio(biblio)grafía– Enrique Dussel haya abrazado (y alimentado con su pensamiento) este momento de México en el cual la ética y la política se dieron cita para poner en práctica el lema tan anhelado por tantos (como por varios otros temido) “por el bien de todos, primero lo pobres y abajo los privilegios”.⁴ De nuestras conversaciones hace más de un cuarto de siglo aprendí, entre muchas cosas, la necesidad (existencial) de “naturalizarme” mexicana.⁵

El tercer trazo que imprimió la enseñanza dusseliana en mí atañe a su interpretación de lo mesiánico. La crianza del concepto benjaminiano de *lo mesiánico* era parte inseparable de mi formación filosófica. Cada uno de los reencuentros que tuve con Dussel, posteriores a la defensa de mi tesis doctoral sobre Levinas, revelaba otra napa de su enseñanza, sedimentada con discreción y paciencia desde el inicio. Así, después de los ataques a Gaza perpetrados por el ejército israelí, desde 2008, la lava del socialismo profético que nutría la educación recibida de mi primer Maestro (mi abuelo), se agitó con ese elemento mesiánico discutido desde hacía 15 años en los seminarios de Dussel (mi segundo maestro). Hacía erupción dentro mío entonces un pensamiento crítico sin concesiones (*impolítico*: en el sentido de la prevalencia de la ética y del componente social en la política). Dussel lo alentó y supo leer en la primera versión de *La Biblia y el dron* (2013) un elemento mesiánico

⁴ Parafraseando a un intelectual argentino hace unos años, Dussel hoy podría decir que no es que él se haya vuelto oficialista, sino que el oficialismo se volvió hacia su horizonte filosófico.

⁵ El término jurídico “naturalización” alberga promesas filosóficas, pues cuestiona de raíz la oposición naturaleza-cultura en la cual descansa la Modernidad cuyos daños al ambiente se van revelando en términos críticos que se escuchan cada vez con más fuerza: antropoceno, capitaloceno (intentos de explicar nuestra crisis socioambiental). Lo cierto es que hay una sabiduría ancestral –dicha en muchas lenguas de pueblos originarios de todo el orbe– contraria a esta

oposición fundante de la cultura mal llamada “occidental”. Por supuesto, en el México de entonces, esta figura jurídica era un requisito para que alguien nacido en otra tierra pudiera expresar con libertad su exigencia ética, inseparable de un posicionamiento político. Dussel podía hacerlo público gracias a ese estatuto. (Curiosamente, “político” se consideraba solamente el hacer filosófico *impolítico* adverso al oficialismo, pues el que le era afín, debía considerarse ejemplar por “apolítico”). Hoy, las pugnas en torno al concepto de ciencia y saber descubren la ciénaga sobre la que se construyó un pesado edificio de privilegios al amparo de la exclusión de ingentes sabidurías...

(en el sentido más profundamente ético y político de la palabra). Generosamente, el autor de *Las metáforas teológicas de Marx* acogió y acompañó aquel libro que nacía a contracorriente. No sólo escribió su prólogo, sino que —además de ofrecerme contactos para publicarlo— me llevó personalmente a ver al director de una —entonces— prestigiosa editorial, que amagó acogerlo para luego rechazarlo. Aquel libro pidió posada por años y salió modesto, tímido, casi escondido, algo magullado, en Madrid. Siete años después, robustecido (actualizado) vuelve a ver la luz en mi ciudad natal, Rosario, siempre arropado por la palabra primera de Enrique Dussel. Él había acogido aquella osadía mía en el linaje de las metáforas teológicas que supo hallar en Marx y por eso no dudó de calificar como “mesiánico” el posicionamiento radical que adoptamos un grupo de judíos críticos en una iniciativa ciudadana.⁶ Sólo en aquel momento fui capaz de entender hasta qué punto Enrique Dussel había marcado mi camino sin que yo siquiera lo sospechara. Una senda filosófica que, como debe ser, es un camino de vida. Entonces fui capaz de discernir el ronroneo liberador que me había acompañado desde el inicio de mi tesis (cuando yo creía que mi obsesión heterónoma apenas se teñiría de filosofía de la liberación). Aguzando el oído, el ronroneo se reconocía como un motor hasta entonces oculto. Entonces comprendí la necesidad de un giro retrospectivo. Yendo detrás de mí (*vadetecum*) había ido todos estos años, sin saberlo, detrás de mi maestro (*vademécum*) y, como indicaba Nietzsche sin prisa (*despacio... despacio...*). Así se me reveló la imponente generosidad de su enseñanza, caracterizada por la confianza y la paciencia (los buenos maestros siembran a largo plazo).

17 |

La experiencia psicoanalítica me enseñó que cuando algo inconsciente aflora en la consciencia es hora de cambiar el viejo mapa de rutas que uno tiene incorporado. Así, comportamientos repetitivos de antaño revelan su mecánica y se torna imposible seguir creyendo en ellos. Cuando tomé consciencia de la enseñanza dusseliana que —sin sospecharlo— desde hacía tiempo corría por mis venas, merando la enseñanza profética de mi abuelo, emprendí intencionadamente la senda de una descolonización de la Biblia hebrea y con ella de la teología política. He aquí la cuarta traza, más firme que las anteriores, de cara al *vademécum-vadetecum*. Se perfila en un libro cuyo nombre se llama *Trazos para*

⁶ “Adopta un niño muerto” se llamó, bautizada así por Pedro Miguel, y concebida con Eduardo Mosches, Jessica Bekerman, Marcos Límenes, Margit Frenk,

Néstor Braunstein, Federico Donner, entre muchos otros.

una teología política descolonial, que cierra con una magnífica entrevista que Bernardo Cortés y Mario Orospe le hicieron al maestro.⁷ Sólo dando la palabra al otro puede concluir un libro heterónimo, asumiendo la herencia de un pensamiento que no se considera una posesión sino un tesoro en custodia que debe seguir su camino –a salvo– hacia el porvenir.

Quisiera cerrar esta introspectiva con un quinto trazo del vademécum dusseliano que se descubre: tras las huellas de un viejo cuadernito. Antes de la pandemia, visité al maestro para llevarle unos libros. En una mesa de su estudio, cubierta de volúmenes diversos, reconocí un austero cuaderno cuya portada estaba escrita en letras cuadradas. Le pregunté qué hacía un cuadernito de los años 50 fabricado en el reciente Estado de Israel y me invitó a abrirlo. (Recuerdo una colección de libros infantiles que tiene a dos niños de rostros iluminados por un libro abierto: como un sol me iluminó el contenido de esas páginas). Sobre las amarillentas hojas, en fina tinta negra, lucían paisajes dibujados por el entonces filósofo-carpintero de Nazareth, que retrataba algunos atardeceres sobre el Mar de la Galilea.

Aquellos trazos del puño del maestro (anteriores a mi nacimiento) me confirmaron qué lejos puede llegar una enseñanza. Cuán lejos en el espacio y en el tiempo... Fui capaz de reconocer el cuadernito, así como también de recordar aquellos paisajes hoy plagados de injusticia. Se agolparon en mi memoria los vocablos hebreos que el maestro invoca para liberar al pensamiento servil. Desde hace años trato de responder a ese llamado: asumiendo mi responsabilidad ante el sojuzgamiento colonialista de aquella lengua liberadora. Así son los buenos maestros: su enseñanza es un hontanar inagotable, que no conoce límites en el tiempo ni en el espacio, que atraviesa generaciones en una y otra dirección, tejendo una trama intersubjetiva indestructible.

⁷ Ambos escribieron sendas tesis sobre Dussel asesorados por mí. Eso me permitió asumirme como “pasadora” en la cadena transgeneracional de la transmisión filosófica.

Sobre el sentido del análisis histórico en la obra filosófica de Dussel

José Gandarilla*

* Universidad
Nacional Autónoma
de México, UNAM

19 |

Se abordan, en este texto, algunas imágenes o facetas en las que comparece el análisis histórico dentro del amplio *corpus* filosófico de Enrique Dussel. La intención no es ser exhaustivo ni operar con lupa en la búsqueda de referentes históricos para la sustentación de pasajes, argumentos o tesis dentro de las diversas vertientes (ética, filosofía, política, economía o, últimamente, estética) en que se ha plasmado el trabajo de pensamiento del autor argentino-mexicano. Hemos preferido detectar figuras emblemáticas que nos puedan remitir a un cierto sentido de ese uso (no se juega en ello documentar solamente la presencia de la historia, sino que la remisión a la historicidad de ciertos procesos, acude a fundamentar vuelcos analíticos; y el uso de ciertos referentes, desde otros puntos de vista puestos en cuestión o no suficientemente aceptados por la *main stream* en el gremio de los historiadores, sirven a la intención de apuntalar una determinada cesura dentro de amplios períodos o épocas, con lo que se intenta cuestionar

las versiones dominantes) para sustentar el cometido del cuerpo categorial alcanzado o la declinación hacia donde se quiere conducir el bloque de conceptos contruidos en cada uno de esos campos de la actividad humana: hacia la liberación. Dar legitimidad a ese subrayado propósito, tiene también por resultado la definitiva configuración de una liberación del filosofar, así sea en el combate a esa perturbadora composición con que se ha ido edificando la narrativa convencional y que se tamizó (en cada área disciplinaria) con ese sello al parecer imperturbable, como lo ha sido la persistencia del eurocentrismo. Romper esa predominancia del encuadre eurocéntrico en los dominios disciplinarios, y en la lectura de fenómenos, situaciones y procesos tiene por resultado, por un lado, el cuestionamiento de discursos y narrativas que se han hecho pasar por “universales” (y se ha naturalizado su uso en ese tenor), por lo cual es posible afirmar que se han deshistorizado, por otro lado, con la liberación de esas lecturas a nuevas enunciaciones (con otras captaciones de los hechos de la historia, o de eventos que han sido ensombrecidos), se busca propiciar una apertura a otras narrativas (darle lugar a nuevas interpretaciones) que distiendan el plano de lo histórico, proyectándolo hacia una historia aún por hacer.

Resulta muy revelador que dentro de la abundante bibliografía secundaria alrededor de Dussel, poca sea la que se ocupe de hacer explícito el sentido que cumple lo histórico en su despliegue filosófico, sorprende más por el hecho de que él mismo se ha encargado de subrayar que obtuvo su segundo doctorado (1967) en Historia, por La Sorbonne, París y trabajó de manera intensa, hasta los tempranos años ochenta del siglo pasado, en una labor que fue de autor, coordinador, y editor de cerca de 20 tomos sobre la historia de la Iglesia en América Latina, el testimonio y la memoria sobre el episcopado hispanoamericano y el catolicismo popular, la evangelización, la institución misionera y la vocación por la defensa del indio, por parte de Bartolomé de Las Casas. Hacer una separación tajante de esa producción, y concentrar la atención en la obra (filosófica anterior y posterior) quizá derive de una propensión, en los trabajos académicos y universitarios, por separar el trabajo de documentación y crítica de una de las instituciones fundantes de la modernidad, por apartar la crítica teológica, para decirlo de prisa, de la reflexión filosófica. Pero ese proceder, en nuestra opinión, se desentiende de dos cuestiones importantes, por un lado, desde ahí proviene, de un meticoloso trabajo con el archivo y de la lectura atenta de lo que estuvo en juego en esos procesos, el lugar preminente que la figura del protector

de los pueblos indios y las gentes agraviadas irá cobrando en sus proposiciones para una ética, filosofía y política de la liberación, por otro lado, las cuestiones de la historia han de reaparecer en varios momentos de la escritura filosófica que se emprende, en modo simultáneo a aquella labor de magisterio y coordinación de equipos de investigación de la institución eclesíastica y, en los trabajos posteriores, para argumentar desde ese “horizonte de horizontes”, como llega a percibirse, sin arbitrariedad, una cierta definición o sentido de *lo histórico* en nuestro autor, y de ahí el piso que llega a constituir para algunas de sus nuevas hipótesis en la ética, la económica, la política, y hasta la estética, en fechas muy recientes.

Una llave privilegiada para disputar la visión eurocéntrica de la historia universal: romper con el helenocentrismo en filosofía

La visión convencional sobre la historia del mundo o historia universal, la que se imparte en las instituciones educativas, la que aprendemos desde los niveles básicos y hasta la formación de grado, e incluso en algunos posgrados, y que es captada desde ciertas entidades culturales (Museos, Academias, muestras, exposiciones) y con los medios materiales que aseguran su transmisión (libros de texto, manuales, antologías, catálogos, diccionarios, videos y otros recursos multimedia), estatuye una sucesión de grandes etapas (que van desde lo más remoto o antiguo hasta lo más desarrollado o avanzado) en las que buscan enmarcarse las historias regionales o locales de los muy diversos rincones del globo, o hasta las pretendidas no-historias de conglomerados civilizacionales del mundo a los que se les ha arrebatado esa condición (la de agentes de la historia, la de sujetos constructores de la misma).

21 |

En estricta correspondencia a esa imagen, se naturaliza o eterniza una visión según la cual un complejo civilizatorio (que ha de ser denominado Europa, o que posteriormente corresponderá al euro occidente nordatlántico) encontró una ruta de excepcionalidad (el milagro o los milagros europeos, el Destino Manifiesto de los *Founding Fathers*) que le fue permitiendo erigirse, en el transcurrir de los últimos siglos, en el polo dominador del mundo, simple y sencillamente porque ahí se asentó y arraigó un cierto tipo de racionalidad (occidental) que se ha construido desde los cimientos gloriosos que se han ido acumulando en los grandes episodios que han edificado su *imperium*: el razonamiento filosófico de los griegos, con sus dos grandes distinciones para ocuparse de la naturaleza

de las cosas (*physis* y *nomos*); las bases categoriales de lo jurídico para ordenar la *polis* desde el imperio-mundo romano clásico; la cultura humanista y la grandeza estética del renacimiento; el modo moderno de pensar la política y un orden configurado ya no en imperios sino en Estados (el de un inicial liberalismo “democrático” comprometido con la tríada de la igualdad-libertad-fraternidad y luego ya reducido a “liberalismo tecnocrático” obediente del par libertad-propiedad); el establecimiento de una nueva visión guiada por la racionalidad científica desde mediados del siglo XVII; y ya con un mundo configurado en ése su nuevo fundamento (científico y de pretendida secularidad) se han de coordinar y capitalizar a su interior (bajo los principios de un solo mecanismo, el Mercado como nuevo Dios) los avances de un infinito progreso (con el lanzamiento incesante de nuevas tecnologías).

Esa es una peculiar visión de la historia global, desde la que Europa y luego sus herederos, los EUA, explican y disciernen sobre las supuestas condiciones que les permitieron su éxito y que dan razón de su adelanto o, visto desde el lado opuesto, del atraso de los otros. Ese relato no es sino el de los dominadores, pero que ha alcanzado tal estatus de insospechada “naturalidad” (anclado en muy diversas estructuras del saber), que se ha logrado imponer como “relato dominante”, como narrativa incuestionable. En eso consiste el discurso de una parte del mundo que asume como natural o ahistóricamente establecidas las lógicas que le han permitido beneficiarse de los otros y así asegurarse del lugar de privilegio producto de la configuración (eurocentrada) de los espacios y los tiempos; y tal es el anclaje para la perdurabilidad de su instrumento cognoscitivo por excelencia: el eurocentrismo.

Uno de los autores que desde sus más tempranos recorridos por los entresijos del conocimiento histórico-filosófico pudo efectuar su “camino de Damasco” para romper paulatina pero definitivamente con algunas de las formulaciones que sustentan a tan alambicado conjunto fue Enrique Dussel, y lo hace cuando emprende su primer viaje a Europa, a donde acude con la intención de profundizar sus conocimientos en Filosofía y obtener el grado doctoral. En los primeros desplazamientos del navío, nomás atravesar el Río de La Plata (por aquel tiempo, 1957, era la forma habitual de cruzar los océanos), descubrirá, como lo había hecho antes su compatriota Ernesto Guevara de la Serna, el Che, la profusa diversidad de las naciones latinoamericanas, “el mundo periférico que

había estado antes fuera de ...[su]... horizonte”,¹ condiciones (socio-políticas y culturales) de las que nada le han dicho sus iniciales incursiones en la tradición helenística ni su acercamiento disciplinado (en sus idiomas originales, griego o latín) a algunas de las corrientes interpretativas del saber filosófico (los aristotélicos, los tomistas, la escolástica tardía, etc.).

Influirá de manera también significativa en el (otro) modo filosófico en que ha de percibir, en sucesivos momentos, el mundo y sus problemas, la realización de otro par de viajes, el segundo de los cuales será más definitivo. Hacemos referencia a traslados que emprende, bordeando desde la costa mediterránea y en dirección hacia el oriente, para enclavarse de lleno en el núcleo fundacional de las religiones del libro. Partió de Madrid, poco antes de concluir su doctorado, su destino, Israel, la primera ocasión estará ahí por un mes, y luego vuelve habiendo ya completado esos estudios (se acreditó como Doctor en Filosofía, por la Universidad Complutense, en 1959), durante el segundo de esos viajes ha de llegar a una comarca en la que, por aquellos momentos, primeros años sesenta, registra una ferviente convivencia intercultural entre árabes, palestinos y judíos (no era lo que es hoy, un inmenso campo de concentración y de despojo de la nación palestina).

Si con el primer viaje Enrique Dussel establece afinidad electiva con algunos de los planteamientos que el filósofo mexicano Leopoldo Zea apuntó en aquella obra señera “América en la historia” (1957), publicada en el mismo año en que nuestro filósofo salía del puerto de Buenos Aires, y que ya le había advertido de que “América Latina estaba fuera de la historia”² con el segundo y tercero de esos viajes (de rudo “trabajo manual... entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción”),³ se ha efectuado otra traslación, no solo se adentra en el mundo de la cultura semita de la que conocerá su lengua, su historia y sus núcleos simbólicos, sino que ha dado con una experiencia existencial que cimbrará su conciencia y su proyecto (en todo orden) la que se colocará en la base de “toda transformación epistemológica o hermenéutica futura”.⁴ Desde entonces, ya “no era sólo América Latina; ahora eran los «pobres» ... los oprimidos, los miserables de mi continente lejano”. Antes ha de regresar a Europa, es cierto, pero lo hace ya con otras adquisiciones:

23 |

¹ Enrique Dussel, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, No. 180, 1998 p. 16.

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Idem.*

“era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre *desde abajo*”.⁵ El desplazamiento parece ser claro y de una combinación presta a la nueva creación, desde la noción de América Latina y desde los núcleos simbólico-problemáticos de lo semita, que en su trabajo con el pensamiento equivaldrá a decir *desde afuera* y *desde abajo*, como si fuese un adelanto de su categoría filosófica más lograda, “la exterioridad del otro”. Habiendo ido a buscar en el oriente el origen de América regresaba con una visión que le ha trastocado definitivamente:

“Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «de-struir» el *mito* griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos”.⁶

Lo que nos narra Dussel en sucintas líneas es el rompimiento definitivo con su helenocentrismo inicial, desplazamiento que algunos filósofos (dictaminados por la academia como eminentes clásicos) no se atrevieron ni se atreven (algunos que son nuestros contemporáneos) todavía a efectuar. Como un resultado de esta nueva toma de posición el proyecto de filosofía en Dussel, de ahora en adelante, estará dirigido a la construcción de un sistema de pensamiento que ha de “encontrar puntos de apoyo «fuera» de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen”, y desde ahí contribuir al des-en-tronizamiento de la razón eurocéntrica, quedando expuesta su condición como la de una particularidad que pretende usurpar, y lo habría logrado, la representación de la universalidad. Revelado ese no reconocido provincialismo constitutivo al eurocentrismo emprende una siguiente tarea, la de un ejercicio de amplitud de miras, de apertura en su horizonte intelectual. Disponer de una perspectiva analítica de alcance mundial, confiere a la labor filosófica un carácter inclusivo del otro y de los otros mundos de vida (el Oriente, ya lo hemos dicho, y las nevaduras desde la que se extrajeron los pilares del florecimiento griego, puntal de la enorgullecida europeidad, las culturas musulmanas y del África bantú).

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, p. 17.

No por casualidad, a su regreso a Europa se instalará en París, en un pequeño alojamiento del barrio latino, con la finalidad de realizar un segundo doctorado, esta vez en Historia, en la Universidad de La Sorbonne, el que concluirá en 1967. Otra dimensión que expresa su adquisición de madurez, no solo se da con la escritura de sus primeros libros, sino en el hecho de que, habiendo conocido a su compañera de toda la vida, Johanna Peters desde 1963, han de ver nacer en ese suelo a sus dos hijos. Estaban dadas las condiciones para el retorno hacia nuestra América.

Una teoría de la modernidad desde América Latina y el Caribe

Conocí a Enrique Dussel hace ya casi tres décadas, a inicios de los años noventa, ya lo venía leyendo por su reformulación de la lectura de Marx de la qué, en fulgurante escritura, entre 1985 y 1990 había publicado los primeros tres volúmenes. Todavía como estudiante de la licenciatura de Economía, a punto de concluir esos estudios (y ya desempeñándome como ayudante de profesor), en alguna ocasión del lanzamiento del tercero de esos libros, le señalé la importancia de que expusiera en algunas charlas para los estudiantes de economía de la UNAM su visión sobre Marx y la Crítica de la Economía Política, le invité y para mi sorpresa aceptó de inmediato. El Seminario se desarrolló (no sin cierta resistencia de una parte del cuerpo docente hegemónico en esa facultad, pero con mucho entusiasmo por los estudiantes) durante unos tres días en el local que ocupaba la Sala Jesús Silva Herzog, del Edificio de Posgrado. Luego de esas lecciones, en alguna ocasión me recibió en su antigua oficina de la calle Celaya, en la Colonia Hipódromo, y me obsequió dos libros de edición colombiana, un ejemplar de su obra *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, y otro del volumen recién publicado *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, ignoraba en ese momento la importancia que el primero de dichos libros tenía en la trayectoria de nuestro autor, y también el significado que cobraría para mi propia formación (de impacto inmediato, pero que tardé en digerir). La asimilación que pude dispensar a esos planteamientos, toda una nueva lectura de la historia y un pensamiento filosófico acorde a una nueva búsqueda de sentido; solo pude ser capaz de procesarla en mis estudios de maestría en Estudios Latinoamericanos,

y encontró un modo de expresión en algunos de mis primeros artículos,⁷ y en un texto largo que fue incluido en un volumen colectivo publicado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.⁸ Ya nunca más perdí la pista a sus renovadores planteamientos.

La obra de la que hice mención *1492. El encubrimiento del otro...*, corresponde a las ocho conferencias que Dussel impartió, entre octubre y diciembre de 1992, invitado por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Era la primera ocasión que nuestro autor podía exponer sus hipótesis sobre la modernidad (en un curso largo y sistemático) ante un público de lo que se considera uno de los nichos de la filosofía moderna, cuna de algunos de los principales filósofos contemporáneos. En esa oportunidad no ha de desaprovechar la ocasión para marcar distancia respecto a las tesis hegelianas sobre la historia universal, sobre el recorrido del Espíritu mundial, y su tesis adyacente, la configuración de una razón en la historia como producto de la emergencia, en la cuarta década del siglo xvii, del tipo de sujeto y de un proceder metódico específico a la configuración de la cultura occidental moderna: atributo que le es conferido al trabajo de René Descartes, *El discurso del método* (1637). Muy al contrario la tesis nuclear de Dussel es que la modernidad consiste en el manejo de la centralidad del sistema, y que este proceso es construido no en el curso del siglo xvii, sino en el “largo siglo xvi”, la Europa moderna no se erige por creatividad autorreferente sino a un costo devastador, fulminando los contenidos civilizatorios de los pueblos originarios de América y del África (con el despiadado trabajo obligado del indio y la imposición de la esclavitud a las gentes que son sustraídas de sus comunidades con la trata negrera). Con los sucesos de 1492 se da el nacimiento simultáneo del capitalismo colonial, el sistema mundo-moderno, y el racismo como criterio clasificatorio, de inferiorización y negación ontológica del otro. En esta obra Dussel hace mención, por primera vez, al pensar los temas de “la superación de la modernidad”, de una de las aportaciones conceptuales que sigue rindiendo

⁷ José Guadalupe Gandarilla Salgado, “Tres notas sobre el ‘espíritu del capitalismo’ en Weber, para pensar América Latina”, *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, núm. 11, enero-junio de 1999, pp. 21-31.

⁸ José Guadalupe Gandarilla Salgado, “América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista: Las transferencias de excedente en el tiempo largo

de la historia, y en la época actual”, *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 77-152.

dividentos al pensamiento filosófico latinoamericano, al apuntar hacia “la *trans-modernidad*: un proyecto futuro”.⁹

No será ésta la única vez que Dussel impartirá su magisterio en los claustros alemanes. Casi dos décadas después recibió una comunicación que le generó gran entusiasmo. Fue invitado, en 2010, por la Universidad de Colonia (la más antigua de Alemania) a que impartiera la prestigiosa Cátedra Alberto Magno, por primera vez esa distinción recaía en un académico latinoamericano. Los temas abordados en su muy sintético ensayo, recientemente reeditado por CLACSO, *El primer debate filosófico de la modernidad* (2020), están en el centro de las tres lecciones impartidas en aquella ocasión y que se publicaron con el título *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen* (El contradiscurso de la modernidad. Conferencias de Colonia).

Los planteamientos de este texto apuntan a una mayor radicalidad en la crítica del programa sociocultural de la modernidad, pues aquí se le cuestiona a Europa como la sede y raíz del discurso moderno y de su propia crítica, una hipótesis de más trabajosa aceptación en el gremio de los filósofos eurocéntricos, pero que nuestro autor fue a sostener en sus propias aulas. La lectura tradicional establece una ajenidad, una extrañeza, una abismalidad, entre ambos procesos: la riqueza material proviene de las comarcas coloniales, pero pareciera que nunca podrá ser aceptado que de ahí provenga también la riqueza del pensamiento filosófico. Dussel parte de una periodización que redignifica el lugar histórico del “largo siglo xvi” y de las discusiones filosóficas (ya modernas) que ahí están teniendo lugar. La construcción categorial dieciochesca del “Sur de Europa” no sólo expulsó la modernidad temprana, mediterránea, de las comarcas luso hispanas católicas, con ello también tira por la borda las interpelaciones efectivas (a través de múltiples tipos de resistencia y rebeldía que protagonizan nuestros pueblos originarios desde el propio siglo xvi, producto de la llegada del invasor) y el enjuiciamiento filosófico que desde estas tierras se está haciendo de las lógicas destructivas (de la modernidad/colonialidad) por su perniciosa aniquilación del otro, por la negación ontológica de su condición humana, y por su invisibilización como agente cuestionador de la legitimidad del dominio

⁹ Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Bogotá: Antropos, 1992, p. 11.

colonial. Será a ese propósito que Dussel recupere el lugar histórico que para un discurso ético-filosófico vendrán a ocupar ciertas agrupaciones, casi en condición de disidencia: las órdenes religiosas que en simultáneo, o paulatinamente, llegan a las tierras recién “descubiertas” (por los europeos), franciscanos, dominicos y jesuitas. El argumento más importante defendido en aquellas conferencias y bien sintetizado en el libro recién editado, ya no solo va en dirección de cuestionar a la modernidad como proyecto utópico o en su condición de mito fundante, sino en señalar el importante papel que para el discurso filosófico juegan dos figuras destacadas del siglo XVI, Bartolomé de las Casas y Francisco Suárez. El pensamiento de ambos autores, pero con mayor sustancia, en este texto y para el conjunto de la obra, en la persona del sacerdote Las Casas, recibió la influencia de todo aquello que con la situación colonial se discutió, y que al obispo de San Cristobal llegó a sensibilizarle cuando presenció el Sermón de Antón de Montesinos en 1511, en lo que ahora es Santo Domingo, República Dominicana. Con ese evento, alguien que pudo seguir la ruta del encomendero se ha de estremecer vivencialmente y accede a un acto de conciencia que persistirá por el resto de sus días, por algo será reconocido como el cura defensor de indios. Un siglo antes que Descartes, en su texto de 1537, *Del único modo...*, apunta a la necesidad de conferirle al oyente (de otra cultura) las condiciones de su libre albedrío para que la construcción del entendimiento obedezca a razones racionalmente defendidas; en los términos actuales podríamos decir que es un tratado de filosofía intercultural. Las Casas pone esos postulados en la base de sus planteamientos y será la sustancia de su imputación del paradigma de la “Guerra Justa”, en la polémica de Valladolid, casi dos décadas después.

28 |

Ahora bien, con dichos autores hablamos de sujetos que reflexionan desde tierras americanas, llegados de fuera es cierto, pero sensibilizados de la situación existente acá y obligados, en cierto modo, a una toma de posición del lado de los indios. Sin embargo, en un trabajo que complementa a éste (“Meditaciones anti-cartesianas”) Dussel amplía su argumento de la existencia de un “antidiscursos filosófico de la modernidad”, simultáneo o hasta anterior a las formulaciones del racionalismo cartesiano. Dussel mirará en ello un evento de la mayor importancia; semejante a lo defendido por Las Casas, encontramos ahí propuestas ético-filosóficas cuyo sujeto que enuncia es él mismo perteneciente a estos pueblos originarios que reciben el impacto de la invasión colonial. Es por tal razón que se ocupa con detenimiento y minuciosidad de la figura de

Guamán Poma de Ayala, integrante de la cultura Quechua y que muy a inicios del siglo xvii, está ya ejercitando no sólo una denuncia clara de la situación en que viven los habitantes originarios de estas tierras y cómo su vivencia se ha modificado radicalmente con la intrusión de la nueva subjetividad del *ego conquiro*, sino que se permite en un documento, “La primer nueva crónica y buen gobierno” (1615) un enunciamiento desde el sujeto que ha sido expulsado y menospreciado por la modernidad, pero que puede ser la base para una reconstrucción societaria más allá de ésta, el proyecto de la transmodernidad, de la que Dussel ha puesto las bases teóricas y prácticas para la reformulación de una genuina universalidad, de otra historia posible que ponga en su centro la reproducción material de la vida. De lo que más y más estaremos reflexionando, tanto como se incrementen las señales de crisis de la modernidad capitalista que aún padecemos.

China y la reorientación de la discusión

Una buena cantidad de bibliografía reciente, que indaga sobre aspectos renovadores de la investigación histórica, apunta a señalar un aspecto de cercanía en cuanto al sitio de importancia que jugarían en la redefinición o re-localización de los núcleos hegemónicos desde los que se edifican y conducen la modernidad y el capitalismo: tan de peso es lo que habría ocurrido en el “largo siglo xvi”, con la colonización e invasión del continente posteriormente conocido como América, como lo que se desprendió del desplazamiento del protagonismo de Oriente sobre la economía mundial a mediados del siglo xix. Si con la emergencia de una “cuarta parte” del globo, a fines del siglo xv, que salía de los confines del mundo conocido, se resquebrajó la cosmovisión del mundo posterior, y se elevó con la “modernidad temprana” la posibilidad de entronizamiento de Occidente, garantizada en las esquelas dejadas por la periferización de los dos extremos del triángulo atlántico (América y África), que serían sorbidas por las fuerzas que llevaban al subcontinente norte-europeo a su pináculo; con la cesura hecha definitiva a mediados siglo xix, se lograba la periferización de esa otra parte del globo (el lado oriental del mundo), y entonces sí se desplegaría una totalización civilizatoria del Occidente con su “modernidad madura”, que habría eclipsado a esa figura de la otredad que hasta antes habría resistido. La propensión colonial de las naciones-imperio europeas, que no se había interrumpido en tres siglos sobre el continente americano,

y que veía resquebrajarse ese dominio en el nacimiento histórico del siglo XIX, con la revolución haitiana (1791-1805) y las guerras por la independencia de toda Sudamérica (1808-1830), veían una compensación en el nuevo compromiso colonial sellado por el eje norte-europeo protestante y anglosajón, que desplegarían otros dos siglos de dominio, ya no solo sobre las nacientes naciones latinoamericanas (al bloquearles la salida a la autodeterminación, con los dispositivos de la colonialidad, que no fue sino un relevo o revestimiento del hecho colonial) sino que ahora se extendían los tentáculos hacia los confines orientales del mundo, horadando ese suelo, tanto por el costado del continente hindú, como en su avanzada hacia el oriente más extremo de la China.

Ahora bien, este par de aspectos de una historia genuinamente global, esto es, que mire al globo en su conjunto, revela hechos ciertamente paradójicos, pero de importancia también capital en la consideración de las posibles alternativas que se abren a los programas anticapitalistas. En primer lugar, se podría acceder a una lectura del proceso desde un *anti-eurocentrismo* que podríamos caracterizar como *de tipo A*, consistente en jalonar o rechazar el inicio de la modernidad desde los ideales ilustrados (esto es, moldeada entre el período de establecimiento de los despotismos ilustrados de mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII con la inicial industrialización, y con base en el *ego cogito*) y situarlo en el proceso de establecimiento inicial de las formas primigenias del capital con la colonización del nuevo mundo (esto es, durante el largo siglo XVI, y con base en el *ego conquiro*); la modernidad no nacería entonces por causa de la “Europa de Las Luces”, sino por efecto de las zonas de condena y de oscuridad con que cubrió al mundo integrado en el triángulo atlántico (las miserias impuestas sobre el Sur geográfico de la “amefricanidad”),¹⁰ sin embargo, de aceptar el dominio pleno sobre el mundo en los cinco siglos posteriores a la conquista de América, pareciera que estaríamos incurriendo también en un cierto eurocentrismo. Con la ayuda de nuevos estudios y con una lectura atenta de ciertos trabajos clásicos de historiadores y filósofos políticos occidentales, pero quizá no tan “occidentalistas”, se puede acceder a un relato que demanda apuntar a una mayor humildad, a una mayor modestia en la dominación occidental sobre el mundo “entero”. En ese ejercicio de cambio de

¹⁰ Lélia González, “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 92/93, jan-jun, pp. 69-82.

perspectiva se apuntaría a una suerte de construcción de un *anti-eurocentrismo de tipo B*, que busca restringir el lugar de privilegio de Europa, o mejor, de la cristiandad latino-germánica, a un período más limitado que el convencionalmente aceptado (el de los quinientos años), pues se tendería a restituir el predominio de la civilización china u oriental hasta, cuando menos, inicios o mediados del siglo XIX (con ello el predominio occidental, de la cristiandad latino-germánica, sería de sólo dos siglos), momento en que, como lo vislumbró Marx, en el *Manifiesto* de los comunistas, el industrialismo inglés o del capitalismo naciente y su abaratamiento de las mercancías, habría por fin derribado “murallas chinas”, y demostrado que hasta lo más sólido (expresado en la duración inamovible de las sociedades tradicionales), puede ser disuelto en el aire (del nuevo tiempo histórico).

El nudo problemático en una lectura de este talante no consistiría en indagar ¿cuáles fueron las razones del “milagro europeo”? sino más bien, ¿cuáles fueron las razones que estuvieron en la base de la pérdida de hegemonía china, en el período de cierre del siglo XVIII e inicios del XIX? Los trabajos que están abriendo esta senda de investigación siguen los iniciales señalamientos de los planteamientos eruditos y enciclopédicos de Joshep Needham, o más recientemente la polémica pero iluminadora obra de André Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*.¹¹ Se ha engrosado la bibliografía, más recientemente, con los aportes de Kenneth A. Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*,¹² el volumen de John M. Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*,¹³ el destacado trabajo de Giovanni Arrighi, *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*,¹⁴ o los libros aún más recientes de Peter Frankopan, *Las rutas de la seda (una nueva historia universal)* (2018) y *Las nuevas rutas de la seda. Presente y futuro del mundo* (2019). Resulta por demás interesante, a los propósitos de este texto, remitir al artículo publicado en 2004, por Enrique Dussel, “La china (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo”, en ese trabajo, de renovada incursión a un viejo tema ya avizorado desde la obra temprana, nuestro filósofo ya proponía un

31 |

¹¹ André Gunder Frank, *Re-orientar. La economía global en la era del predominio asiático*, Valencia, PUV, 2008 [1998], 455 pp.

¹² Winner of the 2000 John K. Fairbank Prize of the American Historical Association. Co-winner of the 2001 World History Association Book Prize.

¹³ John M. Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de occidente*, Barcelona, Crítica, 2006, 491 pp.

¹⁴ Giovanni Arrighi, *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Madrid, Akal, 2007, 431 pp.

acercamiento más integral que permitiera atar más fino las hebras (de seda) que escondería el continente de la China y Oriente en su esquema de pensamiento, y esas hipótesis alcanzarán un mayor desarrollo tanto en el primer tomo de su *Política de la liberación*, donde se abunda en varios de los elementos ya anotados en aquel artículo, como en el Tomo dos de la *Política de la liberación*, con relación a las herencias del pensamiento estratégico chino que se vería reconfigurado ya no solo en el arte de la guerra, sino en el arte de desplegar ésta por otros medios, esto es, en la política y el arte de gobernar, y eso desde tiempos tan tempranos como los del primer impulso de la modernidad, en la obra de Maquiavelo y sus recomendaciones al Príncipe.

Estas nuevas perspectivas, defendidas por Dussel, e importantes para su arco de categorías de la política, en los dos tomos hasta ahora publicados, se verían altamente favorecidas por las investigaciones en curso de Gavin Menzies, en su primer libro, *1421: El año que China descubrió el mundo*,¹⁵ y en un segundo publicado, *1434: The Year A Magnificent Chinese Fleet Sailed To Italy and Ignited The Renaissance*,¹⁶ que estarían desbancando de su sitio de avanzada al propio renacimiento, como lo hicieran, en su momento, los trabajos de Giovanni Semerano y de Martín Bernal, con la crítica al propio helenocentrismo. Esos dos puntales que sostienen la visión eurocéntrica que afirma el predominio de la cultura occidental con base en dicha peculiaridad histórica, dos auténticos “milagros”, que parecieran surgir de procesos autocentrados se presentan en una clara dependencia de intercambios y relaciones con otras civilizaciones de más larga data y de un fuerte peso cultural. Por un lado, Atenas como origen de la filosofía y de los ideales de la *polis* figuraría como altamente deudora de la cultura fenicia y de la civilización egipcia y del África Bantú, por el otro, tanto las travesías ultramarinas como el propio descubrimiento del “nuevo mundo” pudieran deberse a la utilización de las técnicas marítimas chinas y sus detallados progresos cartográficos, como el propio despliegue inventivo del renacimiento estaría siendo deudor de la más desarrollada ciencia y técnica china (algo en lo que el historiador y filósofo de la ciencia británico Joseph Needham venía insistiendo, cuando menos, desde fines de los años sesenta).

¹⁵ Gavin Menzies, *1421: El año que China descubrió el mundo*, México, Debolsillo, 2006.

¹⁶ Gavin Menzies, *1434: El año en que una flota china llegó a Italia e inició el Renacimiento*, Barcelona, Debate, 2009, 427 pp.

La figura de confines remotos o de continentes opuestos, entre América y Oriente, restituye, en las lecturas más recientes, una conexión que sería más estrecha, y que provendría de tiempos inmemoriales, y que fue defendida por Dussel desde su obra más temprana (Dussel, 1966). Tres cuestiones anotaríamos como destacables con relación a China y lo que nos indica para una relectura del mundo desde una posición no eurocéntrica, lectura que la separa, desde luego, de la forma en que la delineaba el camino recorrido por el espíritu absoluto hegeliano. En primer lugar, América, y sus poblaciones originarias que hoy se extienden hasta los hispanos o latinos de los Estados Unidos, fue originada, en su momento más remoto, en el desplazamiento que va en dirección a constituirse en el germen de un núcleo civilizatorio, el del “oriente extremo del extremo Oriente”,¹⁷ en segundo lugar, la propia idea de un “descubrimiento” continental por Colón, se relativiza no porque se haya tratado de una “invención” (como diría Edmundo O’Gorman), sino porque ese evento fue precedido por una incursión primera, por parte de los juncos chinos, varias décadas antes a que arribaran los conquistadores. En tercer lugar, hoy que se impulsan, en ciclos renovados, o por oleadas, las pugnas por alcanzar la autodeterminación de América latina y el Caribe, en luchas que buscan una segunda independencia y una verdadera des-colonización, esos procesos parecen exhibir etapas intermedias en que la des-colonización se despliega en formas de des-occidentalización, esto es, en modos de articulación con el pulmón económico del mundo que vuelve a situarse en el Oriente, y que fuera apto para permitir un ejercicio de desacople, de los capitalismos latinoamericanos, con respecto al capitalismo estadounidense, y apostar a una mayor oportunidad a un mundo de un mayor número de centros o policéntrico, aunque no queda excluido que en esta jugada (estratégica) se pueda desatar una conflagración mayor (que por ahora se despliega en la forma de conflictos de mercado y hegemonía económica), que puede llevar hasta a una guerra de destrucción masiva y mutua entre la China y los Estados Unidos, y hasta el propio fin ya no del capitalismo sino de la humanidad en su conjunto.

33 |

¹⁷ Enrique Dussel, “«Ser hispano»: Un mundo en el «border» de muchos mundos” en Ramón Grosfoguel, Ramón; Nelson Maldonado-Torres; José David Saldívar, (eds.) *Latin@s in the World System*.

Decolonization Struggles in the 21st Century U. S. Empire, Colorado, Boulder, Paradigm Press, 2006, p. 45.

Transmodernidad y el traspaso hacia nuevos horizontes (de la historia)

La última cuestión que vamos a abordar en este escrito, y que ameritaría un trabajo más extenso, pero que aquí solo hemos de apuntar, y tratar con brevedad, es la referente al proyecto de la denominada transmodernidad, y que muy al inicio apenas señalamos al paso. Con referencia a ese concepto-proyecto, se revela un cariz ya no problematizador del relato sino una intención de revelación del agente o actor de dicho proceso, ese aspecto subraya un preminente sentido de lo histórico en la medida en que brinda una posible clarificación al concepto mismo de “exterioridad”, que tan relevante lugar tiene en la filosofía de Dussel. Si uno de los posibles girones que encontraría trabajar con la dimensión de la historia sería que desde ese registro se reconstruye el esqueleto que corresponde a la diversa expresión plural de un “cuerpo de lo social”, la dimensión histórica del gregario humano, de sus colectividades, pueblos o hasta complejos civilizatorios remite a la configuración de los “mundos” en los que se arraigan o desde los que nacen las cosmovisiones o *weltanschauungen*.

