

ENRIQUE DUSSEL Y LA CRÍTICA
A LA MODERNIDAD

SERIE: PENSAMIENTO CRÍTICO CONTEMPORÁNEO

ENRIQUE DUSSEL Y LA CRÍTICA
A LA MODERNIDAD

ABDIEL RODRÍGUEZ REYES

PRÓLOGO DE
LUIS MARTÍNEZ ANDRADE



Rodríguez Reyes, Abdiel: *Enrique Dussel y la crítica a la modernidad*
Martínez Andrade, Luis: «Prólogo».

1° edición. Lima: Heraldos Editores, 2022.

283 pp.; 13.8 x 21.

Serie: Pensamiento Crítico Contemporáneo

ISBN: 978-612-48855-5-6

DUSSEL/MODERNIDAD/LIBERACIÓN/
MOMENTO MATERIAL/MARX/CRÍTICA/
TRANSMODERNIDAD/AMÉRICA LATINA/
GIRO DECOLONIAL/ÉTICA/POLÍTICA

SPCC003

© Abdiel Rodríguez Reyes

© Heraldos Editores

Editado por Heraldos Editores S. A. C.

Río Santa 209, P. J. Villa Hermosa

Lima 10, Perú

Dirección editorial: Joel Rojas

Diseño de portada: Stephanie Barreto

Primera edición: octubre de 2022

Tiraje: 300 ejemplares

ESTA PUBLICACIÓN CUENTA CON EL AUSPICIO DE LA
CENTRAL NACIONAL DE TRABAJADORES DE PANAMÁ

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2022-10912

ISBN: 978-612-48855-5-6

-Ventas, distribución y difusión-

www.heraldoseditores.com

www.facebook.com/heraldos.editores

ventas@heraldoseditores.com

Reservados todos los derechos. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, electrónico o físico, sin la autorización escrita de los editores.

ÍNDICE

PRÓLOGO: LUIS MARTÍNEZ ANDRADE	11
--------------------------------------	----

INTRODUCCIÓN GENERAL: UNA CRÍTICA A LA MODERNIDAD DESDE <i>ABYA YALA</i> , Y EL COMPROMISO ÉTICO Y POLÍTICO DE ENRIQUE DUSSEL	15
---	----

CAPÍTULO I: ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE ENRIQUE DUSSEL

1. Introducción	19
2. Tesis	22
3. Estudios tempranos	26
4. Lecturas claves	33
5. Octogésimo aniversario	45
6. Estudios recientes	56
7. Conclusión	68

CAPÍTULO II: HIPÓTESIS PARA LEER A ENRIQUE DUSSEL

1. Introducción	73
2. El proyecto de la Transmodernidad	83
3. Hipótesis de lectura	95

4. La Filosofía de la liberación como sistema	97
a. Historia y crítica teológica	98
b. Método y lógica	103
c. Ética de la liberación	104
d. Economía de la liberación	106
e. Política de la liberación	109
5. Conclusión	112

CAPÍTULO III: DE LA «CRÍTICA *DE* LA MODERNIDAD»

A LA «CRÍTICA *A* LA MODERNIDAD»

1. Introducción	115
2. Sobre la crítica	118
3. Sobre la modernidad	130
4. Crítica <i>de</i> la modernidad	137
5. Crítica <i>a</i> la modernidad	144
6. Conclusión	150

CAPÍTULO IV: LAS TRES REDACCIONES DE LA ÉTICA

1. Introducción	153
2. La estructura de la ética	156
a. Primera redacción	164
b. Segunda redacción	187
c. Tercera redacción	205
3. Conclusión	216

CAPÍTULO V: REPRODUCIR Y AFIRMAR LA VIDA

1. Introducción	219
2. Los provideda	226
3. El momento material	227
4. Propuestas críticas	251
5. Reproducir y afirmar la vida en comunidad y en metabólica relación con la <i>Pachamama</i> y las demás especies	257
6. Conclusión	259

CONCLUSIÓN GENERAL: NO PERDER EL HORIZONTE UTÓPICO	261
---	-----

LISTA DE CUADROS	269
------------------------	-----

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	271
----------------------------------	-----

PRÓLOGO

Durante la década de los setenta del siglo pasado, la incipiente Filosofía de la liberación comenzó a colocar las bases de una descolonización epistemológica de la filosofía. A partir de la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la existencia de una filosofía propia de nuestra América, esta *constelación* de pensamiento empezó a configurarse como una propuesta realmente *descolonial*. En diálogo con las discusiones planteadas por la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y la sociología de la liberación, un grupo de jóvenes filósofos de diferentes universidades argentinas organizaron encuentros de manera regular para reflexionar sobre una cuestión en particular: ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido?

La obra que la lectora o lector tiene en sus manos ha sido escrita por Abdiel Rodríguez, joven filósofo de origen panameño, que se ha alejado del recalcitrante eurocentrismo que desgraciadamente todavía goza de buena salud en muchos Departamentos de Filosofía en *Nuestra América*. El tono y los argumentos expuestos en esta obra no solo muestran un conocimiento profundo de la obra de Enrique Dussel sino también expresan el nivel de reflexión que una nueva generación de pensadores está realizando *desde* Latinoamérica.

Si bien este libro analiza tanto la trayectoria intelectual de Enrique Dussel como sus principales conceptos y categorías (Trans-modernidad, Totalidad/Exterioridad, entre otras), el autor también expone su postura ética-política ante la dinámica destructora de la modernidad capitalista. Así, desde una mirada interdisciplinaria, el autor combina la historia con la teoría política, la teología con la sociología y la ética con la hermenéutica y presenta los principales rasgos de la crítica *de la* modernidad como la crítica *a la* modernidad en la obra del

fundador de la Filosofía de la liberación. Dicha distinción se inspira en los aportes realizados por algunos pensadores como Franz Hinkelammert, Linda Martín-Alcoff o Juan José Bautista para *pensar* otra manera de reproducir y afirmar la vida humana como no-humana. Concentrándose principalmente en la *Ética de la liberación*, el autor examina los diversos contextos geopolíticos que influyeron en las inflexiones teóricas del fundador de la Filosofía de la liberación. Como muy bien lo observa, las reflexiones del filósofo argentino-mexicano no parten de la *moral vigente* sino precisamente de principios éticos. Estamos pues ante una propuesta que toma como punto de partida la *materialidad negativa* de las víctimas y que, además, vislumbra la creación de otras formas de organización y reproducción social que tienen como objetivo la afirmación de la vida.

Por otra parte, Abdiel Rodríguez subraya, de manera pertinente, que la obra del filósofo argentino-mexicano no es de textos sino de *contextos*, en este sentido, las reflexiones e interrogantes de Dussel parten de la *corporalidad sufriente* de la víctima de esta *modernidad/colonialidad realmente existente*. Así, el autor rastrea las *opciones* teórico-filosóficas (el personalismo francés, la ética levinasiana, el marxismo crítico o el mesianismo materialista, entre otras) del fundador de la Filosofía de la Liberación. A través de un análisis crítico de las tres redacciones de la *Ética de la Liberación*, Abdiel Rodríguez no solo muestra las *continuidades/discontinuidades* en el pensamiento de Dussel sino también los desafíos socio-políticos y culturales que se desarrollan en el *Sur Global*.

La temática de la *Conquista de América* —y sus consecuencias ontológicas y estructurales— es central en la filosofía de la liberación. Sin embargo, a partir de la década de los noventa, el filósofo argentino-mexicano —en diálogo con Aníbal Quijano (colonialidad del poder), Walter Mignolo (diferencia imperial/diferencia colonial) e Immanuel Wallerstein (sistema-mundo moderno)— articuló la relación entre «el mito de la modernidad» (la emergencia del *ego con-qui-ro*) y el desarrollo tanto del capitalismo como de la colonialidad

del poder/saber. Por consiguiente, otro de los aportes de la filosofía de la liberación al *giro descolonial* radica en su planteamiento sobre el «origen del mito de la modernidad», es decir, en el momento en que Europa se abre hacia el Atlántico configurando así una nueva ontología de dominación a escala planetaria.

En otro orden de ideas, debemos hacer mención que, en este trabajo, el autor aborda los aspectos ecológicos —y sus consecuencias políticas— de la obra dusseliana. Así, Abdiel Rodríguez da un paso adelante en los estudios que se habían hecho sobre el autor de la *Ética de la Liberación*. En ese sentido, y siguiendo lo señalado por Sirio López Velasco, Abdiel Rodríguez retoma seriamente el tema de la salud de la naturaleza. Frente al caos climático que estamos viviendo —como consecuencia de la dinámica del *capitalismo fosilista* y de la modernidad necrófila— la propuesta ética-ecológica de Dussel nos permite encontrar algunas salidas a la actual crisis civilizatoria.

Ahora bien, Abdiel Rodríguez no es un improvisado en el estudio del pensamiento contrahegemónico y anticolonial pues sus demás trabajos (*Pensamiento crítico: Ensayos sobre Filosofía de la Liberación y Decolonialidad*, por mencionar alguno de ellos) dan cuenta de una línea de investigación que recupera la tradición de lucha, tanto epistémica como política, de los *vencidos por la historia*. Estamos pues ante una obra que merece ser leída, estudiada y discutida por las nuevas generaciones en un momento donde una *crisis civilizatoria* sin precedentes está poniendo en riesgo la supervivencia de la especie. Por consiguiente, el libro que nos presenta Abdiel Rodríguez contiene valiosísimas brújulas que nos permiten vislumbrar un *horizonte utópico transmoderno*.

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE
Primavera de 2022, Bruselas

INTRODUCCIÓN GENERAL: UNA CRÍTICA A LA MODERNIDAD DESDE *ABYA YALA*, Y EL COMPROMISO ÉTICO Y POLÍTICO DE ENRIQUE DUSSEL

Vamos a desarrollar la crítica a la modernidad capitalista desde la Ética de la liberación de Enrique Dussel. Como este filósofo señala, es una ética de la vida. Otro aspecto que no queremos pasar por alto es el siguiente: no estamos en contra de la razón por la razón, ni de Occidente por Occidente. La crítica es a la perversidad oculta en la modernidad capitalista y al eurocentrismo encubridor. Estamos en contra de lo fetichizado y, como indicó Max Horkheimer, de la «razón instrumental». Nos posicionamos desde *Abya Yala*¹ para hacer la crítica con el compromiso ético y político de transformar el orden vigente.

En esta obra realizamos un bosquejo de los estudios en torno a la obra de Dussel para apreciar su aporte a la filosofía contemporánea. Como dice Alejandro De Oto en un mensaje de sus redes sociales: «Enrique es, con las polémicas sobre su enorme obra incluidas, el filósofo más importante del presente».² Esta afirmación puede ser debatida, pero el punto de mira se dirige a la grandeza del pensador del que nos ocupamos hoy. Es inmensa la obra de nuestro filósofo y, mientras más nos acercamos a ella y la comprendemos, vamos tomando conciencia simultáneamente de nuestras limitaciones. La mayoría de los que se ocupan seriamente de la obra de Dussel no dejan de mencionar su inmensidad a tal punto de llamarlo «El Hegel de Coyoacán».³

1 Voy a usar el concepto *Abya Yala* en lugar de América Latina para reivindicar el aporte de ese vocablo del pueblo Guna.

2 Véase, [En línea] Disponible en: www.facebook.com/ADeOto [Acceso el 10 de enero de 2022] Todas las referencias en línea estarán en las notas a pie de página y no en la bibliografía.

3 Como señala la filósofa panameña y profesora en CUNY, Linda Martín-Alcoff.

En segundo lugar, proponemos una hipótesis de lectura de Dussel. Como toda gran obra, se requiere cierta astucia para adentrarse en ella, para comprenderla en su complejidad. Es decir, debemos tener una estrategia de lectura. Si vamos sin rumbo a enfrentarnos a una propuesta de este tipo, nos podemos extraviar en esa inmensidad. Es como navegar en mar abierto sin brújula. Ahora bien, sí podemos adentrarnos sin ninguna preparación previa, pero solo comprenderemos la parte y no el todo, lo cual también es una opción. Esto no es lo ideal porque esta obra tiene la pretensión de ser sistemática. Aquí esta hipótesis de lectura la planteamos para ubicar el lugar de la ética en ese universo.

En el tercer capítulo abordamos un asunto de vital importancia: la distinción entre la crítica *de la* modernidad y la crítica *a la* modernidad, para transitar de la primera a la última. Nuestra posición no es considerarlas antagónicas, sino ponerlas a dialogar. Muchas veces son complementarias. Aunque categorialmente sean distintas, políticamente pueden coincidir en puntos de entronque. La categoría de la crítica de la modernidad es la totalidad; mientras que la crítica a la modernidad tiene como categoría la exterioridad. Lo categorial influye en la forma cómo vamos estructurando la crítica y su grado de radicalidad. Nuestro posicionamiento, teniendo en cuenta nuestra realidad en *Abya Yala*, nos obliga a posicionarnos categorialmente desde la exterioridad o, como diría Frantz Fanon, desde la *zona del no ser*. Por lo tanto, nuestra crítica es una crítica a la modernidad y no una crítica de la modernidad, aunque usamos el arsenal teórico de esta última para los fines prácticos de la primera.

En el cuarto capítulo tratamos lo referente a la ética. En tres contextos históricos diferentes Dussel ha vuelto sobre la ética, en la década de los setenta redactó sus primeras ideas sobre la ética; en los noventa escribió nuevamente sobre la cuestión y en el siglo XXI insistió sobre esa temática. En cada uno de estos momentos nuestro filósofo pensó la cuestión ética y fue madurando mientras avanzó su reflexión. Revisamos estos tres momentos que llamamos

también tres redacciones hasta llegar a la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (de ahora en adelante *Ética*), obra publicada en 1998 y lo consideramos un punto de inflexión en todo el *corpus* dusseliano. Dussel en una ocasión señaló que su verdadera graduación fue debatir con Karl Otto-Apel y, en ese sentido, podríamos interpretar esa obra como su trabajo de sustentación final. Luego de un largo proceso de trabajo intelectual pudo producir esta ética.

El último capítulo es la actualización del principio material contenido en la *Ética* (1998), el cual ponemos en contexto. Hay que tener en cuenta la experiencia de Dussel, ya es un pensador maduro con una erudita lectura de Marx y un debate de una década con Apel. En esta *Ética* (1998) expone «el momento material», en el cual sustenta que «esta es una ética de la vida». Estas líneas las redactamos en medio de la pandemia producida por el coronavirus, en la cual el tema de estos días es nuestra propia vida en riesgo de verse truncada por este contagioso virus.

Dussel no es el primero en advertirnos sobre la relación capitalismo y modernidad. En un libro fantástico *Más allá del capital*, István Mészáros, quien fuera discípulo de Georg Lukács, habló «del capital y de su modernidad pretendidamente insuperable» (Mészáros, 2000, p. 24), dos aspectos resaltan aquí, por un lado, la relación y su supuesta inseparabilidad. En efecto, cada vez que hablamos de modernidad, no nos imaginamos otra alternativa y se nos aparece como la única salida. Mészáros también nos advirtió sobre la «crisis sistémica» (Mészáros, 2000, p. 62) y la necesidad de una teoría de la transición. Aquí hacemos esa crítica a la crisis sistemática y nos planteamos —siguiendo a Dussel— la transición hacia algo distinto.

El planeta Tierra es el único espacio que podemos habitar por ahora y se encuentra en una situación de riesgo. El sistema económico capitalista y la racionalidad moderna agotan —como nos decía Marx— sus fuentes de riqueza: la naturaleza y los seres humanos. En ese escenario se necesita un pensamiento crítico a la altura de nuestros tiempos históricos. Dussel tiene una propuesta ética y política, este filósofo tiene un amplio trabajo en el campo de la historia, la crítica teológica y la Filosofía de la liberación. Toda su experiencia de más de cincuenta años de trabajo intelectual lo podemos subsumir para darle contenido a la crítica a la modernidad; como hemos señalado, se trata de una crítica transformadora del orden vigente, al menos esa es su pretensión.

CAPÍTULO I:

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE ENRIQUE DUSSEL

1. INTRODUCCIÓN

El trabajo filosófico que Enrique Dussel nos ofrece en su más reciente etapa de pensamiento no solo asume el desafío de alcanzar una composición sistemática, sino que atiende a la exigencia de que cada uno de los tópicos del conjunto se eslabonen de tal modo que se aprecie su plena articulación y un fino ensamble en el que el pensamiento se moviliza en la intención transformativa de nuestra realidad.
(Gandarilla Salgado y Moraña, 2018, p. 11).

Realizaremos el análisis de los estudios sobre Dussel en el siguiente orden que plantearemos y así no perdernos en el camino. En primer lugar, estudiaremos algunas tesis y trabajos académicos universitarios, que permiten evidenciar la recepción mundial de su obra en la comunidad universitaria. En segundo lugar, pondremos atención en los estudios tempranos y estudiaremos algunas lecturas claves, es decir, textos ineludibles, que son una aproximación original en torno a la obra de Dussel. Luego, nos detendremos en aquellos textos que han surgido en el contexto de su octogésimo cumpleaños. Por último, analizaremos los estudios recientes y así tendremos un panorama completo.

Llegado a los ochenta años, Enrique Dussel recibió varios homenajes. Es un momento destacado para hacer una valoración sobre su obra, después de ocho décadas de existencia y cincuenta de trayectoria académica. Los estudios sobre la obra de Dussel van en aumento

porque es uno de los pensadores críticos con una gran proyección mundial de su producción teórica y destacado reconocimiento académico. Recientemente fue nombrado miembro honorario internacional de la Academia de Artes y Ciencias de Estados Unidos. Es el primer filósofo latinoamericano nombrado en esta prestigiosa academia. Su obra y propuesta se estudia más allá de las fronteras de *Abya Yala*.

Se trata de toda una vida de servicio, entrega y compromiso al pensamiento crítico y a la transformación social, tanto en el ámbito académico, como profesor de universidad durante varias décadas, como en el administrativo, pues fue también rector de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Bajo su gestión en esta universidad pudo mantener un presupuesto para seguir ofreciendo estudios superiores. También, hoy en día, es activista porque ejerce de secretario de Formación Política del partido Movimiento Regeneración Nacional en el gobierno presidido por Andrés Manuel López Obrador. Todas estas tribunas son importantes para nuestro pensador, porque desde ahí puede llegar a miles de personas. Por ello es importante comprender su producción teórica y su activismo, porque así podemos apreciar la pluralidad de su quehacer intelectual, que busca denodadamente la fundamentación de un nuevo sentido de horizonte civilizatorio.

Evidentemente no vamos a agotar toda la producción escrita sobre la obra de Dussel, pero sí mencionaremos aquellas obras importantes y decisivas en función de nuestro objetivo general: criticar a la modernidad desde un planteamiento ético. Comentar toda la bibliografía desborda ese objetivo. Se han editado decenas de libros colectivos sobre su pensamiento, pero solo trabajaremos aquellas publicaciones que por su contenido evidencian las lógicas de la crítica a la modernidad. Esto no quiere decir que no tratemos otros temas relacionados con este de forma transversal, en particular lo referente a la cuestión de la *decolonialidad*, en la cual Dussel es uno de los pensadores claves.

Los espacios de mayor difusión de la Filosofía de la liberación propuesta por Dussel son la Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina), el Seminario Permanente de Filosofía de la Liberación (Universidad Nacional Autónoma de la Ciudad de México, UACM) y el magisterio del propio Dussel tanto en el activismo como en la academia. También, hay que destacar el papel de la Asociación de Filosofía y Liberación,⁴ que está bajo su coordinación general. Las actividades son de muy diversa índole y las actividades en redes son cada vez más complejas y se entretajan entre sí.

Dussel tiene un amplio número de discípulos, discípulas y colegas en universidades estadounidenses, europeas, latinoamericanas y del *Sur global*, con los cuales mantiene un fructífero diálogo crítico, así su propuesta tiene una trascendencia no solo provinciana, sino mundial. Se discute en distintos espacios de distinta naturaleza: en la academia y en el activismo. Se trata de una propuesta teórica densa con expresiones prácticas, que se alimenta permanentemente de las experiencias históricas y alternativas que acontecen al calor de las contradicciones históricas y sociales. Dussel es un pensador de la praxis, aquella tradición que va de Marx a Gramsci, y es una expresión contemporánea heterodoxa.

Nuestro objetivo, en cuanto al *estado de la cuestión*, consiste en llegar en última instancia a los estudios más recientes. En ese sentido, debemos hacer el recorrido pertinente, desde evidenciar que la propuesta no es de ningún modo provinciana, a través de las tesis realizadas en torno a él, hasta llegar a lo más reciente, pasando por lo que hemos denominado estudios primeros y los estudios imprescindibles o claves. En todo esto es palpable un denominador común: la ética de la vida. Y lo podemos rastrear desde sus tempranas formulaciones éticas de la década de los setenta hasta su *Ética* (amarilla) de 1998

4 *Asociación de Filosofía y Liberación*. [En línea] Disponible en: goo.gl/Mz-VQ4s [Último acceso: 5 Marzo 2019].

que en forma y contenido tiene mayor consistencia, e hilándolo posteriormente con su Política de la liberación en tres tomos publicados en Trotta. Esta es su etapa de madurez, que no ha sido estudiada en toda su compleja dimensión.

2. TESIS

Podemos ver en el cuadro siguiente dónde se realizan las tesis sobre la obra de Dussel desde la década de los setenta hasta finales de los ochenta, no solo a nivel de trabajos de licenciatura o maestría, sino también de doctorado. Y no se limitan a tesis en *Abya Yala* [Latinoamérica, América Latina], sino que también se producen en Europa y Estados Unidos. Esto muestra, entre otras razones, que el trabajo de Dussel no es provinciano.

CUADRO 1: TRABAJOS DE GRADUACIÓN Y TESIS

AÑO	TESIS	AUTOR-UNIVERSIDAD-PAÍS
1989	Nivel: Licenciatura System, Lebenswelt und Exteriorität. Eine Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel.	Christofer Ober, Universität Tübingen, Deutschland.
1989	Nivel: Doctorado Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel	Hans Schelkshorn, Fakultät für Philosophie, Universität Wien, Österreich.

1989	Nivel: Doctorado Alteridad Latinoamericana de Dussel.	Jairo Agudelo Taborda, Pontificia Università Lateranense, Italia.
1988	Nivel: Maestría «Rostro a Rostro». Uma introdução ao pensamento ético-teológico de Enrique Dussel.	Margarita Luiza Ribeiro Brandão, Pontificia Universidade Católica do Rio Janeiro, Brasil.
1988	Nivel: Maestría Filosofia latino-americana e filosofia da libertação: a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea.	Jesus Eurico Miranda, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande, Porto Alegre, Brasil.
1987	Nivel: Doctorado Der Befreiungstheologie und der transzendental-theologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner	Anton Peter, Universitaet Luzern, Schweiz.
1987	Nivel: Maestría Liberdade e libertacao na ética de Dussel.	José Luis Ames, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
1986	Nivel: Maestría América latina o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976).	Roque Zimmermann, Universidade de São Paulo, Brasil.

1985	Nivel: Doctorado Comparison of Two Liberation Thinkers. Enrique Dussel from Latin America and Michael Novak from the United States	James Garcia Ward, DePaul University, Chicago, USA.
1985	Nivel: Licenciatura Enrique Dussel. Teoría crítica de la liberación del hombre latinoamericano.	Ever Rojas Vargas, Universidad Católica Boliviana «San Pablo», Cochabamba, Bolivia.
1985	Nivel: Licenciatura Filosofía de la Liberación latinoamericana. Aspectos fundamentales del pensamiento de Enrique Dussel	Emma Paz Pazmiño, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador.
1985	Nivel: Maestría Fondements Ethiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel	Jesús Jiménez Orte, Université de Montréal, Canadá.
1984	Nivel: Doctorado The Philosophy of Liberation of Enrique Dussel	Edgar Moros-Ruano, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, USA.
1984	Nivel: Doctorado Domination and Liberation: An analysis of the Anadialectical Method of Enrique Dussel	Roberto Segundo Goizueta, Marquette University, Milwaukee, USA.
1983	Nivel: Licenciatura From Exteriority to Liberation	Alan G. Alegre, Ateneo de Manila University, Quezon City, Philippines.

1982	Nivel: Maestría La ética de la Filosofía de la Liberación latinoamericana según Enrique Dussel	Francisco Muguerza Ormazabal, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
1981	Nivel: Doctorado El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo	Pablo Sudar, Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
1980	Nivel: Maestría Interpretación dusseliana del «Cogito» cartesiano como modelo hermenéutico latinoamericano de historia de la filosofía moderna	Jaime Ronderos Tobon / Juan José Sans Andrados / Germán Marquinez Argote, Universidad Santo Tomás, Colombia.
1979	Nivel: Doctorado «Enrique Dussel y J.C. Scannone» en El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas	Ulpiano Vázquez Moro, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España.
1979	Nivel: Doctorado A pedagógica de Enrique Dussel. Elementos para un estudio crítico	Alipio Marcio Dias Casali, Pontificia Universidad Católica, São Paulo, Brasil.
1978	Nivel: Licenciatura La Filosofía, una actitud más que una acumulación de contenidos	Luis Valdés Castellanos, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, México.
1978	Nivel: Licenciatura ¿Es posible una Filosofía de la Liberación?	José Luis Rio Gallegos, Universidad Iberoamericana, México.

3. ESTUDIOS TEMPRANOS

Una referencia destacada es, en los estudios tempranos, el extenso comentario de Germán Marquínez a la obra *Introducción a la Filosofía de la liberación* de Dussel (publicado en 1979) y también la tesis doctoral de Mariano Moreno Villa presentada en la Universidad de Murcia (diciembre de 1993). No podemos señalar todos los trabajos sobre Dussel, pero durante toda la década de los ochenta hubo varias tesis sobre su pensamiento. A sus cincuenta y cinco años, Dussel ya era estudiado ampliamente más allá de *Abya Yala*, en Europa y Estados Unidos.

No es la misma recepción la que se tiene de una obra temprana con la de una obra madura, como tampoco la de una obra póstuma. Cuando se empieza a estudiar la obra dusseliana debe leerse en su propio contexto de escritura porque *Abya Yala* experimentó, y sigue experimentando, cambios teóricos durante la segunda mitad del siglo XX. Tenemos, por ejemplo, el desarrollismo de la CEPAL, la Teología de la liberación, la Filosofía de la liberación en sus distintas variantes y la Teoría de la dependencia. El pensar crítico-social en *Abya Yala* va de la mano de los acelerados cambios que van aconteciendo en el terreno político-social. Este pensar comprometido está ya presente en las primeras obras de Dussel, la mayoría de las veces vinculado directamente a las discusiones que se tejían como alternativas a la dominación colonial e imperialista.

En *Abya Yala*, los pensadores más comprometidos, al tomar conciencia, empuñan sus críticas con los pies en la tierra y esta no es una metáfora más, sino una práctica en el cual el pensar se asume desde donde se anuncia, adquiriendo un compromiso y una dimensión distinta a la eurocéntrica moderna, en la cual prevalece la supuesta «objetividad» y distanciamiento de la realidad. Pero esta supuesta objetividad al final es un mito más de la modernidad, ahora la ciencia cada vez más adquiere esa aura de una religión secular. El objetivo del pensamiento crítico es poner la ciencia en suspenso porque se

Cree ciegamente en ella sin cuestionarla. Esto no significa negarla, sino subsumirla críticamente. El pensamiento de Dussel desde sus primeras expresiones es un pensamiento comprometido con el cara a cara, mientras la modernidad se escuda en la objetividad para abstraerse de la realidad y así guardar cierta distancia.

Dussel hace explícito su compromiso político y su proximidad con la realidad material. Esto lo propone uno de los estudios tempranos, explícitamente el trabajo *Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana* de Germán Marquínez, quien destacó la importancia del *topos* para pensar:

No es difícil seguir los pasos, componer la figura y precisar el ethos de Enrique Dussel, porque su obra es la de un pensador que no [se] abstrae de las condiciones del espacio y tiempo humanos en las que le han tocado vivir. La mayor parte de sus escritos están situados geográficamente y datados no sólo con fecha de edición sino también de composición. La situación por la que atraviesa y las circunstancias que la especifican acuden constantemente a sus escritos como ilustración, apoyo o confirmación de las categorías que desarrolla en busca de una explicación racional de la realidad latinoamericana. (Marquínez, 1995, p. 11)

Solo tendríamos que añadir otro aspecto, claramente a partir de la obra de madurez de Dussel, quien, después de estudiar a Marx durante la década de los ochenta, dialogó con la Ética discursiva de K. O. Apel y produjo su *Ética* en 1998. Su propuesta, si bien se piensa desde *Abya Yala*, es categorialmente pensada desde la exterioridad (como categoría de análisis fundamental) y, en ese sentido, trasciende el contexto particular de *Abya Yala*. Se piensa desde todo el *Sur global* y este concepto es una metáfora para explicar distintas formas de dominación y exclusión, pero que al mismo tiempo se trata de espacios para ensayar alternativas diferentes. Por ejemplo: en *Abya Yala* se ensayaron alternativas políticas al neoliberalismo con el surgimiento de gobiernos

progresistas como el de Hugo Chávez, Evo Morales, entre otros. Este aspecto está más claro en la obra de madurez.

El pensamiento de Dussel está comprometido con el *topos*, es decir, con su tiempo y espacio. Su crítica está latente el compromiso inmediato con las causas sociales porque *Abya Yala* se encuentra en una situación de riesgo. El texto citado de Marquínez es uno de los primeros intentos en esquematizar⁵ la Filosofía de la liberación en la obra de Dussel. Pero, como es un estudio de la edad temprana, exactamente el año 1979, muchos de los aspectos fundamentales desarrollados después por Dussel quedaron naturalmente fuera. En ese tiempo su *corpus* crítico de mayor alcance todavía no estaba desarrollado, pero el esquema propuesto nos sirve como punto de partida. Analiza la Filosofía de la liberación (al menos la propuesta de Dussel) como un discurso filosófico —discurso de la liberación— compuesto por cuatro partes: Histórica, Metafísica (Ética), Práctica y Poética. Además, se señala un metadiscurso metodológico, enmarcado en la Filosofía de la liberación. Este último tema es de relevancia y de lo menos trabajado; incluso para las perspectivas decoloniales es un dilema.⁶ Lo metodológico en su sentido técnico es difícil para operacionalizar desde las filosofías y epistemologías del Sur, ya que al hacerlo estaríamos confeccionando una camisa de fuerza, pero, si no se hace, entonces se podría traducir como una falta de capacidad. La Filosofía de la liberación no puede correr la suerte de convertirse en una receta, pero no debe mostrarse reticente a este tipo de discusiones.

Volviendo al esquema anteriormente planteado, la cuestión de la historia es el punto de partida, en eso estamos totalmente de acuerdo.

5 Véase, el esquema propuesto por Marquínez (1995, p. 38).

6 Es un dilema en el siguiente sentido: cuando se habla de metodología pareciera estar enmarcado en un positivismo, de ser así, entonces, quedaríamos atrapados en ese esquema. No podemos descolonizarnos con metodologías positivistas en su sentido tradicional a la misma vez; por el momento solo nos queda ser críticos ante esta situación.

Sin historia, no hay pensamiento crítico y tampoco una crítica ética a la modernidad. Marquínez analizó esta cuestión en relación con el «centro imperial» encubridor de lo distinto, rescatando lo condenado por la historia oficial e imperial. En la Metafísica, el fundamento es el contraste o la relación entre el *ego cogito* de René Descartes y el *ego conquiro* (yo conquisto). Desde aquí pensamos la ontología eurocentrada como encubridora dominante en tensión con la metafísica de la alteridad, entendida como aquella que se ubica en la exterioridad del Otro negado ontológicamente por el *ego* dominante imperial. La Práctica, trabajada desde la Ética, critica desde la exterioridad la totalidad vigente injusta, lo que hoy podríamos mencionar como la totalidad del mercado. Solo los grandes pensadores piensan y critican la categoría de totalidad, por ejemplo: Georg Lukács, Emmanuel Levinas y Franz Rosenzweig, y su práctica o praxis alterativa busca abrirse camino ante la totalidad. Este abrirse camino es político y su propuesta sería, según Marquínez (1995, p. 45), un socialismo adaptado a América Latina, al «modo de ser de nuestro pueblo».

Hoy las palabras socialismo, comunismo y pueblo tienen una carga negativa, pues parecen estar proscritas de nuestro lenguaje. Revertir esta situación se vuelve una tarea tan impostergable como utópica en las actuales condiciones desfavorables, bajo el dominio de una educación bancaria como diría Paulo Freire, en las que lo social y lo popular se tornan maliciosos. La Poética «se ocupa de lo que hace el hombre con la naturaleza» (Marquínez, 1995, p. 50). Es interesante ver el análisis de nuestro filósofo sobre la naturaleza, pues Dussel lo hace como «implicado» en ella, pero también «suelto». El dilema fundamental es si la naturaleza forma parte de nosotros o es externa, porque a partir de su respuesta depende la forma de pensar.

Sobre la cuestión metodológica, habría necesidad de resaltar la ausencia de «certeza absoluta», a diferencia de los científicos sociales, particularmente de la sociología positivista. La complejidad del mundo imposibilita a la filosofía para dar cuenta sobre la certeza

con exactitud, pues lo más próximo es la rigurosidad filosófica, es decir, el rigor del pensamiento y el trabajo conceptual. La realidad es rizomática y no lineal. Esta breve exposición de la Filosofía de la liberación de Dussel por parte de Marquínez, constituye una evidencia temprana del estudio sobre la obra de nuestro filósofo.

Otra obra en esa dirección es la tesis de Mariano Moreno Villa. Para inicios de la década de los noventa, la obra de Dussel es más amplia, fundamentalmente por su lectura sistemática de Marx, lo cual marcaría un nuevo derrotero: la materialidad. Moreno Villa (1993, p. 35) habló «del Dussel “maduro”, el actual». Nosotros preferiríamos hablar del Dussel maduro a partir de la *Ética* (1998). Para nuestro objetivo es primordial resaltar el estudio académico de la obra dusseliana en la década de los noventa y en una universidad española. Es recurrente en la actualidad, pero en aquel entonces no lo era, a pesar de existir algunas tesis defendidas en Europa.

Para el diálogo crítico e intercultural con Europa, no podemos prescindir del necesario puente de España. Este diálogo no solo es necesario para *Abya Yala*, sino también para España, quien según Moreno Villa, está en una «verdadera autofagia», es decir, se mira a sí y solo a Europa. Esta visión de la filosofía es empobrecedora porque no amplía otros horizontes. Por eso, propuestas como las de Dussel en los años noventa eran desconocidas en España y tenían poca difusión en los medios académicos, a pesar de que en 1967 saliera publicado su primer libro impreso en Barcelona, *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Posteriormente, en la década de los ochenta y noventa, ya había editado *La historia general de la iglesia en América Latina*. Sin embargo, la propuesta filosófica de Dussel, su Filosofía de la liberación pensada desde *Abya Yala*, no podía gozar del estatuto de las filosofías continentales. Poco a poco se abrió paso a contracorriente y la tesis en cuestión fue un trabajo pionero. Sin antecedentes de esta naturaleza, sería muy difícil defender una tesis sobre un pensador de *Abya Yala* en las universidades españolas.

La tesis de Moreno Villa sostiene que «la Filosofía de la Liberación dusseliana es, estrictamente, un personalismo y, por cierto, original y riguroso» (1993, pp. 2-3). Este planteamiento de Dussel arranca desde su tesis doctoral de 1959 en la Universidad Central de Madrid. Dice Moreno Villa que Dussel es «un personalista latinoamericano [...] es decir, con una reflexión sobre la persona, caracterizada como el Otro» (Moreno Villa, 1993, p. 5). En esta tesis, se señala la siguiente afirmación: se trata de «la primera reflexión filosófica que ha surgido en el Tercer Mundo y que toma como objeto prioritario de su investigación la situación de dependencia económica, cultural y política en que viven esos pueblos» (Moreno Villa, 1993, p. 6). Esta afirmación no la compartimos en su totalidad. Es necesario hacer una revisión histórica del desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano. Y, en este sentido, Carlos Beorlegui (2010) y el mismo Dussel han trabajado sistemáticamente en la historia de este pensamiento filosófico, en el cual queda evidenciado el largo camino recorrido hasta llegar a la Filosofía de la liberación, a finales de los sesenta.

El pensamiento filosófico latinoamericano, en los términos en los que se expresa Beorlegui, no empieza con Dussel porque hay antecedentes en su historia. Pero podemos sostener que nuestro filósofo, como parte del movimiento de Filosofía de la liberación, tiene un sitio en un contexto más amplio y su pensamiento se encuentra en un punto alto. Por eso, la Filosofía de la liberación, en sus distintas vertientes, es la expresión más consumada del pensamiento filosófico latinoamericano. Si bien aquí resaltamos esa trayectoria, es necesario reconocer y ponderar a anteriores pensadores en el amplio desarrollo de las ideas en *Abya Yala*, como Leopoldo Zea o Augusto Salazar Bondy,⁷ quienes pensaron la filosofía en términos liberadores.

7 Actualmente, se sostiene que la Filosofía de la liberación no es una escuela, sino un movimiento a nivel latinoamericano. Podemos ubicar esta propuesta en la tesis de licenciatura *Para una filosofía de la liberación en Augusto*

Definitivamente el pensamiento de Dussel abre nuevos horizontes. Que estemos o no de acuerdo con su propuesta, sería objeto de otra discusión. Y, además, su propuesta sistemática implica una nueva concepción civilizatoria alternativa a la modernidad capitalista. Lo interesante a resaltar es, en este punto, esta visión sobre Dussel, aunque todavía su proyecto no esté plenamente maduro en términos sistemáticos, algo que conseguirá una mayor robustez teórica con su *Ética de la liberación* y luego con su *Política de la liberación*. Uno de los aspectos centrales de la tesis de Moreno Villa es demostrar la cerrazón, en la década de los noventa, de la filosofía española y, el otro, es que hubo la oportunidad de abrir un diálogo intercultural⁸ con la Filosofía de la liberación, pero ya con incidencia en el *Sur global*. En cambio, sí se dio un diálogo con la filosofía alemana, en particular con Karl-Otto Apel y su *Ética del discurso*.

En definitiva, la filosofía occidental está en crisis, y nos parece que es conveniente abrir las ventanas para que puedan entrar aires de otras tierras, lejanas a nosotros geográficamente, aunque cercanas culturalmente, para que despejen un poco el aire enrarecido de un ambiente contaminado por ideas esclerotizadas y poco oxigenadas. (Moreno Villa, 1993, p. 2)

Dussel trata como una cuestión central el suceso del encubrimiento de *Abya Yala* por Occidente y es motivo de reflexión permanente de su Filosofía de la liberación. Reflexionar sobre este suceso representa un aporte en el pensar crítico mundial, como lo señaló Reyes Mate (2012) en su ensayo *Pensar Europa desde América*. Hilando las preocupaciones de Moreno Villa y la de Mate, el pensamiento

Salazar Bondy de Joel Rojas (2019), sustentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

8 Sobre este aspecto es importante la labor de pensadores como el cubano Raúl Fornet-Betancourt radicado en Alemania.

de Dussel abre nuevos horizontes transmodernos que representa «la nueva ciencia [y] la nueva filosofía» (Martínez et al., 2012, p. 13). Ante la catástrofe de la modernidad capitalista, la salida es ensayar nuevas posibilidades, nuevos horizontes, pero conociendo los antecedentes.

El personalismo ético de Dussel se encuentra bajo un nuevo signo en su obra de madurez y consolidación: el momento material y la vida, ambos centrales en su reflexión. Ya Moreno Villa lo intuía a partir de un conocimiento erudito de lo producido por Dussel hasta la década de los noventa, incluso el Marx de Dussel⁹ es «la concreta situación real de ese subcontinente» (Moreno Villa, 1993, p. 602) que invitaba a pensar otras alternativas.

4. LECTURAS CLAVES

Aquí vamos a trabajar algunos textos que son claves. No quiere decir que sean los únicos, pero sí son los que plantean una hoja de ruta para aproximarse adecuadamente a la obra de nuestro filósofo. En primer lugar, abordaremos *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, de Pedro Enrique García Ruiz, quien plantea la tesis de la ruptura y de las discontinuidades. Y, en segundo lugar, nos ocuparemos de *¿Qué significa pensar desde América Latina?* de Juan José Bautista. Este libro, en su primera parte, es dusseiano y plantea algunas dificultades con la finalidad de seguir nuestro camino y en ese «diálogo» precisa algunos conceptos fundamentales. Por este motivo, este texto surgido en el octogésimo aniversario de Dussel, lo tratamos aquí. Por último, indicamos un trabajo sugerente de Eduardo Mendieta, quien dialoga con los críticos del pensamiento europeo (Jürgen Habermas) y estadounidense (Cornel West, Angela Davis y Judith Butler).

9 Sobre el Marx de Dussel, véanse Teruel (2010) y Ortega Reyna (2018).

Un libro sobre nuestro filósofo que se está convirtiendo clave para abordar su obra es la de García Ruiz (2003). Aquí se plantea, como ya indicamos, la tesis de la «ruptura». El libro en cuestión es el resultado del trabajo de licenciatura defendido en la Universidad Autónoma Metropolitana de México, bajo la tutoría de Dussel, quien escribió el prólogo. La tesis central del texto en cuestión es la ruptura y discontinuidad en el pensamiento de Dussel. El mismo filósofo en el prólogo señaló: «no habría inconveniente de que hubiera ruptura si esto indica un momento evolutivo de apertura a nueva problemática» (*apud* García, 2003, p. 9).

La frase atribuida a Wiston Churchill: «el que no cambia de opiniones, no cambia nada», se podría aplicar a la tesis de la ruptura y la discontinuidad en el pensamiento de Dussel propuesta por García Ruiz. Es decir, queremos darle un giro positivo a la carga negativa de la frase. Si queremos cambiar tenemos que hacerlo de manera personal y luego externamente. Nuestro enfoque retoma estos aspectos, pero considera el pensamiento de Dussel en desarrollo y crecimiento, y no necesariamente ve el tema de la «ruptura» en su acepción negativa. Nuestro pensador va forjándose a partir de sus propias contradicciones de las cuales no es ajeno un sistema filosófico abierto, y es capaz de aprender, de superar sus propias limitaciones y de subsumir otras propuestas críticas.

Una ruptura no es borrar totalmente el pasado. Es muy difícil tomarse en serio a alguien cuyo pensamiento no pueda reivindicar su obra pasada. Dussel puede perfectamente reivindicar toda su obra, situando bien su pensamiento en sus contextos socioculturales. Pensar los problemas te obliga a cambiar la forma en que los piensas, porque el tiempo pasa y no puedes seguir planteándotelo de la misma forma sin hacer ajustes necesarios. El problema sería no estar abiertos a los ajustes. Una de las «rupturas», en la reflexión de Dussel, sería la asimilación del marxismo occidental heterodoxo y la obra de Marx, dejando atrás su posición «antimarxista». Pero no solo eso, también lo

será la manera en cómo aborda a los autores y a los problemas que la misma realidad plantea.

El camino que seguirá Dussel a partir de los setenta es una clara intencionalidad de fundar una Filosofía de la liberación que va mostrando su resultado. Ahí, el tema de la *destrucción* juega un papel central, a causa de la imposibilidad de construir lo nuevo sin destruir lo viejo. Si no queremos hacer algo nuevo, entonces seguiremos sin destruir lo viejo. Pero, destruir no significa desechar todo sin conocerlo y sin intención de construir algo nuevo. Es por eso que Dussel propone su proyecto de la Transmodernidad, que será explícito en su obra a finales de los ochenta.

La Filosofía de la liberación emergente a finales de los sesenta, y de la cual Dussel formaba parte, era definitivamente «un momento nuevo» en la historia del pensamiento filosófico latinoamericano. En el capítulo II, García Ruiz muestra esos pasos que da Dussel hacia su propia Filosofía de la liberación. En 1977, nuestro filósofo, escribió su clásico libro *Filosofía de la liberación*, pero antes, en 1973, ya estaba, junto a otros jóvenes pensadores argentinos, elucubrando sobre un filosofar liberador, en el libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. En este tránsito, es evidente el intento de desmontar la tradición y destruir esos cimientos para construir algo distinto, que será enunciado en ese nuevo filosofar en y desde *Abya Yala*. Ya no solo se trata de reproducir el eurocentrismo. Aquí es recurrente el tema de la «destrucción». Como la primera manifestación filosófica de Dussel fue su ética, entonces necesitaba hacer una destrucción de la historia de la ética para así establecer algo nuevo. En su momento, Heidegger hizo lo mismo con respecto a la metafísica occidental. Nuestro filósofo acometió esa empresa con respecto a la ética. Más adelante, Dussel no solo se distanciará de Heidegger para aproximarse a Levinas, sino que lo criticará en el tercer momento de la ética como una moral de un sistema vigente en un momento determinado. Por eso, Heidegger no tendrá ninguna contradicción en ser rector en pleno nazismo.

En este período encontramos también su distancia con Marx y la crítica respecto a que en este pensador está latente la «ontología de la totalidad». Luego, subsumirá a Marx en su sistema, pero pensándolo desde la exterioridad. Ambas categorías están en tensión: la totalidad y la exterioridad. Pero, este pensar categorial no se puede quedar en la abstracción, debe politizarse. Nuestro filósofo siempre estará haciendo una «recepción crítica» de lo mejor del pensamiento crítico europeo para pensar el «Otro», «la alteridad», desde *Abya Yala*. La urgencia del «Otro» le obligó a establecer una lógica en ese sentido, una «lógica alterativa», una lógica para la emergente metafísica de la alteridad ante la totalidad dominante. Todos estos temas de cambios, procesos y desarrollos, que pueden interpretarse como «rupturas», son tratados con cuidado por García Ruiz. Para leer a Dussel rigurosamente, no podemos prescindir de estos matices. Así apreciamos la riqueza del pensamiento dusseliano. La mayoría de los temas tratados en la primera etapa de Dussel volverán una y otra vez en su reflexión, para proporcionarles mayor precisión conceptual y categorial.

Uno de los discípulos más cercanos a Dussel —y más antiguos con más de treinta años de magisterio y discipulado— es Juan José Bautista. Como muestra de esta cercanía, lo ha suplido en varios de sus cursos. Es un discípulo que realizó su propio camino y compartió lecturas y utopías. Bautista en sus textos evidencia su posición transmoderna y decolonial, en ese sentido es cercano a Dussel en términos conceptuales y categoriales. El libro *¿Qué significa pensar desde América Latina?* de Bautista tiene como subtítulo: *Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental* y fue galardonado en la X edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico otorgado por el Gobierno de Venezuela. Este premio fue creado por Hugo Chávez para fomentar y difundir el pensamiento crítico y alternativo. Este premio lo han ganado distintos pensadores de izquierdas comprometidos con la revolución.¹⁰

10 Franz Hinkelammert, Bolívar Echeverría, Renán Vega Cantor, Istvan Més-

Bautista analizó las dificultades para aproximarse a la obra de Dussel, señalando que existe una ligereza cuando se habla de este filósofo sin conocer bien su desarrollo teórico. El eje de esas dificultades consiste en la poca comprensión del contexto desde dónde se piensa y se está produciendo un conocimiento, porque un sujeto está comprometido con su tiempo y su lugar. Las dificultades van apareciendo en la medida que evoluciona su pensamiento y este analiza la realidad para transformarla. En sentido contrario, ocurre que las ciencias sociales y las humanidades tratan de estar lo más alejados posible de la realidad y no cuestionan a los grupos de poder.¹¹ El capítulo donde Bautista aborda estas dificultades se ubica en la parte denominada «Del pensar», que a la fuerza nos remite a Heidegger. No podemos desentendernos de este filósofo por su filiación nazi —se dice que pagó sus cuotas del partido nacionalsocialista hasta el último momento—, porque su influencia posterior estuvo y está presente en pensadores como Hannah Arendt, Giorgio Agamben, y en *Abya Yala*, Ricardo Guerra, reconocido profesor mexicano, entre otros muchos. El pensar en Heidegger tiene su autonomía con respecto a las ciencias sociales. En nuestro medio, por el contrario, es muy habitual que la filosofía pierda su autonomía frente a las avasalladoras ciencias sociales positivistas. Y, como decía en su *Carta sobre el humanismo*, el pensamiento hace rato que está en un dique seco. Frente a esa condición de indigencia intelectual, al asumirse como realidad, entonces adoptamos una actitud crítica ante el mundo para transformarlo y, de ese modo, sería una postura cercana al marxismo —heterodoxo occidental y de su reapropiación en *Abya Yala*, incluyendo su novedosa lectura de Dussel sobre Marx—. En el desa-

záros, Enrique Dussel, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, Jorge Veraza, Marta Harnecker, Juan José Bautista, Atilio Borón, Héctor Díaz Polanco.