En este sentido la historia sería *magistra vitae*, pero además la exploración de ese horizonte, hacia adelante y hacia atrás en la escala del tiempo, y la plural composición de los espacios (local, nacional, global), apuntaría en dos direcciones, por un lado, la visibilización de lo que ha sido invisibilizado, por el otro, la redignificación de todo aquello a lo que se le ha dispensado un trato indigno (bajo el racismo, el patriarcado, el colonialismo, el capitalismo, y la modernidad). Ya en esa crítica del sistema-mundo moderno y sus ejes constitutivos, se prefiguran los contenidos de la posible construcción de una “otra historia”, la que se impulsa desde abajo y desde afuera del horizonte establecido (con lo que queda revelado en que consiste trabajar, epistémicamente, desde la exterioridad de la totalidad vigente). El reclamo por darle un nuevo sentido al enfoque de la historia es porque en los rastros que ahí se han dejado, reposan los puntos a que se anclan los núcleos mítico-ontológicos de la pluralidad de complejos civilizatorios. El mundo siempre ha sido el de un “pluriverso” pero que, con el sistema-mundo moderno, aspiró a una homogeneización que significaba el sacrificio de los otros modos de ejercer la existencia, que lo único que garantizó fue la pérdida de esa experiencia (comunitaria, horizontal, dialógica); hoy, que el mundo del hipercapitalismo digital con sus misiles financieros, sus drones de

ataque y sus múltiples virus, prefigura cataclismos mayores, el proyecto por el que apuesta nuestro “filósofo de la liberación” es el de un mundo que se levante desde esos contenidos civilizacionales que han sido vilipendiados, despreciados, por la modernidad/capitalista/colonial vigente.

Por tal razón, aquí se justifica citar *in extenso*, lo que Enrique Dussel sugiere comprender como transmodernidad,

el horizonte que se abre... se trata no de una nueva etapa de la Modernidad sino de una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una edad en donde los requerimientos de la existencia de vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas.¹⁸

Ahora bien, la propuesta no es ni la del discurso unívoco o unilateral, sino la de una voz que se construye, no en la disonancia estridente, sino en la composición colectiva del tono adecuado, por ello, afirma Dussel,

en esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la universalidad unívoca de una sola cultura ... una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente, sino que será un pluriverso donde cada cultura dialogará con las otras desde la semejanza común, recreando continuamente su propia «distinción» analógica vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo.¹⁹

De encaminarnos hacia esa tentativa hemos de encontrar las rutas, escarpadas pero viables, que nos abran hacia directrices inéditas, las de una convivencia que aún está por escribirse. En la visión esperanzada, pero no optimista, sino informada desde la historia, que nos propone nuestro prolífico filósofo, aunque pareciera que esos horizontes mítico-simbólicos, de los hasta ahora vencidos, han sido puestos en el cajón de los escombros, o que ilustran mundos de vida cuasi extintos son, por el contrario, puestos a salvaguarda en estrategias en ocasiones subterráneas o en tácticas indetectables para una mirada desatenta o ya acostumbrada al trajín convencional, que no ve en ellas lo que efectivamente son,

¹⁸ Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Madrid, Akal, 2015, p. 100.

¹⁹ *Ibid.*, p. 101.

fuentes para la reserva moral o ética de los pueblos que se mantienen al pie de la lucha y que oponen a la distopía real y existente, la eutopía de la convivencia, la donación y la fiesta, y las otras reminiscencias con que, en su trasiego renovador, prometen alimentar y cosechar el árbol inextinguible de la vida, que ha de crecer en el terreno inhóspito de la utopía.

Política de la liberación: transmodernidad y descolonización

Katya Colmenares*

* Instituto de
formación política
del Partido de
Regeneración
Nacional, Morena

1. El camino hacia la *Política de la liberación*

Así como en el caso de Hegel, la culminación de su sistema de la ciencia lo encontramos en los *Principios de la Filosofía del derecho* de 1821, obra que cumple por primera vez con el objetivo original más apremiante de toda su producción teórica: contribuir a la renovación moral y espiritual de la Alemania desde un principio incondicionado e incuestionable, podríamos decir que la *Política de la liberación* es también la obra cumbre de la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel y pretende orientar la práctica política desde 6 principios normativos que pueden ser aplicados a todos los niveles. Su elaboración fue producto de un largo camino que fue descubriéndose en el avance de lo abstracto a lo concreto y de lo simple a lo complejo, desde el compromiso de contribuir a la liberación de los pueblos oprimidos y excluidos de América Latina y el mundo.

El proyecto de la filosofía de la liberación, que se gesta desde principios de la década de 1970, encuentra una primera concreción para Enrique Dussel en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, escrita en 5 tomos entre 1971 y 1975, desde entonces la *Política* queda situada como un momento de concreción de la ética que se descubre en la relación hermano-hermano, después de la Erótica. Se trata de una política que arranca desde su dimensión simbólica como el horizonte que “retrotrae míticamente al origen el deseo de liberación futura”:¹

La liberación, primera y esencialmente, es un movimiento de amor al bien común futuro, una esperanza en el bien-estar, una voluntad de libertad, un sentido de *realidad* (que es exterior al ser sistema opresor). Esta utopía metafísica moviliza la historia y lanza a los oprimidos a su propia liberación.²

En 1976 cuando escribe la *Filosofía de la liberación* volverá a asumir la *Política* en su proyecto sistemático, pero ahora como el primer momento de concreción de la realidad humana en tanto “relación práctica en la producción”.³ A partir de este punto comenzará un proceso de definición de conceptos relevantes de la política como sistema político, pueblo, clase, proyecto, praxis, etc., aplicando las categorías arquitectónicas (proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación) que permiten avanzar de la caducidad de un sistema vigente a la construcción de una realidad nueva desde una praxis de liberación que empuña el *ethos* liberador.

Pasarán más de 20 años hasta la publicación de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), obra en la que Dussel definirá finalmente en qué consiste el *ethos* que se requiere para llevar a cabo una praxis de liberación. Podríamos decir que ésta es la primera obra madura de Enrique Dussel y dejará asentada una ruta de trabajo que seguirá desarrollando en su *Política de la liberación*. Precisamente atendiendo a la estructura de la *Ética de la liberación* queremos llamar la atención sobre tres cuestiones que serán determinantes para configuración de su *Política*: la introducción histórica, las dos partes en las que se divide la obra: Fundamentos de la ética y Crítica ética y, finalmente, los seis principios que integran la obra.

¹ Enrique Dussel, *Filosofía latinoamericana IV. La Política latinoamericana (Antropológica III)*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979, p. 36.

² *Ibid.*, p. 102.

³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996 (1era edición 1977) p. 88.

Introducción histórica⁴

En 1976 Dussel afirma que metodológicamente la *Filosofía de la liberación* “siempre debería comenzar por presentar la génesis histórico-ideológica de lo que pretende pensar, dando preponderancia a su imposición espacial, mundial”.⁵ Pero es importante señalar que no se trata de la ubicación de hechos de la historia, sino de asumir que todo producto humano tiene como contenido la historicidad de su constitución. La *Ética de la liberación* comienza ya de manera sistemática con una pequeña introducción histórica que le permite a Dussel desarrollar su visión metodológica y profundizarla posteriormente en la *Política de la liberación*. Sin otra concepción de la historia mundial era imposible mostrar la especificidad de la ética que había descubierto porque la concepción histórica no se reduce a relacionar fechas, sino que conlleva un *telos*, una finalidad, una valoración de la realidad humana, una antropología. En ese sentido la reconstrucción moderna de la historia no solo imponía un orden cronológico, sino que establecía la meta de la realización humana, evaluaba las culturas en su contenido, en donde lo antiguo era comprendido automáticamente como más atrasado, primitivo e irracional, al mismo tiempo que entronizaba a Europa y EUA como los referentes e ideales a seguir por el resto de la humanidad.

La introducción histórica a la *Ética de la liberación* le permitirá a Dussel repensar la historia de las eticidades e identificar las especificidades de los distintos núcleos ético-míticos que darán lugar a la diversidad de matrices culturales y sus vertientes, para reconocer en primer lugar que a lo largo de toda la historia de la humanidad todas las eticidades asumieron la responsabilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida de las comunidades y en segundo lugar que siempre que los sistemas fallaron en ese compromiso, surgieron procesos de liberación como crítica para producir un nuevo sistema que pudiera hacer factible la producción, reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad.

⁴ Durante su etapa de formación, Dussel se sintió profundamente interpelado por la obra *América en la historia*, donde Leopoldo Zea sostenía que Latinoamérica no estaba concebida dentro de la historia universal, como respuesta, escribirá en 1966 el libro *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Posteriormente expuso las hipótesis en muchos lugares, aunque la obra no fue publicada, sino hasta el 2012. Entonces ya le parecía claro que la concepción moderna de la historia era completamente

eurocéntrica, América Latina no nació en 1492 como eventualmente era ingresada en los libros, pero para demostrarlo y descubrir su especificidad era necesario reconstruir la historia desde claves no modernas. El resultado de dicha obra fue realmente sorprendente, porque no solamente descubre el lugar de América Latina, sino que descubre una historia completamente nueva de la historia mundial, misma que irá trabajando y profundizando en cada una de sus obras.

⁵ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 13.

El fundamento ontológico y la crítica de la ontología

Otra característica importante que quedará asentada en la *Ética de la liberación* y será desarrollada en la *Política de la liberación* es la división en dos partes de la exposición. La primera corresponde al fundamento ontológico y constituye una exposición positiva de la totalidad abstracta de la ética, de esa manera es posible situar los momentos necesarios de la ética e identificar sus categorías fundamentales. La segunda parte es precisamente lo que podríamos llamar la “ética de la liberación” en sentido estricto y constituye la parte crítica que adquiere su relevancia cuando un determinado sistema ético no es efectivo en su responsabilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad y produce víctimas. La *Ética de la liberación* adquiere su relevancia como *crítica ética* que cuestiona la pretensión de bondad del sistema vigente ante los efectos negativos que produce y desata la construcción de una nueva eticidad través de un proceso de liberación.

Mientras que en la primera parte se plantea el contenido de la ética sin contradicciones para situar los momentos y categorías fundamentales, en la segunda parte se plantea el escenario de cómo enfrentar y resolver las contradicciones cuando la pretensión de bondad falla en su objetivo de producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad y produce su contrario, el sufrimiento o la muerte.

Los 6 principios de la ética: Marx, Apel y Hinkelammert

Cada una de las dos partes de la *Ética de la liberación* tiene 3 momentos que se mantendrán intactos también en la configuración de la *Política de la liberación*, en la primera parte se trata de los principios: material, formal y de factibilidad; en la segunda parte se trata de los principios: crítico material, crítico formal y crítico de factibilidad o propiamente “de liberación”. Detrás de cada uno de los momentos hay un diálogo explícito con autores específicos entre los cuales se distinguen de manera decisiva: Marx para el momento material, Apel para el momento formal y Hinkelammert para el momento de factibilidad. Cada principio es explicado en un capítulo del libro, en la primera parte, Fundamentos de la ética, se explican los primeros tres principios y en la segunda parte, Crítica ética, validez antihegemonica y praxis de liberación se explican los tres principios críticos. Llama la atención que cada capítulo comienza con la misma frase: “Esta es una ética de la vida” para enfatizar que el criterio último desde donde se define lo bueno y lo malo es precisamente

la vida, la vida del ser humano, que, para Dussel, no puede entenderse sin la vida de la naturaleza en su conjunto, la incluye partiendo de la idea de que la vida es una y se ha desarrollado de manera ininterrumpida desde hace 4 mil millones de años,⁶ en ese sentido el ser humano es la vida que se ha vuelto consciente y por ello autorresponsable, no sólo autorresponsable de su propia individualidad, sino autorresponsable por la vida toda de la cual, él mismo forma parte como su momento ético.

La Ética de la liberación le permitió a Dussel definir el curso de la filosofía de la liberación articulando tres niveles, el nivel material con Marx, el nivel formal con Apel y el nivel de la factibilidad con Hinkelammert, en ese sentido la década de los 90's fue crucial en el pensamiento de Dussel y le permitió dar sistematicidad a todo su planteamiento metodológico. El diálogo que sostuvo con Apel después de haber trabajado durante 10 años la obra de Marx lo habilitó para llevar a cabo algo inédito: articular lo formal con lo material, esto es, la ética del discurso de Apel con la ética-crítica de la justicia de Marx, a lo cual se añadió la factibilidad desde la reflexión hinkelammiana de la *Crítica de la razón utópica*. La pretensión de bondad pudo entonces adquirir una formulación como exigencia para el cumplimiento de las necesidades materiales de la reproducción de la vida humana desde el consenso en el que están incluidos todos los afectados, estableciendo las condiciones en el ámbito de lo posible y acercándose gradual y asintóticamente hacia la satisfacción plena de la humanidad.

Recordaremos brevemente los seis principios de la *Ética de la liberación* para que pueda verse el paralelismo con la política:

Principio material

La referencia que hace Dussel a la materialidad de la vida recupera de manera directa la significación que tiene lo material en Marx como contenido, donde el contenido no es otro sino la "vida". Los 10 años que dedicó Dussel a Marx durante la década de los 80 le llevaron a esta síntesis fundamental. El materialismo del marxismo estándar no comprendió este sentido específico de Marx y cayó en una simplificación de lo material como lo físico, que finalmente llevó a los marxistas a adoptar

⁶ Todas las células vivas de nuestra corporalidad, que son producto de fracturas reproductivas de células siempre vivas, son parte de un *continuum* que está

vivo desde el origen de la vida en la tierra (hace unos 4 mil millones de años). Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 94.

posturas positivistas y asumir la metodología de las ciencias físicas para sus investigaciones sociales. Un pequeño giro de timón llevó la nave de la izquierda a perder completamente el rumbo.

“El que actúa éticamente *debe* producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una «vida buena» cultural e histórica, que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad*”.⁷

Principio formal

El principio formal es una novedad completa con respecto al modo como Dussel venía trabajando la ética, y supone la apropiación de la Ética del Discurso de Apel y, por esa vía, la superación del giro lingüístico y la filosofía del lenguaje.

“El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido”.⁸

Principio de factibilidad

El principio de factibilidad lo incorpora a partir de la obra de Hinkelammert quien le muestra la importancia del horizonte de imposibilidad para la reflexión epistemológica y práctica. Lo posible se abre paso precisamente en tensión con modelos ideales que permiten evaluar y establecer parámetros de comparación y una dirección para la acción, sin embargo, es fundamental no confundir la utopía con la construcción de lo posible. Saber establecer los marcos de la factibilidad es fundamental para la toma de decisiones.

⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁸ Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 214.

“El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, debe cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural etc.), es decir, que sea realmente posible en todos estos niveles, desde el marco de las exigencias: ético-materiales de la verdad práctica, y morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde las acciones permitidas éticamente, hasta las acciones debidas”.⁹

La segunda parte de la obra vuelve de nuevo sobre los tres principios mencionados, pero ahora tomando como lugar de enunciación las víctimas de un determinado sistema de dominación en el que se ha vuelto imposible la reproducción de sus vidas. La transformación del sistema se da desde la afirmación de la vida de los negados, desde su participación en la toma de sus decisiones y de la responsabilidad ético crítica por poner las mediaciones para la liberación de las víctimas.

Principio crítico material o ético crítico

El principio crítico material es un llamado a tomar la responsabilidad para la afirmación de la vida ya no de todos los seres humanos, sino en primera instancia de los negados, de quienes no pueden y/o no han podido reproducir su vida.

“Los que operan ético-críticamente han reconocido a la víctima como Ser humano autónomo, como el Otro como otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir; de cuyo reconocimiento simultáneamente se descubre una responsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomar a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas”.¹⁰

El principio crítico formal o ético crítico-discursivo comunitario de validez

El principio crítico formal es un llamado a tomar la responsabilidad para el establecimiento de las condiciones necesarias para que los que no han sido tomados en cuenta como interlocutores en la comunidad de

⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹⁰ *Ibid.*, p. 376.

comunicación puedan participar en condiciones simétricas en virtud de comprender las condiciones de la negatividad de su condición de víctimas y dar alternativas para superar dicha condición:

El que obra *ético-críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se reconocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva *crítica*. Desde esta intersubjetividad crítica, posteriormente, la comunidad se deberá abocar: a «interpretar», «comprender» o «explicar» las «causas» materiales, formales o instrumentales de la «negatividad» de dichas víctimas, y a «desarrollar» críticamente las alternativas materiales, formales e instrumentales «positivas» de la utopía y proyecto posibles”.¹¹

Principio-Liberación

Finalmente, el principio crítico de factibilidad es propiamente el principio liberación y es un llamado a llevar a cabo fácticamente la liberación de las víctimas a través de la transformación objetiva de las condiciones de opresión y/o exclusión del sistema vigente. El proceso de liberación puede operar cambios a nivel óntico, ontológico o transontológico, lo que en política se traducirá en reformas, transformaciones o revoluciones.

44 |

“El que opera ético-críticamente debe liberar a la víctima, como participante de la misma comunidad a la que pertenece las víctimas, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y b) la construcción, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos.

¹¹ *Ibid.*, p. 464.

Se trataría, como hemos ya frecuentemente repetido, de un desarrollo, de un «progreso cualitativo» histórico.

2. La *Política de la liberación*

La redacción de la *Política de la liberación* comienza en el 2002, para ello Dussel reinicia su tarea de hacer la revisión histórica pero ahora desde la perspectiva política. El proyecto se multiplica entre sus manos y se da cuenta de que ante la pérdida de horizonte y ante la inversión de la comprensión de la política que produjo la modernidad, era necesario desandar el camino e ir en busca de los pueblos, protagonistas de la política real, para poder distinguir la esencia de la política de las conceptualizaciones modernas. En ese proyecto se sumergió Dussel de manera intensa durante 5 años, hasta el 2007, cuando salió a la luz el primer tomo de la *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Lo que en la *Ética de la liberación* habían sido una introducción de 86 páginas, en la *Política de la liberación* se convirtió en un tomo entero de casi 600 páginas, la pertinencia de reconstruir la historia de la política se mostraba de manera contundente y podríamos decir que con este esfuerzo terminó de consolidarse metodológicamente la filosofía de la liberación de Dussel en tres partes fundamentales: Histórica, Arquitectónica y Crítica.

Historia mundial y crítica

El primer tomo de la *Política de la liberación* se propone superar básicamente siete límites:

- a) El *helenocentrismo* que imponía comprender a Grecia como el origen en la conceptualización de conceptos políticos fundamentales como democracia y justicia, siendo que dichos conceptos provienen etimológicamente del egipcio y el caldeo respectivamente.
- b) El *occidentalismo* de las filosofías políticas que continuamente han borrado de la historia la importancia del mundo bizantino y la influencia oriental en fenómenos tan importantes como el renacimiento italiano.
- c) El *eurocentrismo* de las filosofías políticas que continuamente ponen a Europa como el origen de todo, invisibilizando la trascendencia civilizatoria del resto de las culturas del mundo.
- d) La *periodización* de la historia según los criterios que impuso el romanticismo alemán en la que básicamente predomina una

interpretación lineal que parte de la Edad Antigua, avanza a la Época Medieval y culmina con la Modernidad.

e) El supuesto *secularismo* tradicional de las filosofías políticas que encubriendo el fundamento teológico de ciertos autores clásicos imposibilitan la comprensión y desarticulan la posibilidad de una crítica profunda.

f) El *colonialismo teórico y mental* de las filosofías políticas de los países periféricos, como la otra cara del eurocentrismo, que reproduce la interpretación de los fenómenos desde la óptica de Europa sin problematizar el lugar de enunciación de las teorías.

g) La *exclusión de América Latina* en la *Modernidad* desde sus orígenes ha impedido comprender el cambio en la configuración e interpretación mundial como fruto de la conquista y ha invisibilizado el pensamiento y la trascendencia de filósofos políticos modernos como Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco Vitoria o Francisco Suárez, en este punto consideramos que redefinir a España como el primer Estado moderno y a América Latina el primer territorio colonial de la modernidad permitiría visibilizar también el carácter colonial del proyecto de la modernidad.

Dussel nos dice que esta *Historia mundial y crítica* de la política ha de comprenderse como un contra-relato para contar lo no dicho desde “la corporalidad sufriente de nuestros pueblos”,¹² nosotros diríamos que es más que eso, en nuestra interpretación es además una Fenomenología de la *Política de la liberación* porque no se limita a analizar argumentos filosóficos, sino que retrotrayéndose hasta el surgimiento de la especie *homo*, hace cuatro millones de años, comienza a reflexionar sobre el sentido mismo de la política para descubrir que la esencia de la política es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y que la historia de la política se debate en el esfuerzo del establecimiento de una vida plena de las comunidades humanas, la crítica es entonces inherente también a la política como aquello que mueve a transformar y liberar a los oprimidos y excluidos de la vida plena. En este sentido desde las pequeñas comunidades humanas nómadas de la selva amazónica hasta el sistema político norteamericano tienen en su base una voluntad de vivir que les es inherente, independientemente de los intereses, variables

¹² Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, p. 13.

y contradicciones que puedan confluír en cada caso concreto. Desde esta perspectiva las filosofías políticas nos aparecen en toda su claridad como esfuerzos por iluminar con entendimiento la búsqueda de organizar la vida política en concreto. La historia va imprimiendo su especificidad en cada caso y es mucho lo que podemos aprender de las diversas experiencias de la humanidad, sin embargo, Dussel también nos pone de frente al momento histórico de la Modernidad, cuando se impuso a nivel mundial una visión que hoy día sigue determinando la vida política de los pueblos a partir de la justificación de lo injustificable como política de la dominación, inversión misma de la política. Pero la historia de la Política sigue y es la historia de la vida humana en comunidad que se debate en la construcción de una organización que haga factible la vida de todos. Los pueblos están convencidos de poder alcanzarlo y por ello siguen saliendo en lucha para construir un mundo en que la vida plena y digna sea una realidad.

La Arquitectónica

El segundo tomo de la *Política de la liberación*, la *Arquitectónica*, es un marco teórico político que aborda “el momento ontológico y normativo de la política”,¹³ es entonces una exposición abstracta fundamental que muestra los momentos necesarios de un orden político y los distintos niveles que confluyen en él. Se trata de una “Arquitectónica” y no directamente de una “Ontología” porque no se propone construir un sistema teórico cerrado, sino que abre la posibilidad de agregar temas, problemas, conceptos y categorías interpretativas que sean capaces de seguir actualizando el marco de interpretación.

47 |

Así como Marx llevó a cabo una Crítica de las categorías de la economía política burguesa para descubrir la realidad económica y de explotación que invisibilizaban los pensadores burgueses de la economía política de su tiempo, Dussel por su parte lleva a cabo el mismo ejercicio con los filósofos modernos, produciendo así la “construcción crítica general de todo el sistema de las categorías de las filosofías políticas burguesas modernas”¹⁴ en virtud de remontarse del fenómeno al fundamento de la política moderna y de ahí mostrar las contradicciones, los saltos y en

¹³ Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Vol. II. *Arquitectónica*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

claroscuro visibilizar el verdadero sentido de la política, como el ejercicio de la voluntad de vida de la comunidad que quiere vivir y que construye con su praxis un poder político a través del establecimiento de consensos en la factibilidad de sus posibilidades.

Sobre el segundo tomo de la *Política de la liberación* habría demasiados temas que comentar, para efectos de este breve trabajo solo me concentraré en el poder obediencial como aportación fundamental para la filosofía política del siglo XXI.

Creo que no es una exageración decir que la principal aportación que hace Dussel en su *Política de la liberación* es haber propuesto un concepto de “poder” en sentido positivo como la capacidad de poner las mediaciones para la vida de la comunidad. A lo largo de toda la modernidad se definió el poder como dominación. Lo cual impuso una verdadera trampa porque pareciera que no se puede hacer política sin ensuciarse las manos en la pretensión de dominio. La adopción de ese concepto fue completamente acrítica y desencantó a más de uno de ingresar al plano político por un mundo mejor a costa de justificar el fin por los medios.

La *Política de la liberación* continúa la senda de la *Ética de la liberación* sin interrupciones y la asume como normatividad intrínseca, de manera que si la *Ética de la liberación* se planteaba como una ética de la vida, la *Política de la liberación* se afirma igualmente como una política de la vida.

La vida quiere vivir, y el ser humano constituye la expresión de la vida consciente de su responsabilidad, responsabilidad que en última instancia está llamada a ponerse al servicio de la vida misma. En este punto es importante remarcar que Dussel presupone una racionalidad de la vida en toda su obra, en parte desarrolla este concepto en la ética, pero sin duda habrá que seguir profundizando el tema en función de ofrecer una fundamentación que logre cimbrar, de una vez por todas, los cimientos de la racionalidad moderna como racionalidad-medio fin, la cual por su falta de criterio ético termina sirviendo a los intereses egoístas del mercado neoliberal y atentando directamente contra la vida humana y de la naturaleza.

En el segundo tomo de la *Política de la liberación*, Dussel comienza buscando el fundamento positivo último de lo político. El poder se

manifiesta como voluntad, pero no cualquier voluntad, sino más específicamente, como voluntad de vivir. Después, dialogando con la obra de Baruch Spinoza, descubre que la noción de poder se desprende de la constitución de dos conceptos, como *potentia* y como *potestas*.

La *potentia*, se refiere a la voluntad colectiva o popular, se trata de una voluntad de vivir como fuerza acumulada en el seno de la comunidad y será posteriormente el contenido de quien va a ejercer el poder desde la institución como *potestas*. Primero está entonces como potencia, porque al comienzo no es actualidad, al no haberse ejercido todavía, es decir, al no haber tomado decisiones y no haber emprendido acciones, es la voluntad de vivir en abstracto sin hacerse efectiva.

Una vez que esta *potentia* es delegada, cedida o, traspasada, para que alguien o un grupo ejerzan esa voluntad de vida como fuerza para llevar a cabo acciones, se constituye entonces el poder como *potestas*, la *potentia* que era voluntad de vida de la comunidad se ha convertido en *potestas* para volverse efectiva actualidad y producir las acciones y mediaciones pertinentes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad.

En este punto es cuando se abre la posibilidad de la corrupción del poder como dominio si se desentiende de la *potentia*, esto es, si la desconoce y deja de ponerse a su servicio, cuando se enajena de ella y se vuelca en contra de quienes como voluntad colectiva han constituido la *potentia*. Esto significa que el dominio no es constitutivo del poder, porque no es parte de su esencia, sino que es una posibilidad que surge a partir de su ejercicio, pero precisamente como fetichización y corrupción de lo político.

En la *Política de la liberación* Dussel plantea una novedad mundial en el ámbito de la Filosofía política, al ofrecer una descripción de la complejidad de las determinaciones mínimas, necesarias y suficientes para una política mundial no moderna, evitando los reductivismos en los que ha caído esta última. Es importante señalar que Dussel no inventó desde sí este contenido de lo político, sino que lo descubre en la sabiduría de los pueblos que fueron tomando consciencia de su lucha y de su manera de hacer política.

Cuando en 1994 el zapatismo se pronunció diciendo: “Y vemos que *los que mandan mandando* deben irse lejos para que haya otra vez razón y verdad en nuestro suelo. Y vemos que hay que cambiar y *que manden*

los que mandan obedeciendo”,¹⁵ Dussel escuchó con oído de discípulo y tomó directamente esa formulación en pleno reconocimiento a la sabiduría de los pueblos originarios. Años después Evo Morales en una explícita alusión a los zapatistas afirmó que él ejercía un “poder obediencial”, bautizando el término. Dussel volvió escuchar y lo asumió por completo. El pueblo había explicitado el verdadero sentido del poder y con ello recuperó su acción política como vocación de servicio.

La definición del poder en un sentido positivo es fundamental para ejercer la política como servicio porque, así como el valor que produce el ser humano a través del trabajo es la sangre que circula en todas las determinaciones de la economía política, analógicamente, el poder es la sangre que circula en todas las determinaciones de la política. Entonces si el poder que circula es precisamente dominación, toda la política se habrá corrompido. En la emergencia de los pueblos que han comenzado a irrumpir en el ámbito político para ejercer la política como “voluntad de servicio” a la reproducción de la vida de los pueblos, se plantea necesario dejar atrás a Weber con su definición del poder como un dominio “legítimo” ante obedientes y avanzar en el empoderamiento de los pueblos en el noble oficio de la política, diría Dussel. La comprensión ontológica de la política en un sentido positivo es el presupuesto de una política de la liberación porque el “deber ser” de la política como liberación de la opresión necesita de una concepción positiva del “ser” de la política desde donde se avance en la construcción de lo posible como horizonte de factibilidad.

50 |

Los 6 principios de la *Política de la liberación*

Del mismo modo que en la ética tenemos 6 principios, Dussel mantiene 10 años después la misma estructura en la *Política de la liberación*. En la primera parte tenemos 3 principios: material, formal y de factibilidad y, en la segunda parte, 3 principios críticos: crítico material, crítico formal y crítico de factibilidad. Cuando hablamos de principios, tenemos que entenderlos en un sentido normativo para la política de manera que “el que no cumple los principios normativos de la política no solo es un político injusto (subjetivamente), sino que objetivamente debilita

¹⁵ Comunicado al pueblo de México del EZLN, 26 de febrero de 1994: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los->

[hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/](https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/) Consultado el 10 de octubre de 2020.

y carcome el poder, las acciones y las instituciones a través de las cuales pretende gobernar”.¹⁶

Frente a las distintas posiciones que hay para comprender la relación entre ética y política Dussel asumirá la ética como normatividad al interior de la política, no se trata entonces de una ética política, sino de la normatividad intrínseca de la política. La ética se sitúa en un nivel abstracto, y es subsumida como normatividad al interior de los distintos campos prácticos. En ese sentido el no cumplimiento de la normatividad política significa la corrupción de lo político. A continuación, recordamos aquí los 6 principios de la *Política de la liberación* enunciados en las *20 Tesis de Política* de Dussel, una obra que pretende resumir lo esencial de la *Política de la liberación*.

Principio político material

“Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución (micro o macro), de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tengan siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios).¹⁷

La materialidad de este principio, así como en la ética, tiene también como referencia última, la vida, en este caso, la vida de toda la humanidad como responsabilidad política.

Principio democrático

“Debemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obediencial, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho acuerdo debe decidirse a partir de razones (sin violencia) con el mayor

¹⁶ Enrique Dussel, *20 Tesis de Política*, México, Siglo XXI, [9.16], p. 71.

¹⁷ *Op. cit.*, [9.33], p. 74.

grado de simetría posible de los participantes, de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de antemano. La decisión así tomada se impone a la comunidad y a cada miembro como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano”.¹⁸

La participación simétrica de la comunidad política afectada es la condición formal que hay que cumplir para la toma de decisiones en el ámbito político.

Principio de factibilidad

“Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tienen que ser siempre consideradas como posibilidades factibles, más allá de la mera posibilidad conservadora y más acá de la posibilidad-imposible del anarquista extremo...”.¹⁹ Los 3 siguientes principios corresponden a la parte crítica de la *Política de la liberación*, de la cual hasta el momento sólo tenemos la segunda parte de las *20 Tesis de la Política de la liberación* de Dussel (Tesis 11-20). El próximo año aparecerá el tercer tomo de la *Política de la liberación* por Trotta, para completar la trilogía, en esta ocasión se trata de un libro colectivo dirigido por Dussel y escrito en colaboración estudiantes y colegas y siguiendo la ruta argumentativa emprendida. Para esta breve referencia continuaremos con la formulación que utiliza Dussel en las *20 Tesis de Política*.

Principio crítico material

Este principio crítico material Dussel lo abordará desde tres dimensiones materiales de la reproducción de la vida, se deducen entonces tres principios: ecológico político crítico, económico político crítico y cultural político crítico en el entendido de que la vida humana no sólo se satisface en la corporalidad del individuo, sino que en primer lugar su vida concreta está en una relación metabólica directa con la vida de la naturaleza y depende de ella, en segundo lugar requiere de una comprensión económica que ponga en perspectiva la producción de alternativas en la gestión

¹⁸ *Ibid.*, [10.15], p. 79.

¹⁹ *Ibid.*, [10.33], pp. 82-84.

del excedente para la reproducción de la vida en su conjunto y, en tercer lugar, que incluya la dimensión espiritual-cultural de la vida humana.

Principio ecológico político crítico: “¡Debemos en todo actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una vida perpetua! Esto es además un postulado. Los bienes no renovables son sagrados, irremplazables, inmensamente escasos. Es necesario ahorrarlos en extremo para las generaciones futuras. Es quizá la exigencia normativa número uno de la nueva política”.²⁰

Principio económico político crítico normativo: “¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital! Esas alternativas deberán crearse en todos los niveles institucionales y con la ayuda de todo el pueblo. Hay que fijar los ojos en las nuevas experiencias populares de economía social alternativa”.²¹

Principio cultural político crítico: “¡Debemos apoyar la identidad cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la diferencia cultural cuando se intente homogeneizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas (la criolla o mestiza moderna europea) con la exclusión de las otras! ¡Debemos efectuar una Revolución cultural!”²²

Principio de legitimación crítico o de democracia liberadora

El principio formal adquiere una dimensión crítica cuando se toma como referencia ya no el consenso de la comunidad política en conjunto, sino específicamente el consenso de quienes han sido excluidos de la participación y sufren las consecuencias no intencionales de los acuerdos previos:

“¡Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente!”²³

²⁰ *Ibid.*, [13.32], p. 104.

²¹ *Ibid.*, [13.33], p. 104.

²² *Ibid.*, [13.34], p. 104.

²³ *Ibid.*, [14.12], p. 105.

²⁴ *Ibid.*, [14.22], p. 107.

Principio político crítico de factibilidad

Finalmente, el principio crítico de factibilidad constituye el momento de la acción transformadora que comprometida con la liberación de las víctimas del sistema lleva a cabo un proyecto que atendiendo las posibilidades de construcción o reconstrucción de un orden que responda a las nuevas necesidades. Es el momento propiamente liberador.

“¡Debemos obrar lo máximo posible, lo que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas, del pueblo! Solo los movimientos sociales triunfantes o el político de genio (que en realidad va valorando la capacidad transformativa o la hiperpotencia del mismo pueblo) sabe lo que es factiblemente posible o imposible, el cómo estirar la cuerda al máximo hasta antes de que se rompa.”²⁴

El tercer volumen de la *Política de la liberación* se sitúa desde la reflexión que han suscitado las experiencias de los gobiernos progresistas en la reivindicación de las luchas populares contra las políticas económicas neoliberales de las últimas décadas. Es una obra desde y para la realidad de comienzos del siglo XXI, que intenta ofrecer herramientas teóricas para acompañar a los pueblos en su búsqueda por hacer política de otro modo que la modernidad desde una comprensión del poder obediencial que se ejerce desde un espíritu de servicio.

3. Posibles desarrollos de una filosofía política decolonial y transmoderna

El descubrimiento del ocultamiento de América Latina en la Historia universal fue un parteaguas en el pensamiento de Enrique Dussel y marcó una ruta nueva en la construcción de un proyecto decolonial y transmoderno, aunque nominativamente solo adquirió dicha especificidad décadas después.²⁵ En el transcurso de su configuración,

²⁵ Una de las primeras menciones del concepto “transmodernidad” la encontramos en la *Metáforas teológicas de Marx* de 1993 cuando Dussel se refiere a la “transmodernidad” como la superación de la Modernidad, el término irá adquiriendo poco a poco su

verdadera y profunda significación Cf. Abdiel Rodríguez, “Una aproximación al proyecto transmoderno de Enrique Dussel” en: Revista *INTERdisciplina*, Vol. 7. No. 16, UNAM-CEIICH, CDMX, 2018.

la filosofía de la liberación fue definiéndose a sí misma como cambio de paradigma con respecto a la filosofía moderna. Esta pretensión suponía sin duda una ruptura epistemológica con respecto a la modernidad y sus principios, en ese sentido la filosofía de la liberación ha sido precisamente el umbral para llevar a cabo dicho tránsito.

Hemos tenido el enorme privilegio de acompañar el proceso de gestación de la *Política de la liberación* desde su primera redacción, cuando nos tocó específicamente revisar el manuscrito del volumen I *Historia mundial y crítica* para su publicación, atestiguamos paso a paso la producción de las ideas en seminario y su articulación con los acontecimientos históricos que vivimos junto al maestro Dussel los últimos casi 20 años. Durante ese tiempo hemos ido trabajando específicamente problemas metodológicos de la filosofía de la liberación y de la descolonización. Desde ese trabajo quisiéramos plantear muy brevemente cinco temas que detectamos será necesario seguir desarrollando desde la *Política de la liberación* para enriquecer y avanzar en el proyecto transmoderno y decolonial: el sujeto de la liberación, la filosofía de la historia de la liberación, la crítica de la racionalidad de la vida, la comunidad de vida como horizonte epistemológico transmoderno y la reflexión transcendental. Cada uno de estos temas merecería un artículo e incluso un libro aparte, son temas que estamos trabajando y que los desarrollaremos de manera más detallada en otro espacio, por el momento sólo plantearemos las ideas generales con miras a abonar en la construcción de un pensamiento que abrió una nueva ruta para la Filosofía del siglo XXI y que habrá que seguir profundizando ante los nuevos desafíos.

El sujeto de la liberación

Las primeras obras de Dussel *El humanismo semita*, *El humanismo helénico* y el *Dualismo en la antropología de la cristiandad* constituyen una trilogía que muestra la relación entre la idea de ser humano y la construcción de un proyecto político, social y cultural como condición y límite interpretativo desde donde se abre precisamente el ámbito de lo posible. En aquel entonces Dussel se enfocó en acentuar la diferencia entre el humanismo semita que parte de una comprensión unitaria y carnal del ser humano y el humanismo helénico que reivindica un dualismo jerárquico cuerpo-alma. El descubrimiento de Dussel es que cada una de estas concepciones conllevan consecuencias palmarias en el ámbito práctico:

- a) En el caso del humanismo semita —que incluye al cristianismo de los primeros siglos— la idea de la resurrección de la carne significaba en el ámbito político la asunción de que la justicia se cumple materialmente en la reivindicación de las necesidades de la corporalidad humana; esto es, la política se traduce haciendo justicia con el pobre, con el huérfano, con la viuda y con el extranjero en su corporalidad directa. La sacralidad de la corporalidad y del gozo que halla el ser humano en el partir el pan en comunidad constituyen el horizonte que ilumina el sentido de lo político.
- b) Por su parte, el dualismo helénico, que será asumido desde el siglo IV en la Cristiandad, condena el cuerpo como malo e inferior y establece la política del imperio de la ley con la promesa de la satisfacción del alma en el mundo venidero. Lo fundamental en este caso es mantener el orden establecido y eliminar las contradicciones.

Cada humanismo da lugar a un proyecto civilizatorio distinto y significa un modo de hacer política. Dussel mismo lo anunció en un principio, pero ya no profundizó el tema en la *Política de la liberación*, donde hace falta una reflexión antropológica explícita, no sólo en cuanto a sus presupuestos, que de manera muy esbozada aparece en las primeras páginas del Volumen I, sino también y sobre todo en cuanto al ideal de ser humano, como el tipo de subjetividad propio de la praxis de liberación. Es tarea pendiente reflexionar sobre el sujeto y la intersubjetividad que supone la filosofía de la liberación, precisamente para poder contribuir de modo práctico a su reproducción. Desde nuestra perspectiva esta reflexión tendrá que pasar por una problematización de la subjetividad comunitaria que quedó pendiente en la última fase de la producción teórica de Dussel, en parte porque Dussel no ha valorado en toda su dimensión la subjetividad comunitaria, al haber asumido que este tipo de relación intersubjetiva no permite que emerja el individuo en toda su libertad. Consideramos necesario reflexionar el tema en virtud de abonar en la construcción de una comunidad *transmoderna* y *postoccidental*.

Para una política que piense en la posibilidad de la construcción crítica de las instituciones será necesario avanzar en la reconstrucción de otro tipo de intersubjetividad, más allá de la sociedad moderna. A las instituciones modernas le corresponde la subjetividad moderna, pero entonces si queremos producir instituciones que tengan como objetivo avanzar en la consolidación de un proyecto civilizatorio más allá de la modernidad, entonces habrá que partir de otro tipo de subjetividad.

¿Desde qué tipo de subjetividad podemos partir, desde dónde comenzaremos a desplegar una nueva institucionalidad más allá de la modernidad? En estas preguntas se debaten los nuevos procesos revolucionarios de América Latina. La posibilidad de su éxito dependerá de la capacidad que tengamos de producir nuevos contenidos desde la proyección de una nueva humanidad.²⁶

La filosofía de la historia de la liberación

El tema de la filosofía de la historia nos preocupa de manera central en la *Filosofía de la liberación* de Dussel. La reconstrucción de la historia mundial desde una perspectiva no eurocéntrica quizá sea uno de los temas más elaborados por Dussel a lo largo de toda su obra, no nos queda la menor duda de que su trabajo ha contribuido a cambiar el paradigma lineal y unívoco que impuso la modernidad desde el romanticismo alemán. La esquematización “Antigüedad-Edad Media-Modernidad” quedó completamente superada en el Volumen I de la *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* con una visión compleja y no eurocéntrica de la historia política de los pueblos y de la filosofía política desde una perspectiva mundial.

Asumiendo la perspectiva de las víctimas, la filosofía de la liberación establece un nuevo trazo cuando destaca que, aunque los vencedores son los que *han escrito* la historia que conocemos, han sido las víctimas buscando su liberación quienes *han producido* las grandes transformaciones históricas y los grandes sistemas políticos. La visión de Dussel se contrapone explícitamente a la filosofía de la historia hegeliana que afirmaba que los pueblos dominantes que habían hecho época encarnaban la voluntad del espíritu absoluto avanzando en búsqueda de su propia realización. La filosofía de la historia de Dussel reivindica el poder transformador de las víctimas, mientras que la de Hegel reivindica el poder y el derecho absoluto de los grandes imperios. Sin duda Dussel da un giro interpretativo completo.

Por otra parte, Dussel afirma que debido a que el ser humano no tiene conciencia infinita a velocidad infinita y no es Dios, entonces es

²⁶ Cf. Katya Colmenares, *Hacia una ciencia de la lógica de la liberación. Elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*, Editorial Autodeterminación,

La Paz-Bolivia, 2015; Juan José Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Editorial Akal, Madrid, 2014.

imperfecto y sus actos se determinan entrópicamente produciendo efectos negativos no intencionales y por lo tanto causando víctimas. En ese sentido no hay acto bueno en sí mismo, sino que hay actos con pretensión de bondad y tampoco podemos aspirar a más. Lo anterior significa que todos los sistemas creados por el ser humano producen víctimas y las instituciones inevitablemente se totalizan y se totalizarán *siempre*, de manera que el principio entrópico detonado por la imperfección humana es, para Dussel, el motor de la historia.

El problema para nosotros es que, partiendo de estas premisas, Dussel nunca intentó producir una filosofía política que tuviera como objetivo dar lugar a un sistema que no se totalizara, lo que al final lo lleva a asumir como un hecho el esquema moderno del tiempo y la construcción de la historia.

Pero el tiempo no se vive de una única manera, frente a la concepción moderna que concibe la marcha hacia el Reino como progreso infinito y por tanto impotente, incapaz de parir al futuro prometido por la continua postergación, Rosenzweig afirma que la concepción eterna del tiempo le permite al ser humano, ya no dirigirse hacia el Reino futuro, sino anticipar la llegada del Mesías y la construcción del Reino en el presente mediante una espera activa que actualiza la eternidad en el instante:

La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy. Y así, si el Reino viene eternamente (*das Reich ewig kommt*), esto quiere decir que su crecimiento es, ciertamente, necesario (*notwendig*), [...] [y que] el crecimiento [del Reino] no guarda relación alguna con el tiempo.²⁷

Para Rosenzweig la Redención del mundo y la instauración del Reino no tienen nada que ver con el tiempo o el avance progresivo de la historia, porque el Reino no denota una entidad cuantitativa, sino cualitativa, la instauración del Reino no puede producirse por la suma de sucesos, sino que precisamente como es un acontecimiento sólo puede acontecer

²⁷ Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 273, "Ewigkeit ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern ein Morgen, das ebensogut

Heute sein könnte. Ewigkeit ist eine Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist."

mediante un salto cualitativo como irrupción en la historia, pues se trata de una realidad completamente distinta, metahistórica.

En ese sentido, la concepción lineal y progresiva de la historia, propia no sólo de Hegel sino de la modernidad en su conjunto, “contra nada se rebela más tajantemente que contra la posibilidad de que la meta ideal pudiera y debiera ser alcanzada quizá ya en el instante próximo, ahora mismo incluso,”²⁸ porque posterga siempre para el futuro la llegada del Reino e impide sistemáticamente su anticipación.

Sin esta anticipación y sin la interna premura por ella; sin que se quiera traer al Mesías²⁹ antes de tiempo, y sin la tentación de forzar el Reino de los cielos, el futuro no es el futuro, sino un pasado estirado en una longitud infinita y proyectado hacia delante. Porque sin esa anticipación el instante no es eterno, sino que es algo que se va perpetuamente arrastrando por la larga carretera del tiempo.³⁰

En su obra Hegel distingue dos ideas distintas de infinito: el infinito malo o falso y el infinito bueno o verdadero. El infinito malo es pura posibilidad (*potentia*) o infinito cuantitativo que va agregando elementos uno después de otro sin lograr en acto la infinitud. El infinito bueno es lo “*efectivamente infinito (infinitum actu)*” como cualidad plena.³¹ Esta distinción la establece Hegel en el ánimo de distanciarse del infinito malo, sin embargo, para Rosenzweig, Hegel no habría podido escapar al infinito malo, pues éste constituye el ideal que subyace en su comprensión de la historia, lo mismo pasaría con la Filosofía de la historia de Dussel. El advenimiento del Reino, nos dice Rosenzweig, está precisamente en las manos de cada ser humano, depende de su actuar cotidiano en el mundo y para con el prójimo, por eso concebir que el Reino viene eternamente es un llamado a la responsabilidad de cada singular y a la responsabilidad colectiva que pone en perspectiva el estado actual del mundo. Si el Reino no se encuentra entre nosotros y el Mesías no ha llegado, es porque el Reino no lo hemos producido nosotros y porque no hemos

59 |

²⁸ Rosenzweig, *Ibid*, p. 276.

²⁹ El Mesías es el ungido tres veces por medio del aceite de la unción, la primera es ungido como profeta, la segunda como sacerdote y la tercera como Rey. El Mesías tiene la tarea de instaurar el Reino de la justicia.

³⁰ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 276.

³¹ Cf. Hegel., *Principios de la Filosofía del Derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005. § 22; Hegel, *Ciencia de la Lógica*, traducción Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968, p. 133, et passim.

traído aún al Mesías, o mejor dicho, porque ninguno de nosotros se ha convertido en el Mesías. Anticipar la llegada del Mesías implica, no una espera pasiva, sino una actividad comprometida, porque somos nosotros quienes tenemos que producir su llegada en este mismo día, con la instauración de la justicia y la alegría desbordada de la comunidad reunida. La *Política de la liberación* se propone fundamentar la necesidad de construir un orden nuevo ante el estado de dominación que representa el sistema vigente, y posibilitar una teoría que permita advertir y comprender la novedad que irrumpe desde fuera de la comprensión circunscrita en el orden dado. Es una Política que permite pensar la transición de un sistema totalizado a un nuevo sistema. La tarea de la filosofía de la liberación es situarse en el presente y anunciar la tierra que está delante para ser alcanzada, podríamos decir en este sentido que la filosofía de la liberación es una filosofía profética, necesaria para orquestar la salida del estado de dominación y necesaria para generar organización política a partir de los nuevos consensos que se gestan en la exterioridad de quienes ya sueñan otro mundo que el presente.

Sin embargo, en nuestra opinión junto a la *Filosofía política de la liberación* será necesario elaborar una Filosofía política mesiánica que permita reflexionar no ya la salida del estado de dominación, sino la construcción de un orden nuevo desde la experiencia de la eternidad que habita en el seno de la construcción comunitaria y que abre la posibilidad real la experiencia mesiánica del reino, se trata por supuesto de una comprensión de la política que tiene que estar acompañada de la emergencia de un nuevo ser humano, como intersubjetividad comunitaria que no está ya a la espera del Mesías, sino que emerge con la responsabilidad radical de encarnar al Mesías en la comunidad de vida.

60 |

Crítica de la racionalidad de la vida

La *Ética de la liberación* de Enrique Dussel pretende comprometer a todo ser humano para tomar la responsabilidad de la liberación de las víctimas, oprimidas o excluidas de cualquier sistema vigente apelando a que el desarrollo de la razón humana se llevó a cabo como una astucia de la vida que buscando las mediaciones para su propia reproducción y desarrollo habría creado la conciencia y la responsabilidad en el ser humano. Con esta formulación Dussel asumió el compromiso de desarrollar una argumentación desde una comprensión material de la razón que pudiera fundamentar el criterio racional de la razón como mediación

para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Dentro de la *Ética de la liberación* estableció criterios importantes en diálogo con Zubiri, Marx, Apel y Hinkelammert, sin embargo, sus detractores no dejaron de criticar la falta de una argumentación sistemática sobre el tema.

En parte desarrolla el tema en la misma *Ética de la liberación*, sin embargo, en virtud de saldar efectivamente el compromiso será necesario desarrollar una *Crítica de la racionalidad de la vida* que sea capaz de someter a la razón al tribunal de la racionalidad de la vida. Lo anterior significaría sistematizar los frutos del diálogo que Dussel estableció con Apel durante 10 años, desarrollar los aportes de Franz Hinkelammert al mismo y producir la argumentación pertinente.

Kant y Hegel habrían sido lo grandes artífices de la fundamentación de la razón moderna, necesitamos hacer un esfuerzo análogo, para ello posiblemente tengamos que producir primero una *Fenomenología del espíritu de la vida* que permita visibilizar la lógica propia del circuito natural de la reproducción de la vida —del que nos habla Hinkelammert—, para entonces establecer el *principio*³² de una ciencia *transmoderna y posoccidental* que esté comprometida de manera trascendental con la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

Esta fundamentación nos parece primordial en virtud de hacerle frente a la razón instrumental de la modernidad, la cual, al haberse vaciado de la materialidad de la vida, eliminó su compromiso ético y terminó cayendo inevitablemente en los brazos de los intereses económicos, que han puesto a la ciencia al servicio del capital como mediación explícita para el incremento continuo de la tasa de ganancia.

La comunidad de vida como horizonte epistemológico decolonial

La ciencia moderna parte de la separación entre sujeto y objeto, el mismo Hegel en la *Fenomenología del espíritu* da comienzo con una conciencia que pretende ser la de un ser humano común en función

³² La palabra 'Principio' tiene una connotación muy particular y profunda, pues ha de ser entendida como fundamento, pero en tres sentidos distintos: en primer lugar, el fundamento es aquello que da origen, esto es, aquello de donde brota la diversidad de lo que existe

(ἀρχή); en segundo lugar, el fundamento es lo que permanece presente en el perpetuo cambio de lo que existe (οὐσία); y, en tercer lugar, el fundamento es la finalidad o el propósito de todo cuanto existe (τέλος).

epistemológica, que está buscando el conocimiento verdadero, sin embargo, después de pocas líneas se revela algo que siempre pasa desapercibido, la conciencia que Hegel describe no es la de un ser humano común, se trata de una conciencia moderna, esto es, la conciencia de un ser humano situado específicamente desde el proyecto civilizatorio de la modernidad. Hegel pretende estar describiendo una situación universalizable, pero nada más lejano de la realidad, lo anterior no es evidente para todos aquellos que comparten el horizonte de enunciación de Hegel. ¿Cómo podemos saber esto?, lo podemos saber si nos situamos desde otro sistema civilizatorio distinto.

Si yo pienso, por ejemplo, desde el mundo tojolabal y me sitúo epistemológicamente frente a la realidad, no encontraré frente a mí ningún objeto. Pensar en el comienzo de la *Fenomenología del espíritu* desde esta otra perspectiva me llevaría a rehacer un camino epistemológico nuevo, porque la experiencia cognitiva de un tojolabal es la de un sujeto dentro de una comunidad de vida, en donde cada uno es sujeto frente a sujetos que se albergan al interior de otro gran sujeto, la naturaleza. Las comunidades originarias no son solamente comunidades humanas, sino comunidades de vida, en donde la naturaleza forma parte fundamental e interna de la comunidad. En este sentido en la comunidad, el ser humano se relaciona con la naturaleza en términos de sujeto-sujeto, en donde tanto el ser humano como la naturaleza son sujetos, de ahí que a la naturaleza se la considere, se la consulte en las decisiones comunitarias y se la respete como a un sujeto plenamente digno. Pero es importante remarcar que en las comunidades originarias la naturaleza no es un sujeto cualquiera, sino que tiene la dignidad de la madre, comprensión que en distintas culturas se cristaliza en el concepto de “Madre-Tierra”. Por ello no hay propiedad de la tierra en el sentido moderno de propiedad, sino que el singular se autocomprende en primer lugar como perteneciente a la tierra, es decir, como “hijo de la Tierra”. Lo que prevalece es una relación de corresponsabilidad por la vida; el ser humano se asume responsable por la tierra y está a cargo de cuidarla, pero entonces la tierra le responde también dando su fruto, haciéndose cargo de sus hijos procurando el alimento.

El modo de producción capitalista necesita establecer una relación cósmica con la naturaleza para poder explotarla sin miramientos e incrementar la tasa de ganancia. De ahí que lo primero que rompe es la comunidad de vida que incluye en su interior al ser humano y a la naturaleza,

estableciendo una división tajante entre ellos y verticalizando su relación, esta es la relación sujeto-objeto de la modernidad. El modo de romper la comunidad de vida es enseñoreando al ser humano, poniéndolo por sobre la naturaleza como su amo y señor, y despojando a la naturaleza de su subjetividad para convertirla en mera cosa. En estas circunstancias la naturaleza pierde su voz, ahora se la concibe como objeto inerte que como tal no tiene ningún tipo de sensibilidad digna de tomarse en cuenta en el proceso de producción del valor. Por su parte, el individuo moderno se confiere el poder de tomar, incluso por medio de la fuerza, el fruto de la tierra, simplemente porque es su voluntad.

Pero hay que señalar que, al romperse la comunidad entre los seres humanos y la naturaleza, cada individuo se autocomprende ya no como “hijo de la tierra”, sino como “señor de la tierra”, recordemos al propietario privado de Hegel. Esta ruptura no solamente afecta la relación entre el ser humano y la naturaleza, sino que repercute inmediatamente en la relación intersubjetiva entre seres humanos: pues si éstos se comprenden como hijos de la misma Madre (Tierra) entonces entre ellos se asumen como hermanos y la relación de co-responsabilidad comunitaria se completa (Madre-hijos-hermanos), pero si la relación cambia y ahora se asumen como propietarios privados, entonces cada uno se relaciona con el otro de acuerdo a su propio interés privado y la relación intersubjetiva comienza a estar mediada por el contrato en el cual cada cual cuida y asegura su propio fin.

La *Filosofía del derecho* de Hegel ilustra y expone perfectamente esta nueva relación intersubjetiva. Pero curiosamente Hegel no la sitúa como un momento posterior al quebranto de la comunidad de vida, sino que la toma como punto de partida, como relación originaria, esto es, como si los seres humanos desde siempre concibieran a la naturaleza como objeto y se relacionaran entre ellos inmediatamente como propietarios privados. Hegel no se da cuenta de que dicha relación intersubjetiva no es punto de partida del desarrollo humano como tal, sino que es fruto de un momento histórico que produce el modo de producción capitalista en pleno desenvolvimiento. Lo que sucede es que Hegel está reflexionando al interior de los prejuicios de la modernidad en plena construcción, de manera que toma la realidad histórica del capitalismo como si ésta fuese la realidad humana sin más, el modo de ser universal de la humanidad.

Para que el ser humano pueda hacer uso de la naturaleza sin miramientos, el modo de producción capitalista necesita que la separación jerárquica entre sujeto y objeto no solamente esté muy clara, sino que aparezca de manera incuestionable para que sea aceptada naturalmente. De ahí que la ciencia moderna establecerá la relación sujeto-objeto como uno de sus principios más básicos y fundamentales, desde el cual comenzará a erigir todo un sistema de conocimiento coherentemente desarrollado. Ahora bien, no obstante hemos procedido didácticamente mostrando otros modos de situarnos epistemológicamente desde horizontes no modernos, como el tojolabal, no pretendemos justificar la salida de la modernidad por razones culturalistas, necesitamos otro tipo de argumentos. Lo que sí queremos traer a cuenta son los efectos negativos del proyecto civilizatorio de la modernidad que no se hacen esperar, vivimos el momento más crítico de la historia de la humanidad en plena pandemia del Covid-19 y sufriendo los efectos de la crisis climática. La humanidad está viviendo un quiebre en las condiciones de vida como resultado de la cosificación de la naturaleza y el ser humano. El actual esquema de comprensión de la modernidad que ha campeado en el mundo los últimos 500 años es el responsable de lo que vivimos actualmente, necesitamos transitar hacia otra comprensión de la realidad y de las relaciones humanas. En este contexto la recuperación del horizonte de comprensión de la comunidad de vida no es ya una opción romántica, sino un imperativo que nos enfrenta a la necesidad de asumir la responsabilidad por la comunidad de vida que conformamos en este pequeño planeta, que no es una cosa, sino un gran sujeto viviente.

64 |

La filosofía de la liberación de Dussel recién comenzó en el 2020 a avanzar en esta dirección, aunque hace años que venimos advirtiendo junto a Juan José Bautista la necesidad de dar el paso. Se puede rastrear cómo lo aborda Dussel atendiendo la fundamentación que aparece en la *Filosofía de la liberación* del 76 y todavía hasta el segundo tomo de la *Política de la liberación* 2009 donde básicamente se parte de una conciencia que produce mapas neuronales para organizar las *cosas* de la experiencia.

Será necesario desarrollar a profundidad este tema y recomenzar una filosofía de la liberación que termine de hacer el proceso de descolonización epistemológica para pensar la experiencia de una conciencia que produce mapas neuronales desde la experiencia del sujeto que me alberga en su vientre, en primer lugar mi madre inmediata, pero también mi comunidad humana en el seno de la Madre Naturaleza, con quien

conformamos una verdadera comunidad de vida de la que somos responsables. Se trata de un nuevo paradigma epistemológico que nos llevará a reinterpretar completamente no solo el modo en el que constituimos la realidad, sino sobre todo el modo en el que establecemos la vida práctica. Ya no se trata solo de superar el paradigma de la conciencia realizando un giro pragmático hacia una comunidad de comunicación como diría Apel, sino que se trata de un nuevo giro pragmático más profundo que el apeliano hacia una comunidad de la vida real, como alguna vez sugirió Bautista.³³

La reflexión trascendental

La obra temprana de Dussel contiene una reflexión teológica y trascendental explícita. Sin embargo, a medida que fue pasando el tiempo, su filosofía realizó un proceso de secularización que fue claro en la obra *Filosofía de la liberación*. En nuestra perspectiva este proceso va de la mano con el abandono de la antropológica.

En nuestra perspectiva ese proceso le restó criticidad y profundidad a la filosofía de Dussel, comprendemos, sin embargo, las razones de este cambio. El prejuicio jacobino de la izquierda había calado muy profundo en la ciencia social latinoamericana, impidiendo asumir el horizonte teológico y trascendental como un ámbito susceptible del análisis científico riguroso. Durante mucho tiempo Dussel no pudo escapar del encasillamiento de su obra como teológica, con lo cual era desechada sin análisis por no considerarse científica y rigurosa.

65 |

Es cierto que en el último planteamiento de la *Política de la liberación* el ámbito trascendental aparece nombrado y considerado, pero lo que hace falta es precisamente una exposición del modo en el que el horizonte trascendental atraviesa efectivamente la política en cada uno de sus momentos. De ese modo se comprendería más claramente la correspondencia entre todos los distintos ámbitos de la realidad, como expresión objetiva de la subjetividad ideal que constituye internamente las distintas determinaciones de la realidad humana, desde lo antropológico,

³³ Cf. Juan José Bautista, "De la comunidad ideal de comunicación a la comunidad real de comunicación, en: Enrique Dussel (comp.), *Debate en torno a la ética*

del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, Editorial Siglo XXI-UAM-I, 1994.

las instituciones (micro y macro) y la filosofía de la historia. Se trata de una reflexión sobre lo que llama Hegel en su *Ciencia de la lógica* la Doctrina del concepto que corresponde al contenido lógico, subjetivo y espiritual que refleja toda la realidad humana en sus distintos ámbitos. La reflexión trascendental es por ello reflexión epistemológica en sentido estricto, nos permite comprender el concepto de concepto con el cual pensamos, comprendemos, actuamos y producimos la realidad. En este caso específico tendría que ser parte de la Crítica de la racionalidad de la vida, porque habría que poner en perspectiva los modelos ideales de la modernidad con aquellos que manan de los núcleos ético-míticos de las grandes civilizaciones que ha producido la humanidad. Sin esta reflexión dejamos intacto el horizonte trascendental de la modernidad, quedando atrapados al interior de ella. Una filosofía decolonial no puede escapar de la realización de este tipo de reflexión en aras de producir verdaderamente un horizonte crítico para la construcción de un mundo comprometido con la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Tenemos mucho trabajo por delante.

CAMP
BAT

OS DE
TALLA

La belleza estética en la totalidad cultural y el juicio del gusto*

Enrique Dussel

[5.1] ¿Qué es la cultura?

[5.11] Hemos tratado el tema largamente en los cincuenta últimos años,¹ de manera que ahora resumiremos la cuestión. La naturaleza, ya lo hemos indicado, es la parte del cosmos subsumida en el ser-en-el-mundo,² pero no transformada por el trabajo productor del ser humano. En sentido estricto siempre el ser humano transformó el cosmos incluido en el mundo, así como la vida misma desde su origen modificó la corteza terrestre para permitir la evolución de la misma vida. Hemos dicho que la misma atmósfera es fruto de la vida, de manera que un cosmos terrestre siempre ya fue una transformación del viviente. Mucho más gracias a la vida vegetal y animal,

69 |

* [Tesis 5] del manuscrito en preparación, cuyo título provisional es: *18 Tesis de estética de la liberación*.

¹ Véase especialmente "Para una filosofía de la cultura, civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida, en Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y Transmodernidad*, México, UACM, 2016, PP. 145-176.

² *Filosofía de la liberación*, 4.1.2. Sobre la transformación de la naturaleza en cultura ver *Filosofía de la liberación*, 4.3.

y ya abismal con la presencia de la especie humana. Pero las transformaciones culturales sobre el cosmos como naturaleza fue en aumento en cuanto la especie humana ha llegado a ser tan numerosa que produce una transformación catastrófica que debe ser remediada so pena de extinción. Dejando por ahora fuera de nuestra consideración ese efecto negativo que pasó desapercibido hasta hace solo algunos decenios, la cultura desarrolló las posibilidades de la vida humana a niveles impensables aún hace pocos decenios.

[5.12]

En primer lugar la cultura tiene una vertiente de realización física o material que es efectuada por el trabajo concretamente manual. Las *manos* son los primeros instrumentos naturales y como órganos de la misma corporalidad humana. Son el instrumento de todos los instrumentos, y, en especial, el dedo pulgar por su capacidad de asegurar tomando o atrapando los otros medios inventados por el ser humano, desde un fémur humano como arma, que en la película *Odisea del espacio* se transforma de dicho fémur arrojado al aire por un ser humano en el Paleolítico en una nave espacial tripulada y enviada a la estratósfera (manifestando metafóricamente el progreso de los sistemas instrumentales de la cultura. Esta cultura material se sobrepone a las cosas reales de la naturaleza que perdurarán hasta milenios, como las pirámides de Egipto, o de Teotihuacán en México con más 100 mil habitantes florecerá del 300 al 800 de la Era común.

70 |

[5.13]

A esta infraestructura material se le superpone un nuevo mundo espiritual, científico, teórico y mítico, este último de relatos simbólicos (en el que se encuentran muchos campos particulares estéticos, como veremos más adelante) que explican el sentido completo de la vida comunitaria y singular de sus participantes el cual no es explicable ni verificable por pruebas empíricas pero que juegan realmente una transformación de la vida cotidiana de toda la humanidad en su larga historia sobre la Tierra. Estos dos momentos, material y espiritual del sistema cerebral, constituyen indisolublemente la compleja estructura de las culturas en general.

[5.14]

En el segundo decenio del siglo XX, por influencia de Oswald Spengler (1880-1936) se impuso la diferenciación de *cultura*, el momento creativo *auto-poiético* de un pueblo (como dirían los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela), con el de la *civilización* como momento de decadencia burocrática repetitiva y sin creatividad de la cultura, y de ahí el concepto crítico de *decadencia* de Occidente). En cierta manera Paul Ricoeur, en su artículo “Civilización y cultura nacional” (artículo clásico en su obra *Historia y verdad* de 1961) toma esta visión bipartita en una teoría de la cultura, aunque modificada. Civilización sería el sistema instrumental (con valor de uso técnico) que puede adoptarse universalmente en cualquier comunidad histórica sin contaminar el nivel de los valores, del *ethos* o del núcleo ético mítico (como el filósofo francés lo denomina) de la cultura. Cae entonces un tanto ingenuamente en la pretensión que el horizonte del sistema instrumental es indiferente a la particularidad de las culturas. El mismo Arnold Toynbee un hospital inglés puede cambia el aprecio de la mujer, debido al ejercicio no habitual en el mundo musulmán de las enfermeras europeas. En efecto, la cultura interpretada como lo haremos en esta obra incluye el concepto spengleriano de civilización (es el momento en que una totalidad cultural se fetichiza, que expondremos en la *Tesis* 8).

[5.15]

En un primer nivel, una cultura tiene siempre como *soporte material* (*träger* en alemán) un campo de productos materiales en todos los ámbitos particulares de la cultura y estética. Esos sistemas se dan como totalidades, ya que cada instrumento supone otros sistémicamente que los hacen posibles y viceversa (en aquello de que son determinaciones determinadas determinantes).³ La pragmaticidad tecnológica portará, como veremos, un momento hoy esencial en la estética, cumpliendo en muchos casos una función subordinada de instrumentalidad del valor de uso al servicio del valor de cambio, y de este a la mercancía que se presenta en el mercado (cuestión que abordaremos en la próxima tesis).

³ Todo esto lo hemos explicado en el tomo X de mis *Obras selectas* (Dussel, 2013, vol. 10). Es todo el horizonte temático de lo que Heidegger denomina la *Verzeuglichkeit*, que pasa por ser una estética pero no lo es. Es más bien el horizonte de la “técnica”

que tanto apasionó al filósofo de Freiburg, dado el atraso de Alemania en este aspecto (porque llegó tarde a la revolución tecnológica y al mundo político democrático liberal, o social demócrata), que en su juicio le llevó al fracaso de dos guerras.

[5.16]

En un segundo nivel, la cultura incluye un *ethos* o costumbres morales.⁴ El *ethos* trágico de los indoeuropeos, donde el ser humano es determinado en sus comportamientos prácticos culturales (el *ethos*) por el destino necesario de los dioses que enmarca las prácticas o estructura existenciales trágica bien narrada por las obras poéticas, literarias y que cumplen la doble función de dar sentido a la vida cotidiana, y al mismo tiempo permitir a la estética producir obras de arte articuladas a ese orden trascendental de cultura espiritual, donde deben incluirse “estilo de vida” muy diferenciados entre las culturas. O en las culturas semitas ya afirmativa de la libertad donde el destino necesario de los dioses es reemplazado por la historia efectuada por el ser humano bajo su responsabilidad. Habría que todavía que pensar en las culturas del Extremo oriente y de la América originaria en el que el *ethos* corresponde a una situación moral regida por el principio dual del universo sin llegar a un desarrollo definitivo, aunque es más semejante al indoeuropeo con fisonomía propias.

[5.17]

En un tercer nivel, debería situarse lo que Paul Ricoeur denomina el “núcleo ontológico-mítico”⁵ de una cultura. Este concepto es muy útil para una filosofía de la cultura que debe efectuar un diálogo y traducción intercultural en el presente (y que lo utilizaré nuevamente en la *Tesis* 7). Aristóteles explicaba que era lo propio del sabio (el que “ama la sabiduría”: *phylo-sóphos*) el “crear mitos” (*mythopoíesis*), es decir, relatos racionales en base a símbolos, que pueden ser considerados como obras de arte (es horizonte del sentido creado por las grandes culturas de la humanidad). 1) Las culturas del “núcleo mongólico” (como lo hemos llamado) del Extremo oriente teniendo por centro originariamente la Mongolia y la China, pero igualmente las culturas de sus entornos, pero también los que se desplazaron por Bering y ocuparon América en el Paleolítico desde Alaska a Tierra del fuego (como veremos en la *Tesis* 7.3). 2) Las culturas indoeuropeas desde el Indostán hasta España, atravesando la estepa euroasiática. 3) Las culturas semitas que se expanden desde el desierto arábigo, la Mesopotamia y el Egipto y en su largo camino llegan a fusionarse con los indoeuropeas en la cultura medieval europea.

⁴ Que hemos descrito en una pequeña obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, Buenos Aires, Tiempo y Ser, 1970.

⁵ El filósofo francés habla de un núcleo “ético-mítico”, y no ontológico, que hemos modificado en nuestros trabajos sobre el tema.

Este nivel de sentido último de la existencia debe comparárselo a la creatividad artística de la *poíesis* y el relato literario que se sitúa también en un campo trascendental de creación de sentido y belleza, profundamente identificado con las obras de arte.⁶

[5.18]

Sobre todo, el tercer nivel del *parágrafo 5.17*, que muchas veces expreso con la formulación de la cosa real o “ficticia”, es una creación de sentido (que exige la interpretación del doble sentido por ser simbólica) que tendrá mucho que ver con las obras de arte del campo particular de la lengua; es decir, la poesía, de la literatura, el teatro y la misma *mithopoíesis* (*Tesis 15* más adelante) que refuta la expresión que la filosofía sería el pasaje del mito al lógos. Esta formulación es falsa. El mito permanece siempre en todas las culturas, aun en la Moderna europea, por ejemplo, en la cuestión del *progreso*, del cual mito necrófilo Walter Benjamin, en una posición melancólica o pesimista, juzgaba que era necesario *frenar* al tren en su proceso de suicidio colectivo por encaminarse velozmente en su caída a un profundo precipicio.

[5.2] La obra de arte como un momento de la totalidad cultural

[5.21]

La belleza artística *teñir*, si vale la metáfora, la totalidad del mundo, de todos los entes o cosas reales (o ficticias) que forman parte de una cultura, y de todos los subsistemas del mundo que se manifiestan en él, y aun las que se *revelan* como seres singulares humanos. Todas las obras humanas, sea técnica, económica, política, pedagógica, sexual o de género, y otros ámbitos prácticos son inevitablemente, una obra de arte, como una connotación esencial.⁷ Y esto es así porque la cultura⁸ es toda ella una obra que del ser humano, puede definirse el significante que muestra la existencia de un ser humano. La cultura es creada por el ser humano

73 |

⁶ Queremos expresar con estas palabras que son creación de relatos simbólicos que el ser humano expresó culturalmente para dar un sentido a la existencia, siendo al mismo tiempo obras estéticas ligadas a la vida, y exclusiva (ese mundo de sentido) de la especie humana. Volveremos sobre este tema en las *Tesis 15* y *18.9*.

⁷ Hemos dicho, por ejemplo, que la política no es un arte

sino una sabiduría práctica, pero debemos agregar que no es un arte de manera directa o denotativamente; pero ahora deseamos agregar que también es secundaria y connotativamente siempre una obra de arte.

⁸ Véase la citada obra *Filosofía de la cultura y Transmodernidad*, 2015.

para transformar el mero medio natural, anterior a su aparición y como un signo de su presencia, quitándole su agresividad a la naturalidad originaria inevitable expresada como la escases de alimentos vegetales y animales, rodeando con una cierta ferocidad que debe superar con una conducta no solo instintiva, utilizando las cosas reales como medios eficaces que de peligrosos se conviertan en mediaciones para una vida segura, *mejor*. Lo que la belleza le agrega a las obras de la cultura, siendo un momento de esos mismos momentos culturales es una manifestación semiótica más clara que la misma naturaleza, que no es negada sino subsumida y mejorada para una vida más feliz. Es decir, la cosa útil cultural se manifiesta como origen y condición de la vida en su mismo ser cultural, pero artísticamente como una nota de la cosa que despierta el gusto por ella, por su referencia a una mejor vida, como bella. Una mesa bien hecha por un carpintero culturalmente es al mismo tiempo motivo de gusto, agrado, por la comodidad bella en su forma, de su estilo, de su uso. Si fuera considerada fea sería porque de algún modo no cumple plenamente el ser condición de posibilidad de una vida mejor (siendo por ejemplo incómoda, tósca, despintada, no gustando al usuario).

[5.22]

El *homo felicior* (el ser humano más feliz)⁹ alcanza un grado *mayor* del querer vivir como gozo de bella vida, ya que las cosas reales se presentan con un aurea (distinta de la que Walter Benjamin propone solo para la obra de arte original y no reproducida masivamente) de significación más clara. Si la belleza es un descubrir a la cosa real en su sustancialidad misma como fuente de la vida en el sujeto en alguno de sus aspectos o determinaciones, esa característica estética agrega a la obra como componente de la cultura una mayor claridad, facilidad, manifestación de su relación con el aumento cualitativo de la vida del viviente. El gusto estético conduce a la evaluación de ser efectivamente fuente de vida por la emoción o sensibilidad estética que detecta a través de la belleza la relación inmediata de la obra de cultura como mediación de una vida más humana, más realizada, pero sobre todo espiritualmente cumplida (sabiendo que el espíritu son funciones superiores de la corporalidad humana, cerebrales en concreto). El gusto estético por la belleza de una

⁹ Habría que distinguir todavía entre el *homo ludens* de Nietzsche (el ser humano que sabe jugar, y que los animales ciertamente lo hacen también de un modo más simple o primitivo) es algo muy distinto al *homo felix*

(en su sentido natural) y *felicior* (más feliz) ante la obra de arte, dada la *mayor* felicidad en la belleza artística intenta.

obra cultural garantiza la significación de la obra cultural en su valor de mediación superior que permite vivir una vida efectivamente más humana. Si el leer, por ejemplo, es una compleja función de la vida humana que supone el hablar, las palabras que expresan representaciones cerebrales de lo que las cosas son y se pueden expresar por la lengua intersubjetivamente, pudiendo después de muchos milenios ir inventando signos para escribir fonéticamente dicha lengua (que aconteció en las ciudades fenicias), siendo esa escritura en sí misma una obra de arte, que fue aun superada al expresar y usar esa valiosa obra cultural, quedando así enaltecida, y con ello pudo facilitar el recuerdo del relato, al usar dicha lengua a su vez embellecida por la poesía o la literatura como mejor manera de cumplir la función de todo el campo de comunicación de la cultura. El arte embellecía y facilitaba la memoria como tradición de un pueblo por el recuerdo de las tradiciones y de la sabiduría alcanzada, pero sobre todo por el gusto, la emoción, la sensibilidad ante la exaltación estética de la obra de la cultura que simultáneamente era una obra de arte.

[5.23]

Si cada componente de la cultura, material o simbólica, es ya por sí misma una obra cultural y de arte (ónticamente hablando), la totalidad de una cultura, por ejemplo la china, es al mismo tiempo una totalidad artística que denominaremos *campo* estético o artístico (como natural, o totalidad de obras de arte). Utilizaremos en el resto de las tesis el concepto o categoría interpretativa de “campo”¹⁰ para indicar la totalidad de las técnicas, del lenguaje y de las prácticas estéticas o artísticas, que son otro nombre aún más abstracto que el de mundo que constituye un horizonte ontológico. Todo lo que se encuentra en el *campo* artístico queda constituido o fundando en la *belleza*, que no se identifica con la utilidad que también constituye un campo pero cuya finalidad es ser medicación hacia fines superiores que la fundan (es la utilidad de diferentes tipos según los fines de que se trate). El campo artístico queda fundado en la belleza que es ella misma un fin¹¹ que se procura en la obra de arte, y el sistema como totalidad de todas las obras de arte.

75 |

¹⁰ Aplíquese a la estética lo indicado en la *Política* sobre el concepto de *campo*. Enrique Dussel, 20 *Tesis de Política de la liberación*, México, Siglo XXI, 2006 (*Tesis 2.2: El campo político*).

¹¹ Esto le llevó a Kant tratar el juicio de gusto o la estética en relación con el principio de finalidad, pero nunca

quedó aclarado, en mi concepto, el contenido semántica de la belleza (lo cualitativo) y menos de lo sublime (cuantitativo), como veremos en la *Tesis 5.9*.

[5.3] El campo estético y artístico

[5.31] Expondremos siempre en estas *tesis de estética* el concepto de campo estético o artístico *en general* y de campos *particulares* desde *Tesis 6* en adelante. El campo general es el de todas las acciones estéticas o artísticas, que sin embargo no hemos deseado llamarlo campo universal. En cambio, los campos constituidos desde las distintas *aperturas* ontológicas a la realidad (como el tacto, en particular el gusto bucal, la vista, el oído, el olfato, etcétera) son campos analógicos (con semejanza pero también con distinciones propias) que determinarán la naturaleza de las obras de arte, y aun antes, de la apertura misma a las cosas reales en sus diferentes accesos (no es lo mismo el olor de la manzana que su color o su gusto), pero todas estas *aperturas*¹² a la totalidad del mundo se constituyen de esa pluralidad de aspectos o enfoques que enfrenta la subjetividad a las cosas reales de distintas maneras, en referencia a una sustantividad real que porta dichos accesos particulares. Alguien podría decir, como por ejemplo Kant, que debajo de la manifestación fenoménica la *cosa en sí* no es conocida. La respuesta de la *Filosofía de la liberación*¹³ es que la sustantividad de la cosa (o cosa en sí en un realismo crítico) no es nunca conocida en sus infinitos aspectos (en el sentido hegeliano de que la verdad y el ser se identifican, al final como un Saber Absoluto), sino que quedan limitadas a aquellas determinaciones accesibles a la finitud cognitiva del ser humano. Es decir, la cosa real *es en verdad conocida* pero imperfectamente a través de dichas aperturas, y la construcción o actualidad de la cosa real neuronalmente en el cerebro (X. Zubiri) es un saber veritativo de la cosa, pero parcial, abierta infinitamente al desarrollo de un conocimiento que nunca se identifica a la realidad misma de lo *de suyo* (dada la ya indicada finitud humana).

[5.32]

Todo esto para indicar que el campo¹⁴ en general de las obras de arte sería abordado en definitiva desde los aspectos distintos del acceso de la subjetividad a la realidad. No habría un arte, sino en realidad distintos campos parciales del arte. Porque lo que puede ser válido para la música

¹² Concepto analógicamente tomado de Heidegger.

¹³ Véase *Filosofía de la liberación* 4.12.1. La cosa real es conocida parcialmente en sí, en sus sustantividad (en el orden de la realidad del cósmos: *ordo realitatis*); aparece en el mundo como fenómeno o cosa-sentido

(en el orden del conocimiento o interpretación: *ordo cognoscendi*); es captada como bella (*ordo gustationis*).

¹⁴ Sobre el *campo* véase lo dicho en Dussel, *op.cit.*, párrafo 1.2; Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2009, § 16.

no lo será para la pintura o la arquitectura. Su distinto abordaje nos ocupará desde la *Tesis 12* en adelante.

[5.33]

Según lo dicho, el mundo cultural y el estético se dan indisolublemente interconectados, aunque tengan sentidos y dimensiones muy distintas. Ningún pueblo o artista podrán dejar de contar con la experiencia intersubjetiva que hacen posible a la cultura a través de las obras de arte presentar a todos sus componentes materiales y simbólicos como un conjunto coherente de obras útiles, y al mismo tiempo de arte, que un pueblo realiza histórica y simultáneamente no solo para cumplir con las exigencias prácticas del interés cotidiano, sino también belleza de la vida común. De la misma manera los productores en cada obra de cultura siempre la plasman al mismo tiempo con un cierto estilo de belleza, fruto de principios tradiciones de la misma cultura, pero que varían en otras culturas, lo que al mismo tiempo permite observar una creación cultural bella comunitaria o intersubjetiva muy diferenciada. Esto permitió a Kant suponer que no existían tales principios, que supuso por otra parte que podrían ser universales, no advirtiendo que se ejercían sin embargo empíricamente dentro de los límites de cada cultura pero no válidos universalmente. Tenían una validez particular, culturalmente determinada. Esto acontece igualmente con la pretensión de universalidad de los principios creativos estéticos de una cultura que intentan ser elevados a una pretendida universalidad, como en el eurocentrismo, que propone los principios helenistas, renacentistas o románticos como mundialmente válidos. Veremos después esta pretensión cuando se fetichiza (en la *Tesis 8*).

77 |

[5.34]

Por ello es necesario e inevitable situar una obra de arte siempre dentro de la totalidad de una cultura para poder descifrar su contenido. Los conquistadores de América en el siglo XVI interpretaron las obras de arte aztecas, como por ejemplo sus impresionantes pirámides, como productos demoníacos o simplemente como piedras o materiales que podían servir para la edificación de los nuevos edificios coloniales. Por ello interpretar el contenido de las obras de arte, su significación cultural, suponía ser parte (o haber incorporado) el sentido de las infinitas mediaciones de una cultura. La obra de arte no es expresión de belleza

en abstracto, sino la belleza de una obra de cultura revestida del aura de la belleza (que no siempre logra explícitamente por cierto) que la hace objeto del gusto estético, agregándole un *plus* que la completa gozosamente; embellece el campo cultural y lo potencia, por otra parte, porque lo hace más atractivo, conmoviendo más profundamente la sensibilidad y acercándolo a la vida.

[5.35]

Las grandes culturas neolíticas, y de allí en adelante, se han manifestado no solo por su utilidad en avances técnicos (y tecnológicos o científicos), sino igualmente por el ya referido intento de humanizar la naturaleza en la cual la belleza es un componente del bienestar, porque el ser humano es un *homo pulchrifico*¹⁵ (un “ser humano que hace bellas” las cosas, que “hermosea las cosas”, explica el diccionario), porque en la estética se manifiesta la realidad como fuente de vida humana, lo que produce mayor felicidad y gozo.