11 La mayoría de las veces, cuando científicos sociales y humanistas se aproximan a la realidad, es para legitimarla, por ejemplo, a través de estudios y consultorías.

rrollo mismo del pensamiento de Dussel, la ruptura con Heidegger se hará cada vez más evidente, pero no fue de manera inmediata.

Veamos las dificultades propuestas por Bautista. La primera, y por la cual están cruzadas todas las demás, es el contexto, pues al pensador hay que comprenderlo en los distintos contextos de su obra. Como dice Bautista, el pensar de Dussel es un «pensar desde América Latina» (2014, p. 21), que no solo es regional, sino global porque crecen sus raíces y se extiende. En ese sentido, al encontrarse con la realidad de *Abya Yala*, a pesar de que estudiase en Europa y su formación haya sido totalmente eurocéntrica, el pensar tiene más fundamento. Su tesis doctoral en historia en La Sorbona fue sobre la iglesia en América Latina, particularmente sobre el episcopado. Nuestro filósofo se enteró que no había una historia sobre esto en *Abya Yala* y se percató de su importancia para su ulterior sistema. De este modo, el panorama se le amplió y no solo se trataría de datos, sino que se convertiría en un problema a tratar conceptualmente.

Dussel será mundialmente reconocido, además de su Filosofía de la liberación, por sus eruditos conocimientos sobre la historia de la iglesia en América Latina. Sus primeros libros publicados hace más de cincuenta años versaban sobre esa temática, a lo cual siempre recurrió como crítica teológica y siguió insistiendo en esto para hacer una crítica a la modernidad capitalista. Ahí en donde se da cuenta sobre las atrocidades de la empresa colonial en *Abya Yala* y su impacto en lo que luego será el mundo desarrollado. Sobre este punto, nos indica Bautista lo siguiente:

Dussel, como todo filósofo que se precia de serlo, estaba pensando problemas que la realidad planteaba en ese entonces, y no autores o teorías. La realidad que le aparecía era la del pobre latinoamericano subdesarrollado que no estaba considerado en la historia universal y que por eso mismo desaparecería de la realidad tematizada por la ciencia social y la filosofía, y sólo aparecería como negado. (2014, p. 22)

El que no se da cuenta de este elemento tendrá dificultad para comprender el punto de partida del pensamiento de Dussel y, por ende, al propio pensador en su desarrollo. Aquí surgen los conceptos de exterioridad y totalidad, estas no se las inventó, pero las trae nuevamente al debate filosófico contemporáneo y serán asimiladas desde *Abya Yala* y el *Sur global*. Ahora vamos a señalar las cuatro dificultades señaladas por Bautista:

1. La primera dificultad, ya la habíamos señalado desde el inicio, está vinculada al contexto. Dependiendo del cambio contextual van apareciendo nuevos paradigmas. Si es un pensar de la realidad, entonces se hace evidente la situación del pobre en el contexto de *Abya Yala* porque está en la exterioridad del sistema excluyente, el Otro. El «programa de investigación» siguió esos pasos y desde aquí ya se da el paso de la dialéctica a la analéctica (solo más adelante podremos profundizar en la diferencia de cada una): el «Otro como revelación, la cual no viene desde arriba o desde el cielo, sino desde lo que la totalidad ha negado» (Bautista, 2014, p. 24).
2. La segunda dificultad está relacionada con la lectura dusseliana de Marx. No es una lectura sin más, sino que supuso un cambio de paradigma. Su trilogía publicada sobre este filósofo alemán es una lectura profunda que le sirvió para aproximarse a un clásico de la filosofía. Aquí también es importante el contexto, pues Dussel salió exiliado de Argentina y se estableció en México, un territorio fértil para la filosofía y el pensamiento crítico latinoamericano. El lenguaje abstruso usado en Argentina, luego de su experiencia europea, no tenía cabida en la académica mexicana. Por eso, se pone a estudiar a Marx, línea por línea, por diez años durante la década de los ochenta. Fue un diálogo filosófico que le sirvió para responder a sus críticos porque lo acusaban de populista.

3. En cuanto a la tercera dificultad, a partir del diálogo con Apel —filósofo alemán, colega de Habermas y vinculado a la segunda generación de la Teoría crítica— surge un nuevo paradigma de discusión. Al tener el *corpus* marxista, a través de su lectura del propio Marx, poseía un soporte materialista y ponía énfasis en el tema de la conciencia como concepto articulador de su reflexión, pero en el debate con Apel entra en cuestión «el giro pragmático del lenguaje», lo cual suponía una diferente fundamentación última. En 1992, Dussel fue invitado a Frankfurt para dar algunas conferencias en conmemoración de los 500 años del «descubrimiento» de *Abya Yala*. De ahí surge un libro titulado: *1492. El encubrimiento del otro*, donde vuelven las hipótesis de trabajo de corte histórico, es decir, se necesitaba un nuevo marco histórico desde donde pensar. Aquí entra en escena un pensador tan singular como el alemán Franz Hinkelammert, radicado en Costa Rica. Con Dussel, proponiendo un nuevo marco histórico para comprender y plantearse el Otro como problema, Hinkelammert pone el acento en la «vida». Por tanto, la fundamentación última no es la comunidad ideal de hablantes del giro pragmático apeliano, sino la «vida humana y en primer lugar la vida de la víctima pobre y dominada» (Bautista, 2014, p. 38).
4. La cuarta dificultad consiste en comprender que la Ética de la liberación supone un nivel de madurez en Dussel, gracias a superar las anteriores dificultades: su descubrimiento de la problemática sobre la alteridad, su lectura de Marx en profundidad, su debate con Apel y su planteamiento sobre la fundamentación última. Aquí, en consonancia con la tercera dificultad, hay un «giro histórico», tomando cada vez más fuerza el sentido de un *giro decolonial*, pero este no es posible sin los giros anteriores. A partir de este momento, empieza a escribir su Política de la Liberación situado nuevamente «desde» los pueblos, que a partir de su praxis produce conceptos y teorías.

Eduardo Mendieta califica a Dussel como un pensador en la era de la globalización. Lo realiza en una introducción a un texto de nuestro filósofo ubicado entre la *Ética* (1998) y los textos que son preparatorios a la Política de la liberación. Cada vez es cuestionable el concepto de globalización, por eso lo sometemos a crítica por su característica encubridora y también por su carácter positivo, a saber, como si fuese la salida a los problemas de la humanidad. En ese sentido, la globalización es una apariencia y necesitamos ver lo que encubre: el sueño en donde todos tenemos las mismas oportunidades. Pero eso es pura ficción capitalista, porque si fuese así, no existiría personas que soportan desigualdades como el hambre, mala educación, racismo, entre otros puntos.

En la «Introducción. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel», texto de Mendieta, incluida en el libro *Hacia una política crítica* de Dussel (2001), se proponen algunas fases del pensamiento de nuestro filósofo. La globalización era precisamente el tema de discusión tanto crítica como apologeticamente, por eso: «El pensamiento de Enrique Dussel debe ser presentado y considerado sobre este fondo y en este contexto» (Mendieta, 2001, p. 16). Este es el universo donde se fragua el sistema abierto y se amplían los horizontes. Los problemas, si bien parten de un *locus*, no se limitan a lo regional, son relaciones mundiales complejas de todo tipo. Las relaciones predominantes son las económicas, pero también están las culturales y las sociales. Pareciera hasta cierto punto que prevalece la ortodoxia marxista que hablaba de la «estructura económica de la sociedad» y que había esbozado Marx en el tan citado «Prólogo» de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Es decir, la base de todo es la economía, pero en la práctica vemos cómo el mercado domina la escena política y las demás realidades. Por citar un ejemplo reciente, el presidente de Argentina, Mauricio Macri, perdió las primarias electorales por un arrollador porcentaje ante Alberto Fernández. Ante esa situación, curiosamente señaló que los mercados estaban molestos por el resultado. La economía es im-

portante, pero no lo es todo. El sistema capitalista es hegemónico e impone su lógica mercantil en toda relación, y su dominio trasciende lo económico y troquea la subjetividad, donde ya no es posible otra forma de pensar, más allá del mercado.

La globalización, en ese mecanismo, se presenta como la solución y a veces se dice que los países no están «desarrollados» porque no han entrado en la dinámica de la globalización. Con Dussel hemos aprendido que toda globalización presupone exclusiones, estas son las que debemos evidenciar y denunciar. Ahora veremos cómo analiza este fenómeno el estudio introductorio citado. Mendieta nos señaló el horizonte de la teoría política de Dussel o, mejor dicho, lo que busca esa teoría: la de encarar «una serie de desafíos políticos sin precedentes que requieren un pensamiento político innovador y con visión de futuro, pero también un replanteamiento de las figuras y conceptos claves de nuestro canon político» (Mendieta, 2001, p. 15). El libro *Hacia una filosofía política crítica* (2001) de Dussel es uno de los textos preparatorios de la Política de la liberación. Esta última tiene como objetivo replantearse el canon político moderno, que ha sido producido por el *ego* eurocéntrico. La crítica siempre es difícil cuando se va a contracorriente y, más aún, contra un canon tan arraigado en nuestras formas de pensar. El punto de arranque de esta crítica en la política es el sujeto negado por la globalización. Cuando muchos plantean que la globalización es la solución, otros críticos plantean, no solo Dussel, las consecuencias perversas de ese proceso homogeneizador.

La percepción que tiene Mendieta sobre Dussel a comienzos de este milenio refleja el trabajo de nuestro filósofo en esas fechas:

Enrique Dussel es incuestionablemente uno de los filósofos latinoamericanos más importantes de mediados del siglo pasado. Como uno de los fundadores de la historia de la iglesia latinoamericana, un prolífico historiador de ideas religiosas y un filósofo de la religión, es muy conocido entre los teólogos, en general, y entre aquellos lati-

noamericanistas, en particular. Quizá sea menos conocido por los filósofos, aunque su amplia obra está empezando a recibir la atención que merece. Sus contribuciones a la teoría política son poco conocidas por los teóricos y filósofos políticos. (Mendieta, 2001, p. 17)

En la actualidad, el «reconocimiento» como filósofo de Dussel está consolidado,¹² pues es miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía y, como ya indicamos, de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias. Nuestro filósofo señala que la descolonización también se hace desde estos espacios modernos eurocéntricos. Este reconocimiento no solo es para Dussel, también lo es para una comunidad de reflexión y de praxis de la liberación, que agrupa a una nueva generación de pensadores de la liberación en la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Esta asociación irrumpe en la escena filosófica y participa activamente en todas partes del mundo con mesas de trabajos y diversos ejes temáticos. De tal forma que ya no se trata de un movimiento —llámese filosófico o comunidad de pensamiento— provinciano del «tercer mundo», sino que es una asociación mundial y se entreteje en comunidad, con sus contradicciones y conflictos internos, pero que avanza y hace que la cuestión de la liberación se plantee inevitablemente.

Hasta este punto, deseamos insistir en los tres estadios o momentos que propone Mendieta sobre el proyecto de Dussel.

1. Una primera fase está construida por su formación en Europa, donde estudia a fondo a los clásicos y a pensadores críticos europeos (Hegel, Marx, Levinas, entre otros) y de regreso a *Abya Yala* se da cuenta que ese arsenal teórico no le sirve, si no asimila el *locus* desde donde enuncia la crítica. De esta manera, pode-

12 Jorge Zúñiga de la UNAM organizó un homenaje (2021) a Enrique Dussel, en el cual participaron pensadores como Boaventura de Sousa Santos y Mauricio Beuchot, entre otros y otras.

mos explicar su tránsito de la metafísica —la cuestión ontológica— al marxismo —la cuestión de la crítica económica—, y lo que ello implica tanto ideológica como metodológicamente en su programa de investigación y en su sistema abierto de pensamiento.

2. Una segunda fase está mediada por la globalización, es decir, la perspectiva «planetaria y global» representado por la «acumulación mundial de riqueza» que hoy estudian los economistas —como Thomas Piketty o ONG's como OXFAM—; en detalle: el comportamiento de los milmillonarios que suman el 1% que concentran tanta riqueza como el resto de la población.
3. La tercera fase está mediada por el extenso debate con Apel y la incorporación del elemento discursivo —el giro lingüístico— a su engranaje teórico.
4. La cuarta fase en la que nos encontraríamos, si seguimos este esquema, sería la del *giro decolonial*, pero eso lo abordaremos más adelante.

Sin duda, este texto de Mendieta es fundamental para comprender a Dussel, o, por lo menos, para aproximarnos al marco de su propuesta teórica política. Esta propuesta se encuentra en pleno desarrollo y no es una empresa individual como en el liberalismo político, sino una construcción de pensamiento colectivo a partir de la propia experiencia de *Abya Yala* y el *Sur global*. En todos los rincones del planeta existen quienes no tienen ni techo, ni vestido, ni alimentación. Y el Dussel maduro de la *Política* no solo tendrá en cuenta los elementos materiales de la existencia humana, sino que también asumirá una posición ecológica, que es necesario trabajarla más, pues está implícita en su crítica a la racionalidad moderna. Por tanto, es necesario hacerla más explícita.

5. OCTOGÉSIMO ANIVERSARIO

Este apartado resulta de una importancia central porque nos vamos acercando a lo actual. El sentido de un «estado de la cuestión» consiste en tener, dentro de la caja de herramientas, el material bibliográfico más reciente sobre nuestro filósofo. Como ya advertimos anteriormente, el año 2014, fue un momento clave para ajustar cuentas con nuestro filósofo. Por diversas razones, una de las más importantes es que ya contamos con un Dussel maduro y hemos visto cómo su Política de la liberación subsume y perfecciona gran parte de las discusiones anteriores.

En el año 2014, con motivo de su octogésimo aniversario, acontecieron varios homenajes y se publicaron varios libros al respecto. Entre ellos hay que mencionar: *Filosofia e Libertação. Homenagem aos 80 Anos de Enrique Dussel* (2015), que fue editado por Paulo César Carbonari, José André da Costa y Lucas Machado y publicado por el Instituto Superior de Filosofía Berthier en Brasil. En Chile, Alex Ibarra Peña y Cristián Valdés Norambuena compilaron el libro *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas* (2016). Ambos libros reúnen valiosos estudios sobre la obra de nuestro filósofo, a propósito de esta fecha especial, pero no solo por su onomástico, sino porque ya es una obra madura. En el 2014, Dussel había publicado sus dos tomos de la Política de la liberación y, además, formaba parte de la red Modernidad/Colonialidad, que agrupó a diversos intelectuales latinoamericanos.

Nuestro objetivo no es hacer una arqueología sobre la obra de Dussel, sino ubicar los estudios de mayor relevancia. Poco a poco, nos iremos desplazando hasta llegar a la ética como crítica a la modernidad capitalista. Esta es la intención, seguir la pista a algunos estudios sobre la obra dusseliana, que entre otros aspectos muestran su actualidad y su vigencia para encarar la modernidad capitalista. Hoy no solo se habla de una crisis del capitalismo, sino también de una crisis civilizatoria. Tanto la misma obra de Dussel como los estu-

dios sobre ella están en permanente movimiento, manifestando así su vitalidad y efervescencia crítica ante los procesos políticos, sociales y culturales en curso.

Como se trata de un pensamiento interpelado por la realidad, que quiere dar cuenta de las contradicciones emergentes, está dialécticamente en tensión con la materialidad de la existencia. No se trata de abstracciones y tampoco de opiniones coyunturales. Un ejemplo reciente es el curso en la Escuela de Formación Política Carlos Ometochtzin,¹³ donde está clara la tensión entre la teoría y la práctica, dando paso a una *praxis*, llámese *praxis* de la liberación o decolonial. Esta tensión tiene que alimentarse mutuamente a través de la academia y la política, sin confundir una cosa con la otra. Esta será la constante del quehacer intelectual de Dussel. Si la Filosofía de la liberación no se basa en las contradicciones sociales y ecológicas emergidas de la modernidad capitalista, entonces no lo es como tal, pues para serlo tiene que darse el momento crítico y, luego, a través de lo creativo, el momento propositivo. Estos momentos son mediaciones de la política en Dussel. Si solo nos quedamos en el momento crítico, somos posmodernos; deconstruyendo todo sin construir nada, es así que la Filosofía de la liberación es crítica, política y social, aunque en su interior surjan lecturas de esta naturaleza, no significa que sea posmoderna.

Como señalábamos, los ochenta años de Dussel fueron motivo para pensar sobre la obra de este filósofo. A partir de esta fecha, los estudios sobre Dussel van en aumento. Lo cual nos permite esbozar varias razones, la principal es que Dussel había escrito su obra de mayor relevancia: la Ética y la Política de la liberación. Como sucede con los grandes clásicos del pensamiento, no se puede concebir la política sin la ética. Hoy la política está secuestrada por intereses del mercado y no le interesa la vida. Para que eso no se naturalice

13 [En línea] Disponible en: <https://www.escuelaformacionpolitica.com/cursos.html> (Acceso: 5 de julio de 2018).

del todo, es vital partir de principios éticos y de una conciencia crítica frente a la ideología fetichista de la modernidad capitalista. El proyecto de Dussel, que fue forjado poco a poco, consistiría en un sistema filosófico, que explique la realidad en que vivimos y proponga alternativas para la transformación social. Por eso, en un nivel teórico, propuso la conceptualización de la Transmodernidad la cual posee un contenido crítico ético para cuestionar a la modernidad capitalista, que es como una hidra que invade todo el hábitat humano. Este proyecto ya tiene una estructura y es el momento para ajustar cuentas de acuerdo con el presente estudio. Es así que el estado de la cuestión nos ayuda a ir aproximándonos para luego encarar la obra en sí misma.

Yamandú Acosta planteó la cuestión categorial de la Transmodernidad y «tiene el rango de categoría de análisis» (2015, p. 68). Estamos de acuerdo con Acosta, pero vamos añadir que la Transmodernidad es un proyecto civilizatorio para el futuro. Es decir, que en la medida que avance tiene que subsumir otras propuestas encaminadas en la misma dirección de un mundo distinto. La Transmodernidad no solo encierra su significado de «ir más allá» de la modernidad, sino que lo significativo en ella es su contenido político, histórico y utópico. Aquí apunta Acosta un punto importante, lo utópico es necesario y como proyecto es posible. Lo «necesario» y lo «posible» son dos caras de una misma moneda con respecto a la Transmodernidad.

El tema de la comunidad es importante a la hora de proponer un pensamiento crítico en el siglo XXI y Dussel lo trató varias veces en su crítica al comunitarismo. La comunidad se nos vuelve insoslayable actualmente y las propuestas individualistas no funcionan ante los problemas que nos explotan literalmente en la cara. Sirio López Velasco ha reflexionado sobre la comunidad y la liberación, y lo hace también teniendo en cuenta la liberación espiritual (la moksha), pero nos interesa en particular el debate de la liberación en y desde *Abya Yala*. Nos parece adecuado cuando López Velasco sostiene que: «la

liberación, así como será aquí definida, se instala en un horizonte histórico preñado de objetivos socio-político-ecológicos» (2015, p. 133). Ese es nuestro horizonte en clave de comunidad y López Velasco lo tiene muy claro. A pesar de no trabajar a Dussel en este texto, ofrece claves para entenderlo mejor, pues nuestro filósofo sigue al derrotero planteado por López Velasco. Por ejemplo, con respecto a una apropiación de Mariátegui que veremos más adelante.

Es un poco raro que, siendo Dussel uno de los principales pensadores de la liberación —dedicó una Filosofía, una Ética y una Política de la liberación desde *Abya Yala*—, López Velasco no le dedique ni siquiera una línea al menos en este texto. Independientemente de esto nos parece fundamental su perspectiva: «la liberación como el proceso sin fin mediante el cual pretendemos garantizar nuestra libertad de decisión, viviéndola como algo que se prolonga en la libertad de los otros, y preservando-regenerando la salud de la naturaleza (humana y no humana)» (2015, p. 134). Es importante resaltar algunos aspectos aquí. Por un lado, el tema de la liberación implica a los otros y, en segundo lugar, contiene el tema de la preservación y regeneración de la naturaleza y no solo antropocéntricamente, sino también su entorno en general —natural, animal e incluso los artefactos que forman parte de nuestras vidas—, más allá de lo humano.

Sobre cómo llevar esto al campo político, los ejemplos en *Abya Yala* nos sirven, cuando se plantean alternativas desde la comunidad y en unión con su entorno. Un esfuerzo avanzado en esa línea fue la «visión comunitario-ecológica indígena como base de la superación del capitalismo y la construcción del socialismo del siglo XXI» (Carbonari, et al., 2015, p. 135), que fue propuesta por Evo Morales en Bolivia. Reconocer los derechos de la *Pachamama* en la Constitución fue un avance significativo.

Pero, también, debemos estar conectados con una comunidad política regida por la democracia —en su significado más elemen-

tal de poder del pueblo— para ir profundizando en los cambios, es decir, no podemos transgredir esas reglas sin que antes haya una revolución que establezca un nuevo contrato social, con convenciones sobre las nuevas reglas, pues sin esto sería una dominación sin más. Lo nuevo no puede ser más de lo mismo. Si la convención básica es que elegimos con voto universal a nuestros representantes, entonces debemos ganar las elecciones de manera legítima, no podemos prescindir de ello.

Otro tema que no quiero dejar en el tintero, mencionado por López Velasco, es el tema de la salud de la naturaleza. Este autor señala que una forma de violencia es no contar con la salud de la naturaleza, humana y no humana. Es decir, si un Estado no garantiza la salud de la naturaleza es violento. Ya sabemos que el Estado tiene el monopolio de la violencia en lo civil, pero en esta perspectiva también lo tendría con respecto a la naturaleza. Si un Estado permite la explotación de la naturaleza es, como lo son la mayoría, un Estado violento. El Estado moderno es fundamentalmente extractivista y, aunque hayan convenido aspectos formales en su legalización, no quiere decir que sea justo.

En Chile, se organizó un homenaje con ocasión de la fecha de su octogésimo aniversario y se publicó el libro *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas* (2016). Ahí, se plantea una preocupación latente: «uno de los elementos menos advertidos de nuestra marginalidad americana es la ignorancia, omisión o simple desprecio que la metrópoli tiene por nuestros intelectuales» (Ibarra Peña y Valdés Norambuena, 2016, p. 9). ¿No persiste esta actitud eurocéntrica? Más preocupante aún es el desprecio interno en *Abya Yala*. Compartimos la valoración de este texto: la obra de Dussel, para bien o para mal, es un «aporte a las discusiones filosóficas de vanguardia» (Ibarra Peña y Valdés Norambuena, 2016, p. 10). Dussel en su hacer teórico, pese a ir a contracorriente, se mantuvo y se mantiene a la vanguardia de las discusiones filosóficas de carácter transformador. En las discusiones filosóficas academicistas, no tiene

cabida la transformación social como eje articulador del pensar. Sin embargo, sí está presente en el pensamiento filosófico dusseliano.