[5.4] La belleza cultural del mundo cotidiano del pueblo. La belleza de la obra de arte del artista y la inspiración creadora del genio

[5.41]

La apertura al mundo cotidiano aspira siempre a que dicho mundo tenga la fisonomía de una ambiente acogedor en la noche, luminoso en el día, higiénico en todos sus componentes (alimentos, vestidos, etcétera), luminoso, con buen perfume, como una manifestación en la que sea confortable vivir, es decir, que la belleza inunde la totalidad de las cosas sentido que constituyen ese mundo cotidiano, lejano ya del agreste mundo primitivo de un ser humano angustiado ante una naturaleza que se manifestaba antagónica. La naturaleza como madre, como Gaia viviente, ha sido igualmente fruto de un trabajo humano estético, aunque frecuentemente sin tener conciencia y tampoco teniendo en cuenta los efectos negativos ignorados. Poco a poco de protegerse de esa naturaleza

¹⁵ En el latín *pulchrifico* significa lo que indicamos en el texto. Es interesante anotar que *pulchralia*, en el origen etimológico de palabra belleza en latín significa *golosina* entre los romanos, como el cacao o *chocolatl*

para los azteca: un gustoso alimento está debajo de la semántica originaria de belleza, es decir, del contacto de la piel como mucosa gustativa de las papilas de la lengua al que sirve el arte culinario.

comenzó a destruirla, explotarla y afearla. Los pueblos, cada uno a su manera realizaron simultáneamente la doble tarea: por una parte, modificando la naturaleza para embellecerla, pero por el inevitablemente crecimiento de la especie humana que cruzó los límites hasta que se descubrió en el presente su desmesurada reproducción. De todas maneras, queda por el momento un saldo positivo al menos por un cierto y corto tiempo.

[5.42]

Un acto central popular estético son las fiestas comunitarias donde intersubjetivamente los seres humanos celebran la existencia de la vida en bailes hasta multitudinarios. Bailes que tienen su origen en un tótem familiar, y que poco a poco es secularizado míticamente en esta obra colectiva, que es una síntesis de belleza de sentido (en torno a mitos milenarios), acompañado con la vistosidad de los vestidos, del ritmo de la música, del movimiento de la danza, del festín gastronómico de la comida, de la significación social y política de sus gestos, del gasto destructivo económico de la superproducción en las cosechas y la vida laboral, del simbolismo ancestral religioso, de la presencia rememorada de la historia, y de tantos otros aspectos que se unifican en un acto central en la existencia de un pueblo. Es una referencia central de la belleza cultural.

[5.43]

Interminable sería referirnos a tantas manifestaciones artísticas de todos los pueblos que llenan la vida de todos sus participantes diariamente, y en la que todos pueden participar en su ejecución y creación porque no exigen sino las técnicas cotidianas que no presuponen un sofisticado aprendizaje, por el grado de simplicidad que las constituyen. Esa expresión de arte popular es en la que se anidará la obra de arte que efectuarán los artistas, partiendo de ellas, fecundando intuiciones todavía no del todo desarrolladas que el artista por vocación o profesión deberá agregar como veremos a continuación.

[5.44]

La belleza de la obra de arte intencionalmente creada por el artista que se dedica de por vida a esta vocación (aunque hay excepciones que lo hacen ocasionalmente) tiene un desarrollo estético de mayor grado cuando el creador de este tipo de obras posee capacidades naturales

especiales en el elegido campo particular del arte. Un músico, que elige ese campo particular del arte, ciertamente percibe en el oír sonidos más claros y finos, pues está dotado naturalmente de una capacidad auditiva en mayor grado de lo normal. Por poseer un oído más fino, que capta y analiza más profundamente dichos sonidos, todo ello le inclina a prestar una mayor atención en el discernimiento de sus modulaciones, por lo que instintiva y educadamente presta mayor atención, con mejor retención o memoria de los sonidos, y por ello puede repetirlos con mayor precisión y extensión, como, pensando analógicamente, podríamos referirnos al hecho de que hay especies de animales que tiene naturalmente mejor oído (escuchando a lejanísimos sutiles sonidos con claro y diferenciado discernimiento: “tiene un oído de lince”). El artista elige entonces un campo particular del arte dada sus capacidades naturales, pero no menor será la importancia con la que encare el dominio de la técnica que su campo de arte supone. Dicha técnica se alcanza con una larga y disciplinada consagración a las repeticiones frecuentes, diarias, de las exigencias del campo artístico elegido.

[5.45]

Es solo después haber superado ese primer momento, no siempre previo en el tiempo pero condición de posibilidad para ser un artista, liberado ya del peso de la técnica que pasa a ser una segunda naturaleza, ahora ya con el gozo de poder dominar la técnica a voluntad, el artista puede efectuar la *alienación*¹⁶ u *objetivación* cósmica de la obra, es decir, *fuera* de la interioridad de su corporalidad espiritual, en el mundo en torno a sí que lo creado en la interioridad cerebral del artista cobra objetividad intersubjetiva y puede enfrentar al gusto (o disgusto), al uso o al juicio del espectador cotidiano popular (en un primer nivel). Es en este segundo momento de la expresión de la obra de arte que Luis J. Guerrero (al argentino alumno de Heidegger en Marburg) (1899-1957)¹⁷ realizó una excelente descripción fenomenológica de esta objetivación.

80 |

¹⁶ La palabra *alienación* (*Entäusserung* en alemán), en su sentido cultural no tiene un sentido ético negativo de alienación.

¹⁷ Luis Juan Guerrero, *Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*,

Buenos Aires, Losada, 1956; *Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las operaciones artísticas*, Buenos Aires, Losada, 1957.

[5.46]

La labor creativa del artista consiste en interpretar, modificar o acrecentar (como en un exceso) la sustantividad misma de la cosa real. Es una representación objetivada. Puede que, como en el caso de la música no se expresa por imagen alguna sino más bien por una melodía que gusta. Lo mismo en el movimiento de la danza. En cambio, sí hay imagen en el acogimiento protector espacial de la arquitectura. La belleza se revela de diversas maneras; es decir, manifestar mejor la relación de la cosa real (o simbólica) con la fuente de la vida a la que se refiere ese aspecto particular de la obra, y esto le lleva a su creador a una mucho mayor complejidad en la elaboración en su obra. La belleza natural y popular quedan subsumidas y sublimadas en la belleza artística que el creador presenta *ex profeso*, con un sello singular, que no es la mera mimesis, ni la expresión tradicional de la belleza colectiva (aunque arraigada siempre en ella), como un tipo muy particular de obra en la que la belleza presenta una originalidad personal, distinta, que puede ser crítica y transformada en escuela como punto de partida de un estilo: es la belleza popular recreada innovadoramente.

[5.47]

Por su parte Kant, como ejemplo del individualismo moderno, niega que puedan enunciarse reglas en la determinación de gusto estético, y el que dictamina dichos reglas es el genio, singularmente. Hemos entonces dado argumentos contrarios en el sentido que los genios son realmente testimonios ejemplares de su campo artístico particular, pero hemos insistido también que crean dentro del horizonte de la experiencia estética posible del gusto habitual de sus respectivos pueblos y tradiciones artísticas. Ni los genios románticos fueron ejemplo de personas únicas y sin parangón, si no hubieran antes sido formados estéticamente y convivido cotidianamente la cultura de su pueblo. ¿Sería posible un Beethoven entre los pigmeos de África? El ejemplo es ciertamente una exageración, pero desea no olvidar el momento decisivo ontológico del mundo compartido, comunitario, que en el artista es la raíz que no se ha atendido adecuadamente en el individualismo moderno que fetichiza la singularidad. ¿Sería posible un Leonardo da Vinci de haber vivido entre los aztecas o Nezahualcoyotl entre los venecianos? Y además, como puede entenderse por el eurocentrismo, el primero es considerado un genio y el segundo un poeta (entre las muchas virtudes de su subjetividad) cuasi-folklórico para un historiador del arte europeo.

[5.48]

Así como el artista es ya alguien que dentro de una cultura estética manifiesta rasgos más que comunes, con un gusto estético particular y con capacidades específicas, en el caso del genio de los grandes artistas, solo podemos agregar que esas cualidades se dan en una escala superlativa, extraordinarias, que se pueden originar por cualidades físicas, psíquicas, familiares, educativas y de sus comunidades culturales propias, además de que siempre influyen, y determinantes, coyunturas biográficas personales, políticas, históricas que determinan el surgimiento de artistas excepcionales en momentos históricos de pueblos que le dan origen y que por una maduración concreta o excepcional saben acoger la obra, criticarla, apreciarla y recordarla. No sin importancia es el acogimiento que un pueblo educado estéticamente produce en el nacimiento, crecimiento y culminación de la obra genial. Ha habido genios en pueblos que como el desierto recibieron el agua nutricia de grandes artistas que como el agua desapareció sin dejar rastro alguno, o se recuperaron tan pocos y tardíamente que en algunos casos, muy escasos, florecieron posteriormente. Se trata entonces entre la dialéctica de grandes pueblos de estetas que producen grandes artistas con grandes obras. Y esos casos frecuentemente se dan entre los pueblos dominadores de sus respectivos momentos de la historia, que como escribe Hegel son aquellos pueblos ante los cuales “el Estado ante cuyo derecho absoluto el derecho de los otros pueblos no tienen ningún derecho (*Rechtlosigkeit*)”,¹⁸ y es contra estos Estado, y su estética y belleza fetichizados, que escribimos esta estética.

[5.49]

No es entonces el genio el que impone los principios al juicio del gusto ni las reglas de belleza a la obra de arte, sino que es la totalidad cultural y estética de un pueblo, en su estilo de vida, de obras varias y en especial las artísticas, la que delimita el horizonte de lo *tenido por bello y de buen gusto*, y que el artista, y en mucha mayor medida el genio (que ciertamente los hay y en todas las culturas), no pueden dejar de respetar, so pena de no ser comprendidos por la comunidad dentro de la que han vivido. Si en el arte gastronómico se dice que “¡Sobre gustos no hay nada escrito!”, el enunciado es equivocado, ya que la cocina mexicana muy condimentada, como la peruana, de la India

¹⁸ *Rechtsphilosophie*, § 367.

y otras regiones con culturas milenarias muy refinadas en dicha arte, pueden tener infinitas variantes, pero existirá siempre una base de la cocina regional profundamente semejante. Es solo en los detalles que difieren, y ciertamente para el gusto de miembros de otras regiones culturales pueden ser muy desagradables (no gustosas), pero como muy kantianamente exclamaría un decir popular: “¡No hay mejor cocinero que el hambre!”. Es decir, cuando se trata por último de alimentarse, las distintas exigencias de los gustos estéticos culinarios regionales pierden su sentido y se remiten al gusto sustancial fundamental natural de apreciar el alimento en referencia directa a la vida, es decir, a la belleza en cuanto tal. Valga este ejemplo catalogado por alguien como vulgar analógicamente¹⁹ aún para las artes más alejadas de lo cotidiano.

[5.5] La acción creadora del artista

[5.51]

Si hay una *praxis* política o una *poiesis* técnica, la *acción* misma del artista que realiza o pone en existencia la obra de arte no es ninguna de las nombradas. No es un acto práctico (*praxis*) ni propiamente productivo (*poiesis*) sino distinto a ellos y de otra consistencia. Es una relación activa, creadora, de la subjetividad humana que moviliza su sensibilidad emotiva estética para objetivar algún aspecto guardado en el secreto de su subjetividad; tampoco es una relación productiva con la naturaleza como la técnica; ni solo producción que se consuma en una modificación de la cosa real como útil, sino que es una acción *sui generis* (y ahora nos remitimos a la etimología no del griego sino del latín) originada en la palabra *actio* (que significa movimiento, gestión, impulso) cuyo cumplimiento lo efectúa el *actor* (en latín es el que representa un rol en representación de otro como en el teatro, por ejemplo). La *activitas* (la actividad) es la acción en acto mismo. Por todo ello la acción estética, entonces, no es, como lo hemos ya expuesto ni intelectual, ni voluntaria, ni meramente técnica, sino que debe describírsele como una actualidad

83 |

¹⁹ He insistido que el gusto estético en el *comer*, en relación a la piel en las papilas gustativas de la parte posterior de la lengua, bien podría valer como el *analogado principal* de la analogía del gusto. El “gusto” es un concepto análogo, que tiene de común semejanzas entre muchos gustos (como el gustativo, olfativo, visual, auditivo, etc.; y como *distinción* lo propio de cada

campo estético particular (artes visuales, literarios, arquitectónico, etcétera). No se trata de la Identidad/diferencia sino de la Semejanza/distinción. Véase Dussel, 2020, pp. 53 ss.: “Analogía y comunicación”. Es un momento de la analéctica, método de la *Filosofía de la liberación*.

en un campo afectivo de la belleza (y por lo tanto relativo a la vida del sujeto creador avanzado desde su sensibilidad emotiva del gusto, según veremos).

[5.52]

Como toda acción puede describirse en tres niveles. El nivel A, del acto mismo;²⁰ en un nivel B, todo el orden institucional que la acción genera.²¹ Y en un nivel C, sus principios reguladores (muy distintos según el tipo de campos particulares que acción realiza). Veamos, aunque inicialmente, el primer nivel del acto mismo que efectúa el artista cuando, por ejemplo, está depositando colores sobre una cierta superficie si es un pintor, componiendo en el piano una pieza musical, imaginando y dibujando el boceto de lo que será un edificio arquitectónico, etc. Es decir, lo que para un espectador externo es una “caja negra” que oculta el secreto del origen, de la inspiración, del proceso de maduración hasta llegar a las decisiones que se irán desarrollado para culminar en la obra de arte presente en su realidad, para el artista son momentos creativos de alta intensidad.

[5.53]

Hace años (en 1976) escribimos una obra en equipo con un grupo entusiasta de arquitectos que denominamos *Hacia un modelo general del proceso de diseño*.²² Se trataba exactamente de la descripción de los pasos metódicos operativos para poder diseñar en comunidad, gracias al cual cada miembro podía saber en qué momento de la elaboración de la obra (sea en diseño industrial, en sistemas de comunicación o arquitectónico) se encontraban cada uno de los participantes. Denominamos entonces esos momentos, y los problematizamos analógicamente, de manera que servían para orientar cualquier campo particular de la creación de la obra de arte en equipo.

[5.54]

El inicio de una obra de arte parte de eventos inesperados, a veces incubados en el inconsciente durante años. Es el *caso* que se le propone

²⁰ Por analogía considérese el tema en la política en Dussel, 2006, *20 tesis de política*, tesis 6, esquema 6.; Dussel, 2009, *Política de la liberación*, §§ 16-19.

²¹ *Ibid.*, 2006, tesis 7-8; 2009, §§ 20-23.

²² Véase en Enrique Dussel, *Obras selectas: Hacia una estética de la liberación*. Vol. 10, Buenos Aires, Docencia, 2013, pp. 189 ss.

a un arquitecto japonés de diseñar el palacio del emperador. Durante largo tiempo parecía estar inactivo, pero en realidad estudiaba la historia del imperio, sus costumbres, sus tradiciones. Luego podía comenzar la realización de la obra de arte. Por el contrario en otros casos, el origen es instantáneo como el surgimiento del tema a desarrollar en una melodía de una canción. Tanto la *fantasía* singular del artista (la *Einbildungskraft*) como una *costumbre popular* nunca observada (como los campesinos cantando la cosecha con alegría que inspira a Beethoven en la Novena sinfonía) puede originar el tema central de la obra.

[5.55]

Como nos decía el arquitecto Vladimir Kaspé (1910-1996) hay un momento que se toma la *decisión* de la obra futura, de su forma, su material, sus elementos constitutivos, lo que más gusta, y entonces comienza la lenta elaboración de la intuición captada pero todavía informe. De esta decisión pende la existencia futura; si se hiera se pierde el tiempo y el esfuerzo. Pero lo genial consiste en el carácter de tomar esa senda arriesgada, novedosa, quizá nunca emprendida, y mantener en el proceso una misma voluntad alentada por la seguridad del gusto que alienta con sensibilidad la empresa. Es aquí donde la mera terquedad es reemplazada por la segura paciencia de cumplir con la intuición primera. Los genios supieron enfrentar la pobreza, el desprecio, el anonimato y hasta ser enterrados en una fosa común (como Mozart), por estar ocupados en el lento cumplimiento de esa decisión y no en los menesteres cotidianos de la vida utilitaria.

85 |

[5.56]

La elaboración de la *factibilidad* de la obra de arte se diferencia de su realización, como por ejemplo en la arquitectura, en el cine, en la escultura, y en otras artes. Se trata, por ejemplo, en proyectar la edificación futura de un espacio de uso múltiple sobre un papel (hoy electrónicamente); o preparando los actores para una representación teatral; o preparando los lienzos o paredes para una futura representación pictórica como pintura de caballete o un graffiti. Hay que vencer frecuentemente dificultades técnicas que de no efectuarse convenientemente frustran los pasos siguientes.

[5.57]

La *realización* efectiva de la obra culmina el proceso, y se concreta en la objetividad de la obra de arte de la subjetividad del artista. En el proceso mismo de darle existencia, en efecto, el artista va modificando el proyecto original y dándole mejor forma. En algunos campos particulares del arte, como la literatura, el proceso de escribir la obra literaria es al mismo tiempo, frecuentemente, un camino que va modificando el proyecto continuamente. Una vez que Gabriel García Márquez decide realizar una obra literaria sobre el mismo pueblito de su infancia colombiana (la decisión), va proyectando y elaborando simultáneamente la narrativa que en su mismo transcurso se va llenando de la vida que la temática ha abierto. La concentración del creador va viviendo el proceso del relato que va ganando en detalles, de diferente origen, y que se incorporan a la obra. El devenir fantástico (es decir, de la fantasía) que incorpora acontecimiento reales y otros ficticios, y que el autor mantiene en vilo, es decir, en la atracción de la trama que apresa al lector y no le permite “perder palabra”, si es una gran obra literaria, justamente por la cautividad que produce dicho relato y que sufre el lector, se va mostrando con tal vehemencia que el mundo real cotidiano ha perdido vigencia y el mundo *ficticio* y trascendental ocupa totalmente su lugar. Al deber dejar el libro para retornar a la normalidad cotidiana se vive un momento de desconcierto, ya que lo ficticio ha pasado a ser lo real, y lo real ha desaparecido del horizonte de las preocupaciones cotidianas. Es el milagro de la obra artístico literaria, que abre un horizonte el más profundamente humano, que se sitúa en el ámbito de lo mito-poético, de lo religioso y lo místico, como veremos.

86 |

[5.58]

Concluida como existente la obra de arte, como una cosa real dada, se presenta ante el espectador y ante los artistas, que pasan inevitablemente a una cierta *evaluación* de resultado acontecido. Y ahora el autor deja de tener dominio sobre ella, porque como real se integra a la vida cultura, al conjunto de las obras de arte, y el juicio de gusto, el comentario o la crítica en un sentido fuerte del conocedor de este campo valoran la indicada obra sin que el autor puede intentar justificarla. Es ya un hecho librado a una lógica del campo y del sistema estético que como una espada de Damocles pende sobre la obra.

[5.6] El juicio de gusto del espectador y del artista

[5.61]

En el siglo XVIII se debatió largamente sobre el “juicio de gusto”. Kant le dedica la mayor parte de su tercera crítica denominada *Crítica del juicio* (1770). Como su nombre lo indica se trata de un enunciado *teórico* (un juicio determinante para Kant) acerca de algo.²³ El juicio no es ni el gusto (*Geschmack*) ni la belleza (*Schönheit*), sino tiene por contenido semántico la relación misma entre el gusto y la belleza, sin ser ninguno de ambos, como hemos indicado. Es decir, es un juicio *a posteriori* que indica: “Este vino es rico, bello,²⁴ porque ha actualizado la sensibilidad del gusto estético”, dirá un bebedor conocedor habitual. Repito, el acto del juicio es teórico estimativo pero no el gusto ni la belleza.

[5.62]

Por su parte, Kant enuncia en una primera antinomia: “El fundamento determinante de este juicio es meramente subjetivo (placer o dolor); y el juicio no tiene derecho alguno al necesario asentimiento de los demás”.²⁵ Como ya hemos indicado (§ 3.8) acerca del gusto que su momento constitutivo no es meramente subjetivo (placer o dolor) ni solo objetivo, sino que se trata de una *relación* (gusto-belleza). Por ello, el juicio del gusto guarda también una doble referencia, por una parte al gusto como una experiencia intersubjetiva de la comunidad al que pertenece ese gusto, y por ello no es meramente subjetivo sino con validez intersubjetiva, y además, en segundo lugar, tiene por fundamento no meramente el placer o el dolor, sino también la cosa bella considerada como fuente de la vida que siendo captada por el sujeto cambia el tono de su corporalidad por el estímulo de la emoción de la sensibilidad en el que consiste el gusto. Kant, en su subjetivismo idealista y en la imposibilidad de actualizar en el cerebro la realidad de la cosa real (nunca del todo sino parcialmente), solo cuenta con el gusto (A), que es un término de la relación, y no puede descubrir la objetividad de la belleza como el otro término (B) de la relación “gusto/condición de vida del sujeto como belleza”, sino solo un “placer/dolor” abstracto (que en el mejor de los casos es solo un término de la relación “placer-vida”).

²³ Flecha g del diagrama 5.6.

²⁵ *Crítica del Juicio*, § 56.

²⁴ Referencia representada por la flecha k en el diagrama.

[5.63]

Como el juicio de gusto es meramente subjetivo al final para Kant no puede esperar “el asentimiento de los demás”, y buscar en el genio las reglas de la estética en un callejón sin salida. Es así una estética individualista y relativista inevitablemente. Pero además cree tocar la esencia de la estética natural y de la obra de arte no habiendo definido la existencia objetiva de la belleza (que es siempre un momento en la *relación* dialéctica con el gusto, no siendo nunca un concepto abstracto independiente). La belleza es una (Xavier Zubiri) de las cosas reales (ignotas para Kant, y por ello no juegan en papel central en una definición dialéctica²⁶ del gusto), y debe resignarse a una descripción quiéralo o no subjetivista, solo a partir del gusto, lo que permitirá usar el concepto del genio artístico (individual) proyectándolo al arte genial (colectivo) del eurocentrismo estético. En una filosofía de la liberación la estética medita sobre el gusto estético siempre en relación a la belleza que, en primer lugar, es una experiencia del participante cotidiano como espectador, y más todavía del creador de la obra de arte, el artista. El juicio estético del espectador, del pueblo en su conjunto, es la referencia primera y última de toda obra de arte, no la de una élite oligárquica que en la historia fueron o las monarquías y sus cortes, los dignatarios de las religiones de todas las civilizaciones, y más recientemente la burguesía y las minorías que constituyen el bloque en el poder de la sociedad moderna (diría A. Gramsci), aunque se da una democratización de la estética recientemente y va en aumento por el uso de medios electrónicos, aunque nunca pudo del todo ser ignorada constituyendo el basamento del estilo que tiñe la totalidad cultural y estética de todas las culturas de la historia mundial. El juicio de gusto popular es entonces determinante.

²⁶ Es como querer definir la filiación sin tocar la paternidad. En la relación semántica padre-hijo se definen los dos términos de la relación uno por la otra. Si elimina la paternidad no podré nunca definir la filiación.

Diagrama 5.6

Distinciones necesarias acerca del sujeto artístico, los tipos de belleza, gustos, juicios de gusto y la crítica especializada de la obra de arte.

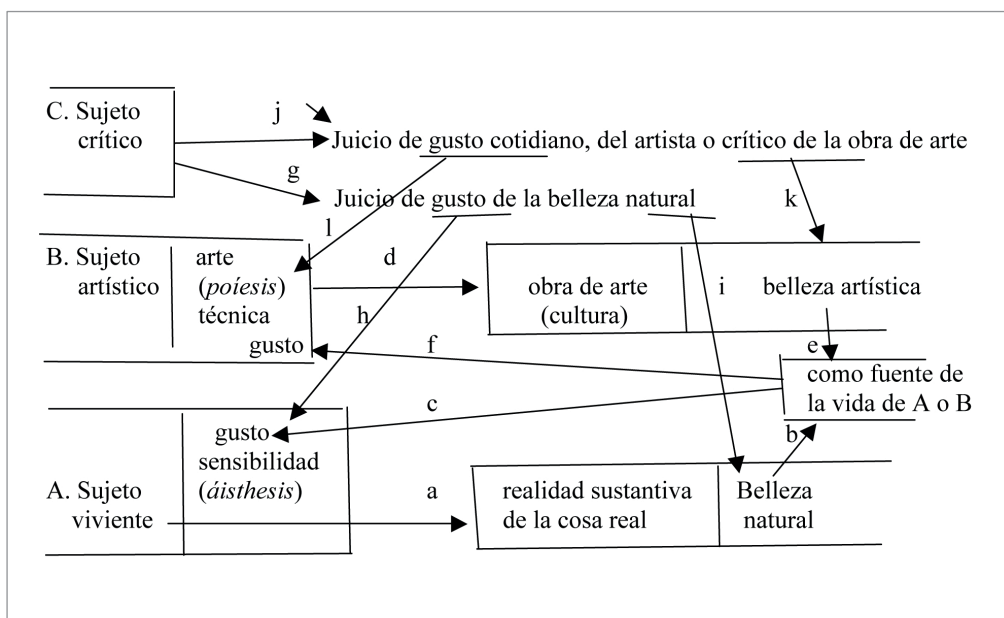


Diagrama realizado por Enrique Dussel

Aclaraciones del diagrama 5.6

El sujeto viviente (A) capta (flecha a) la realidad sustantiva misma de suyo de la cosa real como belleza natural en tanto que condición de su vida misma (flecha b) del viviente. Esto despierta la emoción o sentimiento de gusto natural (flecha c). *El sujeto artístico (B)* crea (flecha d) la obra de arte que es captada en su sustantividad real (o ficticia) como fuente de la vida (flecha e) del artista o comunidad que (flecha f) despierta la emoción artística del que ha creado dicha obra, sea un artista o la comunidad como espectadora. C) *El sujeto crítico* expresa un enunciado emotivo, cognitivo y evaluativo (g) (juicio de gusto) que relaciona el gusto (h) con la belleza natural (flecha i); o expresa otro tipo de enunciado emotivo, cognitivo y crítico (juicio de gusto del sentido común o del especialista) (flecha j) en relación al gusto artístico.

[5.64]

Por último el artista, o el participante en la creación de la obra de arte, juega un papel central en la relación del gusto y la belleza. Si trata del sujeto innovador o el creador que parte del *statu quo* estético que gracias a la comprensión profunda del estilo de belleza del pueblo en el que ha vivido, y por una peculiar capacidad creativa de la *imaginación* de la persona singular (*Bildungskraft*²⁷ así denominada por Kant, Schelling y tantos otros), da existencia a la producción de obras de arte innovadoras que descubren nuevos aspectos que se expresan en la obra, que lejos de ser mera mimesis (aún en las pinturas paisajistas aparentemente realistas, y mucho más en el arte fotográfico) manifiestan una interpretación de mera realidad que ha sugerido como belleza artística agregada por el artífice y creador. Este es el aspecto revolucionario del arte (*Kunst*), que Nietzsche asigna al momento dionisiaco (más allá de lo apolíneo según su conceptualización). El artista sería el “ser humano que trasciende” (*der Übermensch* que predica Zarathustra) la cotidianidad. El juicio de gusto del artista no se atiene a lo dado sino que da paso en el futuro y anuncia lo que vendrá, que en realidad descubre como ya dado frecuentemente en el mundo popular pero por desconocido juzgado como “nada”. Desde esa “nada” (*ex nihilo*) el artista crea lo inesperado que frecuentemente en lo más antiguo. La Exterioridad olvidada de lo propio popular, el no-Ser (no el Ser de Heidegger) es lo que yacía desconocido debajo de las ruinas, y era sin embargo lo más originario y auténtico. El artista con sus nuevos ojos desempolva la historia de los oprimidos, rastrillándola en contrapelo (como escribe W. Benjamin) para mostrar la belleza vanguardista, la nueva, la provocadora, que se adelanta a sí misma. Volveremos sobre el tema.

90 |

[5.7] El juicio de gusto del especialista o la criticabilidad de la obra de arte

[5 .71]

En último término, cuando un especialista en arte efectúa una crítica a una obra de arte (no una mera reseña o un comentario) se trata estrictamente de un autorizado acto teórico (un juicio) que involucra

²⁷ William Álvarez Ramírez, 2015, “Las formas de la imaginación en Kant”, en *Praxis filosófica* (Bogotá), Nr. 40, enero-junio, pp. 35-62.

y expresa, simultánea e igualmente de manera inevitable, un “juicio de gusto”,²⁸ un juicio que expresa el gozo que percibe, que siente en su sensibilidad *el mismo especialista* ante una obra de arte que expresa efectivamente alguna dimensión de la belleza.²⁹ El sujeto *teórico* (C del *diagrama* 5.6), es también un *sujeto sensible* ante el gozo (o disgusto) que produce la belleza, o lo que no es bello, no solo referido o testimoniado por otros, si igualmente por el que enuncia del juicio de gusto, y aún más el que emprende la responsabilidad de penetrar la obra de arte e intervenir en el último momento de su constitución intersubjetiva, social, histórica, en lo que consiste la crítica de la obra de arte, como veremos. Este momento crítico es implícito en todo espectador, por más simple y desconocedor del campo estético (claro que el peligro de seguir los estándares del sentido común frecuentemente creado por la potencia de los medios de información, desde Hollywood hasta la radio comercial), pero se realiza plenamente en el especialista en las obras de arte, cuestión que entraremos de inmediato a tratar aunque sea inicialmente.

[5 .72]

La tesis de doctorado de W. Benjamin trató la cuestión que hemos comenzado a pensar. En efecto Benjamin presentó la tesis ante tribunal de los profesores de la Universidad que rechazó injustamente su trabajo titulado *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*.³⁰ No se trata de una teoría del arte sino de una teoría del concepto de la *crítica del arte*³¹ en el primer Romanticismo, en especial el de Friedrich Schlegel (1772-1829), a partir del significado de la *reflexión* (*Reflexion*) en la filosofía de Fichte (1762-18144)³² reelaborado desde la estética. Debe desde ya indicarse que Schlegel no le interesó tanto ser un poeta (un artista entonces), sino ocuparse de una tarea teórica para aclarar este concepto de la crítica del arte (más bien epistemológica), a la que él le atribuía

91 |

²⁸ Téngase en cuenta el *Diagrama* 5.6, y las dos flechas l y k, que se refieren a la belleza de la obra de arte (flecha k) y al gusto o emoción que despiertan en el que capta dicha belleza en la obra de arte que se intenta criticar (flecha l), positiva o irónicamente diría un miembro del romanticismo temprano).

²⁹ Debo testimoniar que estudié 5 años en mi high school enología (técnico en producción de vino), y recuerdo que un familiar, que tenía unas viñas (en Mendoza, Argentina, producción muy reconocida en la región) me dio una pequeña botella y me pidió si podía rogar a mi profesor catador de vino de la escuela un juicio de la calidad de su vino que estaba produ-

ciendo. Cuál no fue mi asombro cuando, pidiéndole al especialista si podía darme su juicio de estado del vino, al llevar el primer sorbo del líquido a su garganta lo escupió horrorizado, mirándome con desprecio y no pronunciando ni una palabra. Fue suficiente para recomendar a mi pariente que mejor se ocupara de producir cualquier cosa pero no vino.

³⁰ Walter Benjamin, *Obras*, I/1, 2006, pp. 11s; *Gesammelte Schriften*, 1991, I/1, pp. 13ss.

³¹ La *crítica del arte* no es lo mismo que el juicio del gusto, está indicada con la flecha g en el *Diagrama* 4.6.

³² Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, §§ 7 ss.

una enorme importancia. Benjamin se inspiró igualmente en Novalis que reflexionaba con su amigo de manera creativa y mancomunada.

[5 .73]

El arranque teórico metodológico parte de la una primera *reflexión* que se ejerce como *autoconciencia* (*Selbstwebusstsein*). Fichte expuso que en el “Yo pienso” (*Ich denke*) de Kant se encontraba ya todo el sistema, y su despliegue consistía en el sistema fundamental de toda filosofía o doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Había tres momentos de retorno sobre sí del “Yo” que Fichte denominó la reflexión³³ (*Reflexion*).³⁴ La primera reflexión, es la del Yo que tiene una intuición del mismo Yo, del sí mismo. La segunda, cuando el Yo tiene la conciencia “del saber y del saber del saber” (*des Wissens un des Wissens des Wissens*).³⁵ La tercera reflexión acontece cuando el “Yo se pone” (*das Ich setze sich*)³⁶ en el No-yo, pero entonces el Yo absoluto originario queda limitado a ser ahora solo un Yo finito opuesto al No-yo. La meditación de Benjamin sigue paso a paso el modo cómo los románticos utilizando Fichte para alejarse de él. No comentaremos el pensamiento de Benjamin, ya que nos alejaríamos demasiado del tema. Solo bosquejaremos algunas reacciones.

[5 .74]

Los románticos expusieron que “en tanto la obra se limita en su forma se hace transitoria en la figura contingente, pero eterna en la figura permanente por medio de la crítica. Los románticos querían hacer absoluta la legitimidad de la obra de arte”,³⁷ oponiéndose a Goethe que era escéptico a una tal crítica. Schlegel recurre a una tesis de Novalis, cuando explica que: “la naturaleza y la intelección como la naturaleza nacen al mismo tiempo, como la Antigüedad y el conocimiento de la Antigüedad; pues muchos yerran si se cree que la Antigüedad existe (*gibt*). Tan solo ahora la Antigüedad comienza a nacer... Pasa con la literatura clásica como con la Antigüedad; propiamente hablando no se nos ha dado, no está presente, sino que deber *ser producida por nosotros*. Solo por el estudio diligente e ingenioso... nace para nosotros una literatura

³³ Para una introducción a Fichte véase mi obra *Método para un método de la filosofía de la liberación*, 1974, § 7.

³⁴ Véase Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, vol. I, I, 1894, pp. 8ss. Por su parte Benjamin expresa: “El pensar la reflexión sobre sí mismo en la autoconciencia es el hecho fundamental del que

parten las meditaciones epistemológicas del Friedrich Schlegel, y también la mayor parte de las de Novalis.” (Benjamin, *Obras*, I/ 1, 2006, p. 17; *GS*, 1991, I/1, p. 18).

³⁵ Benjamin, *Ibid.*, p.24; p. 21.

³⁶ *Ibid.*, p. 25; p. 22.

³⁷ *Ibid.*, pa. 114; p. 115.

clásica que los mismos antiguos no tenían”.³⁸ Con asombrosa claridad Novalis sugiere muchísimos aspectos en un corto texto. Al menos dos. La primera, que gracias la crítica (y su crítico) una obra de arte se hace presente en el mundo cotidiano. Si nadie la toma en cuenta y muestra su sentido profundo sigue en el anonimato del no-ser.³⁹

[5 .75]

El segundo aspecto, y esto nos explica el poderío de la creación de sentido de la crítica estética e histórica, por ejemplo, es que los románticos, desde Wickelmann y el mismo Schlegel culminando en Hegel, crearon la visión eurocéntrica del progreso de la humanidad, y, como bien indica el propio Schlegel no se crean los lectores que el ser humano recorrió un camino del progreso de una Antigüedad, hacia la Edad Media y la Modernidad, sino que debió “ser producida por nosotros” (*von uns erst hervorgebracht werden*). El idealismo de Fichte le permitía al “Yo europeo” crear realidades estéticas y culturales que la humanidad aceptó. Por otra parte, la secundaria Alemania, en referencia la renacentista Italia y a la Ilustración francesa e inglesa, creará aún nueva centralidad aún en Europa (el norte de Europa sustituyó a la Europa del sur).

[5 .76]

Pero los románticos apuntan a una cuestión esencial que Goethe niega. Es decir, “en el arte romántico la crítica no solo es posible y necesaria, sino que en su crítica se da ineludiblemente la paradoja de una valoración de la crítica superior a la valoración misma de la obra”.⁴⁰ De manera que la belleza de la obra de arte y el gusto de la sensibilidad del espectador o del artista debe todavía enfrentar la crítica de esa objetivación para alcanzar su pleno esplendor. Es una buena introducción a la temática de este parágrafo. Sin embargo, podríamos seguir otro sendero y no caer en la trampa del idealismo de la filosofía romántica, aprendiendo también de la crítica al dogmatismo realista que propone un juicio de fácil enunciación pero errado. El sendero indicado recorrerá un camino sobre el filo de la navaja, donde, en un extremo se encuentra el

93 |

³⁸ Cita Benjamin (*Schriften*, pp. 69 ss), en *Ibid.*, p.115; p. 116.

³⁹ Veremos más adelante lo que llamaremos el “sistema de las obras de arte”. Muchos genios fueron rescatados del anonimato y así sus obras no ser perdieron, pero

la mayoría no fueron criticadas y se acumularon en la exterioridad del no-ser, masivamente, de la ignorada estética del Sur global.

⁴⁰ *Ibid.*, p.118; p. 119.

escepticismo del que afirma que la tal crítica a la obra de arte es imposible (por muchas razones objetivas de la complejidad de las causas de la obra de arte, o subjetivas por la imposibilidad de encontrar los motivos del artista que frecuentemente no puede manifestar teóricamente dichas motivaciones). Intentaremos mostrar la objetividad intersubjetiva de la pretensión de validez del juicio de gusto, pero negando la certeza de un juicio con pretensión de verdad irrefutable). En ese claro/oscuro transitará la posibilidad de una crítica, siempre falsable porque es de complejidad infinita imposible de ser captada de manera absoluta y transparente por la inteligencia de la condición humana.

[5 .77]

Remontémonos hasta el pensamiento sobre el concepto de dialéctica en Aristóteles (384-322 a.C.).⁴¹ Para el Estagirita los primeros principios de la ciencia o la demostración, por ser los primeros, no pueden demostrarse⁴² sino solo mostrarse. Pero su demostración depende del método que él denomina dialéctico. El comienzo entonces de la dialéctica, que por ejemplo estudia en *Los tópicos*. Aristóteles explica que “el tema de este tratado es el de encontrar un método (*méthodon*) que nos permita argumentar acerca de todo problema propuesto, partiendo de lo comprendido cotidianamente (*éx endóxon*)”.⁴³ Y esto porque los primeros principios deben ser válidos, no por ser demostrado (porque son el principio de la demostración). La pregunta es: ¿de dónde parte su validez? A lo que Aristóteles responde: “Son *éndoxa* [lo comprendido cotidianamente] las opiniones sostenidas por todos los seres humanos, por la mayoría o por los sabios, y, entre estos últimos, sea por todos, por la mayoría o por los más notables e ilustres”.⁴⁴ De manera que la validez del “principio de universalidad” (kantiano) se alcanza no por la certeza de la verdad incontrovertible, sino por un enunciado con una cualidad cantitativa (de grado entonces según la *Lógica* hegeliana), del juicio autorizado, que crea o logra una validez hegemónica intersubjetiva en la comunidad de los interesados o concernidos por la temática, que en la formulación apeliana (de Karl-Otto Apel) se alcanza por una participación igualitaria sin coacción ni violencia de los concernidos teniendo

⁴¹ Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, op. cit., 1974, § 1 (pp. 17s ss.).

⁴² Lo de-mostrable (*apodéixis*, es decir, apodíctico) es lo que se muestra-desde algo anterior: el principio. Pero el primer principio, por su propia definición de ser el

primero, es in-demostrable, o habría que remontarse al infinito y no habría de-mostración posible.

⁴³ Los tópicos, I, 1, 100, a 18-b 23.

⁴⁴ *Ibid.*, I, 4, 101, b 11-13. El tema puede ser considerado en mi obra citada, cuestión que no me extenderé aquí.

los mismos derecho a la indicada participación en el emitir su opinión (*dóxa* en griego, de donde deriva *éndoxxa*).

[5.78]

En el caso de una emoción o sensibilidad como la estética (de la *áisthesis*) la validez o consenso se alcanza no en un juicio teórico conclusión de un argumento cognitivo, sino en el acuerdo o consenso de que tal emoción ante una obra de arte es bella por haber sentido, gustado, palpado cada participante una emoción estética semejante, es decir, la que produce ante la cosa real bella. Esa coincidencia no es teórica sino de la sensibilidad, pero por ello no es menos consenso, acuerdo de haber logrado la validez del juicio de gusto, es ético o de belleza (según la descripción que hemos dado de belleza, por su contenido). No es entonces solo la solución aristotélica dada en la ética, donde el Estagirita indica que ¿quién sabe que alguien tiene la virtud práctica o *prudencia* (*sophrosyne*)? A lo que responde: “otro prudente”. Esta solución sería individualista. Mientras que se situamos la respuesta intersubjetivamente la respuesta sería: “El consenso intersubjetivo de la comunidad de los prudentes”. Que sería la respuesta misma de Kant que no advierte, como hemos demostrado en la *Ética de la liberación*, que para llegar al acuerdo a partir de una encuesta inductiva Kant debe primero aceptar que la opinión de cada participante debió juzgar el *contenido* material de justicia del acto que se considera (por ejemplo, preguntarse si dar una limosna es bueno o no) para alcanzar el acuerdo intersubjetivo formal (según el principio de universalidad). Lo mismo en la estética. La comunidad está de acuerdo que la obra es bella válidamente (es decir, formalmente para todos), pero habiendo previamente cada participantes dado un juicio material o de contenido que para ella o él la obra es bella) alcanzando así la validez de la comunidad. No es un puro enunciado individual sin ningún principio (contra Kant). El principio determinante es el consenso válido de la comunidad en el *hecho* de que la mayoría cualificada intersubjetiva coincide en que el sentimiento ante la obra de arte es estético y positivamente bello (o no); es decir, es válido y por ello compartido (no como una conclusión cognitiva de un argumento, pero tampoco como una ocurrencia individualista escéptica sin racionalidad alguna).⁴⁵

95 |

⁴⁵ Veremos posteriormente (en la *Tesis* 6.1) como el sistema estético puede invalidar fetichizando una propuesta como válida, no habiendo cumplido con las

condiciones materiales de la indicada validación. Invalidar no es lo mismo que falsar, así como validar no es lo mismo que probar la verdad (es decir, verificar).

[5 .79]

Repasando. La pretensión de validez, abierta a la refutación o la invalidación de la comunidad racional, pero en el campo de las emociones o la sensibilidad, que no argumenta sino coincide en un semejante sentir (*feeling* diría Antonio Damasio o Xavier Zubiri), es decir, a la falibilidad del crítico conocedor de sus limitaciones con respecto a toda obra de arte, ya que la creatividad de la obra de arte se hunde en el insondable misterio de la emotividad de la subjetividad sensible del creador, que ella o él mismo no puede frecuentemente explicar las fuentes que inspiraron el descubrimiento que, como desde la nada de lo dado (auténtica creación *ex nihilo*) solo descubre aspectos del misterio de su propia subjetividad creadora.

Debemos entonces situarnos, como en un muy especial *locum enuntiationis* dentro de la imposibilidad de un acuerdo *unánime y absoluto* acerca del significado, del sentido de una obra de arte. Solo hay una pretensión de validez (*Geltung Anspruch, validity claim*) autorizada intersubjetivamente que nunca debe identificarse con la verdad. La verdad probada por un proceso de verificación, como actualización *cierta* (es decir, con certeza indubitable) cerebral de la cosa real (*dixit* X. Zubiri) es imposible de alcanzar en la estética (pero no por falsa o simplista manera secundaria de racionalidad, sino, al contrario, por ser un tipo supremo y más complejo (que la mera realidad de la empiria matematizable) según el principio de imposibilidad (definido por Franz Hinkelammert) de la *conditio humana*. Pero no afirmamos por ello que haya una total imposibilidad escéptica del juicio autorizado del arte, es decir, que se afirme una incomunicabilidad absoluta, pero tampoco que haya un juicio *cierto* fruto de un proceso de verificación explicativo empírico que llegue a una certeza propia de las ciencias empíricas. Hay siempre un claro-oscuro de incertidumbre de la aceptabilidad intersubjetiva (validez), es decir, una *aproximación* del juicio del gusto y de la belleza al intentar describirlos (tanto el gusto como la belleza) en su sentido más profundo.

Pero, por otra parte, sin crítica alguna de las obras de arte, éstas no alcanzan su plena realización según la válida opinión de los románticos, porque no se contaría con la aceptación comunitaria. Se trata de obtener una mínima aceptabilidad intersubjetiva que debe ser reconocida en la historia del arte, con la respectiva biografía del artista y de su lugar en la historia del arte de su pueblo, y de allí de su región y de la historia

mundial en el caso que lo amerite. *Sin crítica alguna la obra de arte se disuelve en el no-ser*, y es lo que acontece en el caso de la exterioridad nunca juzgada ni valorada de las obras de arte en la colonialidad del ser de las obras de arte en el Sur global, del mundo explotado, dominado y despreciado. Es necesario inaugurar escuelas de críticos de las obras del arte para que las obras de arte “entren” en el reconocimiento de la creatividad artística milenaria y actual del indicado Sur global (como expondremos en la *segunda constelación* de la estética). Valdría todavía una última cita de Benjamin:

“En este sentido, la historia de las obras preparan su crítica, y por eso mismo incrementa su fuerza la distancia histórica. Si, a modo de símil, se quiere ver la obra en crecimiento como una hoguera en llamas, el comentarista se halla ante ella como un químico, el crítico como un alquimista. Mientras que para el primero sólo la madera y la ceniza resultan objeto de un análisis, para el segundo únicamente la llama misma contiene el enigma: *el de lo vivo*. Así, el crítico pregunta por la verdad,⁴⁶ cuya llama viva sigue ardiendo debajo de los pesados leños de lo sido y la liviana ceniza de lo *vivido*”.⁴⁷

El alquimista toma la plata y la transforma en oro. Pero cuando esa crítica es aún más creativa el oro será transformado en diamante.

DIÁLC

DGOS

Una filosofía que debe hacerse en la lucha: diálogo con Enrique Dussel

Bernardo Cortés Marquéz* y Jaime Ortega**

* Instituto de
Formación Política,
Morena

** Universidad
Autónoma
Metropolitana,
UAM

Bernardo Cortés y Jaime Ortega: Quisiéramos preguntarle sobre un tema clásico, el papel del filósofo en su relación con la política. Sin embargo, nos gustaría dar una vuelta más al tema, pensar ya no la relación entre filosofía y política, sino entre el filósofo comprometido con la transformación y la coyuntura. ¿Cómo plantear esta relación en los procesos de transformación ocurridos en la región latinoamericana en general y el actual proceso mexicano convocado alrededor de la de la Cuarta transformación?.¹

Enrique Dussel: Bueno. Justamente, un pensamiento que debe enfrentar la realidad, está siempre en relación a esa realidad. Esa realidad es cultural y política. Entonces está siempre relacionado. Y por eso todo filósofo puede, pues, fácilmente

¹ Por Cuarta Transformación entendemos el proceso socio-político ocurrido en México desde 2004, que encabezó Andres Manuel López Obrador tanto en su versión de movilización popular, como de gobierno.

indicar en qué está, porque está pensando la realidad: política, económica y también filosófica. Pero lo filosófico tiene que ver con todo lo demás. Y eso no es propio de un pensador latinoamericano. Todos los filósofos que han pasado a la historia lo hicieron porque pensaron su tiempo. Aristóteles pensaba en Atenas y pensaba en su mundo. Y lo mismo Hegel y nosotros. Es decir: el filósofo está pensando la realidad y comprometiéndose con ella. Unos más y otros menos. Los que creen que no tienen que comprometerse son los que no están pensando la realidad, son profesores de filosofía, pero no son filósofos.

Los filósofos piensan a la realidad a través de categorías que ha dado la filosofía. O el filósofo está comprometido o no es un filósofo, sino que es un profesor de filosofía que prepara alumnos para que algún día hagan filosofía. Él no, porque lo que hace es hablar de Kant, de Hegel, aún de nosotros mismos, pero sin estar pensando la realidad. Creo, sí que es inevitable que el filósofo piensa la realidad y está comprometido con su época. El caso más claro sería el mismo Kant. Él piensa una filosofía que le sirve perfectamente a la burguesía en el momento que la anuncia. Les explica una cantidad de cosas, que es un éxito, porque soluciona los fundamentos de la Enciclopedia y del pensamiento del siglo XVIII; de la burguesía naciente. Y por eso no es que sea tan extraordinario Kant, sino que Kant responde a problemas muy concretos que se están presentando en ese mundo y nosotros igual.

B.C y J.O: Uno de los flancos de su pensamiento ha sido la cuestión de la descolonización de la política, en donde uno de los ejes fundamentales es la transformación a largo plazo de la subjetividad moderna, que arrastra vestigios colonizadores. ¿Cómo concibe usted, doctor, el comienzo de la implementación de esta tarea, de una profunda transformación de la subjetividad dentro de los límites políticos y de coyuntura en los que están inscrito los procesos actuales de transformación?. Es decir, dentro de la modernidad misma, del neoliberalismo y del capitalismo.

E.D: La modernidad pasa por ser una visión universal, pero esa realidad sólo es válida para Europa y Estados Unidos. Es muy poco válida para nosotros, porque nosotros somos colonia de ese mundo, somos subdesarrollados, hemos sido explotados y lo seguimos siendo. Entonces repetir lo que hacen los grandes filósofos europeos es interesante porque nos permite tener categorías para pensar la filosofía. Pero eso de ninguna manera es suficiente para pensar nuestra realidad. Y es por eso que lo

primero que descubrió la filosofía que le llamamos de la liberación, fue el hecho de que queremos un pensamiento independiente de Europa y Estados Unidos. Y, la pregunta de Salazar Bondy ¿por qué no existe filosofía en América Latina? Siempre existió, aunque de manera secundaria, pero se plantea el problema. No existe un pensamiento filosófico porque los filósofos están repitiendo lo que dicen los grandes filósofos eurocéntricos. No están realmente creando las categorías que se necesita para poder liberar nuestros pueblos. Y entonces, cuando lo hacemos, en ese momento empieza la crítica.

La descolonización es lo primero que se pensó, aunque no con ese nombre. Preguntamos: ¿Existe una filosofía en América Latina? Y la respuesta fue no: Salazar Bondy. Y Leopoldo Zea, que era un poquito más tradicional, dijo: “siempre hemos hecho filosofía, pero esa filosofía es europea o norteamericana”. Esto porque el gran filósofo latinoamericanista Leopoldo Zea no tenía claridad sobre que teníamos que constituir otro discurso que respondiera a nuestra realidad. De inmediato dijimos: el primer esquema de la filosofía liberación, no es el centro Estados Unidos, Europa, pusimos también Rusia en esta época. Y en la periferia queda América Latina, el mundo africano, el sudeste asiático, la India y la China, que aunque no era colonia, era también dependiente.

La cuestión era ¿cómo podemos pensar desde nuestra situación?

Al comienzo no hablamos de descolonización. Eso fue un proceso lento que se fue acumulando. Pero lo que sí dijimos era que nuestro pensamiento tenía que partir de nuestra realidad y hacerse cargo de ella. Eso no era una filosofía ya hecha, sino una filosofía que debías hacerse en la lucha, por eso se llamó de la liberación, en los 60-70, pero sigue siendo de liberación porque todavía no lo hemos logrado.

En Ecuador ha habido una votación y hace poco ha habido otras y estamos en plena lucha. Quiere decir que la segunda emancipación de José Carlos Mariátegui y de José Martí, porque ellos dijeron que había una primera y que venía la segunda, estamos en eso, luchando por independizarnos.

B.CyJ.O: Quisiéramos preguntarle ahora por uno de sus últimos trabajos. Su proyecto de la *Política de la liberación*, que ya pasó por dos grandes momentos. El primero, que es el de la historia mundial y crítica. El segundo, que es el de la *Arquitectónica*. Y el tercero, que sabemos, será un volumen

colectivo. Nos gustaría preguntarle ¿cómo es que usted ha pensado este proceso de redacción de su *Política de la liberación* en este siguiente tomo?

E.D: Sí. Poco a poco se ha ido construyendo. Al principio eran dos partes: el sistema dado y el por hacer en el futuro. Y, por eso, el pequeño libro sobre *20 Tesis de política* tenía dos partes, pero luego poco a poco fue logrando otro tercer momento. Entonces ya surgió algo mucho más coherente. El tomo tercero es ya ahora la demostración de ese desarrollo. El punto de partida es un sistema, el que sea, ideal.

Uno está dentro y lo normal y es lo que se repite. Pero llega un momento en que se fetichiza, que se vuelve opresor, que se toma conciencia de que uno es oprimido. Uno se cree europeo, pero nos damos cuenta que no éramos europeos ni norteamericanos y empezó a crearse la reacción a ello.

Hay un segundo momento que es la crítica. Yo pensé que este proceso se quedaba únicamente en el segundo momento, pero en realidad la crítica negativa es sólo el segundo momento de tres. Porque ahora el tercer momento es la producción, es la creación de un nuevo sistema. La política cobra tres momentos y los tres son políticos, pero uno es una política de la dominación, otra es una crítica a la política de la dominación, que puede ser medio anarquista, que puede ser de muchos tipos. Y la tercera, la construcción de un nuevo régimen. Y en eso estamos. Y vamos a publicar el tomo.

Yo en este momento estoy haciendo la Estética y ya aplico los tres momentos. Hay una crítica a la belleza europea norteamericana y es negativa. Y luego la creación de un nuevo tipo de belleza. Y esto va a ser en todos los tratados de la filosofía, tres momentos, no dos.

Walter Benjamin es muy crítico de lo vigente y por eso que es crítico de la modernidad, pero al mismo tiempo hay que crearlo nuevo. Y eso tiene una lógica que Walter Benjamin –pienso– no habría todavía captado porque no estaba en ese momento de construcción de algo nuevo. Son los tres momentos de una política, de una económica, de una estética y hasta, por supuesto, de una lógica. Wittgenstein lo ve y ya va construyendo mucho mejor una estructura de una filosofía más lograda.

B.C y J.O: Doctor, ayúdenos a pensar el lugar de la estética en el proyecto de la liberación.

E.D: Para mí cerraría, no quiero decir el sistema, porque es un sistema abierto, pero se cerrarían los grandes tratados de ontología, de metafísica, de lógica, la política, la económica, etcétera. Y me faltaba siempre la estética. Pero me daba cuenta que tenía yo que agarrarla y lo estoy haciendo en este momento. Me ha salido algo que estoy muy entusiasmado porque va a culminar la filosofía de la liberación. La estética está perfectamente cohesionada, está perfectamente organizada con la visión que tenemos de la economía, de la política, de la lógica, de la antropología. Y entonces creo y abono, cuando aparezca, voy por la *Tesis 9* y serán 16, en un libro de doscientas páginas.

Creo que nunca, nunca hubo una definición de lo bello.

Parecerá muy extraño que yo diga que repasando todas las definiciones de Estética, que de paso la estética es nueva. Hace dos siglos y medio se habla de estética. Pero es el tema de la belleza, que ya lo planteó Aristóteles y Platón y Tomás de Aquino y Kant. Es un tema que yo diría que nunca fue definido, nunca.

Se dice la belleza *es*. ¿Qué significa eso? Nada, porque qué significa ¿resplandor? Entonces, repasando las definiciones que se han hecho, me doy cuenta que nunca se definió en qué consiste la belleza. Y ahora si yo me animo a indicar, en qué sentido, capítulo o tratado de la *Filosofía de la liberación*, qué es la belleza y qué es el gusto. Entonces, ¿cómo se construye una estética hoy? Eso es muy importante.

Y miren el objeto: la esencia. ¿Qué es la belleza? La belleza se construye entre la realidad, qué es lo bello, y el sujeto viviente, que gusta a esa realidad. Entonces, si yo tomo el gusto, no es la belleza ni es la estética. Si yo tomo sólo la realidad, esa realidad tampoco es la belleza para sí misma y en sí misma. La belleza es el encuentro entre la cosa real, en tanto que es captada por el ser viviente, que moviliza su sensibilidad. No es inteligencia y voluntad, sino que es un afecto acerca de la realidad, que está en el origen de mi vida.

Tenemos a un niño, que ama un pedazo de chocolate: dice ¡qué rico! Es decir lo prueba. Tenemos las papilas gustativas, y ahí está el gusto. El primer gusto es el de la comida, además es el que permite que vivamos. Entonces Kant le da mil vueltas al tema del gusto y falla por todos lados. El niño, al tocar el chocolate, sin representación: no hay concepto;

sin un propósito: no hay voluntad; si no por el gusto de la cosa real, que la descubre como origen de su vida. Y ahí la vida: en la erótica, en la económica. La vida está en el fondo. La estética es el apropiarse de la cosa real, en tanto fuente de mi vida y por eso entonces me alegro, porque tengo ahora posibilidad de vivirla. Y ahí viene la alegría y el gusto de aquello que es bello. Pero al mismo tiempo esa belleza está relacionada a un viviente, no a una cosa abstracta, no es una idea (Hegel). No es tampoco un propósito, sino que es la realidad misma que ha sido probada, porque las papilas gustativas tocan la materialidad del chocolate. Y entonces el niño dice “está rico”: pero no tiene una imagen, tiene un gusto. ¿Y eso? El encuentro de la cosa y la necesidad del viviente constituye el fenómeno: objetivamente la belleza y subjetivamente del gusto. Y de ahí parte toda la estética. Ahora, claro, toda la primera parte repaso las visiones de qué es el gusto. Las discusiones entre los empiristas ingleses, Hegel, Kant y lo demás. Pero en el fondo describo primero qué es la belleza y después pienso la crítica. La crítica significa un tipo de belleza que se impone como lo universal y todas las estéticas hablan de la belleza clásica griega y luego el Romanticismo alemán. Y entonces es totalmente eurocéntrico y un africano queda “feísimo”, porque no tiene nada de bello y tiene que empezar de nuevo para poder entenderse. Entonces, la segunda parte es la negación a la pretensión de universalidad de la belleza de una cultura con respecto a las demás. Y ahí entra el tema de la descolonización de la belleza. Y luego entonces la tercera, es la creación de la nueva belleza. Y esos ya son los pueblos, como tal, del Tercer Mundo y otros, que van creando obras y obras muy importantes, pero que nunca se han considerado ¿Quién sabe lo que es el Taj Mahal? Es una obra sublime, pero nadie la ha tocado porque es la India y todo el arte chino y todo el arte africano y etc. Viene a descubrirse ahora la liberación de la belleza de todas las culturas: hay que volver a la cultura popular de donde surgen todas las bellezas. Pues, en fin, eso es un tratadito que cierra la filosofía liberación. ¿Por qué? Tiene que ver con la política que usa la belleza para bien y para mal. Tiene que ver con la economía, que usa también la belleza para las mercancías y venderlas más caras y la belleza también se utiliza en muchos órdenes. Y el último capítulo va a ser sobre lo bello y lo sublime, pero completamente distinto a Kant. Y es Wittgenstein, al final del *Tractatus*: el científico conoce como las cosas son, pero el místico simplemente las afirma como existentes. No dice cómo son, sino las aprecia en su integridad. Entonces, la estética culmina en la mística y ahí hay un capítulo final, del que estoy muy emocionado, porque eso es lo sublime. Como la belleza es

tomar la cosa real en cuanto fuente de mi vida, el místico en una noche llena de estrellas mira el universo y se alegra de ser de la misma naturaleza que el universo. Vive la alegría de que es real porque la ha recibido de la realidad. Una poesía como la de San Francisco: el hermano sol, la hermana luna y la confraternidad con toda la realidad, es lo propio del místico. Es donde la estética se realiza. Y esto la gente lo vive cotidianamente. En fin, es un tratadito final que cierra la *Filosofía de la liberación*. Después de eso, como dice Wittgenstein, “de lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio”. Ahora, sobre la mística todavía se puede hablar, pero al final, hay que guardar silencio. Es decir, hay que afectivamente apreciar la realidad de ese cosmos que es lo que me ha permitido a mi ser real. Y quedarse ahí como los místicos. Nombre a los místicos árabes y los sufíes y los cristianos como Eckhart y observe cómo ellos lo que hacen es entender que la realidad del cosmos es también el origen de la realidad de cada uno. Y eso lo viven intensa y afectivamente como gusto y no como idea ni como voluntad, sino que lo viven apasionadamente. Ahí termina la *Tesis 16* de la Estética. Y claro, esto tiene todo que ver con la política, con la economía, porque se van cruzando por todos lados. Porque la estética es usada por todas las otras. Pero tiene autonomía propia y una dignidad fundamental.

POLÍTICA
LIBERAL

AS DE LA
ACIÓN

Lo institucional como apriorismo trascendental

Patricia González San Martín*

* Facultad de
Humanidades/
Universidad de Playa
Ancha, UPLA

La filosofía de la liberación originada en la Argentina hacia fines de la década del 60 del siglo xx puede ser considerada uno de los movimientos filosóficos más importantes desarrollados en América Latina. Su origen crítico¹ le ha permitido ser uno de los canales de desarrollo de lo que después se conoció como el pensamiento decolonial justamente porque la filosofía de la liberación nace como una interpelación periférica² de la filosofía geocentrada.³ Así, la filosofía de la liberación nace como un ejercicio filosófico orientado por su condición extra

111 |

¹ Entiendo por crítico aquel ejercicio que busca explicar, poner en evidencia, aquello que se encuentra obturado en los ejercicios filosóficos modernos, principalmente el sentido con que se articula la moderna idea de universalidad desde la categoría de sujeto.

² El momento en que Enrique Dussel trabaja en la primera formulación de la *Filosofía de la liberación* (1969-1975), las categorías y perspectivas teóricas desarrolladas por la teoría de la dependencia, especialmente la formulación de una economía-mundo orientada por el par *centro-periferia*, es un elemento central del universo discursivo de la época. Es precisamente la

espacialidad geopolítica del filosofar, lo que permite, en la década indicada, resignificar el sentido de un ejercicio filosófico situado. Cfr. Adriana Arpini, "La filosofía de la liberación en el lanzamiento de la Revista de filosofía latinoamericana" en Clara Jalif de Bertranou, *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, IFAA- FFyL UNCuyo, 2007.

³ El carácter geocentrado de la filosofía moderna sería, para Dussel, una determinación extra-filosófica, específicamente por la condición de centro que Europa habría tomado luego de la conquista y colonización del "nuevo mundo". Así, piensa Dussel, la modernidad

filosófica; se trata, afirmamos, de una perspectiva teórica que *funciona* con aquello que la excede.⁴

Enrique Dussel es una de las voces que le ha dado cuerpo a la filosofía de la liberación, la que entendemos como un movimiento filosófico que se ancla en su condición situada. Su extensa y fundamental obra se configura como una discusión con distintos autores y perspectivas a partir de las cuales la tradición filosófica se ha constituido como tal. En cada una de esas discusiones podemos reconocer una orientación crítica que consiste en mostrar cómo una determinada filosofía se encuentra constreñida por un sentido de totalidad que le impediría ser plenamente conciente de su determinación no filosófica. Lo interesante de poner sobre relieve respecto de la filosofía de Dussel es que la criticidad de su ejercicio se constituye al modo de un desmontaje categorial de las teorizaciones y sistemas filosóficos más determinantes e influyentes en América Latina. Así, la filosofía de la liberación, para ser formulada, requirió el desmontaje crítico de lo que Augusto Salazar Bondy había señalado como filosofías de la dominación.⁵

En otro lugar⁶ hemos analizado la primera configuración de la filosofía de la liberación y hemos afirmado que la teorización dusseliana de los años 70 se articula bajo una orientación *analéctica*. Así, es importante reconocer que por filosofía de la liberación Dussel entenderá un ejercicio teórico necesario que acompañe a los movimientos de resistencia y de contra hegemonía sucedidos en distintos momentos en América Latina. Intra-teoría, significa articular una sistemática conceptual que identifique y denuncie el movimiento de subsunción totalizante para desde ahí sostener conceptualmente la emergencia del otro.

es una edad de la historia específicamente europea, fuera de Europa, la modernidad se ha vivido como colonialidad. Desde esta perspectiva, la filosofía de esta edad de la historia europea es un discurso eurocéntrico que se articula a partir de la necesidad de fundamentación teórica del ejercicio colonialista de gestión de la centralidad. Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2000, sección 2.

⁴ Cfr. Gilles Deleuze, Gilles; Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 2002, p. 10.

⁵ Augusto Salazar Bondy, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Lima, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Mayor de San Marcos, 1995.

⁶ Patricia González, "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: una aproximación desde la analéctica", *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, Vol. 16, núm. 2, Mendoza, 2014, pp. 45-52.

Nuestra hipótesis de lectura de la obra dusseliana es que tanto la *Ética de la liberación* como la *Política de la liberación* se sostienen en un movimiento *analéctico* a partir del cual es posible plantear una crítica a la totalidad desde una exterioridad que se subjetiva justamente en el acto de reconocimiento de *su* lugar y lo que legitima su palabra interpelante. Sostenemos que la *Política de la liberación* se articula a partir de este movimiento el que sin embargo se torna insuficiente para la argumentación del ejercicio del poder constituyente del *segundo* pueblo. Es el ejercicio del poder el que reclama la articulación de una nueva totalidad la que, para no incurrir en el cierre totalitario tiene que recurrir a la formulación de principios rectores desde un espacio conceptual transhistórico y, por lo tanto, desvinculados de *la* política. Recurrencia a un *apriorismo* trascendental que opera, finalmente, como un principio no político de la política.

Para desarrollar nuestra argumentación, en primer término, desarrollaremos brevemente, el sentido de la orientación analéctica. En segundo término, mostraremos cómo esta orientación le permite configurar una sistemática crítica que está presente tanto en la *Ética de la liberación* como en la *Política de la liberación*. Para finalizar, indicaremos algunas limitaciones de esta orientación filosófica específicamente por las exigencias normativas *a priori* que significa la constitución teórica desde la perspectiva de un sistema.

1. La analéctica, la posibilidad de pensar al otro

La analéctica es la orientación del pensamiento acorde a una filosofía que busca pensar desde la exterioridad del sistema; es el resultado de dos movimientos críticos: el primero de ellos es el análisis del método de la filosofía de la conciencia, filosofía que viene a ser superada por la analítica de la existencia.

El segundo movimiento se despliega al modo de una metafísica de la alteridad, esto es, el desarrollo de una filosofía trans-fenomenológica que identifica la existencia de un otro distinto —el absolutamente otro de Levinas— y que quiere ser pensado en su distinción irreductible.

La analéctica, entonces, es el método que permitiría pensar lo alterativo antropológico, claro que ese otro, para Dussel, requiere de una concreción histórica, cultural, política; en ese sentido afirma:

Sin embargo, Levinas habla siempre que el Otro es ‘absolutamente otro’. Tiende entonces a 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.⁷

Dussel reconoce en Levinas una novedad fundamental para la filosofía, el haber orientado el pensar filosófico hacia una formulación trans-hermenéutica; sin embargo, en esa misma formulación ve un límite, justo en el punto donde es necesario avanzar afirmativamente; para Dussel ese punto es la formulación de un método filosófico que permita la mediación epistemológica adecuada a la realidad del otro. Por ello, nuestro filósofo afirma: “Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de mediaciones”.⁸

Tal exigencia epistemológica es lo que orienta la configuración metodológica de la filosofía de la liberación; así, el método analéctico es el modo de auscultar la existencia alterativa de la periferia del mundo, es un método que quiere pensar desde y para el sujeto que no ha sido reconocido como tal, es un método que quiere pensar las condiciones de posibilidad de fundamentación de la realidad desde un principio divergente, eso es lo que significa que se conciba como un método meta-físico.

Entonces, si con las críticas tanto a la dialéctica de la conciencia como a la dialéctica existencial, se perfila una exterioridad irreductible al concepto y a la comprensión y, si esa exterioridad ha sido resignificada antropológica y geopolíticamente, entonces, la tarea de la filosofía latinoamericana será la de delinear un método alternativo y superador al dialéctico, Dussel lo nombra *ana-léctico*⁹ y con él quiere configurar explícitamente las condiciones de posibilidad de pensar no reductivamente y desde el otro libre.¹⁰

⁷ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, p. 182.

⁸ Enrique Dussel, *Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975, p. 9.

⁹ Analéctico, es un término compuesto donde se distingue la raíz *ano* que significa más-allá-de y *logos*, que se significa razón, discurso, palabra, ciencia. Entonces analéctico indica un pensamiento que se articula más

allá de la razón. Juan Carlos Scannone indica que el término fue tomado de la obra de Bernhard Lakebrik, *Hegels dialektische Ontologie und diethomistische analektik*, Ratingen, 1968. (Cfr., Juan Carlos Scannone, “Filosofía de la liberación y sabiduría popular” en *Revista Anthropos*, n° 180, Barcelona, 1998, p. 86, nota 21).

¹⁰ Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, op. cit, p. 182.

Es necesario indicar, sólo al pasar, la figura de Juan Carlos Scannone, filósofo y teólogo argentino, quien desarrolló un planteamiento analéctico en forma paralela a Dussel. El trabajo teórico de Scannone —en esto concuerdo plenamente con la caracterización de Horacio Cerutti—¹¹ representa una perspectiva directa y explícitamente antimarxista para plantear una filosofía latinoamericana de liberación. El enfoque de Scannone, denominado por el autor como una *analéctica de la alteridad*, es un replanteamiento de la dialéctica hegeliana desde los señalamientos del segundo Heidegger.¹² Hago esta indicación porque en el contexto de estudio y análisis crítico de Hegel durante la primera mitad de la década del 70, la dialéctica fue cuestionada como el método filosófico pertinente para entender la historia latinoamericana y, en consecuencia, para proyectar una teoría que acompañara a la praxis social de la época; en este contexto, la analéctica de la alteridad de Scannone es la aproximación metodológica a la cultura popular —la sabiduría popular, en la formulación del sacerdote jesuita— cuestión que puede ser interpretada como el descentramiento antimarxista, esto es, la proposición de un sujeto de la acción social distinto a la clase social sobre el cual montar un pensamiento para la liberación.¹³

A diferencia de la analéctica de la alteridad de Scannone, las indicaciones metodológicas de Dussel, suponen a un sujeto de la acción social que en esa época nuestro autor denomina genéricamente ‘pueblo’, sujeto desde el cual la analéctica quiere concretar en sus aspectos no sólo culturales, sino también desde el punto de vista de la clase, del género,

¹¹ Cfr., Horacio Cerutti, “Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana” en *Filosofía para la liberación ¿liberación del filosofar?*, San Luis, Nueva editorial universitaria, (1997) 2008.

¹² Para Scannone, Heidegger es quien, desde la pregunta por el ser, desde lo impensado por la metafísica, replantea no dialécticamente el problema del verdadero conocer, no desde la perspectiva del absoluto, sino desde el misterio de lo que se dona en su aparecer, y por ello afirma: “Heidegger comprendió que el cuestionar crítico que es la esencia del pensar, para ser verdaderamente radical y para no dejar de ser cuestionante, debe dejarse cuestionar por el misterio desde donde el sentido acontece. (“Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 253), cuestión que para Scannone se relaciona con la posibilidad de inteligir al Dios vivo, que desde su radical diferencia, se dona en el decir del habla popular. Para ahondar en la lectura que hace Scannone de

Heidegger remito a su artículo “Reflexiones a cerca del tema de Hegel y Heidegger” en *Revista Stromata*, n° ¾, año XXVII, julio-diciembre, 1971.

¹³ Afirma Scannone: “(...) Desde aquí, desde la fenomenología del opresor del oprimido y del ‘hermano’ (...) se podría repensar una lógica, como lo hace Hegel. Pero no se trataría de una dialéctica de la totalidad, sino de una analéctica de la alteridad (...) Así como el hermano o tercero encarna el ‘entre’ en el orden del ser y del tiempo, también es él quien en el orden de las relaciones sociales, instaura el nosotros (yo, tú, él). Es quien posibilita el entre-juego del diálogo” (*Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una ontología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976). Para una mayor comprensión del tópico del hermano como ‘el tercero’: “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica” en *Revista Stromata*, n° 1, XXVII, enero-marzo, 1971; “La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador” en *Revista Stromata*, n° 1/2, XXVIII, enero-junio, 1972.

de los grupos etarios, cuestión que Dussel desarrolló en los tomos III, IV y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

Me permitiré, a continuación, citar un extenso párrafo donde se explicita el movimiento del pensar analéctico, según Dussel:

El movimiento del método es el siguiente: En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y ontológicamente hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra científicamente (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el ‘rostro’ óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. 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. Esa revelación del otro, es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanza como ‘servicio’ en la justicia.¹⁴

En la cita, Dussel identifica los movimientos con los que se articula el método. El primero de ellos es el que permite distinguir el nivel de lo concreto –la cotidianidad óntica– de aquello que la funda –lo ontológico; se trata de un primer pasaje dialéctico con el que se identifica la diferencia ontológica con la que, a su vez, se configura una explicación fundada de la realidad. Pero en esta aproximación dialéctico-ontológica aparece un ente que se resiste a la reducción ontológica, un ente que

¹⁴ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, op. cit., p. 183.

levinasianamente –y desde la antropología semita también– es identificado como un rostro, aquello que sólo deja ver su exterior pero cuya interioridad es un misterio. El rostro del otro es la manifestación de una libertad abismal imposible de reducir a los parámetros de la totalidad. Esta distinción es un momento fundamental para la filosofía de la liberación, dado que se trata del rostro de un indígena, por ejemplo, de una mujer de la periferia urbana, en definitiva de una cultura distinta. El rostro del otro es el sujeto de la filosofía de la liberación aquel que quiere ser pensado en su distinción, es el sujeto que reclama el necesario salto analéctico, esto es, desde la negatividad en que es conceptuado por el sistema hacia la positividad, hacia el reconocimiento en su distinción. Tal pasaje no sólo comporta un movimiento teórico sino, antes bien, implica una actitud práctica que, por un lado, reconoce al que ha sido conceptuado negativamente (el bárbaro, el no civilizado, el no moderno, el pueblo) y, por otro lado, cuestiona el orden ético-político que no reconoce al otro en su positividad. Por ello afirmará Dussel que la analéctica es un método con directas implicancias éticas.

Como se ve, la analéctica resignifica la relación de la teoría con la praxis, esta vez, según Dussel, desde el lado del sujeto que protagoniza una praxis alterativa, lo que viene a resignificar en términos latinoamericanos, porque la ética es la filosofía primera.

En esta perspectiva es que la analéctica pone al otro como el modo que permite quebrar la lógica de la totalidad, tal quiebre se produce a partir de un acto comunicativo, desde la palabra del otro, el ámbito donde se da la posibilidad de acoger al otro en su positividad y en su libertad.

117 |

“El rostro del Otro es un *aná-logos*; el 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 nuestra originalidad (...) es el ‘tema’ de la filosofía latinoamericana”.¹⁵

En tal sentido, el desafío de la filosofía de la liberación es interpretar la palabra del otro desde un enfoque no totalizador; tal posibilidad es efectuada en un tratamiento analógico del ser y de la palabra.

¹⁵ *Ibid.*, p. 182.

2. La *Ética de la liberación* en clave sistemática

La fundamentación de una ética acorde a las problemáticas del siglo XXI impone, para Dussel, acometer ciertas discusiones teóricas que considera estratégicas a fin de, por un lado, desmontar categorialmente teorizaciones que implican una obturación de lo que debe ser el foco de cualquier fundamentación ética, el otro en tanto excluido. A partir de ellas, Dussel procede a formular lo que considera una verdadera ética crítica.

En primer lugar, procede a formular los tres principios de una ética general con pretensión de universalidad, principios de lo que considera las tres dimensiones estructurales de la vida en comunidad. Así, afirma un primer principio material: “producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético en comunidad: Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro”.¹⁶ Si se asume que la realidad primera a ser considerada por una fundamentación ética es la vida humana, el momento material de la ética deberá considerar el nivel más básico de la vida, esto es, el nivel corporal-pulsional-apetitivo. Lo que le interesa enfatizar a Dussel es que el nivel biológico-apetitivo debe ser considerado un *a priori* de cualquier especulación, esto es, que el nivel de la corporalidad y sus requerimientos deben ser afirmados y puestos en su justo lugar por la razón.¹⁷

Dussel entiende que la vida humana es intersubjetiva, lo que significa que es relacional, relación que se halla mediada por el lenguaje. Esto implica que la fundamentación de una ética debe considerar los procedimientos argumentativos válidos en vistas a establecer un consenso intersubjetivo. Lo que interesa rescatar aquí es lo que nuestro filósofo denomina las ‘astucias de la razón’ para buscar entendimientos y acuerdos referidos a las cuestiones de la vida en común. Como consecuencia de la revisión de las éticas formales, Dussel postula el principio moral formal, el que resulta del enriquecimiento de la simple formalidad del enunciado a partir de la consideración del principio material-universal

¹⁶ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 91.

¹⁷ Así queda formulado el primer principio ético general: “El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir, desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida desde una vida buena, cultural

e histórica (...) que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad”. *Ibid.*, p. 140. Los términos destacados son del original.

de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, así como del reconocimiento siempre *a priori* de la igualdad de todos los participantes de la comunidad de comunicación.¹⁸

El tercer momento de fundamentación ética lo constituye el análisis de la factibilidad práctica; se trata de la posibilidad de realización efectiva de la ‘vida buena’ desde lo que se consideran sus principios fundamentales. La distinción de este tercer momento es importante porque con él es posible pensar la realización efectiva del Bien. La factibilidad ética alude a un momento procesual desde el cual se pondera cada actuación desde los principios materiales-formales ya indicados; se trata, por tanto, de la identificación del conjunto de mediaciones necesarias para la realización ética de cada sujeto de acuerdo a los principios éticos establecidos. La factibilidad práctica quiere pensar lo viable, lo que tiene posibilidad de realización, considerando las condiciones materiales, formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas en las que los actos humanos se dan. El momento de la factibilidad alude a una razón estratégico-instrumental que piensa las condiciones de posibilidad de realización del Bien.¹⁹

La *Ética de la liberación*, en su arquitectónica categorial, considera una segunda parte destinada a revisar lo que se ha denominado la configuración de los momentos estrictamente críticos de la ética de la liberación. La segunda parte o nivel directamente crítico tiene el propósito de permitir el cuestionamiento de la eticidad vigente; el nivel crítico es importante porque permite a Dussel, por una parte, develar las consecuencias negativas —muchas veces no intencionales— que se siguen de un sistema creído como bueno y, por otra parte, permite pensar las condiciones de posibilidad de construcción comunitaria de un sistema más libre, más

119 |

¹⁸ Segundo principio formal general: “El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como igualdad de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (...) deben participar tácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético material, ya definido”. *Ibid.*, p. 214.

¹⁹ El principio queda definido de este modo: “El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica debe cumplir con las condiciones

de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de las exigencias: ético-materiales de la verdad práctica, y morales formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde las acciones que son *permitidas* éticamente (...), que no contradicen los principios éticos (...), hasta las acciones *debidas* (que son las éticamente necesarias para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano— o formales —desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones)”. *Ibid.*, p. 270.

justo, más humano, un sistema donde de manera real operen los principios materiales, formales y de factibilidad.

En este nivel directamente crítico, haremos alusión a la revisión que realiza Dussel del momento negativo del ejercicio de la razón ético crítica a partir de la cual se sitúa la categoría filosófica de *víctima*. La identificación de la víctima en su negatividad supone, para Dussel, dar el paso analéctico hacia la positividad de su estatuto, de su palabra, de su cuestionamiento y desde ahí, hacia la necesidad de cuestionamiento de todo el sistema de eticidad que produce víctimas.

En este nivel filosófico-conceptual, la intensión es la de construir argumentativamente una teoría de la crítica ética a través del análisis de la razón crítica *desde* la praxis histórica de las víctimas y desde las filosofías críticas de los últimos dos siglos.²⁰ En este sentido, para Dussel:

la *razón ético crítica* es un momento más desarrollado de la racionalidad humana que las ya analizadas; subsume la razón material (porque la supone afirmativamente para descubrir la dignidad del sujeto y la imposibilidad de reproducción de la vida de la víctima), la formal (porque también la supone en el advertir la exclusión de la víctima de la posibilidad de argumentar en su propia defensa) y la de factibilidad (porque interpreta las mediaciones factibles del sistema de eticidad vigente como maquinaciones ‘no-ineficaces’ para la vida, ya que producen en algún nivel la muerte de las víctimas.²¹

2.1. Momento de la negatividad de las víctimas

El ejercicio ético-crítico de la razón permite descubrir el momento de la negación originaria, empírica, histórica de la vida humana; toda forma de exclusión, opresión, explotación, no reconocimiento material o formal que la historia de la filosofía ha tematizado, es el pasaje ana-dialéctico necesario para la posterior consideración positiva de las víctimas. El descubrimiento de la negatividad de la víctima, permite acceder al problema de la conciencia ético-crítica. El tratamiento conceptual de este cuarto momento se realiza a partir de la revisión de las teorías de los

²⁰ Cfr., Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 300.

²¹ *Ibid.*, p. 299.

grandes críticos del sistema; es así como Dussel vuelve a las tesis económico-políticas de Marx²², a la relación de lo negativo y lo material en la primera Escuela de Frankfurt²³; a la dialéctica de lo pulsional y la primaria operatoria del deseo²⁴ y a la alteridad del rostro del otro en Emmanuel Lévinas.²⁵

La revisión de las distintas dimensiones de la negatividad de la víctima hace posible que Dussel postule el principio crítico-material o ético:

Los que operan ético-*críticamente* han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se le ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en algunos de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una co-responsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarlo a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimización. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas.²⁶

Es evidente la articulación conceptual desde una consideración del momento analéctico en la dialéctica argumentativa del principio referido. En efecto, se trata de iniciar y fundar la argumentación de un *sistema* ético desde la alteridad del otro, esto es, desde la afirmación de su subjetividad que se halla negada por el sistema y desde ahí, valorar críticamente al sistema.

121 |

2.2. Momento de la afirmación de las víctimas desde sí mismas

En este momento, Dussel analiza el proceso de toma de conciencia ética de la situación de exterioridad de las víctimas; cómo este proceso intersubjetivo se dirige hacia otras víctimas que no han desarrollado una conciencia crítica y esa situación se revierte solidaria e intersubjetivamente;²⁷ luego, cómo la emergencia de una comunidad crítica de víctimas hace posible la reacción co-responsable de otros miembros del

²² *Ibid.*, pp. 312-326; en esta sección dedicada a revisar cómo opera la dialéctica marxiana, revisa además los postulados de Schelling, Feurbach y Kierkegaard.

²³ En este apartado, Dussel revisa las tesis de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin; *Ibid.*, pp. 326-341.

²⁴ Aquí, Dussel revisa las tesis de Schopenhauer, Nietzsche y Freud; *Ibid.*, pp. 342-358.

²⁵ *Ibid.*, pp. 359-368.

²⁶ *Ibid.*, p. 376.

sistema, que no son necesariamente víctimas, para, finalmente, articular afirmativamente y bajo el principio de factibilidad ética, alternativas posibles de construcción de un sistema que no reproduzca las condiciones para la victimización de los que ahora son víctimas.

A todo este proceso de emergencia de una conciencia crítica afirmada en su positividad ética, material y formalmente argumentada, Dussel lo denomina la articulación de la validez anti-hegemónica de las víctimas a partir de la cual se postulará el quinto principio de la *Ética de la liberación*.