Uno de los textos de mayor relevancia en el libro citado es el de Ricardo Salas Astrain, quien tiene una amplia trayectoria de fundamentación del pensamiento crítico en *Abya Yala*. Salas Astrain¹⁴ realiza en su artículo una evaluación del concepto de justicia en la obra tardía dusseliana. Esto es importante en la periodización de la obra dusseliana porque se va marcando un *continuum*.¹⁵ La Ética de la liberación es uno de esos puntos más altos en el proceso de maduración de la obra de Dussel, que se consolidó con los tres tomos de la Política de la liberación. Entre la ética y la política se va perfilando una idea de justicia más crítica y sofisticada, con respecto a las posiciones idealistas y contractualistas occidentales. Al respecto, Salas Astrain propone una hipótesis:

[...] la postura dusseliana replantea en términos filosóficos una ontología de lo político [de la política] que rearma de otro modo la cuestión de una filosofía política crítica como él la fue elaborando, y que lo lleva no solo a distanciarse de las teorías de la justicia europeas y norteamericana, sino de la matriz levinasiana. (2016, p. 84)

Se da paso a algo nuevo todavía en construcción. La propuesta dusseliana tiene dos aspectos cruciales: es como una navaja con doble filo. Plantea la cuestión teóricamente —las propuestas críticas a veces se quedan en el plano descriptivo—, pero no de manera academicista. Por lo tanto, se distancia de los ejercicios de erudición academicistas. El pensamiento dusseliano es un pensar comprometido

14 Véase, Salas Astrain (2016): «El problema de la justicia en la obra tardía de Enrique Dussel. Homenaje amical y polémico a sus 80 años», en *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*.

15 Usamos *continuum* como contrario a las discontinuidades. En ese sentido, vemos más enriquecedor leer la obra dusseliana en sus distintos momentos de maduración.

con su tiempo y su *locus* de enunciación. La justicia en Dussel no es una cuestión de textos, nos dice Salas Astrain, sino de contextos. La injusticia social y ambiental es algo concreto porque se vive en la cultura material, no es únicamente un asunto teórico o académico. Son «experiencias sociales reflexivamente vividas por sujetos y comunidades» (Salas Astrain, 2016, p. 85). Las consecuencias de la expansión capitalista mundial tienen unas afecciones heterogéneas. Si bien el calentamiento global es un fenómeno mundial, los riesgos no son iguales en los países del norte y del sur.

Hay otro aspecto de suma relevancia en el texto de Salas Astrain. Al hacer su lectura de Dussel, puso de manifiesto la centralidad del ser humano en su reflexión. Incluso, queda la sensación de ser una obra antropocéntrica. Cuando habla sobre la vida, es la vida de la especie humana y no la vida en general. La otredad es el Otro, en cuanto ser humano exteriorizado. Salas Astrain deja entrever la honda raigambre religiosa de Dussel como motivo de ese centralismo humano en la reflexión de la liberación:¹⁶

Empero, uno podría discutir si esta noción de la otredad precaria permite dar cuenta del complejo de la sociedad actual, ya que las consecuencias del capitalismo no solo son para los seres humanos sino para todos los seres vivos, que predefinen otro planteo conceptual acerca de la justicia que no es sólo válida para sujetos y comunidades humanadas, sino para todos los seres vivos [de los que] dependen en buena parte las posibilidades de proyectar la vida humana en el planeta. (Salas Astrain, 2016, p. 88)

Para que la otredad pueda encarar los retos del siglo XXI, debe ser extensiva, más allá de lo humano. A pesar de esa pertinente ob-

16 Muchas veces esto ha sido motivo de exclusión del pensamiento de Dussel en la corriente marxista, como ocurrió en el libro de Stefan Gandler: *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría*.

servación, en Dussel no es posible la vida humana sin la complementariedad de toda la naturaleza y de la biodiversidad en toda su complejidad, pero eso no está del todo explícito en su obra. Las nuevas generaciones de filósofos y filósofas de la liberación tienen que hacer explícito ese supuesto y validarlo en la materialidad de la vida. Sino el pensamiento de Dussel quedaría encerrado en una especie de antropocentrismo moderno.

Por otro lado, está la cuestión del pensar la justicia contextual comparativamente. Las visiones neoliberales y cosmopolitas plantean ser la solución de manera abstracta, con mecanismos e instrumentos tecnocráticos importados. Fragmentar los problemas dependiendo de los contextos es un mecanismo anticuado según estas visiones. Sin embargo, el sufrimiento concreto del excluido y del negado por el sistema no claman por incrustarse en el sistema, sino por justicia en su contexto cultural, económico, social y político frente a la injusticia del sistema mundializado. La lógica del sistema mundializado repercute a través de injusticias en la periferia, por ejemplo: la explotación de la naturaleza cuyo fin es exportar materias primas de los países del *Sur global* hacia los del norte. Esta situación influye negativamente en el desenvolvimiento natural —llámese metabolismo de los países periféricos y metabolismo en general— entre las especies, la naturaleza y el paisaje.¹⁷

Los grandes centros hegemónicos siempre utilizaron a los países de la periferia, tenemos el caso en el siglo XV donde secuestraban millones de africanos para esclavizarlos. Además, exterminaron millones de indígenas en *Abya Yala* y se llevaban toneladas de metales preciosos. La mayoría del oro de las iglesias y la acuñación de monedas se realizó con los metales preciosos provenientes de las minas de *Abya Yala*, mal llamado Nuevo Mundo.

Otro texto interesante es el de Dina Picotti, quien define a Dussel como un pensador de la otredad y acompañó el desarrollo de la

17 Esta idea de las especies y el paisaje es para no quedar atrapados en lo antropocéntrico moderno.

Filosofía de la liberación. Dicho sea de paso, esta pensadora ha sido poco estudiada y se le ha tratado injustamente en la historia de las filosofías de la liberación. Ella señaló que la otredad está presente en toda la obra de Dussel, de manera particular en la Ética y la Política de la liberación, y en su propuesta del diálogo Sur-Sur. Pensar desde la otredad es pensar desde lo excluido, pues la Filosofía de la liberación tiene como punto de partida los sujetos históricos excluidos de las narrativas eurocéntricas dominantes. En ocasiones, la filosofía occidental no reconoce debidamente el pensamiento realizado en *Abya Yala* o al menos no le da relevancia filosófica. Poco a poco, esto está cambiando y cada vez más este pensar situado y comprometido abre espacios en las comunidades filosóficas internacionales, lo cual posibilita el diálogo entre sujetos y saberes.

Uno de los temas que presenta mayor dificultad para un diálogo con las ciencias sociales es el método. El neopositivismo en las ciencias sociales padece de ceguera, no permite ver las discusiones de la fundamentación. No logra captar la discusión categorial en su justa dimensión. Las ciencias sociales, desprendidas del neopositivismo, buscan heurísticamente entrar en la dinámica subyacente de las filosofías críticas, como la propuesta de Dussel, porque requieren de la fundamentación y del marco conceptual de un discurso crítico.¹⁸

Adriana Arpini, profesora de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, es discípula de Arturo A. Roig, figura clave en la Filosofía de la liberación. Ella realiza su lectura de la obra dusseliana a partir del tema metodológico, que es puesto en cuestión por la descolonización epistemológica y del cual no podemos prescindir. El pensamiento crítico de la liberación y de la descolonización necesitan incorporar su metodología en los espacios universitarios, ya

18 Por ejemplo, el XXXII Congreso Internacional ALAS Perú 2019 tiene como motivo de convocatoria: «Hacia un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida». En este Congreso Dussel dio la conferencia de clausura.

que los esquemas de investigación en las universidades son profundamente positivistas. La propuesta de Dussel es conceptualmente crítica respecto a este positivismo que fue revolucionario en el siglo XIX, pero en la actualidad no porque se imbrica con el funcionalismo estructural y se ha convertido en una herramienta más. De modo que el sistema capitalista puede utilizarlo convenientemente para su estructura.

Arpini está en sintonía con Pedro García Ruiz¹⁹ (2003) cuando afirma que la «trayectoria intelectual de Enrique Dussel es discontinua» (2016, p. 110). Esto forma parte de la lectura crítica necesaria de la obra dusseliana. Si no hay crítica y autocrítica las ideas quedan inmóviles y caducan. Y si se convierte en un clásico, con más razón, se podrán hacer lecturas distintas de la misma obra, pues un clásico permite mirar varias aristas de un problema. En ese sentido no debemos considerar la obra de Dussel como un bloque monolítico porque un clásico siempre tendrá algo que decimos en el presente inmediato. Es así que esta filósofa se pregunta: «¿cuáles son las herramientas metodológicas de una filosofía congruente con un proyecto de liberación social, política y cultural?». Y la respuesta lo sintetiza cuando dice: «La reflexión sobre el método formó parte de la revisión crítica de la tradición filosófica y, en particular, de la necesidad de superar la filosofía moderna montada sobre la relación sujeto/objeto» (Arpini, 2016, p. 115). Desprenderse de ese canon es sumamente difícil, no solo a nivel epistemológico en su sentido amplio, sino también en el plano institucional. Las universidades se organizan en función de una episteme moderna y poseen mínimas señales de interculturalidad, gracias a la necesidad de una descolonización epistemológica. Pero institucionalmente las estructuras de la universidad son «modernas», de hecho, la universidad es la institución moderna por excelencia y desde ahí mismo podemos descolonizarlo.

19 Más adelante, abordaremos brevemente esta propuesta de lectura.

La crítica ética a la modernidad también es una crítica a las instituciones y sus dispositivos nacidas de esa matriz, pero para proponer algo distinto, no hay que tirar por la borda todo. La crítica en este sentido busca poner bajo la lupa a las instituciones y sus dispositivos. La mayoría de las instituciones educativas son dispositivos sofisticados de la modernidad porque reproducen el discurso eurocéntrico de manera ideológica y encubren la otredad. Una forma para explicar concretamente esto es a través del financiamiento, ya que los proyectos de investigación en humanidades y ciencias sociales pasan por esa probeta sujeto/objeto (costo-beneficios) de matriz moderna, esto representa la forma unívoca de hacer ciencias. Desprenderse de esa matriz implica reformular también las instituciones modernas.

Por otra parte, la realidad vivida por los pueblos y comunidades de *Abya Yala* obligaban al pensar situado a enfocarse en la liberación frente a la opresión. La metodología de ese pensar debía ser congruente con ese objetivo rector. Según Arpini, Dussel metodológicamente se mueve por medio del idealismo alemán y en ese sentido concibe el método en movimiento con lo conceptual, asumiendo lo mejor de la tradición del pensamiento crítico occidental. ¿No es acaso Dussel quien siempre está metodológicamente en movimiento conceptualmente?, ¿no son los filósofos quienes inventan conceptos? Esto es, según nuestra autora, la «trama filosófica de Enrique Dussel», una metáfora con la que podemos entender la obra dusseliana como un tejido a deshilar e hilar para comprenderlo en su desarrollo.

Dina Picotti en el texto *Enrique Dussel, un pensar desde la otredad*, analiza también el método analéctico de Dussel como intrínsecamente ético, el cual se basa en principios, en particular el principio material de vida. «Es necesario negarse como totalidad y afirmar como finito [...] El otro como el rostro que nos enfrenta en la exterioridad [...] e incluso ser otro, más allá de la totalidad» (Picotti, 2016, p. 157). Aquí señala nuestra autora dos categorías fundamen-

tales para la crítica a la modernidad: la totalidad inherente al sistema moderno capitalista y la exterioridad donde el sujeto denuncia y grita por el dolor propio ante la negación y los vejámenes de este sistema capitalista. La crítica en este sentido está abierta a lo nuevo, ya que, si no tiene esa actitud, correrá el riesgo de reproducir las viejas contradicciones. Lo nuevo es resultado de la tensión ante la totalidad, pero no dentro de la misma totalidad, porque si es así, se queda todo dentro del círculo sin interpelarlo. Tampoco se trata de lo nuevo por lo nuevo, pues tenemos el caso de los cambios en apariencia y no en lo concreto, esto podría denominarse gatopardismo. La crítica, si tiene pretensión de ser nueva, habrá de jugársela heurísticamente en la tensión totalidad-exterioridad, a manera de ruptura.

La globalización supuso una superación de esa tensión, pero la miseria y el sufrimiento en la periferia desmonta el mito que presentaba a la globalización como solución. Este forma parte del gran mito de la modernidad. En la lógica del sistema, cada época histórica presupone una solución ficticia, pero la realidad fáctica de la tensión la desvanece. Ficticia porque vende la idea de progreso como solución, cuando precisamente este es el problema, criticado ya por Walter Benjamin. Entonces, el pensamiento de Dussel, nos dice Picotti, es un pensar desde la otredad que hace evidente la tensión. Dicho pensamiento busca pensar el otro como Otro desde la exterioridad. La modernidad quiere absorber al otro como a sí mismo, pero inferiorizado.

6. ESTUDIOS RECIENTES

Aquí nos vamos a concentrar en cinco textos, dos colectivos y tres lecturas de Dussel, sumamente interesantes para ubicar a nuestro filósofo en un contexto de debate, en el cual se piensa de manera crítica desde *Abya Yala*. Uno de estos textos es *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico*, coordinado por José Guadalupe Gandarilla y Mabel Moraña; el siguiente texto es *Filosofía de la liberación*.

Aportes para pensar a partir de la descolonialidad, coordinado por Federico Roda y Nadia Heredia. Es importante hacer explícita esta vinculación entre la Filosofía de la liberación y la decolonialidad porque no es una cuestión secundaria. El mismo Dussel nos señala su relación intrínseca.

Por otra parte, tenemos algunos títulos de 2018 y 2019: *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui* de Segundo Montoya, y *Leer El capital, teorizar la política: Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría* de Jaime Ortega Reyna. Estos dos libros nos aproximan a la lectura que realizó Dussel sobre Marx y Mariátegui, ambos pensadores son influyentes para obtener un nuevo panorama teórico y adquiere a partir de entonces un mayor compromiso político. Por último, encontramos un texto de Guillermo Recanati, *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, una obra meticulosa que abarca gran parte de la obra de nuestro filósofo hasta la crítica teológica, aunque no trata el tema de la decolonialidad.

Entre los estudios recientes y más cercanos a Dussel están los tres tomos editados por José Guadalupe Gandarilla: el tomo I con Jorge Zúñiga, el tomo II con Jorge Alberto Reyes López y el tercero con Mabel Moraña; todos publicados por el CEIICH de la UNAM y cuenta con la colaboración de Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Nos concentraremos en este último libro: *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico*. Aquí se encuentran varias síntesis de pensadores de prestigio internacional sobre el pensamiento de Dussel. El texto está coordinado por José Gandarilla, una de las mentes más ilustradas de *Abya Yala* e investigador en el CEIICH de la UNAM, y por Mabel Moraña, quien ocupa la Cátedra William H. Gass de Artes y Ciencias en la Washington University. Nos dice Gandarilla: «las categorías» trabajadas por Dussel, están en función «de la praxis humana». Esa es la síntesis del quehacer intelectual de nuestro filósofo. No hay causa social —por ejemplo huelgas, YoSoy132, indignados, entre otros— que Dussel y su actividad teórica no hayan sido sensibles en

función de una *praxis* liberadora. La filosofía academicista muchas veces renuncia a la transformación social y, en ese sentido, Marx tiene la razón en su undécima tesis sobre Feuerbach, pues el academicismo parece distanciarse de una propuesta que transforme del mundo. De lo que se trata es transformarlo socialmente para todos, pero no en beneficio de minorías que son grupos de poder, como ha sido la constante en la historia de la humanidad.

En la presentación de uno de los estudios recientes colectivos, José Guadalupe Gandarilla señaló:

La selección que en este libro se ofrece tiene otro mérito, y es que la filosofía de la liberación es examinada tanto por colegas con los que Dussel ha debatido desde los inicios de aquel movimiento de impulso a una *praxis* filosófica original, como por otros que son ubicables como sus discípulos y alumnos que han recibido su magisterio, como por otros que, desplegando sus proposiciones para temas semejantes, se ven interpelados por las categorías filosóficas que Dussel está promoviendo. En suma, cada uno de estos ensayos proyecta el pensamiento de Dussel hacia derroteros que abren un debate con lo más granado del pensamiento social y filosófico que se está produciendo en el mundo entero, ello queda demostrado por la procedencia muy variada que en esta obra se ha congregado. (Gandarilla Salgado y Moraña, 2018, p. 21)

Veamos este texto *Del monólogo europeo al diálogo interfilosófico*:

Las teorías liberadoras que dieron vida a las esperanzas transformadoras de gran parte del mundo en los siglos XIX y XX se desarrollaron básicamente a partir de cinco países, todos del *Norte global*. Estas teorías surgieron de la experiencia local y de las perspectivas de autores mayoritariamente hombres y blancos. No se otorgó

al conflicto social un protagonismo étnico o racial, ni la división internacional del trabajo constituyó un elemento analítico central. El capitalismo no fue explicado como desarrollo que surgiera de o junto al colonialismo, sino como un reemplazo del feudalismo europeo. Como resultado, las teorías sociales liberadoras, incluyendo el marxismo, no desarrollaron una teoría de la raza, ni conceptualizaron la xenofobia, ni criticaron el eurocentrismo, no tuvieron un concepto sobre lo indígena, no analizaron los profundos vínculos de la cultura y el colonialismo, ni analizaron los modos en que las jerarquías geográficas afectaron la construcción misma de la teoría. (Martín-Alcoff, 2018, p. 97)

A partir de esta extensa cita de Martín-Alcoff es comprensible el título de este epígrafe compilado y traducido en el libro coordinado por José Gandarilla y Mabel Moraña —más adelante hablaremos brevemente de estos pensadores para ubicarlos—. No le podemos pedir al pensamiento occidental y eurocéntrico lo que no puede dar. Sin embargo, se le puede criticar por sus presupuestos y por las consecuencias prácticas que nos afectan. También, esto se puede aplicar, por ejemplo, a Marx, pues aún no se conoce todo su arsenal crítico y no se le ha sacado todo el provecho a lo conocido.²⁰ El motivo por el que tomamos esta cita como punto de partida es la necesidad de un diálogo intercultural de tradiciones filosóficas y no el monólogo habitual, donde la academia eurocéntrica señala cómo se hacen las cosas y define qué es y que no es filosofía.²¹

20 José Aricó (2010, pp. 88-89), gran marxista argentino, dirigió la revista *Pasado y Presente* (renovadora del marxismo), rescató una cita de Luxemburgo sobre ese carácter no agotado de Marx. Por lo tanto, hasta donde sea posible hay que sacarle provecho.

21 En un evento académico realizado en México, Vattimo preguntó: «¿dónde está la Filosofía en México?» (Cf. Bautista Segalés, 2014, p. 19). En *Calibán*, Retamar empieza su libro con una pregunta de un periodista europeo sobre la existencia de la cultura latinoamericana (Cf. Fernández Retamar, 1973, p. 9).

La filosofía crítica mayormente eurocéntrica, según Martín-Alcoff, es un monólogo. Esto impacta en la periferia del resto del mundo y en el *Sur global* porque así como hay cipayos en política, también los hay en la academia. De tal forma, el monólogo europeo le da la espalda a la realidad y el pensamiento que emerge de las contradicciones del *locus* de *Abya Yala* es ignorado parcialmente o en su totalidad. No podemos obviar esta realidad de quienes producen el pensamiento dominante y sobre sus consecuencias, si este es encubridor al final de cuentas, entonces un filosofar como el de Dussel —y las filosofías de la liberación— quedarían al margen.

Uno de los textos obligatorios es el de Linda Martín-Alcoff, filósofa panameña radicada en Estados Unidos, que tiene poco o nulo contacto con el pensamiento panameño. Es hija de Miguel Ángel Martín, historiador panameño y profesor de la Universidad de Panamá. En su texto, señala algo que venimos mencionando: el pensamiento de Dussel es de grandes dimensiones. Ella lo compara con el pensamiento de Hegel y esta comparación causa impacto por su pretensión, aunque no está alejada de la intencionalidad de un filósofo que intenta sentar las bases de un sistema filosófico global, coherente y abierto. A pesar de ese macroproyecto, nos dice Martín-Alcoff, Dussel es consciente del carácter no universal de su proyecto. Sin embargo aquello, no lo convierte en un pensador menor porque no puede existir un sistema total sin todas las partes. Es un error la pretensión de universalidad del eurocentrismo cuando no toma en consideración todas las partes, en particular aquellas de la periferia. El sistema filosófico abierto de Dussel va en dirección contraria, no parte de la totalidad abstracta del eurocentrismo, sino de lo concreto: del sufrimiento en carne y hueso del sujeto en la exterioridad, es decir, de los países de la periferia, pero sin renunciar a tener un impacto más allá de su punto de partida. Pero no solo es eso, según Boaventura de Sousa Santos, tanto en el *Sur global* como en el *Norte global* encontramos zonas periféricas, mientras otros viven en opulencia.

No se trata de una cuestión baladí, el hecho es que el eurocentrismo parte de la universalidad del Norte, de su totalidad, y, en cambio, el planteamiento de Dussel parte de la marginalidad del Sur, de su exterioridad. Plantear la cuestión en términos binarios no es el objetivo porque se trata de posicionamientos y sentidos. Por eso, también, es importante un relevo de sentido ante un eurocentrismo que perdió la sensibilidad ante las atrocidades producidas por la modernidad, en particular aquellas que ocurrieron en 1492. El contexto geográfico e histórico permite darle sentido crítico al punto de partida, al no estar ya bajo el paradigma abstracto de una universalidad. Nuestra pensadora, Martín-Alcoff, critica a Hegel como desarrollista, al señalar su idea de la superioridad del espíritu germano, mientras el resto del mundo, y más los pueblos de *Abya Yala*, están en una situación contraria: atrasados. Además, otro tema interesante traído a colación es el de la libertad. La Filosofía de la liberación es, como su propio nombre lo indica, de liberación y no de la libertad. Este último es un concepto abstracto. En cambio, la liberación es una condición permanente de resistencia ante la dominación. Plantear el tema de la libertad bajo la dominación es como levantar la cabeza en la línea de fuego enemigo sin ninguna precaución. Los planteamientos de la libertad surgen de propuestas liberales apegadas, en el mejor de los casos, a la desobediencia civil, como recurso para alcanzarla.

Al final de su recorrido por el pensamiento de Dussel, Linda Martín-Alcoff señaló en su artículo: «Dussel construye un argumento insoslayable y ofrece un punto de partida único para una ética nueva y verdaderamente liberadora» (2018, p. 97). Se trata de lo más rico y diverso de *Abya Yala* con una trascendencia mundial, pero incluso más en la periferia. Es un pensamiento liberador basado en el principio material de la reproducción de la vida con una pretensión de justicia.

La Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación es uno de los espacios académicos más importante de difusión de esta filosofía, además de ser un espacio comprometido con la praxis de la

liberación y con una dimensión política que convoca un grupo significativo de jóvenes. Estos al tomar conciencia pueden acometer la tarea de la revolución y los cambios. En 2017, Federico Roda y Nadia Heredia compilaron un trabajo titulado *Filosofía de la liberación, aportes para pensar a partir de la decolonialidad*, según Dussel es importante el ámbito académico e institucional, pero:

[...] aún más importante es la recepción que esta filosofía crítica está recibiendo en la juventud latinoamericana que ve representada en ella un espíritu propio de nuestro continente cultural, situándose reflexivamente contra el colonialismo epistemológico que nos heredó la conquista de América (1492) y la dominación y el extractivismo expoliador del capitalismo central de la modernidad sobre nuestro mundo dependiente. (Dussel, 2017e, p. 11)

Nuestro filósofo está muy pendiente de la juventud. Su idea es poner en manos de la juventud las herramientas para que los jóvenes puedan pensar, lo que implica desaprender lo impuesto y «formular un proyecto coherente de su vida para el futuro». Este libro encarna esta aspiración: una nueva generación que busque nuevos horizontes a partir del magisterio de Dussel, que habla de «comunidad reflexiva». Ya no se trata de un esfuerzo individual, sino de lo colectivo que empieza a tejer universos más allá del propio autor. Esa es la riqueza de una comunidad reflexiva que no debe perder esa potencia.