Para argumentar la validez discursiva ético crítica de la comunidad de víctimas Dussel analiza, en primer lugar, un discurso crítico antihegemónico, el de Rigoberta Menchú²⁷, en segundo lugar, la pedagogía crítica dirigida a la concientización del sujeto como sujeto de Paulo Freire,²⁹ en tercer lugar, la configuración de paradigmas teóricos críticos,³⁰ en cuarto lugar, revisa la configuración teórica del principio esperanza de Ernst Bloch.³¹

Con todo lo ganado conceptualmente, Dussel postula el principio ético crítico-discursivo comunitario de validez, el cual afirma:

“el que obra *ético-críticamente debe* (está obligado deónticamente por responsabilidad) *participar* (siendo víctima o articulado como intelectual orgánico a ella) *en una comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos de la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora”.³²

²⁷ Jesús Santander entiende que la esencial novedad de la formulación de la *Ética de la liberación* desde 1998, es la argumentación acerca de la praxis de liberación: “Si el Dussel de la de los años 70 partía de la interpelación del otro, el de los 90 ha encontrado que la ética debe comenzar antes ‘cuando el otro, interpelado por otro como él o ella, toma conciencia ética de victimización’. Antes de la interpelación hay un proceso de concientización de las víctimas. Es una nueva perspectiva.” Jesús Santander, “Enrique Dussel y la ética de la liberación”, *Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 2, no 2, Mendoza, 2001, p. 144.

²⁸ En esta sección Dussel analiza en profundidad, articulando todos los momentos anteriores, el testimonio discursivo de la Premio Nobel de la Paz en 1992,

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. Cfr., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pp. 412-422.

²⁹ *Ibid.*, pp. 423-439.

³⁰ En esta sección Dussel se refiere a las tesis de la epistemología crítica de Popper, Kuhn, Feyerabend y Lakatos, revisa también la epistemología contenida en los *Grundrisse* de Marx y, finalmente, la concepción crítica del saber de Foucault. *Ibid.*, pp. 439-452.

³¹ *Ibid.*, pp. 452-460.

³² *Ibid.*, p. 464; y agrega “Toda crítica proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica” (*Ibid.*)

Tal principio refuerza la perspectiva analéctica, esto es, la afirmación de lo negado, ahora en y desde la propia subjetividad del que se halla en esa situación. Indica también, cómo la conciencia de la situación de negación, opera como una ruptura ética que debiera afectar tanto a los que se hallan en situación de negación como a los que no. Se trata de la articulación de un principio rector de la eticidad de todos (víctimas o no) los miembros de una comunidad.

2.3. El momento práxico de la liberación

Por último, Dussel argumenta acerca de la plausibilidad de una praxis liberadora, creativa; se trata de la consideración positiva de construcción de lo nuevo a partir de una razón estratégico instrumental³³ que decantará en el sexto principio de la *Ética de la liberación*.

En el sexto momento de articulación categorial, Dussel se concentra en la relación entre la teoría y la praxis lo que le lleva a revisar la cuestión del sujeto en los procesos de transformación social³⁴ tal como ha sido pensada al interior del paradigma marxista; en segundo lugar, aborda la cuestión de la emergencia de nuevos sujetos críticos en la escena contemporánea mundial a partir de las formulaciones filosóficas centradas en la conciencia así como de perspectivas críticas a la filosofía de la conciencia;³⁵ la cuestión del sujeto es entendida desde una comunidad de vida de víctimas concientizadas intersubjetivamente sobre el derecho a las transformaciones sociales requeridas.³⁶

El sexto momento analizado por Dussel permite, finalmente, la postulación del sexto principio de la *Ética de la liberación* el que, por una parte, subsume a los cinco principios ya postulados y, por otra parte, se entiende como la declaración del deber ético de intervenir creativamente en los procesos históricos. Así, el principio ético de liberación postula:

³³ *Ibid.*, pp. 495-500. Las tesis de M. Foucault acerca del origen de la subjetividad y su relación con el poder-saber, le permite a Dussel entender las rupturas histórico-epistémicas de la racionalidad moderna.

³⁴ *Ibid.*, pp. 500-513. Aquí revisa las tesis de Marx y Rosa de Luxemburgo respecto de la relación entre los intelectuales y la vanguardia revolucionaria.

³⁵ *Ibid.*, pp. 513-528. La cuestión del sujeto es analizada desde las tesis clásicas del idealismo alemán del

sujeto absoluto; desde Heidegger entendido como existencia; desde las formulaciones críticas de la filosofía francesa contemporánea (Foucault, Badiou) que hablan de procesos intersubjetivos de subjetivación. ³⁶ La cuestión de la praxis liberadora obliga a Dussel a referirse acerca de la dicotomía reforma-transformación y, también, acerca de la cuestión de la violencia en la praxis transformadora (Cfr. *Op. cit.*, pp. 528-552).

El que opera ético-críticamente *debe* (está obligado) a liberar a la víctima, como participante (...) de la misma comunidad a la que pertenece la víctima por medio de *una transformación* factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que *causan* la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna asimetría o exclusión de la participación) de las víctimas; y, la *construcción* a través de mediaciones con factibilidad estratégico instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir siendo participantes iguales y plenos.³⁷

Para Dussel, cada uno de los principios establecidos tiene pretensiones de universalidad y, en tanto tal, suponen la obligatoriedad de su cumplimiento por parte todos los miembros de la sociedad ya que todos y cada uno es reconocido como un sujeto ético.

Como puede apreciarse a partir de este apretado comentario a *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, se trata de una obra compleja que distingue distintos momentos y niveles argumentativos con los que Dussel pretende entregar una sólida fundamentación de la ética de la liberación.

3. La Política de la liberación en clave sistemática

La *Política de la liberación* de Dussel se constituye siguiendo la misma lógica constructiva que la *Ética de la liberación*. Se configura a partir de la identificación de principios rectores de la acción política que actúan normativamente para responder a una doble exigencia: por un lado, la normatividad que exige la acción política *en general*, y la normatividad que exige la acción política directamente *crítica*, por otro. El plano general, identifica como sujeto de la política al *primer pueblo*; el plano crítico, identifica como sujeto a la *víctima*.³⁸ Veamos.

³⁷ *Ibid.*, p. 559.

³⁸ Víctima es una categoría filosófica que operacionaliza, en el ámbito ético-político, la orientación analéctica de la filosofía dusseliana. Víctima es el nombre que recibe la subjetividad que se erige tanto desde el auto y del hetero-reconocimiento de la exterioridad en tanto negatividad ya sea formal o material en un sistema dado.

El ejercicio político primario es el ejercicio del poder de organización de la vida. Se trata de un poder originario, la *potentia*, fundado en una voluntad pre-política, una voluntad intersubjetiva articulada por el sentido originario de lo colectivo, la *voluntad de vivir*. Se trata de la potencia de un primer pueblo que Dussel entiende como el poder constituyente originario, poder que requiere de la mediación organizativa que da origen a la *potestad*, el poder delegado que concreta su facultad organizativa en alguna forma institucional. Aquí, un punto: la política adviene como consecuencia de la escisión entre el poder constituyente del primer pueblo y su necesario despliegue delegado. El pueblo es, así, una entidad intersubjetiva atravesada por la escisión que marca la diferencia entre el necesario desdoblamiento de la *potentia* en la *potestad*. Es la escisión que marca la diferencia entre el poder constituyente y el poder constituido y lo que, por tanto, marca el inicio de la política.

Para Dussel el asunto es plantear un ejercicio “verdadero” del poder, cuya verdad radica en la obediencia al poder constituyente del primer pueblo, poder que, repetimos, se constituye naturalmente desde una voluntad general que coincide con lo que Dussel llamó el principio ético-material: producir, reproducir y desplegar la vida en comunidad.

Así, el *poder obediencial*, el “mandar obedeciendo” —según reza la máxima zapatista chiapaneca— es el legítimo y verdadero ejercicio del poder.³⁹ La legalidad del poder constituido se funda en la factibilidad de conservación del poder constituyente, factibilidad que descansa en la formulación de principios normativos *a priori* de la política (en general). Importa aquí destacar la decisión dusseliana de encausar mediante principios⁴⁰ la legalidad/legitimidad de la política, dado que tanto las acciones como las instituciones son falibles.

Dussel formula los tres primeros principios de la acción política a partir de lo que la en la *Ética de la liberación* fue reconocido como las dimensiones constitutivas de la vida humana en comunidad. Así, el principio

³⁹ Enrique Dussel, *Para una política de la liberación*, Buenos Aires, Las cuarenta/Gorla, 2013, p. 46.

⁴⁰ Un principio es la identificación de una base original o razón fundamental desde la cual se procede deductivamente, su valor lógico es la universalidad-necesidad.

material de la política es redactado considerando los ámbitos ecológico, económico y cultural.⁴¹

El principio formal es formulado para definir el sentido originario de la legitimidad-legalidad democrática.⁴²

El principio de factibilidad es enunciado para proyectar acciones razonables sobre la base de lo empíricamente realizable.⁴³

La *Política de la liberación* se completa con la formulación de otros tres principio normativos que apuntan a salvaguardar la criticidad para con un sistema que de suyo es falible y, por lo tanto, potencialmente excluyente. Estos principios críticos tienen como foco pensar desde las víctimas y en consideración de la necesaria apertura a la exterioridad latente. Estos principios buscan evitar, *a priori*, el peligro del *fetichismo* del poder. Entonces, Dussel procede a re-formular los principio generales de la acción política, en vistas del sujeto crítico por excelencia, las víctimas que ahora, en la *Política de la liberación* son categorizadas como un *segundo pueblo*. Una comunidad política que se erige como sujeto desde la contingencia de su reivindicación y su lucha contra un sistema que se ha fetichizado.⁴⁴ La emergencia de este ‘segundo pueblo’ Dussel lo denomina *hiperpotencia*, el poder del pueblo en ejercicio de su soberanía y de su autoridad. En esto radica la legitimidad y la verdad de su emergencia y lo que, a su vez, es indicativo de la pérdida de legitimidad de la *potestas* vigente, en cuanto ésta ha roto su vínculo con el poder constituyente del primer pueblo pues ya no es un poder obediente a su mandato original. La hiperpotencia, para que aparezca en ejercicio, vuelve a desdoblarse en alguna forma de delegación-representación, ésta es la razón por la que

⁴¹ El primer principio afirma: “Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de toda institución (...), de todo ejercicio delegado del poder obediencial, tenga siempre como propósito la *producción, mantenimiento y aumento de la vida inmediata* de lo ciudadanos de la comunidad política, en último término, de toda la humanidad (...). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener *pretensión política de verdad práctica* en las sub-esferas ecológica (...), económica (...) y cultural”. Dussel, *Para una política de la liberación*, op. cit., pp. 94-95.

⁴² “Deberemos operar políticamente siempre de tal manera que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (...), en el nivel el nivel material o en sistema formal del derecho

(...) o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obediencial, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena *participar los afectados* (...); dicho acuerdo debe decidirse a *partir de razones* (sin violencia) con el *mayor grado de simetría* posible de los participantes de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de ante mano”. *Ibid.*, p.99.

⁴³ “Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas tiene que ser siempre consideradas como *posibilidades factibles*, más allá de la mera posibilidad conservadora y más acá de la posibilidad-imposible del anarquista extremo”. *Ibid.*, p.104.

⁴⁴ Cfr. Dussel, *Para una política de la liberación*, op. cit., p. 115.

Dussel reformula los principios ya indicados en tres principios políticos de *liberación*. Se trata de los principios que norman el ejercicio del poder obediencial y que permitirían afrontar, a partir de acciones críticas, las problemáticas políticas contemporáneas globales.

Así, el principio crítico material establece: “¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!”.⁴⁵ Las acciones que permiten el despliegue de este principio implican posiciones ecológicas, anti-capitalistas y anti-modernas, por lo eurocentrada y colonialista de esta edad de la historia.

El principio formal es reformulado como un principio democrático que reza: “¡Debemos alcanzar *consenso crítico*, en primer lugar, *por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos*, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente!”.⁴⁶ Esta formulación tiene en su horizonte un concepto de democracia participativa que debe saber institucionalizarse para ser factible y efectivo con las reivindicaciones de las víctimas.

El principio de factibilidad cobra aquí una importancia fundamental ya que, para Dussel, la hiperpotencia debiese poder desdoblarse en una potestad no dominadora. Se trata de una *potestas dos*, un poder delegado que no pierde su criticidad para con el sistema vigente, pero que al mismo tiempo puede crear y transmutar las instituciones necesarias para sostener la transformación del sistema. Así, el tercer principio crítico queda formulado del siguiente modo: “¡Debemos obrar lo máximo posible, que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas, del pueblo!”.⁴⁷

...

⁴⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 134.

Como pude advertirse, la *Política de la liberación* dusseliana opera normativamente a partir de la identificación de un horizonte racional a priori necesario de identificar para darle legalidad a la acción política general y a las acciones políticas contra-hegemónicas. Este posicionamiento teórico efectivamente ha permitido pensar lo político desde un horizonte sistemático, sin embargo, es posible advertir algunas contradicciones y aporías sobre las que sería necesario detenerse.

Dussel entiende que la dimensión formal-racional (intersubjetividad primera) y la dimensión material (la vida y su reproducción), son las dimensiones fundantes de la política, razón por la cual –y siguiendo en esto a Santiago Castro-Gómez– puede llegar a formular una “teoría positiva del poder”⁴⁸ tanto del poder constituyente (*potentia*) como del poder constituido (*potestas*). Por lo tanto, la política se identifica desde un principio con el ejercicio de un sujeto escindido o que debe escindirse para poder desplegar su acción. En este sentido, la fundamentación sistemática de la política, está determinada por un concepto de sociedad compleja que impediría una democracia directa (todos los miembros de la comunidad reunidos empíricamente en la asamblea para dirimir). La marcha evolutiva de la humanidad marcaría esa escisión que está a la base de la política y que se expresa políticamente como la mediación institucional del poder constituyente. Dussel piensa la política desde una opacidad y diferimiento de la vida humana que desborda a los individuos. Tal diferimiento es lo que reclama la necesidad de entrada en escena de unos principios normativos que vigilarían, desde un horizonte pre-político, el ejercicio delegado del poder para que sea obediencial a su mandato original.

Este marco *a priori* de la política, a nuestro modo de ver, sería indicativo de un razonamiento paradójico en el pensamiento político dusseliano que lo haría caer nuevamente en las redes de la razón moderna; en efecto, al identificar como *telos* de la *Política de la liberación* la configuración de una nueva totalidad no cerrada, no opresora cuya condición de posibilidad descansa en la acción coordinada de la comunidad de víctimas, Dussel vuelve a restituir al ‘significante amo’ de la modernidad, la concepción del mundo como *totalidad* de sentido. Es paradójico que después

⁴⁸ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, Akal, México, 2015, p. 345.

de todo el trabajo deconstructivo de la filosofía moderna a partir del cual el filósofo mostró las determinaciones materiales –económico-políticas– de una filosofía eurocentrada, al pensar la política, aparezca la categoría de totalidad despojada de su determinación material e histórica. Si la categoría de totalidad pudo ser pensada en un mundo que efectivamente se totalizaba a partir de la configuración de un mercado mundial, entonces tal categoría reclamaría ser superada por una política crítica.

El asunto se vuelve más problemático cuando Dussel argumenta desde lo empírico –los ordenamientos sociopolíticos realmente existentes– una concepción de lo político desde y para las acciones políticas contemporáneas. El resultado es un apriorismo normativo trascendental transhistórico, una concepción de lo político que inviste desde lo abstracto la acción política contingente.

En el horizonte de este pensamiento de lo político, se halla la idea que la emancipación es, en última instancia, la coincidencia entre la *potentia* y la *potestas*, asunto extremadamente problemático que remite hacia la pregunta por lo originario de la política y, finalmente, hacia una problematización de los presupuestos ontológicos implicados, cuestión que Dussel resuelve definiendo la *potentia* como el verdadero poder constituyente, el ejercicio originario de la “comunidad política misma”,⁴⁹ esto es, de la comunidad política *primera*, “indiferenciada, sin mediaciones, sin funciones, sin heterogeneidad (...), anterior a toda exteriorización. Es el ser *en sí* de la política; es el poder *en sí*”.⁵⁰ Dussel entiende que esta comunidad primera plena es empíricamente imposible, sin embargo, actúa como supuesto ontológico que para desplegarse requiere del movimiento de la diferencia. Escisión ontológica originaria que como el espíritu hegeliano, debe restituirse a su origen para, con ello, reconciliar la convivencia humana.

Pensamos que es extremadamente problemático el movimiento de oscilación entre lo ontológico (la *potentia* en cuanto comunidad primera) y lo histórico (las luchas contra-hegemónicas de las víctimas) a partir del cual Dussel funda su perspectiva de lo político y de la política, oscilación que por ejemplo le hace ontologizar la experiencia del poder obediencial

⁴⁹ Enrique Dussel, *Política de la liberación Vol. II Arquitectura*, Fundación editorial El perro y la rana, Caracas, 2011, p. 60.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 61.

zapatista y, por lo tanto, deshistorizar sus condiciones de posibilidad, en términos de obturar precisamente sus condiciones materiales (relaciones sociales y de clase-etnia) y formales (relaciones políticas del Estado mexicano con sus etnias y sus territorios) específicas.

Con todo, la *Política de la liberación* dusseliana es una argumentación teórica en proceso –todavía está pendiente la publicación del III tomo de la trilogía política–, cuyo objetivo será pensar un ejercicio del poder desde la negatividad del segundo pueblo hacia la positividad y creatividad jurídico-institucional con pretensión crítico-política de justicia.

La política en la filosofía de Enrique Dussel

Rebeca Gaytán*

* Postgrado
en Estudios
Latinoamericanos/
Universidad
Nacional Autónoma
de México, UNAM

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel es una de las reflexiones críticas más importantes que se han generado desde la segunda mitad del siglo xx, acerca de los procesos de exclusión y la dominación que ha producido y sigue produciendo la colonialidad. Esto es así, ya que se trata de un proyecto ético, político e histórico que tiene la tarea de reconocer al Otro desde su exterioridad. Además, la obra de Dussel tiene un papel fundamental en los debates políticos contemporáneos y su propuesta se encuentra en permanente revisión, de manera que ha sido constantemente reformulada, debatida por sus críticos, reelaborada por su autor frente a la demanda de nuevos acontecimientos y apropiada por una diversidad de lectores que le han dado otros alcances. Esta situación le brinda a la teoría dusseliana un carácter muy peculiar, que distingue su propuesta de la de otros pensadores críticos latinoamericanos, pues además de su alcance global, ha sabido trascender temporalmente a pesar de los profundos cambios históricos, sociales, culturales y políticos de finales de siglo xx.

Dichos cambios se precipitaron con el fin de una geopolítica estructurada a partir de la disputa entre socialismo y capitalismo, pues la caída del socialismo real, lejos de significar la victoria del Occidente capitalista, reveló su estado decadente, no sólo porque no se cumplieron las promesas de abundancia y emancipación del proyecto ilustrado, sino porque además éstas tomaron un carácter perverso. La abundancia que prometía la modernidad capitalista se tradujo en escasez como resultado de una concepción fetichizante de la naturaleza, que generó una lógica de sobreexplotación de recursos que sólo se puede dirigir a la destrucción y el agotamiento de la Tierra. Por su parte, la idea de emancipación moderna lleva implícita un carácter totalizante; su cumplimiento se encuentra condicionado a la adhesión cabal de los valores modernos, los cuales contienen dispositivos de dominación que, lejos de liberar a los hombres, no han hecho más que encadenarlos. Lo anterior se demuestra claramente en el advenimiento del neoliberalismo, un modelo que fue capaz de instalar una serie de mecanismos que privilegian el mercado especulativo, exacerbando el carácter destructivo de la modernidad. La burguesía mundial aprovecha el malestar cotidiano que generó la burocracia, tanto del Estado interventor capitalista como del Estado del socialismo real, para convertirla en una demanda de tipo democrática, la cual cumple la función de liberar el flujo del capital financiero de cualquier implicación político-ideológica. Si todas las relaciones se rigen, en última instancia, por un tipo de racionalidad, es posible neutralizar toda confrontación política con la finalidad de construir sociedades más funcionales a la lógica del mercado. La democracia, en este sentido, tiene la tarea de dirimir los conflictos entre ciudadanos individuales al gestionar una normatividad que permita mantener a la economía libre de cualquier contaminación política. Así, la ley del mercado como racionalidad preponderante, aunada al uso creciente de la técnica en un mundo globalizado, hiperboliza la explotación de la naturaleza y del trabajador. Bajo esta lógica, el debilitamiento del Estado nacional que anteriormente brindaba a los pueblos una identidad nacional, incide en el mapa de autorrepresentaciones e identidades culturales, no sólo por los procesos de deslocalización que son parte intrínseca de la globalización, sino también por el debilitamiento de las lógicas binarias que separaban el nosotros de los otros con la finalidad de conformar la comunidad política moderna.

La situación que se ha descrito rápidamente, es el marco de un cambio sustancial del horizonte político social que definía las posibles articulaciones entre sujetos para la lucha política que habían predominado en

los siglos pasados, de ahí la sensación del agotamiento de la revolución social y sus categorías. De pronto se hace difícil pensar en una teoría crítica suficiente para construir un mundo más justo que incluya las reivindicaciones pendientes, así como las nuevas demandas de colectivos que habían permanecido inadvertidos en el mapa político, como, por ejemplo, los pueblos originarios cuyas demandas eran subsumidas a las reivindicaciones de las luchas agrarias. Entonces, ¿qué pasa con las categorías de la filosofía de la liberación?, ¿logran mantenerse vigentes?, ¿cómo dan cuenta de las luchas actuales?

1. La política en la proyección de la filosofía de la liberación

Para contestar las cuestiones que se plantea este trabajo, es necesario dar cuenta de cómo se ha configurando el proyecto político filosófico de Dussel y de qué manera se coloca en los debates internacionales. Hemos de resaltar su importancia para la tradición del pensamiento crítico en América Latina, pero es importante advertir que no se trata de un pensamiento de *lo latinoamericano* como tal, pues a diferencia de otras Filosofías de la liberación, su proyecto no parte de una historia de las ideas, ni de la búsqueda de un autentico ser latinoamericano como fundamento de la liberación de los pueblos de la región.¹ “La filosofía de la liberación nunca fue simplemente ‘Pensamiento latinoamericano’, ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos”.² El proyecto de Dussel tiene pretensión de universalidad, pero ello no sacrifica el compromiso que tiene con los pueblos de la región, pues además de universal, la filosofía dusseliana tiene un fuerte sustento ético, racional y humanista, lo que se expresa en la búsqueda de una filosofía situada históricamente con claras implicaciones políticas, al trazar una historia no eurocéntrica, que incluye a los pueblos que han quedado al margen del gran relato de la Historia mundial.

133 |

¹ Me refiero a la Filosofía de liberación de Horacio Cerutti que, en opinión de Leopoldo Zea, es más cercana a la filosofía de Arturo Andrés Roig, pues “busca en la historia de las ideas de la Argentina y la América Latina las raíces de un filosofar que sea autentico para la rica experiencia que esa historia ha de darle” (Leopoldo Zea, presentación de la segunda edición de

Filosofía de la liberación latinoamericana, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.14).

² Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001, p. 442.

Eduardo Mendieta analiza la historia política, personal y, sobre todo, intelectual de Dussel, en la que describe tres estadios en los que se desarrolla y madura su obra;³ este análisis de la trayectoria intelectual de Dussel nos servirá para estructurar nuestro recorrido, que quiere dar cuenta de cómo se ha configurado la dimensión política en su propuesta. En este texto, se añade un cuarto momento, que vuelve a hacer referencia a la crisis de fines del siglo xx, pero ya no como un escenario convulso y adverso, sino como un espacio de apertura, ya que, al ser una crisis abismal,⁴ obliga a pensar la política de otra manera, acabando con la mirada estrecha que dictaba cómo se tenía que hacer la lucha revolucionaria, y visibilizando a sujetos sociales que hasta ese momento habían permanecido al margen. En este contexto, Dussel se dará a la tarea de replantear su proyecto en contra del pensamiento negativo, y en busca de la afirmación política de acuerdo con sus contenidos materiales, razón por la cual se refiere a este estadio como el momento de la *crisis transformadora*. En este marco, surgieron discusiones al interior de los círculos académicos que colocaron a la colonialidad en el centro del debate, en donde adicionalmente, se propusieron una tarea de descolonización que, en el caso de Dussel llevó a una nueva revisión de su obra, en la que incluye experiencias concretas de movimientos sociales. Ello hace pensar la política primero desde una historia general no eurocéntrica y, después, con la propuesta de una arquitectónica que traza “el momento ontológico normativo” para una política crítica.

1.1. El paso de la ontología a la metafísica. La política de la alteridad

El primero de los momentos de la trayectoria de Dussel corresponde a la formulación primera de la filosofía de la liberación, que contrapone la filosofía tradicional con una filosofía periférica, elaborada a partir de símbolos de la cultura latinoamericana, que distingue entre las figuras del conquistado y del conquistador desde una lectura fenomenológica y hermenéutica, inspirada en el estudio de Paul Ricoeur y Martin Heidegger. Más tarde, de manera determinante, se introduce al estudio de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas, una lectura que dio la

134 |

³ Ver. Eduardo Mendieta, “Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel” artículo introductorio en Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001.

⁴ La crisis abismal es un guiño a lo que Nietzsche denominó experiencia abismal, para referirse a un tipo de perturbación subjetiva que genera la aparente quiebra de todo horizonte de inteligibilidad.

pauta para comprender que, aunque América Latina forma parte de la historia mundial, su historia no podía asimilarse a los modelos europeos. En otras palabras, no basta con una filosofía que apele a la autenticidad como forma de liberar a los hombres de su “minoría de edad”, pues no puede existir un reconocimiento del Otro dentro del sistema vigente, ya que es necesario romper con la ontología totalizante para descubrir a ese Otro. Es así que la impronta de Levinas le permite a Dussel ver que Latinoamérica es el Otro al cual la ontología no tiene acceso, de ahí la necesidad de una metafísica que le permita *ir más allá*, en atención al pueblo empobrecido y generado por un sistema constitutivamente desigual. De esta manera, desarrolla el método analéctico, que “adopta como punto de partida la trascendencia absoluta del otro. El otro nunca es una mera sombra, defectuoso, imagen o realización incompleta de lo mismo, el yo, el uno. El otro está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido”.⁵ De manera que el Otro —el pueblo, el pobre, el indígena, la barbarie— es la interpelación del sistema total y, por tanto, ese Otro constituye la *exterioridad* del sistema moderno-occidental. Este sistema se concibe como totalidad pero, en realidad, es *totalizante*, porque detrás del *ego cogito* moderno se encuentra el *ego conquiro* que lo antecede. En este contexto, Dussel promueve el encuentro cara-a-cara basado en una “lógica de la alteridad” capaz de crear una crítica autorreflexiva que, a su vez, pueda reconocer al *Otro* como un *otro*, en la actitud ética de reconocimiento, que rompe con la exclusión de la “lógica de la totalidad”. Dussel encuentra el factor de dominación en un sistema dialéctico que sólo se mueve en “lo mismo” y no busca “ir más allá”. Pues sólo cuando “el Otro, se revela, surge más allá de lo que para mí es ser; pone en cuestión mi modo de ver las cosas. Me juego por lo que él dice, sin interpretarlo todavía del todo, porque él lo dice, ya que el fundamento desde donde lo dice todavía no lo he comprendido. De esta manera que no puedo interpretarlo sino por analogía y, lanzándome tras lo que él, como quien necesita mi ayuda, me propone, es que avanza; ese avanzar juntos es lo que «servicio» es el acto históricamente propiamente dicho. Aquello que era único, será desquiciado; un nuevo todo se forjara al servicio del Otro; un nuevo orden. Ese nuevo orden no es mera dialéctica de lo «mismo» como fue Hispanoamérica respecto a España, sino desde el Otro surge lo nuevo”.⁶ Para el sistema dominante lo Otro

⁵ Ídem, p.19.

⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996 [1977], p. 50.

corresponde a una anti-política, en tanto es una política de la deslegitimación, pues cuestiona las jerarquías que justifican la dominación, la explotación y la exclusión de los pueblos no hegemónicos.

1.2. El paso de la metafísica al marxismo. La crítica a la economía política

El segundo momento está marcado por el de Dussel en México, en donde descubre en Marx una pieza clave para el proyecto de liberación, pues la lectura de la economía política le sirve como fundamento para la transformación social. Para muchos, el marxismo fue la fuente de la teoría crítica desde los años treinta, ya que contenía las formas que indicaban el camino para lograr la transformación social. Dussel recupera la noción de *praxis* como parte de la lucha de liberación y descubre a un Marx desconocido en las obras preparatorias del *Capital* y en otros manuscritos. Apostando por la exterioridad, hace una lectura fuera del canon europeo de las categorías más importantes de los *Grundrisse* y del *Capital*, rescatando la tradición semita que está omitida por el marxismo ortodoxo, y aun, en el marxismo no ortodoxo, de manera que la lectura de Dussel descubre las metáforas teológicas de la economía política. En sus propias palabras: “Marx, obliga a una atenta lectura oblicua, que exigía una doble competencia: filosófico-económica y teológica, que nunca se daba [...] no es lo mismo el carácter fetichista del capital desde un discurso filosófico y económico-político, que el desarrollo de un discurso «metafórico», simbólicamente con sentido implícito teológico. Se trataría de una teología implícita, negativa, «metafóricamente» fragmentaria. [...] En efecto, Marx no dirá que «Dios ha muerto»; muy por el contrario, el capital es un «dios» bien vivo y que exige víctimas humanas. Y ante la gigantesca «deuda» («interés» que se paga al «Norte») del «Sur», hoy pareciera más actual que nunca este texto antinietzscheano «dios» (el «fetiche») vive de la vida de los pobres del mundo”.⁷

A partir de la lectura de Marx, Dussel elabora una interpretación filosófica de la economía política, que estará presente a lo largo de su obra, y que reelaborará en las *16 Tesis de economía política*.⁸ El autor insiste en que la

⁷ Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Verbo Divino, 1993, p. 20-21.

⁸ Enrique Dussel, *16 Tesis de economía política, interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014.

economía debe ser leída desde su cruce con la política, para observar la mutua determinación de ambos, pues de esta manera, podrá interpretar los acontecimientos históricos para pensar en una transformación liberadora que solo se puede hallar en el encuentro cara-a-cara. El camino que seguirá será el de revisar las categorías de la economía política desde su orden lógico, para articular un argumento claro y conciso que demuestra que el capitalista no produce valor, sino que lo extrae y lo apropia del valor creado por el trabajo vivo, que en un sistema capitalista será un trabajo fetichizado, en tanto que impide ver el lugar donde se produce dicho valor. Para Dussel dicho encubrimiento solo puede ser develado por la metafísica, pues mientras funciona el círculo productivo, quedará invisibilizado el lugar de creación/producción de valor; así, como indica Mendieta al respecto del análisis de la economía política: “la historia no es sólo una sucesión de totalidades ontológicas, es también una sucesión de sistemas de explotación, expropiación y extracción de valor del trabajo vivo de los trabajadores.”⁹ Aquí, encontramos que la recuperación que hace de Marx, es a su vez una crítica del marxismo, en cuanto muestra que tiene como punto ciego al Otro, a la víctima del capitalismo, pues asegura que, aunque Marx invirtió la dialéctica de Hegel, no fue capaz de trascender la totalidad, de tal forma que insiste en utilizar el método de la analéctica por encima de la dialéctica, lo que resulta problemático para los marxistas más ortodoxos que, abanderados por el materialismo dialectico, se resistían a entender las metáforas teológicas que encontraba Dussel en los escritos de Marx. Otro punto problemático, derivado de lo anterior, es que para el filósofo argentino el sujeto revolucionario no era el proletariado sino el pueblo, el pobre, la víctima; situación que en su momento fue criticado por el marxismo ortodoxo, pero, sin embargo, tiempo después, resulta un aporte sustantivo para la lucha política en Latinoamérica, ya que permitirá el desenvolvimiento de la *praxis* revolucionaria para pueblos no industrializados como los de América Latina, que se encontraban con otro tipo de subjetividades que no se adaptaban plenamente a la del proletariado.

Otro punto sustantivo es la insistencia que pone Dussel en colocar su análisis a escala mundial, y logra dar un alcance más dinámico a la

⁹ Eduardo Mendieta, “Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel” artículo introductorio en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001. P. 24.

concepción centro-periferia, cuando dialoga con la concepción de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein que, al igual que la Teoría de la Dependencia, comprenden los procesos históricos sociales en un marco global de relaciones de poder. La teoría del sistema-mundo, por su parte, complejiza algunos de sus elementos constitutivos de la Teoría de la Dependencia, que, a juicio de Dussel, le da un marco histórico mucho más plausible, al incluir en el análisis social “la lectura de estructuras de larga duración de los procesos históricos que ocurren siempre con alguna correspondencia con los procesos a escala mundial”.¹⁰ Así, el aporte de Wallerstein que dinamiza la mundanalidad de la filosofía de la liberación, es señalar que el “descubrimiento” de América se convierte en el inicio del proceso de expansión global del capitalismo, la ciencia y el sistema interestatal, entre otros aspectos, convirtiendo al sistema-mundo en la unidad mínima del análisis social del capitalismo. De manera que se entiende que las sociedades no son estructuras autónomas, pues a decir verdad, son producidas por los procesos ocurridos a escala mundial.

1.3. El paso del marxismo al discurso. La ética política

El tercer momento al que hace alusión Mendieta es el que ha llamado el paso del marxismo al discurso, y corresponde a la respuesta inmediata a la caída del Muro de Berlín y la escisión de la Unión Soviética. Dussel dirá: “Ha concluido la Guerra Fría, ha desaparecido la geopolítica de ala bipolaridad, y al mismo tiempo, se ha instaurado la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se ha producido igualmente la globalización de su economía, cultural y política exterior. La crisis de la utopía revolucionarias pareciera no permitir alternativa”.¹¹

Parece que se suscita el advenimiento de un mundo al amparo de una nueva moral pragmática, en donde el progreso de la industria ha masificado lo plebeyo de manera que la dicotomía burguesía-proletariado pierde sentido y se confunde culturalmente. Se trata de un momento de desaliento por el agotamiento de la idea de *lucha de clases*, en el contexto social que se muestra más complejo, pero más despolitizado, en la cual no es suficiente la toma del poder político por parte de una alianza de clases

¹⁰ Enrique Dussel, “Sistema mundo y transmodernidad”. En: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Dignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México, El Colegio de México, 2004, p. 203.

¹¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, [1998] (2002), p.15.

en detrimento de la clase dominante, y es que la experiencia de la Unión Soviética muestra la imposibilidad de totalizar el campo social en la universalización de una clase revolucionaria. Era de esperarse que, frente a esta ofensiva conservadora, Dussel manifestara la necesidad de una ética de la liberación desde las víctimas, donde los pobres serán los que interpeleen al sistema, como la evidencia viva de su injusticia y corrupción. Aquí se hace necesaria la recomposición del mapa político, con la finalidad de superar la desconfianza y la sospecha que generaron las experiencias de corrupción de algunos de los regímenes políticos tanto de izquierda como de derecha, que hicieron de la despolitización la moneda corriente. Como consecuencia de ello, se vulneró a hombres y mujeres en todo el mundo, con posibilidades escasas de generar una articulación política, de ahí que Dussel exhorte a hablar de colectivos y comunidades y no de individuos, pues tanto la globalización y el neoliberalismo contenían mecanismos de disolución de colectividades políticas que funcionaron a nivel ideológico, de maneras muy efectivas, y arremetían contra cualquier asociación que contraviniera los intereses de los grandes capitales.

Dicho momento se sintetiza en la *Ética de la Liberación en la edad de globalización y de la exclusión* de 1998, y comienza pronunciándose no por las minorías, sino por “las inmensas mayorías de la humanidad excluida de la globalización en la ‘normalidad’ histórica vigente”.¹² Así, Dussel es contundente: los excluidos no son minorías aisladas, sino una gran mayoría de personas que carecen de los medios materiales para reproducir una vida digna.

Durante este periodo, el autor debate con Karl-Otto Apel y su ética del discurso, haciendo eco del giro lingüístico, y poniendo a la comunicación como un punto a tratar en la reflexión de la ética de la liberación. Dicho debate contó con una gran exposición en los espacios académicos inaugurando el dialogo Sur-Norte, en donde participaron Jürgen Habermas y Richard Rorty. El desafío fue elaborar una defensa de la razón ilustrada frente a la fragmentación de la realidad que impide toda posibilidad de esbozar un proyecto universal, capaz de rebelarse a las normas de la tradición. Para Habermas, la ilustración es un proyecto inacabado que demanda un cambio de paradigma, por lo que propone sustituir el *paradigma del trabajo*, en el cual el sujeto concibe objetos

¹² *Ibid.*, p. 15.

a los cuales está enfrentado por la acción, por el *paradigma del lenguaje* en el cual se contemplen las relaciones intersubjetivas. Lo anterior se sostiene por las cuatro supuestos pragmáticos que colocan al *entendimiento* como un *a priori* kantiano. El primero es que existe un mundo objetivo común, el segundo es que la libertad es un postulado de la razón práctica y la suposición pragmática de la racionalidad de actores responsables, el tercero se refiere a la incondicionalidad de las pretensiones de validez sostenidas en la acción comunicativa; y por último, la razón es el tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones, por lo que el discurso racional funciona como foro último de toda posible justificación. De acuerdo a lo anterior, para la ética del discurso, es necesaria la existencia de una comunidad de comunicación como condición de posibilidad de todo discurso, los cuales pueden ser de tipo circunstancial o de justificación, y si bien ambos son racionales, los últimos son los que ponen a la razón como garantía universal, mientras que los primeros responden más al contexto particular. De esta manera, Habermas y Apel ponderan a los discursos de justificación como aquellos preparados a atender cuestiones teóricas y éticas por su mayor alcance comprensivo, pero para Dussel, la comunicación es más compleja en un mundo desigual, y aunque su postura tiene una pretensión universal, asegura que al universalismo abstracto del que parte la ética del discurso tanto de Apel como de la Habermas, le cuesta la incomprensión de las condiciones de vida y supervivencia de las personas que sufren, las condiciones injustas del sistema, por lo que no pueden entender a aquellos que están excluidos de la comunidad de comunicación, aquellos que esta fuera del mundo. “La comunidad de comunicación ilimitada [...] sin coacción, e igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes definen lo que podemos llamar el momento *positivo* [...] Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles *negativos* o aquellos presupuestos que ya siempre permiten la irrupción del des-acuerdo como punto de partida creador de toda argumentación *nueva*. Es decir, en la racionalidad, aún en el nivel trascendental o universal, sería necesario incluir como momento de su definición, una razón *crítica*, la ‘exterioridad’ (de diverso *grado*) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como un otro potencial. El otro, no como ‘lo otro’ *que la razón* sino como la ‘razón del Otro’; la *otra* razón que ‘interpela’, y desde donde un principio enunciado falseable puede ser falseado”¹³.

¹³ Enrique Dussel, “La razón del otro. La interpelación como acto de habla”, en Enrique Dussel (Comp.), *De-*

bate en torno a la ética del discurso de Apel, México, Siglo XXI, 1994, p. 73.

Quizá lo que más preocupa a Dussel es la importancia de las situaciones concretas a las que se enfrentan, situación que toma un papel preponderante cuando las condiciones de reproducción de la vida son adversas. Así, recurre a un argumento neurobiológico y explica que seres humanos, antes de ser entes éticos, son entes vivos con deseos y necesidades. De manera que, para la ética de la liberación, la política es el horizonte de realización de la ética. El debate entre la ética del discurso y la ética de la liberación fue animado por el desacuerdo de ambas partes con el posmodernismo y su declaración a favor del relativismo y la fragmentación, Dussel no estará de acuerdo con universalidades sin contenido concretos, ya que su proyecto apela por una racionalidad capaz de reconocer las necesidades de los sujetos vivientes como principio ético fundamental. De esta manera, la ética de la liberación pensada desde la novedad de los acontecimientos, propone buscar alternativas concretas a partir de los principios que las guían, dichas alternativas se ejecutan sobre las personas y las cosas, por lo que las alternativas no se pueden plantear solamente de manera abstracta. Otra cosa que ocupa a esta ética son las moralidades formales, que son las cuestiones o demandas de validez intersubjetiva que se legitima por la aplicación del principio material.

1.4. El paso del discurso a la colonialidad. Política de la decolonialidad

El cuarto momento se identifica con la conformación del *programa de investigación de modernidad/ colonialidad*,¹⁴ cuya premisa es que la colonialidad es un dispositivo de dominación global que excede el estadio político y militar instalado durante la colonia, y entiende a la colonialidad como la forma de dominación por antonomasia de la modernidad, en tanto logra establecer una jerarquía a nivel mundial basada en la ideología de la raza. En otras palabras, lo que propone este grupo es que la dominación colonial no precede a la modernidad, sino que ocurre en simultáneo, pues no puede existir una sin la otra. Dicho rápidamente, a nivel material, la modernidad europea necesitó de la acumulación originaria de capital extraída de América para lograr su industrialización, y a nivel subjetivo fue necesario generar un imaginario excluyente

141 |

¹⁴ La concepción modernidad-colonialidad ha generado un red, que reúne a varios estudios como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Santiago

Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Eduardo Restrepo, Eduardo Mendieta, entre otros.

y jerarquizado que funciona como un régimen disciplinario de producción de conocimiento con efectos de poder, que administra y reproduce los regímenes de representación, los cuales influyen de manera contundente en la organización de la vida política social y económica. Dicho en palabras del filósofo argentino: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas [...]. Pero nació cuando Europa pudo confrontarse con *el Otro*, y pudo controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un *ego* descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese otro no fue *descubierto* como Otro, sino que fue *en-cubierto* como *lo Mismo* que Europa era ya dese siempre”.¹⁵ Analíticamente, para Dussel hay una primera y una segunda modernidad. La primera, de corte cristiano, humanista, se consolida durante los siglos XVI y XVII a partir de la experiencia colonial y tiene como potencias a España, Portugal e Italia. En ésta, surge “la primera forma de subjetividad moderno-colonial con el *ego conquiro*”, lo que constituye la proto-historia del *ego cogito* propio de la segunda modernidad, la cual conocemos comúnmente como *La Modernidad*. La segunda tiene su inicio con la bancarrota cultural y geopolítica de España y la aparición de las nuevas potencias Inglaterra, Francia y Alemania. La distinción entre estas dos modernidades nos permite explicar la operación de la dominación colonial, ya que nos muestra que el *ego cogito* moderno, está antecedido y sustentado por un *ego conquiro*.