En este último libro citado publican precisamente quienes forman parte de esa nueva generación que irrumpe con fuerza en la escena filosófica. En ese andar, se hace escuela. Un grupo heterogéneo de jóvenes empuñan la bandera de la liberación y la descolonización en la filosofía y en las ciencias sociales para encontrar su propio camino. Ya no reproducen el eurocentrismo, incluso van más allá y cuestionan a la crítica para así sacarle más provecho. La crítica y la crisis tienen la misma raíz etimológica, y hay una oportunidad para avanzar. La crisis permite esos caminos que mediante la crítica se pueden ensanchar para cruzarlos por el medio.

En esa línea tenemos el texto de Omar García Corona donde realizó una crítica a la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Un dato relevante: esta nueva generación de filósofos de la liberación no está leyendo de forma pasiva y receptiva, sino que están haciendo críticas pertinentes.²² El cuestionamiento de García Corona a Theodor Adorno es que, cuando este estuvo en América, solo pudo ver a la América blanca y no logró ver a la América mestiza, de la que nos habló Martí. En cambio, no podemos decir lo mismo de Herbert Marcuse quien estuvo con Angela Davis. No estamos incentivando tirar por la borda este pensamiento crítico, solo estamos señalando cómo el eurocentrismo encubre realidades fundamentales. Para hacer una crítica con mayor rigor se debe tomar en cuenta muchas realidades, como «la organización colonial del sistema vigente» (García Corona, 2017, p. 61). En el siglo XXI, nos indica García Corona:

Nuestro siglo, no obstante, demanda subsumirlos (*Aufheben*) y dar continuidad a la investigación filosófica decolonial, localizada en espacio y tiempo, con el fin de producir nuevas mediaciones epistemológicas para el análisis, la crítica social y la anhelada liberación desde otros locus de enunciación. (2017, p. 68)

De eso se trata, de subsumir las críticas, aunque no tomen en cuenta a *Abya Yala*. Los frankfurtianos realizaron la crítica al sistema capitalista y al «proceso civilizatorio» mismo, aunque dejando fuera lo colonial y la América mestiza. Al menos esto no fue central para ellos y menos les interpelaba. Pero, debemos subsumir sus análisis para tener un respaldo teórico occidental, pero asumiendo que es generadora de un sistema depredador, incluso de sí mismo.

22 Puede que en el camino cometamos muchos errores, pero es un cambio de actitud con respecto de la lectura. Este cambio también nos obliga a ser más rigurosos en las lecturas, para no caer en prejuicios.

De la misma forma que se vanagloria de las revoluciones industriales y de sus avances técnico-científicos, también debe asumir su responsabilidad por las miserias producidas. Hay quienes abrazan ciegamente el progreso del proceso civilizatorio moderno sin criticar nada. Como lo hizo Walter Benjamin, en su momento, cuando cuestionó de manera pertinente al progreso de la modernidad capitalista.

Para terminar con esta sección queremos comentar dos obras que pertenecen a lo que podríamos denominar el universo de las izquierdas heterogéneas. Por un lado, repasar la relación de la lectura de Marx por parte de Dussel en el panorama cultural mexicano en «contrapunto» con un gran marxista, Bolívar Echeverría. Y, por el otro, estudiar la lectura de Dussel sobre José Carlos Mariátegui, quien analiza la cuestión indígena desde una perspectiva marxista. Desde el marxismo ortodoxo no está bien visto salirse de los rieles del dogma y todavía hay quienes abogan como única causa de lucha la cuestión de «clase», es decir, dejan fuera la cuestión de «raza», «género» o «naturaleza». Por eso, es importante volver a Mariátegui para rescatar lo indígena del ostracismo de la ortodoxia más rancia.

En el libro *Leer El capital, teorizar la política: Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría*, Jaime Ortega Reyna, discípulo de José Guadalupe Gandarilla, estudia a dos exponentes de la tradición del pensamiento crítico latinoamericano: Dussel y Echeverría, ambos filósofos realizaron una lectura rigurosa de Marx en nuestro contexto. Antes que Dussel leyera a Marx, no estaba del todo claro, al menos para el lector medianamente informado sobre su obra, cuál era su compromiso político. Aunque sus ideas sí ocasionaron malestar al punto de sufrir un atentado de bomba en Argentina, lo cual le obligó a exiliarse en México. No es lo mismo hacer una abstracción teórica que luchar contra las desigualdades desde un proyecto político en concreto, a este último apunta Dussel. Toda la déca-

da de los ochenta estudió a Marx y reforzó algunos de sus supuestos conceptuales. Por tal motivo, ubicamos en la *Ética* (1998) un estadio superior de su reflexión y subsumía las etapas anteriores. Como indicamos, esa obra es fundamental en nuestra crítica y todavía no está estudiada suficientemente.

Ortega Reyna ha estudiado bien los pasos previos a esa monumental obra, sin minimizar la importancia de la ética anterior, ni tampoco la enjundiosa empresa marxista, la que se conoce como el «Marx de Dussel». Y su libro es fundamental por ese esfuerzo porque sabemos que, en la década de los ochenta, se vigoriza el marxismo en la obra dusseliana, como señala Ortega Reyna. Otro autor, Stefan Gandler, ha tratado la cuestión, pero deja fuera a Dussel porque lo considera teólogo. No es razón suficiente usar estos prejuicios para descartar una obra de tal envergadura. Dussel no es teólogo, sin más.

Ubicamos el Marx de Dussel entre el filósofo de la liberación de los setenta —sin una explícita Política de la liberación— y el pensador de talla mundial a partir de la *Ética* (1998). Y este Dussel maduro realiza una concreción teórica y práctica o, para ser más específico, una praxis de la liberación. Los ochenta significó un periodo de arduo trabajo, a manera de un topo en torno a la obra de Marx. Es una bisagra clave en la estructura conceptual de Dussel. No es un trabajo secundario, sino que es absolutamente necesario para comprender qué lugar tiene *Abya Yala* en el universo marxista y en el mismo Marx.

En este libro vamos viendo cómo «pensar su proceso de apropiación» (Ortega Reyna, 2018, p. 27). Los pensadores tratados, Echeverría y Dussel, no realizan una lectura sucursalista menos de segunda mano, sino que se apropian de toda esa amplia tradición conceptual de Marx. Aunque Echeverría también tiene una importante aportación a la crítica a la modernidad, en un sentido diferente al de Dussel. La propuesta de nuestro filósofo es, como ya mencionamos, la Transmodernidad, un proyecto civilizatorio distinto al de la modernidad capitalista.

Decíamos que ya no leemos a los pensadores referentes del *Norte global* de forma pasiva, ni siquiera con los que compartimos ciertos ideales generales. Los leemos y los asimilamos activamente, es decir, pasándolos por la crítica. Ortega Reyna llamó nuestra atención sobre la lectura de Michael Löwy, quien señala que el «marxismo producido» en *Abya Yala* es «político-militante» y eso le da otro cariz a ese marxismo distinto al academicismo occidental que, si bien erudito en algunos casos, en ocasiones carece de un compromiso político revolucionario. Sabemos de la sensibilidad y el compromiso de Löwy con las causas revolucionarias de *Abya Yala*, pues de hecho es brasileño, pero con una exitosa carrera académica en Europa. Los que queremos elaborar un pensamiento crítico, tenemos que leer a Löwy, pues sus textos sobre el joven Lukács y sobre el Che son clásicos. Su lectura de Benjamin y su propuesta de ecosocialismo nos sugiere reflexionar más allá de los lugares comunes y nos hacen soñar otros horizontes posibles. Pero, por eso mismo, no tenemos que leerlo como mansas ovejas de rebaño.

Ortega Reyna señala que Dussel desarrolla una lectura de Marx centrada en el concepto de «trabajo vivo» y complementándolo con la categoría de «exterioridad». Dussel sigue la pista del pensamiento de Marx en las cuatro redacciones de *El capital*: 1. Los *Grundrisse*; 2. *La contribución a la crítica de la economía política*; 3. *Los manuscritos del 61-63*; y 4. *El capital*. Es un trabajo minucioso, de lectura línea por línea, rumiando y masticando todo hasta que no queden más que los huesos. Esto le permite a Dussel hacer una lectura distinta a la que hizo el marxismo occidental y con más razón diferente de la lectura soviética. Nuestro filósofo estuvo investigando directamente las fuentes y, como consecuencia, en sus textos aparece un nuevo Marx, el Marx de Dussel. Esto significó una tarea titánica cuyo resultado es su aporte a la tradición marxista. Lo mismo que le sucedió al filósofo alemán cuando escribía *El capital*, esto le pasó a nuestro filósofo cuando revisó las cuatro redacciones escritas por Marx. ¿Qué utilidad tuvo esto?, pues la de plantearse nuevas hipó-

tesis. La fundamental fue hacer una lectura del gigante de Tréveris para ubicar el lugar periférico de *Abya Yala* en el sistema capitalista y su significación intelectual y política.

Ortega Reyna recoge algunas críticas y coincidencias con Dussel de otros pensadores, en particular señalaremos a Toni Negri y a Jorge Veraza, este último es otro reconocido marxista mexicano, discípulo de Echeverría. La clave de la distinta interpretación de Dussel radica en el concepto de «trabajo vivo», que, según Ortega Reyna, se distingue de la tradición del marxismo occidental, que pone más énfasis en la «reproducción de la fuerza de trabajo» (2018, p. 46). En cambio, Negri llegó a hablar de la teoría burguesa del trabajo. Otros pensadores hicieron la distinción entre el trabajo vivo y la fuerza de trabajo, pero no fue central en su desarrollo. La propuesta de Dussel de trabajo vivo es «la sustancia o causa productora del valor o vida humana objetivada» (2018, p. 48).

La mejor crítica en ese sentido fue realizada por Horacio Cerruti, así que no es nueva. Esta provocó que Dussel abordara supuestos que no estaban claros en la década de los setenta, por ejemplo sobre el populismo y Marx. Después, le tocó a Dussel leer las obras completas del filósofo alemán y asimilar conceptos útiles para el desarrollo de su propuesta crítica.

Ahora, pasamos brevemente a comentar el sugerente texto de Segundo Montoya: *Conflictos e interpretación en torno al marxismo de Mariátegui* (2018). Este autor señala algunas virtudes y límites de la lectura dusseliana sobre Mariátegui y, para ello, lo analiza con precisión conceptual. Sin embargo, nos parece que cuando trata la lectura de Dussel provoca una tormenta en un vaso de agua. Ahora bien, el texto no tiene desperdicio. Para Montoya, Dussel, como uno de los representantes de la teología de la liberación, se preocupó en los sesenta y setenta por el marxismo de Mariátegui. Esto no lo podemos corroborar, pero no quiere decir que no lo leyera o no estuviera al tanto de Mariátegui. Esta preocupación es posterior a

su estudio sobre Marx y es un texto de los noventa el que utiliza Montoya para someter a crítica.

Un aspecto importante de esta crítica es que hace la observación que Mariátegui no es el primer peruano en hablar del «problema del indio». Los antecedentes están en Manuel González Prada y Pedro Zulen y esta observación es pertinente. Para terminar, Mariátegui habla de la cuestión de la «raza» —esto será crucial para la colonialidad del poder defendida por Aníbal Quijano— y de la «comunidad indígena». El conocimiento y la cosmovisión que se supone en ella, supera el capitalismo porque plantea «un modo de vida ecológica-económica singular» (Montoya, 2019, p. 96), distinto de la totalidad de la modernidad capitalista.

7. CONCLUSIÓN

Hemos revisado brevemente los textos más relevantes sobre Dussel, aunque no son los únicos ni hemos agotado su estudio. El propósito consiste en tenerlos presente porque son ineludibles y, además, en ubicarlos dentro de los estudios sobre nuestro filósofo. Queremos hacer una reflexión para terminar, que sintetiza el sentido de este breve estado de la cuestión sobre Dussel. Esto no es un punto de llegada, sino un punto de partida para seguir el camino de la liberación decolonial. Dussel es un maestro y un clásico del pensamiento, sus textos siempre podrán decirnos algo, estemos o no de acuerdo con él. Este estado de la cuestión también evidencia la existencia —no necesariamente explícita— de un acto de tejer en comunidad, de una escuela de la Filosofía de la liberación, y de un proyecto político de la liberación decolonial. Para eso necesitamos la crítica ética, a eso apuntamos para cuestionar esa totalidad vigente de la modernidad capitalista.

Las contradicciones de la segunda mitad del siglo XX y lo que va de este siglo XXI están a flor de piel. Por ejemplo: los ricos son más ricos, creando abismales desigualdades y es evidente el deterioro de la naturaleza. En estas circunstancias, sería una ingenuidad no leer a los pensadores críticos como Dussel y Marx, aquel gigante expositor de las contradicciones y las relaciones sociales desiguales que produce el capitalismo y que subraya acertadamente la matriz del problema: el modo de producción capitalista destructor de sus dos fuentes de riqueza: los seres humanos y la naturaleza. El propio Dussel señala que es una ingenuidad no tomar en serio a Marx y despacharlo reaccionariamente como hacían algunos decoloniales. Esto se ha subsanado, pues en la actualidad es habitual desde la decolonialidad incorporar a Marx en sus programas de investigación.

En el pensador de Tréveris, están las coordenadas para ir trazando el camino de la liberación, el cual se complementará con la *praxis* de quienes encaren tan augusta empresa. El mismo Dussel había mantenido su distancia respecto a Marx hasta la década de los ochenta y después se dedicó a estudiarlo con rigurosidad por diez años. Y, con la propuesta de Mariátegui, va más allá de la ortodoxia marxista que aún pesa sobre la academia. Ese es el problema de importar ideas sin subsumirlas desde nuestro *locus*. Podríamos señalar la actitud constante de rechazar lo no conocido. Ese puede ser el motivo de la actitud reaccionaria de quienes sin leer a Marx lo rechazan *a priori*. Esta pudo haber sido la actitud de Dussel, pero después de los ochenta, a través de sus estudios sobre Marx, cambió de actitud y desde ahí su cuerpo teórico agarró mayor fuerza, dando paso a un mayor nivel con la *Ética* (1998). Aquí está su más afilada arma teórica para la crítica a la modernidad. Había un rechazo al marxismo ortodoxo por su conexión con la Unión Soviética y los manuales que planteaban la inminencia del comunismo después del capitalismo, sin tomar en cuenta otras alternativas porque la historia no es lineal sino un rizoma. En esa época, no era posible desviarse. Lo mejor era

seguir la línea establecida y estar equivocado, que plantear algo más razonable fuera de ella. Dussel, en un primer momento, rechazaba al Marx de los manuales, pero después profundizará en su planteamiento para subsumirlo en su reflexión filosófica.

Desde la teología existía una relación con el marxismo por medio de los trabajos de Giulio Girardi y otros destacados teólogos. Dussel formaba parte de este mismo movimiento, que emergió de las propias comunidades de base. Sin embargo, la jerarquía de la Iglesia veía —y todavía lo hace— con cierto recelo al marxismo como «ideología comunista». Mientras tanto, Gustavo Gutiérrez y otros teólogos en esta misma línea, tejían desde abajo un pensamiento de la liberación, pero sin conjugarlo expresamente con el marxismo ortodoxo como totalidad, aunque sí utilizando categorías marxistas. Si bien, nuestro filósofo, se mantuvo distante al marxismo, en particular a la variante ortodoxa, quizá por su formación en la «Democracia Cristiana».²³ El Dussel de la *Ética de la liberación*, en cambio, asume las categorías marxistas en su reflexión. A esto algunos lo llaman ruptura, yo prefiero denominarlo desarrollo y madurez por estar abierto a los cambios. Quien no cambia es porque no piensa en los grandes cambios que se van suscitando.

Dussel comprenderá y expresará la importancia de ir a contracorriente si quiere hacer algo distinto. En los setenta, lo hizo así con su primera ética, en los ochenta lo hará con su interpretación de Marx, en los noventa con su monumental *Ética* (1998) y en el año 2000 con su trilogía de la Política de la liberación. La base por supuesto será su Filosofía de la liberación, con el afán de fundamentar filosóficamente el *giro decolonial*. Ninguno de estos temas estaba de moda, cuando Dussel los trató a fondo. Su planteamiento no deja títere con cabeza, los supuestos e hipótesis lo irán tejiendo sus discípulos en comunidad. Es una escuela de pensamiento que no tiene que agotarse en las producciones de Dussel. Estos comentarios sobre su obra dejan

23 Véase, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico* (Dussel, 2017a).

constancia del tesonero trabajo de un pensador que no ha claudicado en su empeño de la transformación del mundo.

CAPÍTULO II: HIPÓTESIS PARA LEER A ENRIQUE DUSSEL

1. INTRODUCCIÓN

¿Qué recorrido realizó Enrique Dussel para fundamentar su sistema? ¿Qué recorrido realizamos para leerlo? En cuanto a la comprensión de un texto, el cual consideremos clásico, no todos los caminos nos llevan al mismo lugar. No tenemos respuestas inmediatas para estas dos preguntas. En cambio, sí podemos delinear algunos aspectos fundamentales sobre la primera y declarar nuestra responsabilidad en efectuar un recorrido para aproximarnos a su obra, no en orden cronológico ni lineal, sino como una trama teórica con diferentes entradas y salidas. Es una propuesta simple para leer una gran obra.

Mi primer interés se centró en las filosofías nacionales o del *ser* de una nacionalidad, en el caso panameño por la «filosofía panameña».²⁴ Luego, ampliando la perspectiva anterior, nos acercamos a los planteamientos de la Filosofía de la liberación, incluso un poco antes, en torno al debate entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy sobre la liberación y la cultura de la dominación. Posteriormente entré en contacto con mis maestros españoles y vascos, fundamentalmente con Xabier Insausti, a quien ya había conocido en Chile y me dijo: «¡Habermas ha dejado de pensar!». Eso me dejó perplejo y después de leer todo lo que escribía, no me quedó otra alternativa que ocuparme de la Teoría crítica²⁵ y también de algunos

24 Sobre esta temática, véase: *Historia, espíritu y autenticidad de la Filosofía en Panamá y panameña* (Moreno Davis, 2006).

25 Valdría la pena analizar el papel de pensadores alemanes vinculados a la

franceses como Alain Badiou y Patrice Vermeren. Por otro lado, no tenía otra alternativa que ir más atrás y leer a Karl Marx, siempre desde una posición no dogmática. Después de hacer ese recorrido, tuve que volver no a las discusiones sobre las esencias nacionales, sino a la Filosofía de la liberación y al *giro decolonial*, sin descartar lo mejor de la tradición de la Teoría crítica y del materialismo dialéctico.

Habiendo resumido mi recorrido, ahora pasemos a lo sustancial: a la obra de Dussel, este será un recorrido sin atajos, para no perdernos en ese universo. Estas páginas no responden a la primera pregunta y, a lo sumo, planteamos un supuesto para la segunda pregunta. Nos proponemos realizar una hipótesis de lectura del sistema de Dussel, que tenga claro el supuesto de ubicarnos en el campo de la ética y analizar su rol en la crítica a la modernidad.

Dussel tiene una amplia producción teórica que su acceso empieza a tener dificultades. Por ahora, tenemos una edición, casi completo sobre su trabajo intelectual, titulada: *Obras Selectas*, que fue publicada en treinta tomos por la Editorial Docencia.²⁶ Esta edición ha sido auspiciada por la Secretaría de Cultura de la Nación de Argentina y fue declarada de interés cultural. Consideramos que es necesario, en los próximos años, realizar el proyecto de una edición crítica de todos sus escritos. La obra de Dussel ha sido publicada por diversas editoriales y las más importantes fueron editadas por Siglo XXI, Fondo de Cultura Económica y Trotta. Moreno Villa se pronunció, en su momento, sobre la dificultad de ubicar las obras completas de nuestro filósofo:

Escuela de Frankfurt, especialmente quienes dieron las primeras clases de filosofía en la recién creada Universidad de Panamá en 1935. Nos referimos particularmente a Paul Honigsheim.

26 También tenemos a Las Cuarenta, editorial de la ciudad de Buenos Aires (Argentina), que está realizando una edición de muchas obras de Dussel. Al igual que la editorial mexicana *Colofón*.

La bibliografía de Dussel no es fácil de conseguir ni de localizar, sino todo lo contrario, tanto para un europeo como para un latinoamericano, debido a las deficiencias en la distribución que es constatable en muchas editoriales latinoamericanas. Los frecuentes cambios de editorial y de título contribuyen a crear una cierta confusión. (1993, p. 617)

Hace algunos años el acceso era difícil, pero se derribó muros habituales del academicismo y Dussel hizo accesible su obra. En su página de internet,²⁷ se puede ubicar casi completa sus obras, gran parte de su obra, lo cual permite realizar hasta cierto punto un estudio sistemático. A pesar de ello, el problema estriba en organizarla en función de una comprensión sistemática, pero, en el mejor de los casos, será una comprensión fragmentada.

Las distintas ediciones, compilaciones y ampliaciones hacen difícil notar los cambios, ya que la dispersión y la cuantiosa producción teórica de nuestro filósofo resultan complicados de delimitar. En ese sentido, es necesario establecer algunas estrategias de lectura para aproximarnos a su pensamiento. Ya muy pocos filósofos se embarcan en propuestas sistemáticas y prefieren los fragmentos, lo cual no significa que lo sistemático sea superior a lo fragmentario, solo son *modus* de filosofar distintos. Estamos en los tiempos en que todo lo sólido se desmorona para dar paso a un mundo indescifrable por la reinante incertidumbre.

En un texto sumamente sugerente, la filósofa panameña, hija del historiador Miguel Ángel Martín, radicada en Estados Unidos, profesora en la Universidad de la Ciudad de New York, Linda Martín-Alcoff, se refirió a Dussel como «El Hegel de Coyoacán». Quisiera detenerme, en esta comparación ilustrativa, para analizar el alcance del pensamiento de nuestro filósofo, quien tiene miras largas. Dussel

27 Véase, [En línea] Disponible en: <https://enriquedussel.com> [Acceso el 20 de diciembre de 2021]

vive en Coyoacán y es ampliamente conocido el dato de su exilio en México, después de sufrir, como ya indicamos, un atentado de bomba en Argentina. La riqueza del pensamiento de Dussel estriba en su intento constante de consolidarse como un sistema filosófico de carácter abierto. Que estemos de acuerdo o no con sus planteamientos, será objeto de otra discusión. Aquí solo nos planteamos una hipótesis de lectura para adentrarnos en su sistema de pensamiento.

Martín-Alcoff en el texto citado, al elevar a Dussel y compararlo con Hegel, teniendo en cuenta que el filósofo alemán propuso un gran sistema, subraya y destaca la magnitud del pensamiento dusseliano. También, coincidimos con ella en la importancia de su *Ética* (1998), una obra cuyo valor aún no apreciamos en su justa dimensión. Martín-Alcoff la denomina como «Obra mayor», y a partir de esta podemos ir pensando en un Dussel maduro, que transita fundamentalmente por su lectura de Marx y, en menor medida, por los marxismos. En esa década de estudio, produjo lo que se conoce como «el Marx de Dussel». Aquí se van tejiendo muchos puntos en concreto y se notan los resultados en su ética mencionada y, más aún, en su Política de la liberación.

El núcleo de la *Ética* (1998) sugiere la intencionalidad del «desarrollo de una ética de alcance universal», en la que su eje más importante y decisivo es reproducir y afirmar la vida. Se refiere ir más allá de la vida biológica, a saber, a una vida digna o, como dicen los pueblos de *Abya Yala*, del buen vivir. Los clásicos también hacían una distinción entre la vida política y la vida biológica; en el caso de Dussel, lo aunaría ambas. Estamos en un momento histórico de cambios profundos, aunque corramos el riesgo de un posible gatopardismo, de cambiar algo para mantener lo mismo. También, es una necesidad cambiar algunos aspectos fundamentales. En este momento, se hace imprescindible afirmar la vida ante este orden vigente: de

un gestionar la vida —como describió Foucault la *biopolítica*²⁸— y un dejar morir al *suicidio colectivo*,²⁹ como diría Franz Hinkelammert. Entonces, la propuesta de Dussel es por la vida o, mejor dicho, una ética, política y filosofía de la vida.

El pensamiento de Dussel está en tensión con Hegel, en cuanto a sistematicidad. El segundo sistematiza desde la totalidad y el primero lo hace desde la exterioridad. Hegel no reconocía a *Abya Yala* y la encubría. El porvenir estaba, según este filósofo alemán, al norte. ¿Pero, es posible un sistema de pensamiento con pretensión universal que no tome en cuenta la periferia? La respuesta es sí, aunque lo realice por fuera, como exterioridad. Encubre lo distinto en cuanto sistema y totalidad. Nos parece injustificable no tener en cuenta el papel de la periferia en la constitución del moderno sistema mundial. Para el progreso de Europa fue necesario los metales preciosos para la acuñación de monedas y son ahora países industrializados.

Además, a Dussel le preocupa la posición de Hegel de «que no había nada que aprender —salvo cosas negativas— de la cultura china, india, azteca, inca, yoruba o ashanti» (Martín-Alcoff, 2018, p. 80). Las civilizaciones derrotadas militarmente y conquistadas por las potencias occidentales no eran dignas de ser tomadas en cuenta. Por eso se dio un proceso de aculturación de corte eurocéntrica y un encubrimiento de lo distinto. Sé que es fácil hacer esta crítica sin tomar en cuenta los contextos, pero lo cierto es el poco interés de Hegel por nuestras historias y no estuvo bien informado en su época. También, es cierto, la animosidad en *Abya Yala*, porque somos excluidos de esa visión universalista y eurocéntrica, lo cual no sería un problema si no se reprodujera ideológicamente un encubrimiento.

Esto no es un hecho aislado, se trata de una forma sistemática de pensar construida históricamente, por lo tanto, se puede transformar.

28 Véase, *Seguridad territorio y población* (Foucault, 2006).

29 Véase, *Solidaridad o suicidio colectivo* (Hinkelammert, 2015).

En este sentido, de la misma forma en que Hegel fue sistemático —y gran parte de la tradición de pensamiento occidental—, también Dussel lo es, pero por una vía contraria, en la cual no descarta reconocer lo distinto. Su proyecto político consistirá, en una de sus acepciones, en ir *más allá* de la modernidad, sin encubrir lo distinto y sin negar tampoco a la modernidad *per se*. Así se teje un pluri-verso³⁰ más enriquecedor que la unidimensionalidad de parte de la modernidad. Tampoco es cierto que la modernidad sea un bloque monolítico, porque también tuvo sus propios críticos. Eso lo veremos más adelante cuando realicemos la distinción entre la crítica de la modernidad y la crítica a la modernidad. Suena semejante, pero son cuestiones distintas.

Dussel es sistemático para validar la hipótesis del encubrimiento presupuesto en la perspectiva eurocentrista de la modernidad. Categoricalmente se impuso el concepto de la totalidad. No hay un rincón del mundo que el capitalismo no haya colonizado. Es cierto que existen experiencias locales distintas a ese sistema, pero, en cuanto a la totalidad, todos estamos impregnados, ya sea en mayor o menor medida. Categoricalmente no hay evasión, incluso la exterioridad se produce en tanto negación de la totalidad, encubriendo la riqueza del mundo. La modernidad se instituyó como el gran proyecto civilizatorio global y con sus mitos: el progreso, el desarrollo, el avance de la historia, etcétera.

Dussel mantuvo por muchos años un profundo diálogo intercultural Norte-Sur con Karl Otto-Apel, con quien Habermas mantuvo una fructífera colaboración en la constitución de la *Ética del discurso*. Los diálogos Apel-Dussel comenzaron a finales de 1989 y Habermas escribe unas *Aclaraciones a la ética del discurso*, en las cuales no dice ni una sola palabra de una ética del Sur, ni mucho menos de las críticas

30 Usamos la idea de pluri-verso como lo propone Arturo Escobar, como un plural ante la idea de uno de Universo.

de Dussel. Se nos puede replicar que somos muy apresurados porque este libro salió en Alemania en 1991 y la *Ética* es de 1998, pero los diálogos empezaron en noviembre de 1989. El filósofo más importante del mundo fue presentado últimamente por Fernando Vallespín como el «último intelectual vivo»,³¹ esto solo es explicable por su carácter eurocéntrico. No está dentro de sus intereses dialogar al margen de la totalidad.

Hegel y Habermas son considerados filósofos sistemáticos, pero, en otro sentido, Dussel lo es porque muestra cómo aquellos que presuponen una propuesta universal no reconocen lo distinto. Esta es una crítica de fondo. Pero solo la indicaremos aquí de una manera superficial. Nuestro interés fundamental estriba en profundizar cómo Dussel critica a la modernidad desde una ética de la vida. Volviendo al texto de Martín-Alcoff, no nos parece sugerente el título para entender la propuesta o, al menos, la intención de Dussel de sistematizar su pensamiento. Aquí se trata de la comparación de nuestro filósofo con el *corpus* conceptual de Hegel, de quien se dice que fue el último pensador sistemático. Dussel se anima y se impulsa sobre hombros de gigantes, incluso sobre el propio Hegel, para proponer un nuevo horizonte civilizatorio, lo cual no es poca cosa, a través de una crítica teológica subyacente operando como el enano jorobado de Benjamin.

No se trata de patear la mesa y poner arriba lo que está abajo. Como dice Martín-Alcoff, no se trata de «una simple inversión» (2018, p. 81). Dussel hace su propio relato histórico para ir más allá en sus elucubraciones. Ya no podía reproducir el eurocentrismo, ni tampoco el helenocentrismo, necesitaba un relato propio desde don-

31 Es muy curiosa esta afirmación (*El País*, 1-9-2019), ya que no reconoce ni siquiera a intelectuales como Boaventura de Sousa Santos, Giorgio Agamben o Toni Negri, por mencionar a algunos, como sí en el sur de Europa no hubiese intelectuales. Mucho menos se reconoce a los pensadores del *Sur global*, como Enrique Dussel, Leonardo Boff.

de sentar las bases de su *proyecto transmoderno*. El *locus* de enunciación de nuestro filósofo no es el mismo de Hegel ni el de Habermas, es más bien *Abya Yala*, la periferia del centro hegemónico.

La modernidad occidental se da primero en la península ibérica, luego se desplaza al Oeste hacia Europa Occidental. Ahí se realizan acontecimientos decisivos como la Revolución Francesa y la Revolución industrial en Inglaterra. Luego, hay un salto hacia Estados Unidos con su papel hegemónico que es hoy puesto en duda por su propia torpeza, lo que el Grupo de Estudios sobre Estados Unidos de CLACSO llamó la «crisis de hegemonía de los Estados Unidos». Desde la periferia siempre su postura es, en distintos momentos históricos, contrario a los imperios porque, a través de las transnacionales, extraen y se llevan minerales, incluso se inmiscuyen en asuntos internos y también imponen su visión del mundo.

El relato eurocéntrico moderno no habla de ese otro lado del progreso o desarrollo, solo redimensiona su lado luminoso: del Renacimiento a la globalización, de sus tecnologías, sus utilidades, pero no habla ni teoriza su lado oscuro, lugar donde se advierten sus desigualdades y sus miserias. Pues, todo progreso o desarrollo viene acompañado de desigualdades. Las ciencias sociales parcialmente se han encargado de estudiar esto (Deaton, 2015), pero sin advertir de manera suficiente sus elementos ontológicos, es decir, su ser. Sería muy difícil separar las desigualdades y las miserias de la humanidad del progreso o del desarrollo, porque ambos forman parte del mito de la modernidad.

Además, se encubre el pluriverso para imponer el universo de la modernidad, en el cual el progreso es la única vía. Ese es el problema que Dussel trata de deshilvanar sistemáticamente, señalando en la *Ética* (1998), la lucha por «descubrir la no-verdad, la no-validez y la no-eficacia» (Martín-Alcoff, 2018, p. 83) del orden vigente dominante, además de criticar a las éticas formales no materiales, para no quedar atrapado en el formalismo. Y, dado que no se trata solo de

una crítica, pasa a los siguientes momentos: creativo y propositivo. La carencia de comida, de techo y de vestido es algo concreto, no es nada formal, quizá solo el lenguaje para comunicar que: «¡tengo hambre!». Hay quienes se mueren de hambre y otros están en riesgo porque viven en la calle y pueden morir de frío. Eso no es un problema de escasez, ni nada por el estilo, son las desigualdades producidas por este sistema capitalista, las que desprecian al ser humano. ¿Qué podemos discutir aquí?, ¿qué podemos formalizar? Tenemos la responsabilidad de ocuparnos de la cuestión.

Linda Martín-Alcoff se plantea dos preguntas para ir entrando en la cuestión de nuestra hipótesis sobre Dussel: «¿Qué otro filósofo hoy en día desarrolla una ética materialista crítica y globalmente relevante? [...] ¿cómo puede ser totalmente ignorada?» (Martín-Alcoff, 2018, p. 83). La *Ética* se publicó en 1998 en Trotta, una de las editoriales en lengua española con más prestigio y se tradujo al inglés por Duke University en 2013.³² En ella, como dice Martín-Alcoff, se sintetiza mucho del trabajo anterior de Dussel, por lo que le asignamos un carácter central en su producción y la consideramos de una madurez teórica formidable. Martín-Alcoff cita los trabajos de Thomas Pogge y Thomas Piketty porque generan alternativas recientes, pero no van al fundamento del problema. Dussel sí va a la raíz del problema y en eso consiste su radicalidad. Tanto Pogge como Piketty proponen «el reparto de los recursos globales»,. También, recientemente en el marco de la pandemia producida por la COVID-19. Joseph Stiglitz junto a Piketty plantean elevar la «presión tributaria». Desde un punto de vista general podríamos estar de acuerdo, pero no se ataca la raíz del problema. Para acabar con las desigualdades hay que cambiar el sistema productor de ellas, diseñar otro distinto con el concurso de todos en comunidad y en metabólica relación con la naturaleza.

32 En la edición de Duke University Press, Cornel West pondera la obra como única en la filosofía contemporánea.

No solo planteamos la inevitabilidad de la ética de Dussel para encarar nuestros problemas en el siglo XXI, sino además necesitamos introducirnos en su propuesta teórica frente a este contexto de incertidumbre. Martín-Alcoff termina su texto así: «Dussel construye un argumento insoslayable y ofrece un punto de partida único para una ética nueva y verdaderamente liberadora» (Martín-Alcoff, 2018, p. 97). Teniendo en cuenta la dominación en todos los ámbitos de nuestras vidas, en *Abya Yala* y en la periferia del *Sur global*, concluimos que la formalidad no da respuestas satisfactorias. Por otro lado, sabemos que partir de la materialidad y la centralidad de la vida no es lo habitual, pero en buena lid marxista, sí lo es. En ese sentido, Dussel asume esa perspectiva de forma heterodoxa.

El paso siguiente es hacer una lectura siguiendo la hipótesis señalada y exponer todo el sistema por unidades temáticas. Para este fin, habrá que poner énfasis sobre el lugar de la Ética de la liberación en el sistema y cómo desde la crítica a la modernidad, que se plantea al mismo tiempo como contrapartida o como diría Benjamin a contrapelo, vamos asumiendo política y éticamente el proyecto de la Transmodernidad. Este proyecto va tejiendo un pluriverso poco a poco desde abajo, desde la comunidad, distinto al orden vigente totalitario que posee tecnologías de dominación global y necróticas locales. El objetivo general es reproducir y afirmar la vida en comunidad y en metabólica relación con la naturaleza. Este objetivo abarca lo más rico del pensamiento vivo de Marx y la tradición de pensamiento crítico³³ de *Abya Yala*.

33 Por lo menos, desde el antiimperialismo de José Martí hasta el sentipensar de Orlando Fals Borda y las perspectivas de la red heterogénea decolonial.

2. EL PROYECTO DE LA TRANSMODERNIDAD

CUADRO 2: ESQUEMA DEL PROYECTO DE LA TRANSMODERNIDAD

Proyecto de la Transmodernidad	
Unidades temáticas:	<i>El sistema de la Filosofía de la liberación</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Historia y crítica teológica • Lógica y método • Ética de la liberación • Economía de la liberación • Política de la liberación 	

El proyecto de Dussel es la Transmodernidad y se trata de «una alternativa a la Modernidad», que busca criticar el sistema vigente capitalista, moderno, patriarcal y eurocéntrico. Este concepto —también tiene que pensarse como un proyecto político y civilizatorio— surge en Dussel al final de sus investigaciones sobre Marx³⁴, en *Las metáforas teológicas de Marx*, en donde señala lo siguiente:

La superación de la modernidad como Transmodernidad. Es necesario entonces reconstruir esta economía ideal. Ése fue el objetivo de la obra de Marx: desde una económica ideal (como modelo universal) criticar la economía del «sistema» capitalista. (Dussel, 2017b, p. 246)

Esto es importante porque al terminar su estudio sobre Marx, empezó el diálogo con Apel. Son procesos complejos de décadas

34 Su encuentro con la obra de Marx será fundamental en su formación teórica y, por tanto, lo ha llevado a publicar los siguientes libros: *La producción teoría de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990). Para más detalles, véase la bibliografía al final.

de trabajo que consumen energía, de manera que esta ética dejó exhausto a Dussel. Se trata de una obra fundamental que sentó las bases teóricas en la Filosofía de la liberación de forma particular y en el pensamiento crítico de forma general, cuyo fin es la reproducción y la afirmación de la vida. La Transmodernidad trata de mover los cimientos de la economía capitalista,³⁵ que muchas veces se expresa como tanatopolítica.

En su libro las *Metáforas*, explicita un programa de investigación para futuras generaciones, que en buena parte lo realizará más adelante, en su libro *16 tesis de economía política*, particularmente en la tesis 16. Todavía debe seguir trabajándose en estos temas, porque son tesis para desarrollar, no principios nomotéticos tallados en piedra. Son las futuras generaciones las que continuarán ese camino. Parte de nuestra hipótesis subyacente es que la obra de Dussel es abierta, no está cerrada unidimensionalmente como un pensamiento ortodoxo y dogmático, porque puede seguir desarrollándose. Por lo cual, la Filosofía de la liberación es la manifestación del pensamiento crítico de una época y también de un contexto geocultural, con una vitalidad que no se agota y que todavía puede articular alternativas conceptuales, para empujar precisamente dicho proyecto civilizatorio distinto al moderno. Aquí aparece la cuestión decolonial.³⁶ Nuestro filósofo señala explícitamente que debemos desarrollar estos puntos desde esta filosofía, es decir, no abandonarla explícitamente como denominación y a la vez fundamentar el «giro decolonial».³⁷

35 Además de ser un proyecto civilizatorio, es una crítica a la economía política capitalista.

36 Nos avocamos a pensar la cuestión decolonial aunada a la Filosofía de la Liberación. Esto último no sería posible sin los aportes de aquella filosofía allende de la eurocéntrica.

37 En ese sentido, es importante el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, radicado en Estados Unidos, quien tomó algunos cursos dictados por Dussel (en la UAM y UNAM) y posteriormente empezó a hablar del «giro decolonial».

Retomemos el concepto de Transmodernidad. No vamos a hacer una historia conceptual, pero sí mencionaremos algunos elementos centrales de su desarrollo. En primer lugar, reconocemos la existencia de otras propuestas con esa misma denominación formal, aunque en el fondo sean distintas. La filósofa y escritora española Rosa María Rodríguez Magda también propuso este mismo concepto, pero con otro significado, distinto al de Dussel. Podríamos decir que se dio en el mismo contexto histórico e incluso un poco antes de Dussel. La maternidad del concepto es sin perplejidad de la filósofa española. A pesar de surgir por la misma fecha, es poco o nula la correspondencia entre ambas propuestas. Para Dussel es un nuevo momento y es un proyecto civilizatorio por construir incluso utópico si se quiere; para Rodríguez Magda, en cambio, es un momento de la crítica moderna. Es decir, mientras para Dussel es un proyecto, para la filósofa española es una manifestaciones de la crítica.

La Transmodernidad para Dussel es un proyecto que se teje factiblemente como *potentia* sin renunciar a la vocación de poder, es decir, de la *potestas* para transformar las cosas.³⁸ Es precisamente un pensamiento crítico en sentido estricto, que no se estanca en la realidad existente y lo considera como un hecho posible de cambiar y alterar. A pesar de ello, no debe pasar desapercibida esta pensadora, aunque su propuesta sea distinta, que está más cerca de la posmodernidad y de la tradición francesa. La Transmodernidad de Dussel surge al calor de las contradicciones existentes en el *Sur global*, de una lectura política y comprometida de Marx con

38 Es muy curioso ver cómo un liberal como Mario Vargas Llosa parafraseándolo habla de «hacer lo que se puede y no forzar la realidad» (2021), asumiendo más bien una postura conservadora. Esto retrata de cuerpo entero la posición del grupo de poder. En nuestra crítica a la modernidad, nos planteamos la transformación de la sociedad. Véase, Vargas Llosa (2021). *El País*. [En línea] Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=fWDynN4G6yQ> [Último acceso: 17 enero 2021].

la transformación de la sociedad, dándole un matiz distinto a la propuesta de Rodríguez Magda.

Existe una revista llamada *Transmodernity* de la Universidad de California, que salió a la luz pública en el 2011. En el primer número, Rodríguez Magda publica un artículo titulado: «Transmodernidad: un nuevo paradigma», en el cual indica que: «podríamos denominar a nuestra época como Transmodernidad» (Rodríguez Magda, 2011, p. 1). Para Dussel, es una nueva edad del mundo por venir, es un proyecto, no es algo dado, incluso podríamos hablar de «transición» desde este mundo agotado por el modo de producción capitalista depredador.

Haciendo una pesquisa de este concepto, vemos que nos encontramos sobre la superficie de la discusión francesa de finales de los ochenta. Desde ese contexto surge dicho concepto. Uno de los primeros libros de Rodríguez Magda fue *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna* (1989). Ahí señala que en la «Transmodernidad» se ubican algunas líneas del proyecto moderno. Podríamos estar de acuerdo sobre este punto porque en la propuesta de Dussel no se descarta todo lo moderno *per se*, y se pueden subsumir muchos de sus aspectos y, como indicamos anteriormente, se encuentran abiertos a los distintos contextos geoculturales.

En el 2004, Rodríguez Magda publicó otro libro titulado: *Transmodernidad*, donde señala algunos fallos y cuestiones pendientes de la modernidad, al igual que Habermas planteó que la modernidad es un proyecto inacabado. Coincide con la propuesta de Dussel, en la medida de considerarlo un nuevo paradigma, para hablar en los términos de Thomas Kuhn. Muchas de las nociones del pensamiento crítico y decolonial se encuentran, de alguna u otra forma, bajo el paraguas del proyecto transmoderno en sentido dusseliano. En el 2014, Dussel escribió en francés: *La condición transmoderna*, emulando el libro *La condición posmoderna* de Jean François Lyotard. Hay que recordar que este concepto surge en el ambiente francés, a través de la conversación de Lyotard con Jean Baudrillard en 1987. El libro de las

Metáforas se empezó a escribir en noviembre de 1989, dos años después. Es decir, la Transmodernidad surgió conceptualmente a finales de los ochenta, ¿es acaso el espíritu de una época? Esto sucede paralelamente al desmoronamiento del proyecto de la Unión Soviética y la urgencia de pensar algo distinto, aunque con posiciones diferentes. Ambos surgen en un mismo contexto histórico, aunque distantes uno del otro.

Cuando hablamos de un pensamiento sistemático en Dussel, estamos haciendo referencia a su *Filosofía de la liberación*, un libro que con ese mismo título fue publicado por primera vez en 1977. Esto señala el comienzo de un proyecto que en la actualidad se le ha denominado Filosofía de la liberación para no perder su esencia. En ese sentido, el sistema está en relación con su gran proyecto político maduro, que fue tejiéndose con sus continuidades y tensiones por largos años. No se quedó en el momento de la crítica, sino que se desplazó hacia lo propositivo, un proyecto que toma distancia de las propuestas posmodernas —incluyendo la transmoderna de Rodríguez Magda—, tanto por construir otro metadiscurso crítico, como por ser constitutivamente alternativo, creativo y propositivo.

Hay que tener en cuenta, en el análisis de la corriente intelectual que se conoció como la Filosofía de la liberación, la existencia de otros sectores. Horacio Cerutti-Guldberg (2006) trabajó en esa caracterización y nombró a Dussel como parte del «sector populista». Esto no le incomoda a Dussel, si se trata de rescatar del olvido el concepto de pueblo, máxime de su suplantación por sociedad civil u otras variopintas concepciones afines a la democracia representativa. En ese sentido, no renegaría de ser populista. No hay una Filosofía de la liberación, sino filosofías de la liberación latinoamericanas, nos dice Cerrutti-Guldberg. No hay que confundir la propuesta de Dussel con las filosofías de la liberación latinoamericanas en general porque su filosofía es más conocida, pero no es la única. No debemos perder el pluralismo incluso dentro de nuestras propias propuestas. Este

proyecto colectivo de pensar nuestra realidad filosóficamente en la década de los setenta, no constituyó un bloque homogéneo de ideas. Fue muy parecido a lo que sucedió con la denominada red heterogénea Modernidad-Colonialidad. Al final, se trata de no perder el pluralismo epistemológico presente en esas propuestas. Cuando hablamos de Filosofía de la liberación, sin hacer esa aclaración, estamos haciendo referencia a la propuesta de Dussel en cuanto sistema filosófico.

Este sistema tiene los siguientes principios: material, formal y factible, y estos tienen momentos: crítico, creativo y propositivo que se van tejiendo. Estos son los principios que trabajamos de forma delimitada, aunque esto no quiere decir que sean los únicos. En la medida en que avanza la Transmodernidad, como un nuevo momento y como un proyecto político y civilizatorio distinto, van surgiendo nuevos principios y momentos, lo cual hace, por un lado, más compleja la propuesta de Dussel y, por el otro, le da mayor solidez teórica. La misma realidad nos va imponiendo nuevos escenarios. Por lo tanto, el principio material tiene el momento crítico, creativo y propositivo, así como el principio formal y el principio factible. Estos momentos y principios no se supone que estén explícitamente expuestos, en algunos casos lo están implícitamente. Nuestro propósito consiste en explicitar la dinámica del sistema, el cual se expresa en su madurez a grandes rasgos con los principios y momentos mencionados, apareciendo la posibilidad de nuevos principios y momentos porque estamos en un cambio de época abierto a novedades de ese tipo.

El problema sería pasar algo como nuevo siendo realmente viejo porque no se trata de tirar por la borda todo. En la propuesta de Dussel, se subsumen aquellas experiencias históricas siempre y cuando no sean contrarias a la reproducción y afirmación de la vida. Muchas veces somos presa de las modas y estas no realizan transformaciones. Se le critica a la decolonialidad—o *giro decolonial*—de ser una moda. Cuando Dussel profundiza en su fundamentación, evidencia desde cuándo venía reflexionando sobre estos temas, es decir, no se trata de problemas nuevos porque ya fueron formulados desde aquellos

inicios de la Filosofía de la liberación. Los nuevos derroteros son surcados por las nuevas generaciones agrupadas en la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL). Si estas discusiones se tornan modas con obtusos lenguajes y renuncian a ir más allá de aquellos inicios de la Filosofía de la liberación, estarán condenados a desaparecer como escuela de pensamiento. Como se trata de un sistema abierto, pueden surgir nuevos principios y momentos más complejos y sofisticados. O puede ser que se agoten al no dar respuestas. Todo sistema de pensamiento está destinado a desaparecer cuando juega su papel, en decir, cuando cumple sus objetivos. Si queda pululando en el aire hasta deshacerse, sin cumplir ningún objetivo ni táctico ni estratégico, entonces sí estaríamos ante supuestos fallidos.