De manera que la modernidad se sostiene por la negación del Otro, estableciendo una relación instrumental, pues sobre el *ego conquiro* descansa la hegemonía de la modernidad, sobre la misión colonizadora que se tradujo en una gestión civilizatoria de *ego cogito* moderno. La dominación colonial funciona de manera tan eficiente que pasa inadvertida. Por lo que la tarea que asume la red modernidad-colonialidad es doble: en primer lugar, se encarga de analizar la operación de dicho dispositivo en todas sus dimensiones, político-económica (colonialidad del poder), la filosófica (la colonialidad del ser), la epistemológica (la colonialidad del saber), etcétera; en segundo lugar, busca las formas de subvertir la dominación colonial.

Así, con esta intención surge el giro decolonial que imagina y traduce saberes y prácticas que se encuentran en la *exterioridad* de la modernidad,

¹⁵ Enrique Dussel, 1992. *1492 El encubrimiento del Otro*, Bogotá: Antrhopos, 1992, p. 12

siempre tensionadas y subsumidas por ella. En este sentido, la respuesta esbozada por Dussel a la colonialidad es un proyecto de una modernidad no eurocéntrica que, al carecer de la negación del Otro, permite el diálogo entre alteridades. La *trans-modernidad* es entonces un proyecto decolonizador que supera a la modernidad, en tanto es capaz de rescatar los discursos negados y silenciados por la modernidad. Será entonces “[u]n nuevo momento de la historia de la humanidad que estamos comenzando, en cuya transición (de la modernidad a la transmodernidad) habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización: en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza, y también en la economía. La novedad no emergerá exclusiva ni principalmente *desde la misma* modernidad eurocéntrica (aunque también se inspirará, en la medida de sus intereses, en algunos aspectos de la corriente crítica de la modernidad europea, como pareciera sugerirlo la altermodernidad). *Surgirá desde la exterioridad de la modernidad*, desde experiencias positivas ancestrales (anteriores a la modernidad) y las que se han ido gestando en el seno de las culturas coloniales (junto a la modernidad), y de los grupos dominados y excluidos de la misma modernidad. Estos horizontes no pueden servir a la modernidad como punto de arranque porque le son imposibles en su exterioridad”.¹⁶ Hasta aquí, hemos visto que la obra de Dussel ya desde el inicio de su trayectoria intelectual tiene implicaciones políticas, y ellas se juegan dentro y fuera de los espacios académicos, con un profundo rigor teórico y bajo un compromiso ético. Para la *Política de la liberación*, la ética juega un papel fundamental, ya que orienta su proceder, al funcionar como criterio rector, lo que le permite posicionarse frente a los sucesos políticos y sociales que transcurren de manera vertiginosa. De tal manera que, aun en los cambios más profundos en el horizonte político, la filosofía de la liberación está a la altura de los acontecimientos históricos. Vimos que, frente al cisma de fines del siglo pasado, Dussel respondió desde su proyecto de liberación reelaborando y afirmando su ética con el Otro, pues para él: “la filosofía de la liberación nació en este ‘ambiente’ crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos teóricos “a la mano” y en su época, en su “localización” histórica. Meta-categorías como “totalidad”, y “exterioridad” siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser

¹⁶ Enrique Dussel, 16 *Tesis de economía política, interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014, p. 303.

medidas por las microestructuras del Poder, que se encuentra diseminado en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente”.¹⁷

De esta manera, su pensamiento jamás estuvo anclado a las categorías modernas, pues aun antes de la crisis de fin de siglo que enfrentó la teoría crítica, la filosofía de la liberación cuestionó la totalización del sistema y, para decirlo de otra manera, si el cisma se dio en la ontología, en la totalización de la lucha revolucionaria, sus categorías ya estaban *afuera*, pues siempre se desarrollaron en observación de la *exterioridad*. Si recordamos su paso por el marxismo, por ejemplo, quizá podríamos reconocer su simpatía por alguna corriente, pero su filosofía no se alineó a ninguna de ellas en particular y, en cambio, optó por volver directamente a los textos de Marx, con la finalidad de estudiar sus categorías, lo que le permitió pensar a la economía política de otra manera, y hasta sus últimas consecuencias, aun antes de las lecturas posmarxistas.¹⁸

2. La política en la filosofía de la liberación y en los Estudios poscoloniales

Ernesto Laclau afirma que todo tiempo tiene una imagen de sí mismo que consigue dar unidad a una multiplicidad de experiencias, se trata de una imagen que logra condensar situaciones confusas, contradictorias, plurales e inquietantes. Para la crisis de la teoría crítica, la imagen más socorrida es la caída del muro de Berlín, como la prueba de que ni el capitalismo, ni el socialismo “real” cumplían con su promesa de emancipación. El muro es la metáfora perfecta de la conciencia de los límites, pues nunca antes la teoría se había preguntado tanto por ellos, por las necesidades de contar con una contención que brinde orden y cierta sensación de estabilidad, ni por con la imposibilidad de sostenerlos, y mucho menos se preguntaban por sus grietas. Podríamos decir que Dussel, a su manera, ya observa esas grietas por donde se filtra la

¹⁷ Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé deBrouwer, 2001 p. 451.

¹⁸ El marxismo En palabras de Laclau: “son las transformaciones estructurales del capitalismo que han concluido en la declinación de la clase obrera clásica en los países pos industriales; penetración creciente y profunda de las relaciones capitalista de producción en vastas áreas de la vida social, cuyos efectos dislocatorios han

generado nuevas formas de protesta social, la crisis y el descrédito del modelo socialmente implementado en los países del llamado socialismo actualmente existente, lo que incluye la denuncia de las nuevas formas de dominación establecidas por la dictadura de proletariado”, en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva visión, 1993. p. 111.

exterioridad, pero a diferencia del posestructuralismo, todavía asume la totalidad como horizonte político, pues como ya vimos no renuncia a la universalidad ni a los fundamentos. Contrariamente, el posestructuralismo asume el debilitamiento de los fundamentos y se entrega a la contingencia, pero es importante decir que esto último no equivale a un “vale todo”, pues lo que el posestructuralismo intenta es hacer una recomposición del sistema de saberes con los que hace frente a una serie de transformaciones que ocurren en el horizonte de inteligibilidad. Pues es justo advertir que el quiebre de este horizonte no sólo tiene un referente subjetivo, pues la crisis tiene componentes objetivos que se encuentran fijados históricamente en un horizonte cultural específico. En este sentido, se entiende que la tarea de la filosofía no consiste en enunciar la esencia última de las cosas, sino en indagar las condiciones de posibilidad en las que se produjo el saber: “No se trata de conocimientos descritos en un progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en lo que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o en sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiesta así su historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad”.¹⁹

El sacrificio de la verdad por el saber, no solo está presente en el posmarxismo, también lo está en los estudios de área de las universidades metropolitanas, y ello permite elaborar un discurso anticolonialista de segundo grado que cuestiona la autoridad del conocimiento sobre la que se erige la superioridad occidental. Edward Said analiza el Orientalismo,²⁰ entendido como la institucionalización de la producción de conocimiento acerca de un área determinada, localizada y administrada, de acuerdo a la cartografía imperial construida epistemológica y ontológicamente. Si Occidente es quien construye a Oriente, entonces es quien autoriza, difunde, reserva, demanda y prohíbe los conocimientos académicos y estéticos, que ponen a disposición sobre oriente. En otras palabras, es un mecanismo que convierte a los territorios y sus culturas en objetos de consumo, desde algo más que los prejuicios occidentales. Lo más sobresaliente de esto no es que Said descubra la mentira, sino que descubre

¹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, p. 7.

²⁰ El Orientalismo reúne a un grupo de expertos provenientes de varias disciplinas que determinan la forma en la que se codifica y disciplina el conocimiento de

acuerdo a un canon epistemológico, correspondiente a la forma en la que se legitima y autoriza el conocimiento al interior de academia.

—en términos de hallazgo— que no hay verdad, sino saberes que tienen *efectos de verdad*. El colonialismo como dispositivo de dominación es visibilizado desde “dentro de la máquina” por intelectuales originarios de países periféricos, esto brinda un nuevo impulso a la tradición de las narrativas anticoloniales que, dentro de esta nueva conformación de mundo, parecían haberse agotado,²¹ ya que el estudio de la colonialidad, es el estudio de un ejercicio particular del poder que se extiende a nivel global en la cotidianidad de los sujetos, tanto en los países centrales, como en los periféricos. Los *Subaltern Studies* que venían criticando la historiografía imperial, aludiendo al problema de la representación de los sujetos subalternos, toman el protagonismo en los debates sobre la colonialidad,²² Dussel sintetiza este momento: “De manera que el debate, en el Norte, se estableció entre una pretensión de racionalidad universal o la afirmación de la diferencia, de la necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, de los valores, de la metafísica, etc.”.²³ La red modernidad-colonialidad surge en este contexto, y en un primer momento, los debates se llevaron a cabo tanto en universidades de Estados Unidos como de América Latina, pero pronto excederán el “debate en el norte”, en tanto consiguen recuperar la riqueza de la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, reactivan el potencial crítico del pensamiento caribeño, y abren canales de diálogo con saberes que habían permanecido al margen de la academia. Como es de esperarse, la filosofía de la liberación es una de las fuentes muy socorridas por los estudios sobre la colonialidad, en especial por parte la red modernidad-colonialidad, que encuentra en su proyecto de liberación nociones que son clave para dicho programa de investigación, como la crítica al eurocentrismo y la lectura de la modernidad como negación del Otro. A decir verdad, *la colonialidad del ser*, que es una de

²¹ La recepción de los estudios poscoloniales y subalternos fue diversa, si bien generó un grupo de estudios latinoamericano que de igual forma se acercaron a giro discursivo y al posestructuralismo, también hubo grupos que se mostraron renuentes. Por un lado, hay quienes criticaron su cercanía con la posmodernidad, y otros los criticaron por tratar de establecer un canon que ignoraba el trabajo de colegas que pensaron y piensan los problemas de la colonialidad.

²² Dussel dirá al respecto: “Los ‘Subaltern Studies’ procedentes de la India, el pensamiento y la filosofía africana, “afroamericana y afro-caribeña, en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una *razón poscolonial* (*postcolonial reason*), que surgió en Asia y África después de la emancipación de

naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra europea del siglo XX. Pero entonces se advierte que el antiguo pensamiento latinoamericano y la “filosofía de la liberación habían ya planteado cuestiones que ahora se discuten en África y Asia. Un ‘estudio subalterno latinoamericano’ (*Subaltern latin american Studies*)” se sobrepone a muchos temas ya tratados por la tradición filosófica latinoamericana iniciada en los 60s., y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filosóficas en aquellas épocas). En Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2001, p. 447.

²³ *Ibid*, p. 441.

las dimensiones capitales la red modernidad-colonialidad, está basada en Dussel, Levinas y Frantz Fanon; así, “la colonialidad del ser apunta hacia el «exceso ontológico» que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro”.²⁴ Sin embargo, Dussel se distancia del poscolonialismo de corte posestructuralista, ya que considera que caen en una suerte de “fetichismo de las fórmulas” en detrimento de lo concreto, pues la renuncia a los fundamentos hace que pierdan su capacidad de afirmación política.

Sin embargo, vamos a insistir en la idea de colonialidad como dispositivo de poder propio y constitutivo de la modernidad, ya que esta noción es un componente fundamental para comprender por qué seguimos sujetos a él. Aníbal Quijano es quien desarrolla la idea de *colonialidad del poder* y aunque, al igual que Dussel, toma distancia con el posestructuralismo, nos dice al respecto que: “tal y como lo conocemos históricamente, el *poder* es un espacio y una malla de relaciones sociales de *explotación/dominación/conflicto* articuladas en función y en torno a *disputas por el control* de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia de la anterior, la «naturaleza» y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos de coerción, en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios”.²⁵

Pero pensar la colonialidad del poder en términos de dispositivo de poder moderno, implica entenderlo como un ejercicio de múltiples fuerzas que no se encuentran localizadas en un sistema homogéneo, ya que funcionan en un proceso múltiple que camina en distintas direcciones, consiguiendo generar prácticas, instituciones y subjetividades de tipo colonial. Ahora bien, si tomamos a la colonialidad del poder como dispositivo, podemos analizar la operación de una maquinaria de poder de acuerdo a la clasificación social basada en la diferencia racial. La colonialidad trabaja sobre la producción de subjetividades, y siguiendo el

²⁴ Citado por Arturo Escobar, 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, 2003 No.1, enero-diciembre de 2003, p. 62.

²⁵ Aníbal Quijano, Colonialidad del poder y clasificación social, Santa Cruz, *Journal of World-System Research*, VI, 2, summer/fall 2000, p. 345.

análisis posestructuralista, el poder corresponde a tecnologías disciplinarias y de control, que no actúan directamente sobre las personas, sino sobre su acción en un espacio de acontecimientos posibles, de tal manera que el poder sólo es visible en los mecanismos de disciplinamiento, como por ejemplo en la idea de ciudadanía. Esta figura es soportada por el discurso de la superación de la barbarie o del subdesarrollo, para asumir de manera teleológica una subjetivación civilizada y moderna de acuerdo a los parámetros de la civilización moderna eurocéntrica.

Ahora bien, para Dussel la colonialidad debe ser pensada ya en términos de liberación y de acción política, pues una *Política de la liberación* no se puede limitar a la crítica del sistema vigente desde las víctimas del colonialismo; debe, fundamentalmente, imaginar y proponer formas de actuar éticamente en lo político. Bajo esta preocupación, Dussel cuestiona la concepción tradicional del poder, y a diferencia de la concepción del poder colonial descrito anteriormente, nos dirá que el poder tiene sede, y ésta no puede ser otra más que el pueblo, por lo que opta por un poder obediencial basado en el “mandar obedeciendo” concebido por el *zapatismo*. Para Dussel, ennoblecer la actividad política es parte de un ejercicio de descolonización, ya que la voluntad de vivir, como fundamento de lo anti-colonial se puede entender como la reivindicación de los pueblos brutalmente colonizados a los que se les ha negado la vida. En este sentido, su filosofía argumenta a favor de la factibilidad de la transformación de régimen político, por medio de la delegación obediencial del poder.

Filosofía de la liberación y modernidad

Esteban Gabriel Sánchez*

* CEINA/
Universidad
Nacional del Sur,
UNS

Introducción: origen y desarrollo de la modernidad capitalista en la geopolítica mundial

El objetivo de la presente indagación filosófica consiste en reflexionar desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel acerca de la dominación y la exclusión en América Latina. En primer lugar, ubicaremos históricamente la génesis y el desarrollo de la modernidad capitalista. En segundo lugar, retomaremos los aportes de Dussel sobre la vida como principio de la ética de la liberación. Y, por último, examinaremos desde una perspectiva antifetichista, la lectura dusseliana de Marx en tanto ética material, a fin elaborar los criterios ético-políticos de una comunidad hacia la vida.

Nos proponemos analizar la obra del filósofo argentino-mexicano siguiendo lo propuesto por José Gandarilla, quien sostiene que Dussel a partir del “descubrimiento de la clave hermenéutico-crítica de la negatividad material, desde una lectura del filósofo de Tréveris, le dota a *la temática del no-ser*

de un alcance argumentativo que (...) logrará situar en la dignidad de su sentido filosófico el ámbito trans-ontológico, en que el señalamiento, *la visibilización del no-ser de la víctima bajo la totalidad vigente* resquebraja la robustez del discurso ontológico e integra las filosofías de la existencia, y las disidencias fenomenológicas”.¹ A continuación, expondremos la caracterización dusseliana acerca de la modernidad.

Nos interesa revisar el origen histórico de la modernidad en 1492 como inicio de la invasión y el genocidio de los pueblos originarios de Nuestra América. Dussel comienza historizando la dominación de América Latina. Esto mismo es denominado *el mito de la Modernidad*, que es “una gigantesca inversión: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente”.² De este modo se hace indispensable desarrollar una visión que trascienda el *mito de la Modernidad* y la lógica de la colonialidad del poder. El *ego conquiro* (yo conquisto) es la opresión colonial y periférica de nuestros pueblos impuesta por medio de la guerra y asesinato; al decir de Dussel yo conquisto es la antesala del *ego cogito* (yo pienso) cartesiano. El teólogo latinoamericano recupera la figura de Bartolomé de las Casas, que puede considerarse como una crítica interna de la colonialidad eurocéntrica. De las Casas defendió al indio oprimido como el Otro de la Totalidad colonial, promoviendo la revisión y crítica de la cultura eurocéntrica que ha ocultado y oculta la opresión y dominación. La historización de la colonialidad tiene por objeto ubicar a los pueblos de Nuestra América espacio-temporalmente en la geopolítica mundial.

En la caracterización dusseliana de la modernidad capitalista nos interesa conocer los trayectos y decursos de América Latina en la geopolítica global. Como ya mencionamos, Enrique Dussel sostiene que la modernidad comienza en 1492 con el lanzamiento europeo al Atlántico. En la periodización propuesta por el filósofo mendocino, la modernidad se constituyó en sincronía con el sistema capitalista. La primera modernidad se inauguró con la colonialidad de las potencias europeas hispano-lusitanas en el siglo xv. El incipiente desarrollo mercantilista de las dichas potencias les permite adueñarse de la inmensa acumulación

¹ José Gandarilla, ‘Dussel sobre los sistemas económicos y la transformación política’, in *Colonialismo neoliberal: modernidad, devastación y automatismo de mercado*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Herramienta Ediciones, 2018, pp. 133–78, p. 137.

² Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «Mito de La Modernidad»*, La Paz, Biblioteca Indígena, 2008, p. 69.

originaria de las minas de plata del Potosí y de otras regiones de América Latina, sumada a la explotación de los pueblos originarios de América y de los esclavos de África. El sistema-mundo moderno colonial se reconfigura a través de una nueva dinámica geopolítica. En este aspecto, la modernidad temprano inicia con la conquista del corredor atlántico en el siglo xv. La reorganización del sistema-mundo conlleva un nuevo eje geopolítico global a partir de cual Europa comienza a ocupar centralidad. En palabras de Dussel “la Europa germánica, era un mundo periférico y secundario del Mediterráneo, ‘rincón’ extremo, nunca central (ni siquiera con el Imperio romano), del ‘sistema inter-regional’ que llegaba hasta China”.³ La modernidad temprana inaugura una concepción acerca de la naturaleza como mero objeto de explotación, contrariamente a la cosmovisión de los pueblos originarios que se vinculan con la misma de modo más simbiótico.

La conquista y colonización de América nos permite identificar el momento constitutivo de la modernidad que supuso el encubrimiento ontológico del Otro amerindio por medio de la imposición de una clasificación de la población en identidades “raciales” y la distinción entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos”.⁴ De este modo, el “color” y posteriormente otros rasgos fenotípicos se constituyeron en parámetros de clasificación que inauguraron la “racialización” de las relaciones de poder entre nuevas identidades geoculturales y sociales. Como afirma el filósofo Juan José Bautista:

Después de 500 años de explotación inmisericorde de trabajo humano y de la naturaleza, ahora sabemos que no sólo esta forma de producción produce sistemáticamente la pobreza y muerte de seres humanos, sino que también produce la destrucción y muerte de la naturaleza.⁵

Por lo tanto, esta clasificación y jerarquización étnico-racista es un aspecto fundamental de la lógica de dominación europea hacia el Otro. El encubrimiento de la alteridad implica una deshumanización

³ Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Buenos Aires, Docencia, 2012, p. 336.

⁴ Aníbal Quijano, ‘Colonialidad del poder y clasificación social’, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad/ Descolonialidad del poder*, ed. Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 285–327.

⁵ Juan José Bautista, ‘Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. la acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna’, *Cuadernos de formación y participación política, Humanidades Populares*, Especial, 2018, 7–40, p. 15.

y bestialización de las víctimas de la conquista emprendida por las potencias europeas en el marco de su incipiente expansión imperialista. Sin embargo, dado que en términos analíticos debemos evitar la confusión entre una forma de dominación político-administrativa y lo que constituye un patrón de poder global más amplio y profundo, vale decir que la colonialidad se direcciona también así hacia las subjetividades, extendiéndose hasta nuestros días.⁶ Luego, en el siglo XVI la centralidad del sistema-mundo pasaría a manos de los Países Bajos. Según el filósofo mexicano la *segunda modernidad* inicia en el siglo XVII con el desarrollo del capitalismo industrial de las potencias europeas de Inglaterra, Francia y Alemania, las cuales se vieron transformadas por los acontecimientos históricos de la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Industrial.⁷ En siguiente apartado, elaboramos una reconstrucción del principio material de la *Ética de la liberación*.

La vida como fundamento ético-político

Nuestra reflexión pretende recorrer los diversos aspectos de la ética material de la *Ética de la liberación* dusseliana. Dicha exposición tiene por objeto sedimentar las bases de un proyecto ético-político para América Latina, que al decir José Gandarilla se sitúa en la dignidad como criterio de la reflexión filosófica. El *principio material universal* de la ética consiste en “la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad”,⁸ entendiendo la materialidad universal de la vida no sólo en tanto vida humana, sino también en la relación que el hombre establece con la naturaleza en general. El principio material tiene, en síntesis, tres niveles interrelacionados: el primero es su *descripción ética* (pre-ontológica). El segundo refiere a su *obligación* o explicación deontológica (*deber-vivir*). Por último, el tercero refiere a su *aplicación* o validez intersubjetiva en el ámbito de la comunidad. Todas las formas sociales que el hombre construye para posibilitar la vida en común tienen como contenido último a la vida humana del sujeto ético. El criterio de verdad práctico por el cual el hombre media su realidad es su vida misma. La vida

⁶ Aníbal Quijano, ‘Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica’, in *Cuestiones y horizontes. de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 75–124.

⁷ Enrique Dussel, *16 Tesis de Economía Política: interpretación filosófica*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2014.

⁸ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 91.

humana se encuentra acotada entre los frágiles márgenes de la necesidad de nutrirse necesariamente para no perecer. Como corporalidad viviente, el hombre es un ser fisiológicamente necesitado. Dussel sostiene que el discurso crítico marxiano despliega el *criterio material universal* en tanto se constituye en una ética:

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad.⁹

Según el filósofo mendocino, la descripción marxiana de la materialidad del ser viviente humano en tanto *comunidad de vida* (*Lebensgemeinschaft*) es el hilo conductor de la fundamentación de la *Ética de la liberación*. La concepción marxiana de la materialidad humana en tanto actividad vital consciente permitirá elaborar una propedéutica del *criterio material universal* de toda ética. Esta propedéutica no pretende construir una ciencia óptica de la vida en general, sino que aspira a contribuir en la exposición —de los criterios pre-ontológicos: éticos— del contenido mismo de la vida en común.

Solamente hemos indicado la dimensión *descriptiva* del *principio material universal*. Ahora bien, nos detendremos en su obligación efectivamente ética. El hombre, en tanto ser autoconsciente, tiene la responsabilidad intransferible de su propia conservación. La obligación vital de perseverar en la existencia no implica éticamente, como postula el liberalismo, que cada sujeto debe actuar guiado por el fin egoísta de su propio beneficio individual sin considerar a los otros. La necesidad reproductiva del ser viviente no se encuentra escindida del actuar ético, que nos exige ser solidario con los demás. De este modo, la verdad práctica del querer vivir se convierte en un compromiso ético, en un deber-vivir que aspira a incluir todas las manifestaciones de la vida en la Tierra. Dussel declara que “la crisis ecológica es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá «corregir» ética o autorresponsablemente los efectos no-intencionales del capitalismo tecnológico devastador o la especie como totalidad

⁹ Enrique Dussel, *op. cit.*, p.132.

continuará su camino hacia el suicidio colectivo”.¹⁰ En efecto, el actuar ético debe realizar el *principio material universal* para cada sujeto humano en su *Lebensgemeinschaft*, cuya referencia última sea la totalidad de lo viviente. Por último, el criterio de *aplicación* del *principio material universal* se trata de la validez intersubjetiva por la cual la acción ética se conduce y se mediatiza en fines, normas y valores de una comunidad. El principio material tiene una preminencia lógica, es decir, de la dimensión descriptiva, respecto de su aplicación.

La *Ética de la liberación* procura afirmar la vida negada de la víctima de la explotación y exclusión en la fase actual del capitalismo. Habiendo puesto de manifiesto las diversas facetas del *principio material universal* podemos articularlo a continuación con la condición de despojo y dominación de las víctimas en el capitalismo periférico. Como dijimos, la *Ética de la liberación* comienza su reflexión *ético-crítica* desde la situación de la víctima. Las filosofías de Lévinas y Marx, que analizaremos desde la perspectiva de Dussel, coinciden en una conciencia *ético-crítica* que pone en evidencia las múltiples formas de opresión y exclusión del Otro. Como señala el filósofo argentino “la «negatividad» emerge, se presenta, se descubre (es todo el proceso de la «concientización») desde la «positividad» (esto lo vieron Marx y Lévinas)”.¹¹ El sistema vigente aparece como normal y legítimo; las filosofías críticas desnaturalizan la opresión dominante para afirmar la dignidad del Otro. La existencia misma de las víctimas objeta la legitimidad del sistema moral al revelar la imposibilidad efectiva de la reproducción de su propia vida. La labor *crítico-positiva* se inicia con el reconocimiento de la dignidad inalienable del Otro como sujeto viviente y en virtud de ello se denuncian los actos, prácticas, normas e instituciones que sostienen la totalidad vigente. Por tanto, dicho reconocimiento positivo se basa en la dimensión pre-ontológica del Otro como víctima que no logra satisfacer la reproducción de su vida y nos reclama solidaridad. La solidaridad no es el reconocer al Otro como igual, a la manera del liberalismo, sino que es la lucha por el reconocimiento de la alteridad radical del Otro como otro, a través de las múltiples formas de manifestar su diferencia. El autor de *Filosofía de la liberación* afirma que:

¹⁰ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 140.

¹¹ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 370.

La solidaridad es material: da de comer al hambriento, cura las heridas del traumatizado; supone una corporalidad viviente institucionalmente inscrita en un sistema inevitablemente de dominador/dominado, de inclusión/exclusión, de ontología/ética metafísica, de Totalidad/Exterioridad, pero situándolas siempre, no exclusivamente, en un nivel erótico, económico, político, etc.¹²

En otras palabras, la solidaridad no es únicamente material sino trans-ontológica, puesto que se abre éticamente al llamado responsable por la alteridad. Por ello, la solidaridad exhibe la decisión pre-ontológica de hacerse cargo del Otro concretamente. El actuar solidario nos impulsa a abandonar el quietismo de la indiferencia y a conmovernos por la responsabilidad del oprimido o excluido. En otras palabras, amparar a la alteridad de la situación concreta de victimización en sus diversos niveles. Esencialmente la crítica se muestra en la negatividad material de la víctima como tal, en la imposibilidad efectiva de desarrollar plenamente su vida. Esto muestra el aspecto *crítico-negativo* que aflige al Otro. El descubrimiento de la existencia fáctica de la víctima se articula desde el reconocimiento de la alteridad como corporalidad viviente. Dicho reconocimiento subvierte al sistema fetichizado. La lucha por el reconocimiento se constituye como un momento del quehacer crítico. La actividad *crítica* niega la imposibilidad de la realización vital de la víctima. Es decir, afirma desde el plano deontológico el principio de la ética material para todo sujeto ético. La labor *crítico-ética* se funda en el reconocimiento de la alteridad como otro. Dussel enuncia el *principio ético-crítico* de la siguiente manera:

Los que operan ético-críticamente han re-conocido a la víctima como Ser humano autónomo, como el Otro como otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha

¹² Enrique Dussel, 'Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)', *Hacia una política de la liberación*, Buenos Aires, Docencia, 2013, pp. 255-74, p. 271.

victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas.¹³

El mencionado principio se constituye desde una doble faceta: en primer lugar, su faceta negativa en el incumplimiento de la reproducción de la vida, y luego, en su faceta positiva, en el tomar a su cargo la responsabilidad de la alteridad como otro para que pueda liberarse y desarrollar íntegramente su vida. El proceso de liberación de la comunidad de víctimas no puede llevarse a cabo por un agente exógeno respecto de la misma. Es responsabilidad intransferible de cada comunidad el asumirse como sujeto de derecho con el fin de realizar el *principio material universal* de la ética. Como hemos señalado, el filósofo mendocino concuerda con Lévinas en que la *prima philosophia* es la ética –y no la ontología fundamental–, entendida como el ámbito del cara-a-cara con el Otro. En el último apartado examinaremos la dimensión ético-política de postular a la vida como principio fundamental.

Criterios éticos-políticas de una comunidad hacia la vida: el legado del Marx del segundo siglo¹⁴

Nos interesa exponer las consecuencias ético-políticas de la vida como principio de filosofía de la liberación. Como hemos indicado anteriormente, el filósofo mexicano José Gandarilla señala que la reflexión dusseliana retoma el pensamiento Karl Marx como criterio ético material de la negatividad las víctimas de la totalidad vigente. Ahora bien, siguiendo a Gandarilla nos centramos en reconstruir la *dimensión invisibilizada del no-ser* como víctima. En este sentido, Enrique Dussel postula que:

el criterio sobre el que se funda la ética material [de Marx] es la reproducción de la vida humana, su negación es la muerte. Se trata de una dialéctica entre realización de la vida y desrealización de la vida como muerte (...) el trabajador «pone» su vida en el producto y no la recupera.¹⁵

¹³ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 376.

¹⁴ Nos tomamos el atrevimiento de utilizar la expresión propuesta Dussel acerca de Marx en su última obra

publicada, a saber: Enrique Dussel, 'El Marx Del «segundo Siglo», in *Siete ensayos de filosofía de la liberación. hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Editorial Trotta, 2020), pp. 85–126.

¹⁵ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 319.

En otras palabras, la fundamentación de la ética marxiana constituye una ética de la vida, debido a que es una *crítica-ética* de la *totalidad* desde la negatividad del *pauper*: “Marx juzga negativo-éticamente el sistema capitalista desde la prohibición de una máxima no generalizable: desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad”.¹⁶ En definitiva, todas las figuras de las *víctimas* son modos de la opresión del capital respecto a la vida humana y la naturaleza. La situación generalizada de pobreza se muestra como la imposibilidad de los individuos de desarrollar, producir y reproducir su vida en una comunidad ético-política. El capital como *totalidad*, es decir, como *sistema moral vigente*, se fetichiza: las formas de sociabilidad existentes se plantean como insuperables, permanentes y eternas. Marx critica a la sociedad burguesa liberal y al capitalismo como formas fetichizadas que sólo valoran la vida humana en tanto se encuentra sujeta a la dinámica del capital. Un análisis trans-ontológico del capital sólo es posible desde una posición crítica-ética *antifetichista*, desde un afuera práctico del capital. La *exterioridad* es la condición práctica de la crítica a la totalidad del capital, puesto que se encuentra siempre más allá del fundamento de esta última. Sólo desde la exterioridad es posible desacralizar las formas de vida existentes que se han presentado como las únicas posibles. El proceso de desfetichización del sistema moral vigente es denominado por Dussel como una *trans-ontologización*. La política tiene la exigencia normativa de aumentar la vida de la comunidad. Poner a la vida como principio material permite pensar formas de comunidad ético-políticas que superen al capitalismo. Esto es, construir una nueva totalidad ética que permita que la vida de los individuos se produzca, reproduzca y desarrolle en comunidad. En definitiva, se trata de hacer factible el aumento y afirmación de toda la vida humana en común.

157 |

En este sentido, nos dirigimos hacia una comunidad ético-político hacia vida desde una doble dimensión a partir del pensamiento marxiano: una crítica y una superadora. Por un lado, supone como punto de partida la crítica de la positividad de las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas en el capitalismo. Así muestra la *pobreza* como una figura de la *víctima*, de la manifestación disminuida de la *vida* del trabajador, es decir, como expresión de la negatividad de dicha positividad en tanto privación de su pleno desarrollo. Por el otro lado plantea que

¹⁶ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 319.

dentro del modo de producción capitalista ya están contenidas las posibles formas de vida post-capitalistas. En éstas el hombre puede producir, reproducir y desarrollar su vida plenamente, bajo nuevos sistemas ético-políticos donde ya no existe la explotación del hombre por el hombre ni se somete a la naturaleza indiscriminadamente en la búsqueda de riquezas y utilidades. Esto es denominado por Dussel como el principio económico político *crítico* normativo: “¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital!”.¹⁷

La eticidad vigente se muestra ilegítima ante la existencia de la comunidad de víctimas, la cual aspira a cambiar la realidad por medio de su *praxis de liberación*. La víctima o la comunidad de víctimas adquieren conciencia *ético-crítica* de la contraposición entre el *poder fetichizado*, que impide la reproducción de vida, y una nueva comunidad ético-política que posibilite su pleno desarrollo. En otras palabras, se establece una dicotomía entre la imposibilidad efectiva de la realización y la necesidad (transontológica) de crear un nuevo sistema factible para toda vida en general. La existencia misma de las víctimas nos fuerza material y éticamente a transformar el sistema desde una praxis de liberación. La conciencia *ético-crítica* posee como fundamento suyo a la comunidad de las víctimas en su propio proceso de liberación, que no se constituye desde el deseo de inclusión en el ámbito comunitario sino desde su transformación radical. La nueva *totalidad* debe efectuarse por medio del examen de la factibilidad de una nueva eticidad, una comunidad ético-política de la vida. Por lo tanto, la praxis de liberación transforma el sistema a fin de realizar el momento *deontológico* del *principio material universal* de la ética. En este sentido, el filósofo Bernardo Cortés Márquez nos aclara:

Sólo si la potencia hace de su liberación del acto una forma, un *ethos*, puede inventar una nueva manera de existencia política, hacer de la Liberación, de la ruptura del orden, una cultura. El concepto de hiperpotencia es iluminador para comprender esta problemática ontológica, que es también la problemática del estatuto de la existencia de algo así como un *ethos* liberador. Hiperpotencia es el pueblo que, antes indeterminado como pura potencia, se vuelve actor político cuando entra en ‘estado de rebelión’

¹⁷ Enrique Dussel, *Para una política de la liberación*, Buenos Aires: Editorial Las cuarenta Gorla, 2012, p. 130.

contra el estado de derecho o el poder institucional. Lo que ha pasado aquí es que a la potencia no se le da la vocación de la determinación cerrada, sino que una potencia se ha acrecentado, teniendo una consistencia efectiva, pero sin perderse en las determinaciones.¹⁸

Por su parte, Dussel señala que la filosofía de la liberación debe subsumir el pensamiento levinasiano, dado que éste se limita a una visión *ético-crítica* de la totalidad, no logrando esbozar una nueva totalidad que permita (provisoriamente) incorporar al Otro negado. En este sentido, el filósofo argentino afirma que “Lévinas se queda en la crítica negativa de la política, pero no puede afrontar analíticamente la ambigüedad de la construcción positiva de la nueva Totalidad”.¹⁹ Según Dussel, el filósofo francés confunde el *poder fetichizado* con la *potentia*, es decir, invierte la relación entre lo fundado (*potestas negativa*) y el fundamento (*potentia*); la *potentia* es el fundamento indeterminado de todo poder político de una comunidad que adquiere realidad en la institucionalización del poder, la *potestas*. Esta última puede revelarse de dos modos contrapuestos. Por un lado, como manifestación *negativa* o poder fetichizado, cuando los dirigentes se erigen por encima del interés de la *potentia*. De este modo se presenta la exposición levinasiana de la política en general, sin ningún tipo de diferenciación. Y por el otro, como expresión *positiva* de la *potestas*, en tanto ejercicio del poder obediencial, cuando los representantes políticos cumplen con el mandato de la *potentia*. La caracterización levinasiana de la política exclusivamente como *potestas negativa* le imposibilita pensar otra forma de comunidad ético-política, en la cual la *potentia* se exprese como incremento vital de aquélla.

A modo de conclusión podemos sostener con Dussel que el desafío histórico del siglo XXI, a partir del Marx del segundo siglo, consiste la invención factible de una comunidad hacia la vida que abraza a las víctimas. Es decir, una nueva comunidad ético-política hacia vida que permita que todos desarrollen y reproduzcan su vida en una relación filial con la naturaleza. Dicha comunidad no deber ser entendida como un estado de cosas al cual se busca arribar como algo consumado y perfecto. Por el

¹⁸ Bernardo Cortés Márquez “Liberación en la Filosofía de Enrique Dussel”. Texto presentado en la sesión del 8 de abril del 2015 en el Seminario Filosofía de la Liberación Posgrado en Filosofía (FFyL. UNAM). México DF (inédito).

¹⁹ Enrique Dussel, “Lo político en Levinas (*Hacia una filosofía política crítica*)”, *Hacia una política de la liberación*, op. cit., p. 269.

contrario, siempre será el resultado de la construcción práctico-política factible que hombres establecen entre sí (Dussel, 2007). La creación de esta potestas *positiva* se articula desde una *praxis de liberación*. Dicha praxis establece a modo criterio, lo que Dussel denomina como, el *principio creativo ético de factibilidad*:

Debemos intentar la creación de praxis e instituciones, que en favor de la vida de las víctimas y partiendo de su acuerdo, efectúen empíricamente aquello que es posible. Posibilidad que, como un horizonte, se encuentra más acá de la imposibilidad del idealista (de izquierda extrema o de derecha que, por ejemplo, niegan el Estado, uno porque es inevitablemente represor, y el otro, en nombre de la libertad del mercado) y más allá de la imposibilidad del conservador, que con sabiduría práctica (la *phrónesis* subsumida en el consenso comunitario) obra lo posible nuevo y mejor que lo vigente en favor de los oprimidos, sabiendo que los errores son inevitables, que la aplicación del principio es falible, pero que se pueden corregir con el concurso de la praxis por la interpelación y participación de las mismas víctimas.²⁰

²⁰ Enrique Dussel, 14 *Tesis de Ética* (Madrid: Editorial Trotta, 2016), p. 184.

Dialéctica latinoamericana*

George Ciccariello-Maher*

La descolonización que Frantz Fanon hace de la dialéctica de la lucha de clases de Sorel, si bien presumiblemente está en deuda con el concepto sindicalista de la violencia y de la identidad revolucionaria, era, no obstante, irreversible. Si bien en algún sentido Fanon hizo con la identidad nacional y la identidad racial lo que Sorel había hecho con la clase, la unidad nacional de análisis resultó obsoleta en el proceso, haciendo imposible retroceder para priorizar *cualquier* ruptura –sea de la clase o de la raza– que esté contenida totalmente dentro del marco nacional. No sólo la nación decolonial de Fanon es dinámica y no-totalizante –en suma, dialéctica– sino que su motilidad interna se abre también hacia el exterior, proliferando la amplia oposición entre un Tercer Mundo revolucionario y una Europa estancada y despojada de todo dinamismo.

En otras palabras, al ubicar la nación decolonial dentro del marco más amplio de la diferencia colonial, Fanon vuelve insostenible la centralidad de la clase de George

* George Ciccariello-Maher, *Decolonizing Dialectics*, Duke, Duke University Press. Traducción de Andrea Torres Gaxiola. El libro se publicará por la editorial Akal México en 2021.

Sorel, incluso en el corazón de Europa: al fin y al cabo, la Francia finisecular era y sigue siendo colonial de pies a cabeza. Nuestra progresión de la clase, pasando por la raza, la nación y hacia el pueblo, no es, por lo tanto, ni lineal ni contingente, sino que busca aproximarse con mayor precisión a las identidades políticas más relevantes para la tarea de la descolonización, una tarea que nos importa a todos. Si bien Fanon propuso así una teoría de la descolonización como un movimiento explícitamente dialéctico, este giro al lenguaje de la dialéctica, presenta no obstante un reto teórico una vez que pasamos a otra identidad: la del pueblo.

En lo que sigue, me aproximo a la identidad popular en el contexto específico de Latinoamérica, a través de las contribuciones de otro gigante del pensamiento decolonial: el filósofo de la liberación y exiliado argentino Enrique Dussel. Como veremos, Dussel llega a su concepto del pueblo a través de una concepción igualmente dialéctica de nación decolonial, la cual formula en la intersección de la dialéctica hegeliana y del concepto de exterioridad de Emmanuel Levinas —es decir, en la frontera que separa a las diferencias internas de las externas. Como resultado, el pueblo de Dussel retiene gran parte del carácter conflictivo, heterogéneo y transformador de la nación de Fanon, mientras que también nos permite suturar muchas de las identidades ya discutidas (clase, raza y nación) en una multiplicidad de microdialécticas que se traslapan sin desplazar a alguna de estas, así, reflexionando, pero también complicando al alcance transnacional de Fanon.

Pero el reto teórico de pensar la dialéctica descolonizada a través de Fanon y Dussel conjuntamente es este: al introducir a Levinas en la ecuación, Dussel formula la identidad popular de una manera que es, por lo menos en la superficie, agudamente crítica de la dialéctica, e incluso explícitamente *antidialéctica*. Su intento por descolonizar el marco dialéctico, de hecho, lo lleva al punto de rechazar la dialéctica *tout court* a favor de una suerte de apelación pura al Otro que se encuentra en el concepto

levinasiano de la exterioridad. Y ya que esta apelación al Otro es esencialmente ética, al cortejar a Levinas, Dussel también parece cortejar una aproximación ética que es presumiblemente incompatible con la imposibilidad ética diagnosticada por Sorel y Fanon.