El proyecto de Dussel es un proyecto pluriverso, abierto y heterogéneo, que tiene como fundamentación última la producción, reproducción y afirmación de la vida. En esto se apoya en el pensador Franz Hinkelammert³⁹, pero más en la reflexión sobre la misma realidad histórica en curso. Ambos trataron la cuestión de la crítica teológica y nos parece sugerente abordarlo ahora, aunque sea brevemente, al unísono de la de Dussel. Ambos trabajaron la crítica teológica a partir de una lectura atenta de Marx y Benjamin. Como el proyecto filosófico de Dussel es un sistema, hay una racionalidad entrelazada entre las unidades temáticas. Para comprenderlo en su justa dimensión, es indispensable comprender sus secuencias y discontinuidades. Del conocimiento parcial de las unidades, ideas y conceptos no se podrá deducir una comprensión del sistema. A lo sumo se podrá tener una idea vaga, lo cual es común cuando se intentan hacer críticas muy parciales a la propuesta dusseliana. Por eso, un primer encuentro con la obra dusseliana —es decir, su sistema, su proyecto, su filosofía— es

39 Recientemente, Estela Fernández Nadal preparó la antología *La vida o el Capital* de Franz Hinkelammert (2017) bastante completa para tener una idea sobre este pensador. También está el libro editado por Juan José Bautista (2018) *Totalitarismo del mercado* (Hinkelammert, 2018).

avasallador, algunas veces incomprensible⁴⁰ porque las obras de los filósofos tienen esa característica.

Antes de plantear la hipótesis propiamente, queremos definir brevemente lo que entendemos por pluriverso. Lo hemos mencionado algunas veces, pero sin definirlo, ni siquiera descriptivamente. Partimos del supuesto donde el pluriverso es natural y su encubrimiento es histórico, por lo tanto, se puede transformar esa imposición. Buena parte del pluriverso está asociado al pensamiento indígena, pero, en sí, es el reconocimiento de la pluralidad de epistemes y experiencias. Nuestra crítica lo subsume hacia un estadio distinto al desarrollo lineal moderno. En ese sentido, adquiere la forma de un rizoma, distinto a la línea. Como es un sistema abierto, se construye también con las vivencias de la comunidad. En verdad no descartamos el tan defendido pluralismo de los liberales. Este último no deja de ser moderno en forma y contenido, pero puede aportar, no lo descartamos *a priori*. El pluralismo político de los liberales muchas veces se traduce como democracia representativa y ya conocemos los entuertos de la representación, cuando se excluye a algunos sujetos políticos y subalternidades. Estas supuestas representaciones son manipuladas desde arriba. Nuestro sentido de pluriverso no proviene de esta tradición política liberal, sino del rescate de otros saberes y cosmovisiones que fueron descartados o puestos en un segundo plano⁴¹ por la modernidad capitalista.

Nuestros referentes para describir este concepto son Arturo Escobar, Boaventura de Sousa Santos y, desde la biología, César Carrillo Trueba. Este último nos habla desde el 2006 de «construcción de un pluriverso» y señala que «hemos vivido siempre en un mundo pluricultural» (Carrillo Trueba, 2013, p. 103). Además, plantea la

40 En una ocasión, al presentar la obra *16 tesis de economía política* de Enrique Dussel, Julio Boltvinik, gran profesor del Colegio de México y experto en Economía Política señaló no entender nada de ese texto (en esa presentación también estuvo Elvira Concheiro y Héctor Díaz-Polanco.

41 Muchas veces son instrumentalizados.

cuestión del «universo cerrado» el cual es, según nuestro criterio, el orden vigente. La propuesta de Dussel es, en ese sentido, una crítica al orden vigente y plantea una transición hacia un pluriverso abierto. Lo primero es una construcción histórica desde arriba; lo segundo es natural y fue históricamente encubierto por una jerarquización producto de un conflicto —como diría Samuel Huntington—, de «choque de civilizaciones», en el cual los triunfantes escriben las normas y dictan la pauta. La visión de los vencidos⁴² fue puesta en un segundo plano o instrumentalizada.

El problema es que la separación establecida entre el conocimiento indígena o tradicional y la ciencia lleva implícito un acto de valoración de una parte y de devaluación de la otra, es totalmente asimétrico y genera desigualdades profundas. Es parte de las incontables separaciones que ha establecido la cultura occidental a lo largo de su historia, y que construyen la imagen que ha construido de las demás culturas, pasadas y presentes, en la que fundamenta su preponderancia a escala mundial. (Carrillo Trueba, 2013, p. 13)

La Filosofía de la liberación no adoptó una posición eurocéntrica cuando encaró esta problemática de jerarquizar los saberes. Estuvo abierta al diálogo intercultural⁴³. El pluralismo político de los liberales y la jerarquización del conocimiento del eurocentrismo no es nuestro horizonte. El nuestro es estar abiertos a las experiencias y cosmovisiones de los *pueblos aurorales*⁴⁴ que le dan contenido al pluriverso con lo que no se trata de un concepto banal. Sigamos con Carrillo Trueba y resaltemos algunas cuestiones fundamentales para entender lo del pluriverso:

42 Sobre una obra inspiradora con ese mismo título (León Portilla, 2005).

43 Sobre el *diálogo intercultural* (Fornet-Betancourt, 2004)

44 Como diría el recientemente fallecido Arysteides Turpana, poeta y ensayista guana.

[...] el relativismo relativista propone la existencia de un Pluriverso compuesto de innumerables universos, naturalezas-culturas, abierto e infinito, cuya topología resulta de la interacción de sus componentes al igual que su devenir. Es la única forma que puede permitir el libre desenvolvimiento de esta constelación de saberes. (Carrillo Trueba, 2013, p. 122)

Necesitamos una constelación de saberes que enriquezcan la reproducción y la afirmación de la vida. Lo encubridor y jerarquizante empobrece al mostrar solo un lado de la moneda. Eso es el universalismo «de leyes únicas» de la linealidad. La modernidad hizo todo un despliegue de universalismo y linealidad. Una división muy habitual entre lo moderno y lo anticuado. Por supuesto, nadie ni ninguna comunidad aspiraría a lo anticuado, aunque para una comunidad plenamente indígena esto sería un falso dilema desde afuera, pues las interpretaciones serían distintas. No podemos comprender con esquemas modernos la inteligencia de la cosmovisión de los pueblos aurorales. En cambio, si usamos los lentes del pluriverso, estaremos abiertos y nuestra mirada sería más amplia.

El reconocimiento de lo Otro se da según Carrillo Trueba por medio del conflicto y de la jerarquización, ambas cuestiones son dos caras de una misma moneda. Esta propuesta no toma en cuenta la idea de «encubrimiento» de Dussel⁴⁵, de la superposición de la civilización occidental sobre el resto que impone sus tecnologías y visión del mundo sobre las otras cosmovisiones, aunque lo deja entrever cuando señala que la imposición de Occidente sobre los pueblos indígenas supone «dejar de lado la cultura del otro» (Carrillo Trueba, 2013, p. 115), olvidando las semejanzas entre civilizaciones distintas. La idea de encubrimiento nos sirve doblemente de respaldo, tanto para afirmar el pluriverso como natural, por lo menos cinco siglos bajo la maleza ideológica del eurocentrismo y, a la vez, como

45 Tómesese en cuenta que Carrillo Trueba es biólogo.

un proyecto en curso distinto al universo abstracto lineal e impuesto por la modernidad capitalista, proyecto denominado por Dussel: Transmodernidad. La modernidad fue el proyecto civilizatorio desplegado que nos tiene en vilo como especie humana en la Tierra. Con el amplio proyecto de la Transmodernidad podemos subsumir y sentipensar todos esos saberes ancestrales de los pueblos aurorales⁴⁶ hacia un nuevo modo de estar en el mundo.

Estamos en condiciones adversas para la reproducción y afirmación de la vida. Pero a la vez y de forma contradictoria, tenemos la *potentia* de hacerlo. Es a partir de las contradicciones como una sociedad se mueve. La cuestión está en no encubrirlas, sino en sacarlas a flote. A pesar de que estos pensadores lo vienen anunciando y se valida su supuesto en la pandemia que vivimos, no se trata de algo dado. El «modelo civilizatorio occidental» (Escobar, 2012, p. 44) es causante de la crisis de hoy, independientemente de nuestras perspectivas y tendencias ideológicas, hoy estamos en una crisis económica y ecológica. Aquí también se coincide con la idea de la necesidad de un «nuevo paradigma», como la de un proyecto político y civilizatorio en curso.

La resistencia siempre ha existido, no es algo nuevo. Puede que la reflexión académica sea nueva, particularmente con el *giro de-colonial* en las universidades estadounidenses como resistencia a la universidad moderna eurocéntrica por excelencia, pero se alimenta de siglos de experiencias de resistencias. Están presentes allí como el topo. También se hace referencia inevitablemente a la cuestión indígena, al *Buen Vivir BV* como «nuevo horizonte de sentido histórico» (Escobar, 2012, p. 45).

46 Insistimos, no se trata de regresar a un pasado idílico, sino de estar abiertos a lo distinto. De la misma forma en que leemos un texto clásico, podemos aprender de experiencias siempre y cuando sean para reproducir y afirmar la vida plenamente.

Las ontologías o ‘cosmovisiones’ indígenas no implican una noción lineal del desarrollo, ni un estado de ‘subdesarrollo’ que hay que superar, ni están basadas en la ‘escasez’ o la primacía de los bienes materiales. Haciendo eco de estos principios, el BV pretende introducir una filosofía de vida diferente en la visión de sociedad. (Escobar, 2012, p. 46)

No podemos desprendernos de las múltiples cosmovisiones de los pueblos indígenas que son depositarias de la civilización Mesoamericana y fueron encubiertas por la civilización occidental. Hay que recuperarlas porque están debajo de la maleza eurocéntrica, esto forma parte de la descolonización epistemológica. Estamos más de acuerdo con este pensador cuando dice «el mundo es un Pluriverso» (Escobar, 2012, p. 47). No es algo externo a este mundo, ni tampoco se trata del regreso a un pasado idílico y etnocéntrico donde la Tierra será el paraíso. Se trata de tejer un mundo distinto al orden vigente que fue impuesto históricamente. En cierto sentido y aquí también se usaría el mismo lenguaje de Dussel con respecto a transición hacia el mundo pluriverso, encubierto por muchos años por el universo de la modernidad capitalista. Escobar termina diciendo que los del Norte y los del Sur pueden aportar a esta discusión, ya que se trata de diseñar un mundo en que quepan muchos mundos.

Para terminar con esta breve descripción de pluriverso y ver qué lugar tiene Dussel en esta discusión central en nuestra hipótesis de lectura, tenemos otra referencia en la obra de Boaventura de Sousa Santos, quien junto a Bruno Sena Martins editó *El Pluriverso de los derechos humanos*. Aquí se replantean las agendas de transformación y de reconocimiento, más allá de los formalismos. Su pesada carga jurídica, en vez de aportar a la emancipación, nos lleva a una deriva conformista. En nuestras sociedades más vale cumplir una ley, aunque esta sea injusta, que, movilizarse en función del diseño de una

sociedad distinta de mayor justicia social. En nombre de las leyes y normas algunas veces normalizamos y formalizamos las injusticias, reproduciendo, desde el nivel más lumpen hasta al más mediático, discriminaciones de todo tipo.

El pluriverso y las epistemologías del Sur buscan el reconocimiento de las luchas fraguadas en las entrañas de las resistencias del *Sur global*. A la colonialidad no le es ajena nuestra concepción moderna de los derechos humanos. Es decir, muchas veces la definición de lo que son los derechos humanos está concebida desde la *colonialidad del poder*, como diría Aníbal Quijano, en la cual existe una jerarquización racial como piedra angular del orden vigente, el cual precisamente debe ser deconstruido y descolonizado desde sus raíces. Hay que incluir aquí sus epistemes, sus racionalidades y sus cosmovisiones subyacentes, porque, a fin de cuentas, la descolonización será lo más difícil y debe desprenderse de esa matriz opresora.

3. HIPÓTESIS DE LECTURA

Nuestra hipótesis es seguir la propuesta del esquema: I. Historia y crítica teológica ↔ II. Método y Lógica ↔ III. Ética de la liberación ↔ IV. Economía de la liberación ↔ V. Política de la liberación, para llevar un orden y así tener una lectura coherente de la Filosofía de la liberación. Podemos apreciar las unidades temáticas que comprenden el sistema y es, en la misma exposición en sí, una de las propuestas más interesantes de un pensamiento crítico del Sur, donde interactúa el pensar mundial y el accionar local (*dixit*, Rene Dubois). Las unidades temáticas no son estáticas, se relacionan complejamente entre sí y responden a un proceso de madurez, por ello, se vuelve una y otra vez sobre sí mismas. Este volver es lo que llamaremos la primera,

segunda y hasta tercera redacción de cada unidad temática⁴⁷, sea el caso de la Ética, Economía y Política de la liberación. Como se trata de enunciar la hipótesis, solo vamos a presentar algunos libros centrales siguiendo nuestro esquema, no la totalidad de la producción científica y sistemática de Dussel.

En el 2017, Dussel cumplió cincuenta años de la finalización de su doctorado en La Sorbona y de la edición de su primer libro impreso: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1967). Han pasado bastantes años y ahora podemos adentrarnos en uno de los pensadores contemporáneos más interesantes, quien nos convida a pensar las alternativas en nuestro tiempo. La labor de Dussel tiene varias facetas: como un académico en sentido estricto, como un compañero militante por las causas sociales, como rector universitario y como un teórico comprometido políticamente. Nuestra hipótesis no puede prescindir de todas estas dimensiones subjetivas. Dussel lo explica de la siguiente forma:

El discurso filosófico de un filósofo es parte de la experiencia biográfica de un acto social e histórico. El sujeto filosófico es ante todo una subjetividad comprometida intersubjetivamente de manera inevitable en el contexto del «tiempo» que le ha tocado vivir. (apud, García, 2003, p. 9)

Lo del contexto del tiempo —y habría que añadir el lugar— que le tocó vivir no es una simple metáfora. Es el compromiso ético-político comprobado a lo largo de los años. Es importante reconocer lo ya vivido y lo experimentado, es decir, la labor realizada. No hay que especular sobre el futuro de lo que habría sido. El diagnóstico de lo hecho es la referencia. El horizonte de posibilidades lo vamos tejiendo en comunidad.

47 Problematizaremos eso de la primera, segunda y tercera redacción más adelante.

4. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO SISTEMA

Vamos a exponer brevemente las unidades temáticas del sistema filosófico abierto, que, como decíamos, se relacionan entre sí. No son estructuras rígidas, son flexibles, pero con un principio rector: la reproducción de la vida. Como en esta crítica nos basamos fundamentalmente en la *Ética* (1998), hablaremos mayormente sobre ese principio. Más adelante, en la tercera redacción de la *ética* (2016), Dussel hablará, sin entrar necesariamente en contradicción, sobre la afirmación la vida. Consideramos esto último como una gran potencialidad crítica. Sin embargo, teniendo un panorama amplio y adentrándonos más en la obra de Dussel, podemos hablar entonces de reproducción y afirmación de la vida.

Una y otra vez insistiremos en el contenido ético de la propuesta de Dussel, sin el cual sería muy difícil de entender todo el ulterior desarrollo de su Política de la liberación. Al final de cuentas ¿qué es lo que hace Dussel? Una *Ética*, una *Filosofía* o una *Política* de la liberación. Aquí la cuestión se complica aún más cuando decimos que las tres son prácticamente lo mismo, pero también deben ordenarse las ideas, los textos, los principios y los conceptos hasta lograr una comprensión integral de la propuesta, es decir, asimilar el sistema.

Un sistema filosófico abierto requiere de una comunidad —o una escuela de pensamiento, no necesariamente homogénea— con Dussel y más allá que él, es decir, de nuevas generaciones continuadoras e innovadores de ese sistema. Ténganse en cuenta también que todo sistema está condenado a morir cuando logre su cometido. Pero la historia no se acaba por los supuestos teóricos de una crítica. Así que, en tanto sistema y en tensión con el orden vigente de la modernidad capitalista, seguirá su desarrollo hasta lograr un cambio fundamental: reproducir la vida. La Filosofía de la liberación como sistema seguirá viva, mientras siga el anhelo de lograr su objetivo fundamental. Para decirlo, en otros términos: mientras no se realice su principio

material, seguirá vigente su crítica y su horizonte utópico. Ahora veamos sus unidades temáticas.

A. HISTORIA Y CRÍTICA TEOLÓGICA

Las primeras bases de la Filosofía de la liberación o el sistema filosófico de Dussel son la historia y la crítica teológica. En su tesis doctoral en historia⁴⁸, *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)* [8 tomos], sistematizó la historia de la primera institución occidental en *Abya Yala*: la Iglesia católica. Este trabajo fue publicado por Iván Illich en el Centro Intercultural de Documentación en 1970. Este texto, además de ser histórico, buscaba conocer las estructuras éticas y antropológicas del episcopado en relación con las comunidades aniquiladas sistemáticamente en *Abya Yala*. De este modo la reflexión también se ubica en el ámbito cultural general. Otro aspecto en esta primera unidad que podríamos considerar como introductoria a toda la Filosofía de la liberación, es el componente teológico. En esto último queremos enfatizar, en la medida de su consistencia, a lo largo y ancho de toda la producción teórica de Dussel.

Como hemos mencionado, a la obra de Dussel le acompaña la de Hinkelammert, otro gran pensador, economista y crítico teológico. Para la conmemoración del quincuagésimo aniversario de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, ambos dialogaron. Su relación y colaboración se inició en 1970 y, según el propio Hinkelammert, nunca fue interrumpida. Ambos coinciden en que la vida no puede ser un valor contable o de utilidad. No podemos contabilizar la vida ni intercambiarla por una cosa, al instrumentalizar las relaciones sociales bajo esa dinámica, se actúa en detrimento de

48 Recuérdese que también es doctor en Filosofía (1959) por la Universidad Central de Madrid. La propia formación de Dussel es interdisciplinaria en sí.

la dignidad. La vida, tanto política como biológica, es el fundamento último.

En la academia laica este tipo de crítica no es vista con buenos ojos. Se descarta *a priori*. Como si la teología no diera cuenta de una parte de la realidad, así sea metafísica⁴⁹. Si solo nos aproximáramos a ese fenómeno desde la Teología de la liberación, sería visto peor aún. Se diría que es ideología del Tercer mundo o cualquier otro epíteto en esa línea. En cambio, si se establece un diálogo con un pensador europeo de renombre como Walter Benjamin, entonces cambian las cosas. Dussel y Hinkelammert no rehuyeron a las discusiones sobre Teología de la liberación en su momento, ni tampoco a lectura de Benjamin. A partir de esta matriz amplia, sostienen su *crítica teológica* que no es una teología en sentido conservador. Esto se podría entender, como lo propone Walter Benjamin en *Sobre el concepto de la historia*, específicamente en la tesis I, en el sentido de que la teología «no debe dejarse ver por nadie», pero está ahí y asegura «el triunfo de la partida». Esto se hace explícito como *crítica teológica*, según el propio Dussel. Hinkelammert también aportó y ambos han escrito desde los setenta sobre crítica teológica. Nos interesa en particular el prólogo «La crítica de la Teología como crítica de la Economía»⁵⁰ en su libro *Las metáforas teológicas de Marx* y también un apéndice en esa misma obra de Enrique Dussel⁵¹. En cuanto a Hinkelammert, hay que citar el capítulo I de *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Estos dos textos están hilvanados y ayudan a tener una idea de la crítica teológica como la entendemos. Aunque hay que insistir en que ambos han publicado desde la mitad del siglo pasado textos fundamentales de *crítica teológica*. Es decir,

49 Todavía perdura la visión de Augusto Comte de «estado positivo» como la positividad real. Los estados anteriores, teológico y metafísico, según Comte son infantiles. El positivo es el real.

50 Prólogo a *Las metáforas teológicas de Marx*.

51 El apéndice I, *Descolonización epistemológica de la Teología*, pero ya publicado en *Concilium* (2014).

no se trata de una novedad, es una trayectoria de más de cincuenta años de trabajo.

Ambos han afinado en textos recientes el sentido de su crítica teológica. De hecho, muchas veces se les presenta como teólogos, lo que desluce en escenarios supuestamente seculares. Iniciemos su perspectiva con un texto sugerente: *La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista* de Hinkelammert, aquí sus referentes son Giorgio Agamben y Walter Benjamin, incluyendo a Marx como telón de fondo. El primero señaló que el dinero es Dios, mientras que el segundo decía que el capitalismo era una religión. En Marx, está el trasfondo de la *crítica teológica*. En una cita que desarrolla Hinkelammert, se indica: «el ser humano es el ser supremo para el ser humano». Esta idea de Marx nos lleva a cierto antropocentrismo de un *ego* moderno.

Hinkelammert insiste en que el ser humano es el ser supremo ante el fetichismo de la mercancía y la idolatría del dinero. Lo distinto es parte del fetichismo, con el matiz de no reducirlo al ser humano, incluir a la naturaleza y lo no humano, pero esta sería otra discusión. Tanto Hinkelammert como Dussel le dan una centralidad a lo humano ante el mercado y el dinero que son dioses en la tierra. O, como indica el propio Hinkelammert: «la sacralización del mercado» (2018, p. 27). Este pensador alemán, radicado en Costa Rica, reivindica a Marx como humanista y no a Max Weber, porque este pone al mercado por encima de la vida humana, incluso: «lo esconde detrás de su tesis de neutralidad de la ciencia, principalmente de las ciencias sociales y, en especial, de la economía [...] el neoliberalismo [...] quiere tragarse todo lo que no sea mercado, y ha reducido al ser humano a capital humano» (Hinkelammert, 2018, p. 32).

Según Hinkelammert es Marx quien asume una praxis humana, es decir, con una sensibilidad por los oprimidos, que acompañará a toda su obra desde las tesis sobre Feuerbach hasta *El capital*. A pesar de la crítica arrolladora de Marx, hay quienes se plantean humanizar al capitalismo, pero esto resulta imposible, pues los derechos alcan-

zados en los últimos tres siglos son el resultado de las luchas de los trabajadores. Ni un ápice movió el capitalismo para reconocer nada, sino por la violencia —no en vano Marx dice que es la partera de la historia—, la fuerza de los obreros y mujeres organizadas, por ejemplo: la jornada laboral de ocho horas y el sufragio femenino. Es con tinta de sangre —de los trabajadores y oprimidos en general— como se escribe la historia de la humanidad. No es una apología de la violencia, es una descripción de los hechos. La esencia del capitalismo es su carácter destructivo y fetichista, porque destruye la naturaleza, atenta permanentemente contra la dignidad, y manipula e impone una realidad mediante sus dispositivos.

Para terminar con este punto, la referencia es el prólogo a las *Metáforas teológicas de Marx* y un apéndice en esta misma obra. Aquí señala Dussel un tema neurálgico, siguiendo también a Marx: «la historia, la filosofía y la teología se relacionaban en el pensamiento crítico» (Dussel, 2017b, p. 7). A nuestro filósofo le interesa sobre todo aquella idea de Marx de «la crítica de la teología en la crítica de la política», en última instancia, todos los caminos nos conducen a la política transformadora. Dussel dice algo hasta cierto punto revelador que toda su obra está dirigida al «creyente crítico de izquierda». Esto desconcierta, pero, al saber que está pensando desde un *locus* concreto donde hay una fetichización de la religión, se puede entender como un intento de desmontarla, como también la clara necesidad de desfetichizar y de descolonizar.