Sin embargo, yo sostengo que al final Dussel se retira de este precipicio antidialéctico como resultado directo de su propio proceso de descolonizar a Levinas. En cambio, sitúa a la analéctica —el giro hacia el Otro, el exterior y el más allá, entendido en términos históricamente concretos más que en términos éticos— como un *momento* en una progresión dialéctica más amplia. Es esta relación compleja y dinámica entre la dialéctica y la analéctica que finalmente llega a descansar en el corazón de su más reciente formulación del pueblo. Al ver a Fanon y a Dussel en una suerte de paralaje productiva, al traer la zona de no-ser del primero a una conversación con la noción de exterioridad del segundo, extraigo algunas resonancias importantes entre los dos que pueden funcionar heurísticamente para la descolonización del pensamiento político ampliamente entendido y de la dialéctica en particular. Será entonces esta dialéctica descolonizada —en el cruce de la ruptura y de la exterioridad— que pondré a prueba en el capítulo cinco, como lente interpretativo para comprender las dinámicas contemporáneas de la identidad en Venezuela.

163 |

Hacia realidades coloniales

El impacto de Fanon en Latinoamérica, aunque a menudo ignorado, ha sido considerable.¹ Esto es particularmente cierto con respecto al papel que juega Fanon como una influencia radical en las olas tardías de la teoría de la dependencia, en el que su salto al nivel global

² Véase en particular la recepción de *Los condenados* de Fanon de México a Bolivia y más allá, en Magali Rabasa, "Re-reading The Wretched of the Earth in Spanish: Tracing Fanon's Movement Through Radical Politics (Past and Present) in Latin America" (no publicado).

resultará fundamentalmente importante. Aquí Fanon no estaba solo, sin embargo, y su influencia encaja directamente con la de otro pionero de la dialéctica descolonizada: el socialista peruano José Carlos Mariátegui. Mariátegui –no por casualidad un devoto de Sorel– podría ser considerado el fundador del marxismo propiamente latinoamericano, uno no impuesto unilateralmente por la Comintern soviética, sino que en cambio se desarrolló sobre la base de un análisis concreto de las condiciones y las estructuras de clase locales.² El punto de partida de Mariátegui, como el de Fanon, era la especificidad de su realidad aún colonial y, en consecuencia, el objeto de estudio de sus *Siete ensayos de interpretación* estaba claramente demarcado como *la realidad peruana*. Al subrayar así la “realidad” como la base de la revisión teórica, podemos ver la intersección de dos elementos que Mariátegui comparte con Sorel: por un lado, su escepticismo metodológico hacia el dogma sectario y las teorías totalizantes, y por el otro, la apertura hacia un marxismo espiritualizado y heroico enraizado en el antagonismo.

Tal como el mismo Mariátegui lo puso: “Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo... Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno. Por consiguiente, el mejor método para explicar y traducir

³ Hugo García Salvatecci, *Sorel y Mariátegui*, Lima, Editorial Delgado Valenzuela. Al tener un acceso limitado a los propios textos de Marx, Mariátegui de hecho deriva su marxismo heterodoxo directamente de Sorel (quien conoció a Gramsci, Benedetto Croce y Gabriele D'Annunzio en el decisivo congreso de los socialistas italianos de 1921 en Livorno). La influencia de Sorel es particularmente pronunciada en la *Defensa del marxismo* de Mariátegui de 1928, que Salvatecci descarta con desdén como una “defensa de Sorel.” Elizabeth Garrels, notas editoriales de José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos Sobre la Realidad Peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 326. En el mismo volumen, Aníbal Quijano está en desacuerdo con algunas consideraciones sobre qué tan poco leyó realmente Mariátegui a Marx (“José Carlos Mariátegui: Reencuentro y Debate,” pp. ix– cxii).

nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico.” A esto añadió en otro lugar: “No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento.”³ En otras palabras, Mariátegui, como Sorel, adoptó la apertura y la movilidad de la dialéctica sin caer presa a las “ilusiones dialécticas” predeterminadas y totalizantes que pudiesen clausurar incluso a esta misma movilidad.

Al rechazar tales ilusiones y al volverse en cambio al análisis de la realidad concreta, Mariátegui entró en curso de colisión con la Comintern y con uno de los elementos más perniciosos e intransigentes de la dialéctica marxiana oficial: la sugerencia —transformada posteriormente en un dogma— de que los países menos desarrollados deben necesariamente pasar por el capitalismo como una condición previa del futuro comunismo. En consecuencia, Mariátegui, al igual que Sorel, habrá de luchar en una guerra con dos frentes contra la “mala unidad” dialéctica de la ortodoxia marxista y los reformistas. Para Mariátegui, sin embargo, el papel de los reformistas fue jugado por la democracia social antiimperialista de Víctor Raúl Haya de la Torre quien, mientras se enfrentaba ostensiblemente a la ortodoxia soviética, compartía no obstante la perspectiva de que el capitalismo jugaría el papel progresivo de modernizar las estructuras de clase en los así llamados países subdesarrollados.

Aquí, Mariátegui prefigura a Fanon, quien menosprecia bruscamente tanto a la burguesía colonizada (por “inútil”) como al proletariado colonizado (por “mimado”). Cuando Fanon, en consecuencia, fue acusado por intentar saltarse los estadios históricos necesarios, rápidamente les pagó a sus acusadores con la misma moneda.

⁴ José Carlos Mariátegui, *An Anthology*, ed. H. Vanden and M. Becker, New York, Monthly Review Press, 2011, pp. 125, 128.

A diferencia de la dialéctica de Sorel de la lucha de clases europea, en que la acción de una de las partes (el proletariado) podría estimular a la otra (la burguesía), para despertar en ellos un sentido del deber histórico, Fanon veía poca posibilidad de recrear el dinamismo de la división binaria marxiana original en el contexto colonial. La burguesía nacional es ya decadente –incapaz siquiera de “quemar” etapas” porque “comienza por el final”– y el minúsculo proletariado es tanto demasiado débil como demasiado importante en términos estratégicos para el sistema colonial –y por ello comprado– para poder cambiar las cosas.⁴

Sin embargo, hay que tener cuidado de no perder el punto: esta no era una cuestión respecto de si el saltarse o “quemar” las etapas dialécticas era posible o deseable, sino un rechazo más radical de la idea de que tales estadios existieran en el contexto de las estructuras jerárquicas del sistema-mundo capitalista global. En contra de la dialéctica marxista desarrollista, lineal y eurocéntrica –con sus estadios y alianzas forzadas con la burguesía nacional atrofiada– Mariátegui adopta por lo tanto una línea proto-fanoniana. Para las naciones subdesarrolladas, el así llamado “desarrollo” es *esencialmente imposible*, porque el capitalismo no funciona fundamentalmente en un nivel nacional, sino que en cambio funciona como un sistema global de inequidad estructural que obstruye en lugar de facilitar el desarrollo en las zonas de explotación.

Como Fanon lo hará más adelante, Mariátegui se sumergió en el estudio de la constelación de clases colonial y nominalmente poscolonial, para descubrir qué “desviaciones” del desarrollo habían sido introducidas por la colonización y cuáles eran los posibles impactos políticos de estas desviaciones. Al haber descartado a la clase media (privilegiados por Haya de la Torre) y al proletariado tradicional (que vio en términos similares a Fanon) en tanto

⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2001, p. 76.

que sujetos revolucionarios potenciales, Mariátegui buscó en cambio volver a infundir al socialismo peruano una visión de la lucha de clases que no esté puramente determinada por la economía, al incorporar el legado cultural, político y económico del comunismo indígena en lo que consideró el “socialismo indo-americano.”⁵ Entonces, si la estructura de clase colonial suponía una barrera al movimiento dialéctico semejante a lo que Sorel enfrentó en Francia —donde el proletariado y la burguesía no lograron enfrentarse directamente en una gran guerra social—, tanto Mariátegui como Fanon recurrieron a la proyección antagónica de identidades combativas para reactivar el movimiento histórico, pero lo hicieron de acuerdo a parámetros dramáticamente diferentes a los de Sorel.

La influencia de esta copla decolonial inspirada por Sorel, Mariátegui y Fanon, resultará significativa para el pensamiento latinoamericano. Influenciados por los dos, teóricos de la dependencia como André Gunder Frank, llegarían a entender el capitalismo como una estructura global, enfrentándose así tanto a la aproximación lineal (como la teoría de la modernización) como a la aproximación supuestamente dialéctica (como la ortodoxia estalinista).⁶ De acuerdo con Ramón Grosfoguel, “*los dependentistas* consideran incorrecta la presuposición que iguala el desarrollo al paso por los mismos ‘estadios’ de las llamadas sociedades avanzadas. Puesto que el tiempo histórico no es —como las teorías de la modernización presuponen— cronológico ni unilineal, la experiencia

⁶ Ya se reconoce que Marx más adelante cambió a una postura similar a esta, especialmente en su ahora-famosa carta a Vera Zasúlich, en la que las comunas rusas, o las *obshchina*, figuran como la base para saltarse etapas o incluso su desintegración. El método de Marx en esta carta es precisamente mirar a la “realidad” en cuestión, analizar en su contexto las comunas y su contenido histórico bifurcado. Para una discusión más amplia respecto a esta cuestión, véase, Kevin Anderson, *Marx at the Margins*, Chicago, University Chicago Press, 2016.

⁷ Véase en particular: André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York, Monthly Review, 1970.

de las sociedades metropolitanas no puede repetirse... El desarrollo y el subdesarrollo coexisten simultáneamente en el tiempo histórico.”⁷ Sería desde el crisol latinoamericano –cuyo calor rebelde fundió elementos de Mariátegui y Fanon con la teoría de la dependencia, la teoría de la liberación y el marxismo indígena– que surgirá la filosofía de la liberación de Enrique Dussel tanto como un desafío y una contribución al proyecto de la dialéctica descolonizada.

De la totalidad a la exterioridad

Si las referencias de Fanon en los extendidos trabajos de Dussel son pocas, queda muy poco lugar a dudas con respecto al terreno conceptual y político compartido por estos dos gigantes del pensamiento decolonial. En el prefacio de su libro temprano más importante, *Filosofía de la liberación*, Dussel escribe que su filosofía surge de “de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia,” un claro gesto a *Los condenados de la tierra*.⁸ Además, Fanon es mencionado como un pionero cuyo trabajo era “ya el principio” de una suerte de “filosofía explícita y sustantiva” de la descolonización que Dussel mismo buscaba producir.⁹ Para avanzar hacia la cuestión que nos atañe, Dussel incluso sugiere –como Fanon– que, bajo las condiciones coloniales, la dialéctica hegeliana del amo y esclavo “no es todavía posible porque el posible esclavo desaparece del horizonte: ha muerto.”¹⁰

⁸ Ramón Grosfoguel, “Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America,” *Nepantla: Views From South* 1, no. 2 (2000), p. 360. Pero Grosfoguel añade que algunos dependentistas no lograron, al final, superar las tendencias desarrollistas que ellos mismos habían criticado.

⁹ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996 [1977], p. 10. Sin embargo, Dussel, al ser presionado, admitirá que su lectura de Fanon era parcial. Nelson Maldonado-Torres ha buscado llenar los vacíos de la conversación en *Against War*.

¹⁰ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, cit., p. 25.

¹¹ *Ibid.*, p. 68.

La trayectoria intelectual de Dussel, sin embargo, primero lo acerca y después lo aleja del marco dialéctico. Después de echar raíces primero en el terreno universal imperturbable de la ontología de Heidegger, Dussel pronto se volteó hacia la dialéctica hegeliana, pero *no* por la reciprocidad universal que proporciona, sino por la ruptura interna que permite –dividir a la totalidad en dos y ponerla en marcha. A lo largo de este proceso, “Dussel descubre dos aspectos valiosos de la dialéctica: niega la seguridad y la obviedad de la vida cotidiana, y se abre hacia las estructuras ontológicas más amplias, las cuales nunca se conocen de manera exhaustiva.”¹¹ No permanecerá mucho tiempo en el reino de la dialéctica pura, no obstante. Aproximadamente entre 1969 y 1972, Dussel, como si fuera impulsado por la energía del movimiento dialéctico mismo, giró de Heidegger, pasando por Hegel, hacia la crítica radical que Levinas hace de la ontología, la cual, finalmente lo despertó de su “sueño ontológico.”¹²

Lo que la ética de la alteridad de Levinas le ofreció a Dussel no fue meramente una suerte de teoría de la ruptura interna que ya había encontrado en Hegel, sino además una ruptura que se abría *hacia fuera*, hacia la exterioridad, el más allá, la cual Dussel llegaría a entender

¹² Michael Barber, *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, New York, Fordham University Press, 1998, p. 26.

¹³ Linda Martín Alcoff y Eduardo Mendieta muestran que gran parte del trabajo de Dussel desde 1969 era más claramente heideggeriano, y que su libro *Para una ética de liberación* de 1973 contiene un “giro muy evidente y desconcertante” del registro heideggeriano al levinasiano. “Introduction,” en *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, ed. L. M. Alcoff y E. Mendieta, Lanham, Rowman and Littlefield, 2000, pp. 20–21. El mismo Dussel explica dicha transición de la siguiente manera: “Había descubierto al sujeto de la totalidad mucho antes de leer a Levinas (en París, en 1962, con [Jean-] Yves Jolif). La idea de superar la totalidad fue aclarado por Levinas. Leímos a Levinas en grupo (con [Juan Carlos] Scannone) a finales de 1969, en el contexto de mis cursos sobre Hegel... en las que Levinas no aparecía, pero habíamos comenzado a leerlo. El concepto de la exterioridad y la superación de la totalidad son levinasianos” (comunicación personal, octubre 11, 2009).

tanto en términos filosóficos (en tanto que trascendencia interna) como geopolíticos (como la periferia global). A pesar de que Dussel se tambaleaba al borde del rechazo total de la dialéctica, no lo atraviesa. En cambio, los parámetros internos de su aproximación decolonial llevan a la dialéctica a su límite, al borde externo marcado por la distinción de la diferencia-diversidad de Hegel, mientras que esta misma sensibilidad decolonial le impide abandonar la dialéctica por completo. Al incorporar de manera ambiciosa no sólo lo interno sino también la ruptura hacia el exterior, al fusionar a Levinas con Hegel y posteriormente a Marx, Dussel es capaz de preservar la movilidad que la dinámica de la dialéctica –dándole un buen empujón desde abajo– puede proporcionar.

Para el momento en que Dussel publicó la *Filosofía de la liberación* en 1976, se había despertado completamente de varios ensueños, y no solo en el ámbito de lo teórico: en 1973, el hogar de Dussel en Argentina fue bombardeado por la extrema derecha, y dentro de dos años –con el golpe militar en el horizonte– fue expulsado de su universidad y exiliado a México.¹³ El impacto de este estallido fue más que meramente biográfico o siquiera psicológico: se inscribió, también, en la *forma* del libro. La *Filosofía de la liberación*, aunque innegablemente sistemático, también es atípicamente conciso, debido en gran parte al hecho de que la biblioteca personal de Dussel –incluyendo las obras completas de Hegel y de Marx– fue enviada volando a la calle y quedó “desencuadernado por la bomba”.¹⁴ Dussel frecuentemente muestra a sus estudiantes estos libros dañados por la bomba –es difícil imaginar una manera más efectiva de demostrar la imbricación mutua de la teoría y de la práctica.

La viga de carga sobre la que descansa la *Filosofía de la liberación* es una crítica del mismo paradigma de la

¹⁴ Linda Martín Alcoff y Eduardo Mendieta, “Introduction,” *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ Enrique Dussel, “From Critical Theory to the Philosophy of Liberation,” *cit.*, n4, p. 34.

totalidad cuya interrogación impulse también mi proyecto, y para Dussel, la totalidad es un concepto inherentemente colonial. La totalidad, entendida en términos abstractos, es para Dussel como para Levinas, abiertamente hostil a la alteridad y a la diferencia, y que siempre busca incorporar al *Otro* dentro de sí bajo la categoría de lo mismo. Como resultado y por su propia dinámica intrínseca, la totalidad está siempre teñida por la amenaza del totalitarismo bajo el cual el *Otro* sufre de manera desproporcional: “totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente, a incluir intrasistémicamente a toda exterioridad posible. Como portador de un hambre infinita, el fetiche pretende instalarse para siempre en una insaciable antropofagia... La totalidad totalizada, cíclope o Leviatán en la tierra, mata a cuantos rostros ajenos le interpelan”.¹⁵

La ontología –continúa Dussel junto a Levinas– es la forma del pensamiento propia de la categoría de la totalidad, pero tan pronto como Dussel comienza a llenar esta categoría con un contenido específico y práctico, el abismo entre los dos pensadores comienza a ampliarse. Para Dussel, la ontología en cuestión –como la totalidad que la fundamenta– es esencialmente colonial, “la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro [global],” y con una vena más autocrítica, este antiguo heideggeriano añade que “la filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias”.¹⁶ La ontología, el estudio de la fundación universal del Ser, está por su misma definición atada a la empresa de la colonización; es una lógica de lo mismo, una ideología que subsume todo lo que es diferente a una visión universal.

¹⁶ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, cit., pp. 66–67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

El origen de este universal no es casualmente europeo y “civilizado”, y es desde una crítica radical de la complicidad de la ontología con la colonialidad —la revelación, un eco de Césaire, de que detrás de la fachada de lo civilizado yace lo opuesto, una “antropofagia insaciable”— donde se establece la decolonialidad epistémica. Como en el caso de Fanon, aquí el *Ser* se opone a su contrario descalificado: en la ecuación tautológica de Parménides de la filosofía con la ontología, “el ser es, el no ser no es.” Pero Dussel inmediatamente reformula esta oposición dentro de las categorías prácticas de su propio compromiso político, extraído no casualmente de la teoría de la dependencia: “El centro es; la periferia no es.” A lo que añade, haciendo eco de la distinción de Fanon entre la visibilidad y la violencia de la aparición: “el ser es; es lo que se ve y se controla.”¹⁷ La totalidad no puede admitir al otro como *Otro*. Más bien, ella *no es*, y si habla —o más radicalmente, si cuestiona—, esta aparición cuasi-fanoniana del no-ser violenta el orden de las cosas y no puede ser ignorada.

Los “rostros ajenos” que cuestionan el orden existente son culpables ellos mismos por provocar una masacre inevitable, un acto simultáneamente epistemológico que Dussel describe sarcásticamente como algo heroico: “Decir el no-ser es lo falso. Antes que el otro continúe su tarea de falsificación, de desmoralización del sistema, el héroe se lanza sobre el enemigo, el otro, y lo aniquila, lo mata, lo asesina”.¹⁸ La colonización misma es lo que Dussel describe como un “proceso dialéctico-ontológico tan enorme de la historia humana” que subsume al *Otro* bajo lo mismo: “Vestida de nobles virtudes nietzscheanas, guerreras, saludables, blancas y rubias como los arios, Europa se lanza sobre la periferia, sobre la exterioridad geopolítica... En nombre del ser, del mundo humano... aniquila la alteridad de otros... despliega violentamente las fronteras de su mundo... La conquista de América

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

Latina, la esclavitud del África y su colonización al igual que la del Asia, es la expansión dialéctica dominadora de ‘lo mismo’... La tautología lo ocupa todo”.¹⁹

Aquí la sospecha de Dussel hacia la dialéctica —cuyo “ámbito propio... es lo ontológico,” cuya categoría propia es la totalidad, y cuyo “principio” operacional “es el de la identidad y la diferencia” —está ya perfectamente clara.²⁰ La diferencia dialéctica, entendida como una relación internamente determinada, es una categoría de lo mismo. En esta visión, la dialéctica es por ello siempre peligrosamente colonial, porque es interna al sistema y apunta siempre hacia una resolución a través de la expansión gradual y auto-replicante de ese sistema. Como Foucault, y probablemente como Levinas también, Dussel aquí presenta una visión sobresimplificada en la que solo existe una posible dialéctica: la que es conservadora y totalizante, contenida dentro de los límites de una totalidad que divide de forma limpia y sin remanente, y cuyo movimiento —en lugar de ser incesante, indefinido e impredecible— es una expansión anquilosada y mecánica de lo mismo.

En contra de esta suerte de dialéctica atada a la totalidad, Dussel sigue a Levinas hacia lo que llama la “analéctica”, en la que *ana* se refiere al ámbito del más allá, de la exterioridad, del *Otro*. Si bien para Dussel, la dialéctica en sí constituye una dinámica ontológica dentro de la totalidad que opera de acuerdo con los parámetros de la identidad y de la diferencia (interna), “El momento analéctico nos abre al ámbito metafísico... Su categoría propia es la de exterioridad... su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción,” o en otras palabras, algo más parecido a la diferencia externa o de la diversidad de Hegel.²¹ Pero si bien el rechazo de Dussel de la dialéctica por ser en esencia colonial parece relativamente directo y fiel a Levinas, a segunda vista queda

²⁰ *Ibid.*, pp. 69-70.

²¹ *Ibid.*, p. 184-85.

²² *Ibid.*, p. 186.

claro cuán radicalmente Dussel rompe con, supera y descoloniza a Levinas en el proceso de formular una aproximación que permanece, en muchos sentidos, dialéctica.²²

Descolonizar a Levinas

Si Dussel hubiera sido verdaderamente fiel al rechazo abierto de Levinas de la dialéctica y su adopción de una ética de la alteridad, esto habría planteado un obstáculo insuperable para reclamar su lugar en el proyecto de la descolonización de la dialéctica. Pero como ya lo hemos comenzado a notar, Dussel está lejos de ser el fiel discípulo de Levinas que al principio parecía: las categorías son demasiado concretas, demasiado repletas de referencias a las realidades específicas de América Latina, como para ser plenamente compatibles con la propia filosofía deliberadamente abstracta de Levinas. Aquí sostengo que está precisamente en la ruptura de Dussel con Levinas y en sus críticas al segundo por su eurocentrismo residual donde podemos trazar y develar su apego contra-intuitivo a una dialéctica reformulada que es descolonizada en el proceso.

Para empezar, mientras el concepto de exterioridad de Levinas es casi tan absoluto y tan omnipresente que podría ser el equivalente al ser mismo, el concepto propio

²³ Para algunos, Levinas es fundamentalmente hegeliano, pero es posible considerar que la tensión entre esta afirmación y la propia crítica levinasiana de Hegel duplica la dificultad que hemos enfrentado desde el principio: la distancia que separa a la dialéctica conservadora, entendida como la división totalizante y perfecta de la totalidad y la unidad de contrarios, de la dialéctica como un movimiento generativo, cuyos efectos son ampliamente imprevisibles. Robert Bernasconi insiste que "Levinas no se opone simplemente a Hegel" e insiste que es tan "incorrecto y autodestructivo," en "Hegel and Levinas: The Possibility of Reconciliation and Forgiveness," *Archivio di Filosofia* 54 (1986), p. 325; véase también "Levinas Face to Face— with Hegel," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13/3 (October 1982), pp. 267–76; Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 265.

de Dussel de la exterioridad no es ni tan absoluto ni tan universalmente distribuido.²³ Si bien todo individuo lleva consigo cierta capacidad para la “*transcendentalidad interior*” en el nivel de la consciencia –hasta el punto que Dussel incluso define a la metafísica como “el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro”– su exterioridad existe sólo *en relación con* sistemas de opresión específicos y concretos.²⁴ Y puesto que estos sistemas institucionales son múltiples y se superponen, la exterioridad también se expresa en una multiplicidad de posiciones del sujeto. Pero lo crucial es que Dussel rechaza la abstracción levinasiana y en su lugar insiste en establecer estas posiciones de manera concreta. Así que para Dussel, el caso paradigmático de la exterioridad es precisamente el *hambre*, un fenómeno tanto increíblemente concreto y “subversivo”, en la medida en que implica la necesidad de superar la realidad política existente que es su condición de posibilidad.²⁵ Mientras que Levinas enfatiza la “cara” del otro como base absoluta para la apertura universal hacia la alteridad, la mirada de Dussel –consistente con esta concreción resoluta– no es ni absoluta ni universal, sino que “revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular,” su fisionomía grabada por los siglos. Además, no es un error que estos sean “rostros ajenos,” un semblante del extranjero más colectivo y físico que la “cara del *Otro*” abstracta de Levinas.²⁶

175 |

Este paso concretizante apunta hacia un quiebre aún más fundamental con Levinas, en el que Dussel mapea aún más su categoría cuasi-fanoniana de no-ser en términos de las estructuras globales del colonialismo y de la dependencia, donde “el centro es; la periferia no es.”²⁷

²⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, The Hague, Kluwer, 1991, pp. 35, 290. Los siguientes párrafos recurren y reformulan argumentos tomados de George Ciccariello-Maher, “Decolonial Realism: Ethics, Politics, and Dialectics in Fanon and Dussel,” *Contemporary Political Theory* 13, no. 1 (February 2014), pp. 2–22.

²⁵ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, cit., p. 56, 65.

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

Sin embargo, esto un recurso a un nacionalismo simple e indiferenciado, una romantización fetichizada del sujeto colonial o un primitivismo exotista de una “afuera” sustancial. En cambio, la exterioridad de Dussel es una relación compleja, múltiple y dinámica que nace de la intersección de la clase con la nación: “las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes” poseen “la máxima exterioridad”, y es a través de esta “metafísica alteridad” que “pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura.”²⁸ Pero el carácter expansivo de la exterioridad permite que esta exterioridad incorpore a todos esos grupos que son excluidos sistemáticamente (económicamente, políticamente, de acuerdo al género, etc.) de los múltiples sistemas que constituyen esa totalidad y la “exterioridad cultural” de los espacios actualmente y anteriormente colonizados, en los que las prácticas colectivas preceden o coexisten con los que constituyen el sistema-mundo global.

Finalmente, esta reformulación del concepto levinasiano de exterioridad informa a la crítica directa de Dussel al eurocentrismo de este pensador que tanto lo inspiró. Dussel recuerda una conversación con Levinas en 1971 en la que resultó evidente que el último nunca había realmente considerado la posibilidad de una exterioridad más allá de Europa, en la periferia global colonizada y anteriormente colonizada.²⁹ Sin embargo, esto no fue

²⁹ *Ibid.*, p. 92. Si bien habla frecuentemente con los términos “absoluto” o exterioridad “total,” Dussel admite que esta “metáfora espacial... puede llamar a más de un equívoco,” y se entiende mejor con el término “más allá,” y añade que la “trascendentalidad interior o la exterioridad tienen la misma significación en este discurso filosófico.” *Ibid.*, p. 56.

³⁰ Enrique Dussel, *Para una fundamentación filosófica de la liberación Latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1974, p. 8. Para una crítica similar, véase Robert Bernasconi, “African Philosophy’s Challenge to Continental Philosophy,” en *Postcolonial African Philosophy*, ed. E. Eze, Oxford, Blackwell, 1997. Para Barber esto supone “superar a Levinas,” pero quiere enfatizar que esta superación supone preservar muchos elementos de la contribución de Levinas (*Ethical Hermeneutics*, op. cit, pp. 50–51). Shannon Bell ha argumentado que, mientras “Levinas no politiza su

una mera omisión casual, puesto que Dussel llegaría a identificar el carácter absoluto de la metafísica del *Otro* de Levinas como el origen de su “equivocación”.³⁰ Al formular la exterioridad como absoluta y equivalente al *Ser*, Levinas había ocultado la existencia concreta del no-ser, y –peor aún, desde la perspectiva de una dialéctica radicalmente combativa– había corrido el riesgo de erigir otro “falso universal” de la clase que Dussel, como Fanon y Sorel, está tan resuelto a desmitificar.³¹

Tal como la concretización que Fanon hace de la dialéctica (interna, recíproca y reversible) del amo y el esclavo de Hegel le permite retener y reformular aspectos de su aproximación dialéctica –dándoles nueva vida al llenarlos con contenido particular–, también, la concretización que Dussel hace de la exterioridad levinasiana le permite trascender los límites eurocéntricos del concepto sin abandonar totalmente el carácter generativo del encuentro con el *Otro*. Es en parte gracias a la concretización de las categorías propias de Levinas y gracias al sometimiento de estas a una crítica decolonial que Dussel logra eludir lo que es tal vez el mayor riesgo de la aproximación levinasiana: entronar a la ética del *Otro* como otra filosofía primera. Además, esta tentación constituye un riesgo para mi proyecto también: si Dussel fuera un pensador

concepto del otro,” Dussel sí lo hace. “Levinas and Alterity Politics,” en A. Horowitz and G. Horowitz, eds., *Difficult Justice*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 112. Santiago Slabodsky ha utilizado a Dussel con el fin de reconsiderar su crítica del eurocentrismo de Levinas. “Emmanuel Levinas’s Geopolitics: Overlooked Conversations between Rabbinical and Third World Decolonialisms,” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 18, no. 2 (2011), pp. 147–65.

³¹ Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p. 181. Mientras que es posible criticar su decisión de cortar el nudo gordiano de la metafísica al superponer la alteridad a la geopolítica global, no es por las mismas razones. Kohn and McBride, por ejemplo, hacen un diagnóstico del deslizamiento de Dussel de la metafísica abstracta a la particularidad concreta, y entre una multiplicidad de sistemas que se superponen a las posiciones del sujeto y las referencias singulares a un sistema singular. *Political Theories of Decolonization*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 133.

³² Barber, *Ethical Hermeneutics*, op. cit, p. 57.

fundamentalmente ético –como algunos ciertamente sostendrán–, sería difícil reconciliar su aproximación con la imposibilidad ética que tanto Sorel como Fanon habían diagnosticado bajo condiciones capitalistas y coloniales.

Aquí, sin embargo, Dussel recurre a la “opción preferencial por el pobre” de la teología de la liberación no para sostener la primacía de su ética, sino para lo contrario, una opción preferencial por la descolonización que efectivamente invierta esta relación, al situar la liberación concreta de la exterioridad global como la condición previa y punto de apoyo para el mismo pensamiento filosófico. Desde esta perspectiva invertida “es necesario... pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos... la opción por dicha praxis es el comienzo de un proto-discurso filosófico. *La política introduce a la ética, y esta a la filosofía.*”³² Contra todas apariencias, Dussel *no* es por tanto un pensador principalmente ético, sino que para él la ética encuentra su fundamento en las luchas políticas, concretas y opositivas que él busca canalizar.³³ Haciendo eco del concepto fanoniano de la *sociogenia*, Dussel insiste que “en la analéctica no es suficiente la teoría”, esta crítica encubierta de Levinas, y el giro hacia el rostro concreto del *Otro* histórico que implica, le impide buscar refugio en la clausura prematura de un universalismo ético, conduciéndolo en cambio hacia una dialéctica combativa popular.³⁴

La dialéctica del Otro

A pesar de la clara complicidad que Dussel rastrea entre la totalidad, la ontología y la dialéctica, su compromiso con la descolonización en la teoría y en la práctica no lo lleva a rechazar la dialéctica directamente. En cambio,

³³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, cit., p. 200.

³⁴ Como Sorel, Dussel le concede alguna importancia al concepto de *diremption* para describir tal ruptura. Véase Dussel, *El último Marx*, cit., pp. 346, 356 n61; Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p. 18 y el apéndice.

³⁵ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, cit., p. 187.

al introducir un escepticismo decolonial en su recepción de Levinas, el compromiso de Dussel con las luchas concretas genera una dialéctica analécticamente enriquecida que encuentra su fuente en la exterioridad, pero su fuerza motriz en el movimiento dinámico de las oposiciones. En lo que llegará a llamar el método “ana-dialéctico”, Dussel insiste que para el *Otro* concreto en su “historia y biografía,” la liberación solo puede tomar la forma de “relanzar el sistema como totalidad en una movilización dialéctica que deje en libertad a la persona.”³⁵ Esta es una dialéctica reformulada y descolonizada en que la interpelación analéctica del *Otro* no figura como un *método per se* —esto es, como un *reemplazo* de la dialéctica— sino en cambio como un “momento” de lo que llama un “método dialéctico positivo o metafísico,” recordando aquí que lo metafísico es esencialmente sinónimo de pensar “desde la exterioridad del *Otro*.”³⁶

Lo que Dussel imagina, por lo tanto, es una “secuencia” de momentos que comienzan con un giro hacia la exterioridad en la que “la totalidad es puesta en cuestión por la interpelación provocativa (apocalíptica) del otro”.³⁷ Este “momento analéctico” sirve entonces como “el punto de apoyo de nuevos despliegues”, una fuerte piedra angular desde el que un movimiento dialéctico combativo puede estallar.³⁸ La apelación analéctica a la exterioridad, por lo tanto, no es la negación del potencial radical del movimiento dialéctico que inicialmente parecía haber sido, sino, en cambio, su re-fundamentación en una fuente potente e inexplorada, una suerte de peldaño positivo y sustancial para un movimiento dialéctico que ha sido descolonizado en virtud de que parte de la “la afirmación de una exterioridad”:

³⁶ *Ibid.*, p. 81.

³⁷ *Ibid.*, pp. 187, 65.

³⁸ *Ibid.*, p. 187.

³⁹ *Idem*.

No es solo negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Es superación de la totalidad pero no solo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendencia interna o la exterioridad, el que nunca ha estado dentro. Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema... es realizar lo *nuevo*, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora.³⁹

Tal afirmación es más que una crítica meramente interna y negativa de la totalidad, es decir, más que una simple ruptura dialéctica. Dada la tendencia colonial de la ontología y su violenta hostilidad hacia la diferencia, así como la realidad de la exterioridad en las luchas concretas de los pueblos colonizados y previamente colonizados, Dussel insistirá que “la dialéctica negativa no es ya suficiente.”⁴⁰ Una dialéctica que en cambio se establece con un pie en la exterioridad no se refiere al movimiento cerrado en sí mismo de la identidad y de la diferencia, y ciertamente tampoco a una colonización brutal del *Otro*, sino a un proceso decolonial abierto que sacude el Suelo (*Grund*) ontológico del Ser.

Si bien la crítica de Dussel de la dialéctica negativa es un poco discordante para aquellos de nosotros que estamos inmersos en el marxismo occidental y en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, para Dussel esta negatividad no se refiere estrictamente al carácter abierto de este proceso —el cual sostiene— sino en cambio a la naturaleza interna de sus oposiciones. Sugiere, de hecho, que aquellos pensadores comúnmente asociados con la dialéctica negativa como “Marcuse, Adorno o aún Bloch” son “ingenuo[s] con respecto a la criticidad positiva de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos, de la mujer popular, de la juventud oprimida,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁴¹ *Ibid.*, p. 186.

de las sociedades dependientes.”⁴¹ Pero como esta cita lo deja en claro, el punto de Dussel no es que, por ejemplo, la crítica de Adorno de la identidad hegeliana o del determinismo dialéctico sea incorrecta —de hecho, está de acuerdo en gran medida. Su punto, en cambio, es que la dialéctica decolonial y global no puede permanecer estrictamente interna a la totalidad y no puede ignorar la alteridad positiva de las luchas no-europeas sin cegarse a la colonialidad en el proceso. Una dialéctica atada de tal forma a la totalidad, argumenta Dussel, no puede apuntar hacia su propia trascendencia radical ni alojar nuestros deseos trascendentes, y mucho menos captar la “exterioridad cultural” que Dussel le concede, aunque de manera dispar, a la periferia global.

Contra una dialéctica puramente negativa, Dussel responde inyectando la exterioridad no solo al principio del movimiento de la dialéctica sino también hacia su conclusión. En lugar de resolver las contradicciones internas solamente, el efecto consiste en abrir su visión dialéctica hacia fuera, donde la exterioridad no solo proporciona el punto de apoyo para el movimiento sino también una palanca para forzar la apertura del futuro indeterminado. Dussel insiste que “la pura negatividad de la contradicción ni es el origen ni la resolución de la dialéctica” y la clase rebelde emergente, la cual establece la contradicción dialéctica misma, trae con ella una exterioridad que no puede clausurarse. Como tal, la contradicción no puede ser resuelta “en la pura negatividad”, sino “en la exterioridad de la trascendentalidad interna, en la afirmación analéctica de la alteridad de la clase emergente, que surge realmente como distinta... El proceso dialéctico como pasaje a la nueva totalidad, por otra parte, no puede apoyarse solo en el movimiento negativo de negación... De allí que el momento analéctico del movimiento dialéctico es el origen y la resolución de la misma dialéctica y su negatividad.”⁴²

⁴² *Ibid.*, p. 187-188.

⁴³ *Ibid.*, p. 162.

Mientras que las implicaciones prácticas de este giro analéctico quizás no sean inmediatamente claras, el punto esencial de Dussel es la superación de los varios sistemas de opresión no puede surgir —o no surge con más fuerza— desde los parámetros internos de ese sistema, en parte porque son sistemas contruidos a partir tanto de la exclusión como la opresión. El hecho de que esta exclusión alcance incluso el nivel ontológico solo sirve para subrayar la tautología ciega de una dialéctica interna que sucumbe a los mismos parámetros del Ser al que pretende oponerse. Como en el caso de nuestra transición tensa de Sorel a Fanon, estamos entonces atraídos de manera irreversible hacia la descolonización; para superar el capitalismo debemos primero poner en cuestión la perfección inmanente del proletariado (europeo) como sujeto revolucionario, el cual incluso en Europa está atravesado e intersectado por las opresiones y las exclusiones. Además, el *capitalismo* como fenómeno intra-europeo da paso a una constelación colonial mucho más compleja y global en la que la interacción de lo interno y lo externo es aún más pronunciada.

Mientras que las dinámicas oposiciones cuasi-dialécticas se mantienen como la fuerza impulsora de este proceso, el objetivo de Dussel es levantar nuestras antenas hacia el ámbito de la exterioridad con el fin de “detectar las interpelaciones disfuncionales que lanza continuamente el oprimido desde la exterioridad o la utopía del sistema constituido.”⁴³ Si la lógica interna de la totalidad tiende a cosificarse como una unidad perfecta —en otras palabras, su *fetichización*— entonces la respuesta combativa que asalta los muros cosificados de la totalidad simultáneamente desde dentro y desde fuera es, para Dussel, un proceso de *des-fetichización* que tiene mucho en común tanto con la desalienación de Fanon como con la crítica de Marx del fetiche como religión terrestre: “El antifetichismo, noción negativa que quiere velar intencionalmente

⁴⁴ *Ibid.*, p. 194.

su infinita afirmación metafísica, es la garantía de *la perenne dialéctica de la historia*, de la destotalización que la liberación produce en todo sistema fosilizado. El ateísmo del sistema vigente es la condición de la praxis innovadora, procreadora, liberadora”.⁴⁴

Dussel tiene un nombre preciso para esta dinámica antiteticista y ana-dialéctica que inicia el movimiento revolucionario según una lógica de la diferencia orientada hacia el exterior: lo llama simplemente *liberación*, la cual describe en términos conscientemente marxianos como un fantasma que recorre el sur global. Sin embargo, a Marx le añade lo que podría ser leído como un eco sutil de W.E.B. Du Bois, en la suerte de “segunda vista” que los pensadores periféricos disfrutaban, en virtud de tener un pie en la exterioridad: “La inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno”.⁴⁵ La filosofía de la liberación –en un gesto hacia su propio estatus universal– no tiene nada que perder sino sus cadenas, y un mundo que ganar.

Para Dussel, como para Sorel y Fanon, esta es una dialéctica que recorre la delgada línea entre las oposiciones internas y las externas, y de un modo incluso aún más consciente, ya que en la formulación de Dussel la cuestión consiste precisamente en derribar el muro del apartheid que separa lo interno de lo externo. Así que quizás no es sorprendente encontrar que también invierte la trayectoria tradicional del progreso humano para acoger la imagen del bárbaro: “Desde el no-ser, la nada, el otro,

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 118-119. El énfasis es mío.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16. El hecho de que el pensamiento periférico disfrute de una “segunda vista” no garantiza que adopte tal perspectiva. De hecho, la tentación constante del pensamiento periférico –uno que está verificado en el contenido de los currículos universitarios– es mirar hacia el centro, hacia Europa, en una suerte de repetición de aquello tan perverso que Fanon encontró en la dialéctica desactivada del amo y el esclavo. Para Dussel, este giro hacia el amo constituye “El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad” *Idem*.

la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una ‘filosofía bárbara’.⁴⁶ La liberación ana-dialéctica es “bárbara” no solo por su apelación a la nada de lo que yace más allá de los muros –de la zona desterrada del no-ser– sino también por su movimiento “transontológico” para abolir esos muros mismos. Los bárbaros del día de hoy, más que un vestigio del pasado, son una visión del futuro inminente y cada vez más universal.

Como resultado, la liberación de Dussel es literalmente la *an-arquía*: trasciende a los principios que gobiernan el presente al derribar las barreras que separan lo existente del más allá: “La liberación es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad.”⁴⁷ Este movimiento dialéctico descolonizado es en sí mismo la “ruptura; es destrucción... des-totalizando al sistema o aniquilando las fronteras represivas”.⁴⁸ Y la liberación (decolonial) es un proceso a través del cual la totalidad se quiebra y los muros del apartheid del Ser, de una manera poderosamente fanoniana, se derrumban. “Por ello la filosofía es muerte, muerte a la cotidianidad, a la segura ingenuidad del sistema,” que desencadena un proceso radicalmente desatada de la transformación dialéctica y decolonial.⁴⁹

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁹ Aquí, haciendo eco a Fanon y a Lewis Gordon, esta brecha ontológica del sistema siempre será percibida como violenta, incluso si implica poca o ninguna violencia, y como tal es inevitablemente “ilegal.” *Ibid.*, p. 85.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 208.

El presente número de
Papel Máquina se publicó
en mayo de 2021 en la ciudad de
Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías
Adobe Garamond y Aspira.

Editorial

Víctor Hugo Pacheco

Jaime Ortega

Filosofía y liberación

Silvana Rabinovich

José Gandarilla

Katya Colmenares

Campos de batalla

Enrique Dussel

Diálogos

Bernardo Cortés M.

Jaime Ortega

Enrique Dussel

Política de la liberación

Patricia González

Rebeca Gaytán

Esteban Gabriel Sánchez

Traslaciones

George Ciccariello-Maher

sembrando

ojos

tragando

montañas