Dussel intenta no desvincula a Marx de la Teología de la liberación, pero esto no está claro más que en él mismo porque hace una conjunción con estos temas y el forma parte tanto de la Teología de la liberación como también de los marxistas latinoamericanos, a partir de los años ochenta. Para Dussel la crítica teológica entra en contradicción con el capitalismo. En cambio, para otros existe siempre el encantamiento entre una cosa y la otra. La religión en algunos casos se amalgamó bien con el sistema capitalista y, para hacer la crítica, es imperativo comprender la lógica del discurso teológico. Esta crítica

también implica al liberalismo y al capitalismo. La desfeticchización de los dioses de la Tierra a estas alturas no puede darse sin la descolonización y Dussel indica explícitamente que esta actividad tarda tiempo descubrir la contradicción de fondo.

Incluso Dussel plantea la «descolonización epistemológica de la teología» en un apéndice de las *Metáforas* y, además, sostiene que este tipo de descolonización es de las más difíciles y son las que se llevan a cabo al final, porque ahí está «la columna vertebral del eurocentrismo» (Dussel, 2017b, p. 272). Nuestro pensador plantea una «transteología» más allá de la Teología dominante de la metrópolis, que además de eurocéntrica es muchas veces conservadora y esto lo ensambla Dussel con el mesianismo que lo traducirá en clave política. La última tarea enunciada desde estos trabajos que podríamos denominar de madurez, pero anunciados desde mucho antes, sería la crítica y fundamentación de un «pensar teológicamente descolonizados» (Dussel, 2017b, p. 274). De ese modo, se transita hacia la descolonización plenamente.

Para expresarlo, en otros términos, podríamos señalar, como hipótesis subyacente, que la crítica teológica permite la comprensión de la Filosofía de la liberación. No es posible una visión del sistema filosófico y del proyecto de Transmodernidad, sin los fundamentos de la *crítica teológica*, pero también usando la estrategia de Benjamin: la de no dejarse ver. La modernidad capitalista desde la crítica del fetichismo se convierte en una religión con sus dogmas del mercado, por lo tanto, la crítica debe estar a ese nivel para deconstruirla, como dirían los franceses, o para descolonizarla, a decir de la Filosofía de la liberación.

En los trabajos históricos y teológicos están contenidas muchas de las tesis que Dussel desarrollará posteriormente. Además, lo histórico será fundamental y, subsiguientemente, cada unidad temática está precedida por una visión panorámica de la historia sobre la cuestión a tratar. Metodológicamente esto será recurrente en toda su obra. En el ejercicio de la crítica, es necesario primero conocer la historia

del objeto que se busca criticar, pero más allá del helenocentrismo y el eurocentrismo. Precisamente para no reproducirlo en el momento del despliegue de la crítica porque la finalidad es proyectarnos hacia un futuro distinto donde debemos descolonizar nuestro pasado.

B. MÉTODO Y LÓGICA

Todo sistema debe tener una lógica y un método, aunque no en el sentido analítico formal. El método del sistema es analéctico y la lógica es la analogía. Si tomamos como referencia a un pensador sistemático como Hegel que, luego de escribir la *Fenomenología del espíritu* (1807), publicó *La ciencia de la lógica* (1812-13), nos daremos cuenta de la necesidad de una lógica capaz de organizar el sistema. Otra interpretación interesante es la de Katya Colmenares Lizárraga (2015), quien señala —siguiendo a Dussel— que el método e incluso la lógica de la Filosofía de la liberación son los mismos que utilizó Marx en su crítica de la economía política en *El capital*. La crítica de Marx fue subsumida por la *analogía* y la *analéctica* de Dussel, y este no escribió propiamente una lógica en este orden, pero la analogía está implícita en todo el sistema e incorporada en el lenguaje. El método presupone una superación de la dialéctica que, para Dussel, está inmersa, pese a su movimiento revolucionario, en la totalidad ontológica moderna. En cambio, el método analéctico interpela a la totalidad del sistema a través de la «alteridad» y «la exterioridad del otro». Esto lo planteó en *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974) e *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (1979), en el capítulo VI, «El método de pensar latinoamericano; la Analéctica como ruptura teórica». Ahí señaló que: «el método analéctico surge desde el Otro [...] este método, tiene en cuenta la palabra del Otro [...] pensar su palabra, es el método analéctico. Método de la liberación, pedagógica de liberación» (Dussel, 1979, p. 236).

La función central de la analogía es exponer categorial y coherentemente los fundamentos del conocimiento y saberes que tienen incidencia en la sociedad. Los problemas se viven concretamente con vehemencia en el *Sur global*, se amontonan con mayor crueldad y riesgo. Las estadísticas de cualquier organismo internacional lo evidencian. *Abya Yala* es un subcontinente con extremas desigualdades, a pesar de ser rico en materias primas y fuentes de energía.

Las ciencias sociales y las humanidades en esta modernidad capitalista están dominados por la visión positivista; la lógica y el método no escapan de ello. Cuando aquellas ceden en esa dirección, pierden su substrato y luego es muy difícil regresar a su lugar. Quieren ser un reflejo de las ciencias naturales, nomotéticas o exactas. Pierden su heurística. El encuadramiento de la formalidad lógica y el método científico es la norma para seguir. La cuestión para investigar o problematizar tiene que pasar por esa probeta y no al revés. Tanto la analogía como la analéctica van en sentido contrario y hacen evidente lo encubierto por el fetichismo de la modernidad capitalista. Este es el aporte teórico de Dussel en tanto filosofía latinoamericana.

C. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Dussel, al igual que Aristóteles, primero escribió una ética y luego una política. Al menos, así fueron publicadas las obras de Aristóteles. Su política de la liberación debe presuponer una ética, de lo contrario estaría sin un contenido material. O como Hans Küng que, en *Una ética mundial para la economía y la política* (1997), propone «buscar urgentemente en los fundamentos espirituales» una orientación general que debe basarse en una ética mundial, que repercuta en lo económico y político, no al revés. La ética como filosofía primera debe permear lo demás, si sucede lo contrario, se fetichiza en una moral del orden vigente.

En esta parte, hay un debate interesante con respecto a nuestra hipótesis, la cual contempla a la Ética de la liberación en base a tres redacciones, pero algunos *scholars* plantean la existencia de cinco redacciones⁵². ¿Qué quiere decir esto? Dussel escribió los siguientes textos: *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo I y II (1973); después tres tomos con el título *Filosofía ética latinoamericana*, el t. III sería *De la erótica a la pedagógica*⁵³; el t. IV sería *La Política latinoamericana*⁵⁴; el t. V sería *Arqueológica latinoamericana*⁵⁵. Todos estos títulos responden al plan completo de la obra en tres tomos con ligeras variantes sin alterar su sentido. Luego escribió *Ética comunitaria* en 1985, cinco años después de aquellas obras mencionadas. No hay una ruptura con la ética anterior, pero lo que llamaría la atención sería cierto énfasis en la «comunidad»⁵⁶. En la última parte de la ética de los setenta y en la *Ética comunitaria*, la carga teológica es bastante pesada, de tal forma que podríamos leer estos textos como un *continuum*. Algunos colegas plantean que es otra redacción y ya no serían tres, sino cuatro, incluso cinco si separamos *Para una ética de la liberación latinoamericana* (2017) de *Filosofía ética latinoamericana* (1977, 1979 y 1980). Habiendo dicho esto y siendo consciente de ese debate pendiente, volvamos sobre nuestra propuesta de tres redacciones.

La primera redacción de la Ética de la liberación es *Para una ética de la liberación latinoamericana* Tomo I y II (1973), con una amplia introducción histórica en *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de*

52 Este debate lo hemos tenido en el marco del Seminario permanente de Filosofía de la Liberación: perspectivas y prospectivas. Ciclo III. Módulo I Política de la liberación. Crítica.

53 En el plan original sería el capítulo VII: «La erótica» y el VIII: «La pedagógica».

54 En el plan original sería el capítulo IX: «La política».

55 En el plan original sería el capítulo X: «La teológica».

56 Dussel en esa obra habla de «Comunidad cristiana, comunidad misma, comunidad temporal, comunidad concreta, comunidad de personas».

la ética I (1972), en donde señala: «La palabra de-STRUCCIÓN quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado». Ahí sigue el método analéctico de «la palabra del Otro» olvidado. Luego, en 1989 por iniciativa de Raúl Fonet-Betancourt, se inició el diálogo Norte-Sur con el objetivo de encarar la ética discursiva de Apel y la ética de la liberación de Dussel, que parten de dos contextos distintos: Europa y *Abya Yala*. Producto de esto, se publicó la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), después de diez años de fecundo diálogo; esta sería una segunda redacción. La tercera redacción sería su reciente trabajo *14 tesis de ética* (2016), que se puede leer como introducción al programado tercer tomo de la Política de la liberación. Estas tres redacciones demuestran la madurez de la reflexión y leerlas en su contexto sería un ejercicio interesante. Por ejemplo, la primera redacción tiene el contexto de las dictaduras en el cono Sur, la segunda redacción supone el desmoronamiento de la Unión Soviética y la tercera redacción se produce durante la crisis ecológica —destrucción de la naturaleza— y económica del capitalismo —el abismo entre pobres y ricos—.

D. ECONOMÍA DE LA LIBERACIÓN

La primera redacción de la Economía de la liberación es una investigación minuciosa sobre Marx, trabajo de erudición que publicó en cinco tomos y le tomó más de una década de estudio de los manuscritos e inéditos del filósofo alemán. Los textos más conocidos son los publicados por Siglo XXI: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El capital»* (1990). Menos conocidos y citados son la *Fi-*

losofía de la producción (1977)⁵⁷ y *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), obra cuya lectura es bajo el prisma de una crítica teológica.

Estos volúmenes se conocen como «el Marx de Dussel». Es una lectura de Marx pero sin la mediación del marxismo ortodoxo. Estos trabajos fueron importantes para el debate sobre el carácter marxista de la teoría de la dependencia y, también, como respuesta a la crítica de Cerutti-Guldberg (2006). Dussel se puso a estudiar a Marx a fondo para lograr un diálogo con la Filosofía de la liberación⁵⁸. Además, como telón de fondo, le permitió asimilar conceptualmente la materialidad en su propuesta. Después de leer a Marx, retomó la *Ética de la liberación* ahora como una obra cuyo principio de reproducción es lo material y la vida. Esta parte la podríamos llamar una economía política crítica o de la liberación, que sin duda parte de Marx, pero intenta ir más allá. En esta unidad temática, también Hinkelammert tuvo aportaciones sustanciales.

Por consiguiente, se podrán escribir varias cuartillas sobre el Marx de Dussel, pero aquí solo lo ubicamos en nuestro esquema, es decir, el lugar de la Economía de la liberación en el sistema dusseiliano. Esta economía política crítica juega un papel central antes y después de la *Ética de la liberación*. ¿Por qué? Antes, ya lo hemos mencionado, frente a la crítica de no haber incorporado a Marx, inserta la materialidad a su propuesta, y después, como lo veremos con las *16 tesis*, trabaja el tema de la Transmodernidad, que fue anunciado en el último de sus libros sobre Marx.

57 Véase, en particular, el «Estudio preliminar» de Dussel que se publicó en *El cuaderno tecnológico-histórico (1851)* de Marx.

58 Hay una cita bastante curiosa de Ricaurte Soler quien señala que la Filosofía de la liberación: «intenta sustituir la metodología marxista», lo cual nos indica el tenor de la crítica de la época, que no consideraba a la Filosofía de la liberación como una propuesta de corte marxista. Con esos estudios de Dussel sobre Marx cambiará la cuestión, pues ya no se podría negar la influencia del pensador de Tréveris en el andamiaje teórico de Dussel.

La segunda redacción de la Economía de la liberación está en *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica* (2014). En estas tesis también aborda Dussel la cuestión de la Transmodernidad, ya no como una mera mención, aunque todavía no de una manera desarrollada. Por eso se llaman tesis, de tal forma que, a pesar de que no encontramos un desarrollo teórico de la Transmodernidad, esta es enunciada y contenida en la económica, pero se desarrollará posteriormente en los principios trabajados en la Ética y Política de la liberación. Estas unidades que hemos mencionado son el henequén para construir la red. Cuando estén unidas y se comprenda el movimiento, apenas se notará la fortaleza de sus fibras. En la tesis 16 en particular, nos habla de la necesidad de ir más allá de la modernidad. El diagnóstico, tanto de Dussel como de muchos otros intelectuales como Renán Vega Cantor y Edgardo Lander, nos aporta un cúmulo de evidencias empíricas y teóricas de estar atravesando una «crisis civilizatoria». Le podríamos poner muchos nombres, pero el concepto de «crisis civilizatoria» ejemplifica con claridad nuestra situación como especie humana. Hemos tratado al planeta como un mero objeto, desgastándolo sin límites con el horizonte de un suicidio colectivo. En ese escenario poco alentador, Dussel plantea una «transición agónica» (Dussel, 2014).

Nuestro filósofo, como buen intelectual crítico, trastoca los supuestos alojados en nuestra inteligencia y, como consecuencia, hace difícil la comprensión de estas tesis. A tal punto que un intelectual como Julio Boltvinik, experto sobre el tema de la pobreza, le resulta incomprensible estas tesis de Dussel. Es precisamente porque revisa todo, incluso le dio la vuelta a Marx. Por eso los marxistas de la segunda mitad del siglo XX no estaban de acuerdo con la lectura dusseliana. El libro le causó «extrañeza» a Boltvinik, pero el tema de fondo es su no renuncia a la modernidad. Al no renunciar a ese proyecto, no podrá entender una *transición* hacia un estado distinto a la modernidad como una necesidad para la subsistencia de la especie humana en el planeta.

La Transmodernidad aparece como transición hacia «otro proceso civilizatorio, una alternativa a la modernidad, cuyas condiciones hay que describir en sus criterios y principios normativos generadores» (Dussel, 2014, p. 298). Esto implica, por supuesto, superar al capitalismo y también a lo que se suponía su alternativa: el socialismo del siglo XXI⁵⁹. Desde un punto de vista empírico las revoluciones (americana y francesa) no acabaron con los problemas ni tampoco lo hicieron el progresismo y la izquierda del siglo XX. Se acabó con la monarquía, en algunos casos, y ahora el mundo es más justo en algunos países, pero el problema de fondo aún continúa intacto: la depredación de la naturaleza se mantiene, también la racionalidad eurocéntrica, las desigualdades y la discriminación.

Por eso, la propuesta de Dussel es radical porque va a las raíces del problema sobre el tema de la racionalidad y da un paso más en la dirección correcta de su crítica. Se hicieron propuestas políticas, pero sin tocar a la racionalidad, que quedaba intacta como si fuese una virtud en sí misma. Por lo tanto, reproducía su carácter jerarquizante, extractivista e individualista, es decir, la manifestación del *ego* moderno. Los teóricos de Frankfurt sostuvieron su crítica cuando hablaban de la «racionalidad instrumental». Pero, con Dussel, tenemos la Transmodernidad como un proyecto político emancipador en el cual esa racionalidad no se puede reproducir y mucho menos en su totalidad. Claro, podemos subsumir algunos de sus aspectos cuando estos encarnen en sí la reproducción de la vida en conjunto.

E. POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN

A manera de corolario, ahora trataremos la política en la propuesta de Dussel. Por todo lo analizado anteriormente, queda evidente que

59 Sobre esta cuestión, son importante los textos de István Mészáros, Heinz Dieterich Steffan y Atilio Borón.

su filosofía es una política o para decirlo, en otros términos, su filosofía tiene un fuerte compromiso político. La política atraviesa todas las unidades, porque la Filosofía de la liberación de Dussel como sistema es una propuesta política en última instancia. Su proyecto civilizatorio, también. Por tanto, no es una crítica sin más, tiene aside-ro en la *acción*. Los límites de la unidad con otra unidad son tenues. Además, siendo desde sus inicios transdisciplinaria, la propuesta de Dussel es difícil de delimitarla claramente. Aquí realizaremos el esfuerzo de establecer una hipótesis de cómo leerla para no extraviarnos en el camino.

Dussel empezó a formar su propio *corpus* con varios materiales que explícitamente presuponen una Política de la liberación. Desde la propia fundamentación de la Filosofía de la liberación latinoamericana, ya se presupone una política. Tendríamos que hacer todo ese recorrido para dar cuenta de ese supuesto. Pero nos interesa en particular averiguar cuándo se nos aparece explícitamente la Política de la liberación. Su desarrollo teórico aparece cuando su propuesta en general alcanzó mayor madurez. Cuando menos podríamos hablar de *un segundo Dussel*, no como una ruptura —o negación— de su trabajo anterior. Se trata más bien de un proceso de maduración, que lo ubicamos con la Ética de la liberación.

Podemos rastrear esa Política de la liberación desde el conjunto de materiales publicados en *Hacia una filosofía política crítica* (2001). En el 2000 fue profesor visitante en la Universidad de Harvard y allí trató algunos temas relacionados con una política crítica. Más de dos décadas de trabajo empleó Dussel hasta hacerla explícita. Una segunda redacción se encuentra en *20 tesis de política* (2006) y en *Materiales para una política de la liberación* (2007). Estos materiales son introductorios y subsumidos en la tercera redacción, en la trilogía de la *Política de la liberación*, vol. I *Historia mundial y crítica* (2007) y vol. II *Arquitectónica* (2009). En cada una de esas redacciones no vemos rupturas, sino maduración teórica. El vol. III de la *Política de la liberación* es un trabajo colectivo coordinado

por Dussel, donde se expone la parte crítica y creativa. En ella hay dos elementos centrales. El primero lo constituye el texto «Las tres configuraciones del proceso político». Estas tres son: «*el acontecimiento* [...] donde se establecen las instituciones [...] basadas en el consenso del pueblo»; «*La dimensión de salida (liberación) de la dominación* [...] donde se bosquejó una segunda totalidad, ahora futura de liberación»; «*El momento más complejo* [...] la organización del Estado [...] pero ejercer un poder obediencial». El segundo es «*La fetichización de la política moderna*», texto de Juan José Bautista. Este es el tema central que da inicio a este tercer volumen, muy influenciado por Franz Hinkelammert y Karl Marx, destacando en particular el Capítulo I, § 4, *El fetichismo de la mercancía y su secreto*. Es medular en este texto la distinción entre «concepto» y «categoría». Las categorías, tanto para Aristóteles como para Kant, serían lo más abstracto y puro, pero, a su vez, lo que permitiría el conocimiento pleno de la experiencia. En el caso de la política, el pensar categorial presupondría la transformación, «un tipo de praxis» transformadora; por el contrario, lo conceptual solo proporciona «una visión de la realidad».

Aquí prima la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach. Esta transformación debe anteponer la vida ante la muerte, lo comunitario ante lo individual y permitir ver lo que el capitalismo encubre. La política de la liberación apunta a la *acción* para la liberación en comunidad, más allá del individualismo y el *ego* de la modernidad capitalista. Dussel se interesó por todas estas unidades temáticas mencionadas e incluyó la estética, un punto que no analizaremos en este libro. Desde antes que la transdisciplinariedad fuese moda, el trabajo de Dussel ya lo era. Así tenemos muchos ejemplos en esa dirección en la tradición de pensamiento crítico mundial y particularmente de *Abya Yala*.

5. CONCLUSIÓN

Este esquema tiene una deficiencia que no vamos a subsanar, pero si vamos a mencionar. No hemos incluido la Estética de la liberación. El mismo Dussel se ha dedicado en los últimos años a desarrollar esta temática en coloquios, escritos y sus clases. Aún falta hacerla más explícita y como sucede también en otros aspectos, tocará a sus discípulos fundamentarla. Al momento de redactar esta hipótesis, la Estética de la liberación apenas se hace explícita en el conjunto de la propuesta de Dussel. Sin embargo, hay cientos de referencias implícitas en toda su obra y, por tanto, esta hipótesis tendrá que actualizarse en la medida que vaya desarrollándose. El genio ilustrado en su torre de marfil es subsumido por la comunidad, cuando el genio está comprometido a través de la *acción* para la liberación. Dicha comunidad sigue el camino trazado por Dussel e intenta ir más allá. Es tan amplia su propuesta que aún no hemos agotado sus supuestos y tesis centrales.

Es válido leer a Dussel siguiendo nuestras coordenadas. Pero lo importante es leerlo, no como hacen esas críticas muy generales, que muchas veces no reconocen y comprenden al autor en sus textos. Es muy habitual hacer carrera académica criticando a otros sin profundizar. Tampoco leemos la obra de Dussel acriticamente, porque sería contradictorio. Una lectura cuidadosa de los detalles y matices es más enriquecedora. Por supuesto que es una obra con contradicciones «siempre una gran obra las trae consigo, no podría ser de otra forma», durante su desarrollo fue madurando y hasta cambió el lenguaje y los supuestos, aunque su objetivo de liberación epistémica y política se mantuvo de manera inquebrantable. Como todo sistema abierto y crítico es perecedero, este sistema de Dussel correrá la misma suerte en el momento mismo de lograr su objetivo fundamental: la liberación, y así formaría parte de la historia del pensamiento.

Esta hipótesis no es la única, existen otras. Leer una obra importante sin la influencia de otros, acudiendo a los textos propios

de Dussel también nos lleva a terrenos inexplorados al estar contaminados por una lectura externa llena de intereses ajenos al lector. Tenemos interés por una lectura comprometida, además de ser objetivos en la medida de lo posible, teniendo siempre presente nuestra meta de tomar partido por el principio material que sostiene nuestro filósofo. No somos neutrales porque criticamos la modernidad capitalista y apostamos por reproducir y afirmar la vida. Un buen sentido —como diría Gramsci— nos haría compartir este principio para erigirnos como comunidad política y sujetos dentro de ella, con voluntad política para la transformación. La obra de Dussel es una invitación a eso.

CAPÍTULO III: DE LA «CRÍTICA DE LA MODERNIDAD» A LA «CRÍTICA A LA MODERNIDAD»

1. INTRODUCCIÓN

*La tarea de la filosofía latinoamericana que
intente superar la modernidad, el sujeto, deberá
proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto
dominador noratlántico en nuestro oculto ser
latinoamericano dependiente, oprimido.*
(Dussel, 1973, p. 87)

*La modernidad desde Descartes en adelante
supone también una ontología de la totalidad*
(Dussel, 1974, p. 265)

Hay un consenso sobre el inicio de la modernidad con la colonización de *Abya Yala* en 1492 o por lo menos sobre su impacto junto a otros acontecimientos europeos como la Reforma protestante, el Renacimiento o la imprenta de Gutenberg. Y esto no podemos estudiarlo desligándolo del capitalismo y el progreso. Es decir, para hacer una crítica a la modernidad, también de paso lo hacemos contra el binomio capitalismo y progreso. Como bien ha señalado Touraine, en un epígrafe de la *Crítica de la modernidad* subtítulo *La ideología occidental*: «la modernidad [...] es difusión de los productos de la actividad racional» (1992, p. 17). Es decir, un sistema económico, un sistema epistemológico y todos los dispositivos de control y clasificación de la sociedad. Esta difusión se hace de forma estructural, pero con algunas heterogeneidades.

La disputa empieza cuando asumimos una narrativa para comprender las consecuencias de lo ocurrido a partir de la invasión de nuestros territorios de *Abya Yala*. No solo está en juego la validez de una historia oficial versus una crítica. Es un asunto de vida o muerte. Aquí abordaremos el tema de la «crítica» con respecto a ese proceso histórico de larga duración o, para decirlo de otra manera, esa forma de racionalidad emergente en ese contexto histórico, que se constituyó como estructural. Esa crítica tiene matices porque no es lo mismo criticar desde una condición de privilegio o desde la marginalidad. Aquí queremos ver las vetas entre la «crítica de la modernidad» y la «crítica a la modernidad» y cómo transitamos de la primera a la segunda.

Primero queremos establecer la distinción entre lo que supone una crítica de la modernidad y una crítica a la modernidad. Las dos no son necesariamente antagónicas. La crítica de la modernidad supone cierta pertenencia; en cambio la crítica a la modernidad supone un camino a seguir en dirección distinta. Dicho de otra manera, la crítica de la modernidad es interna a la *totalidad* de sí misma y la crítica a la modernidad se realiza desde la *exterioridad*. Aquí vemos dos categorías distintas: totalidad y exterioridad. Lo cual no significa que exista una línea de demarcación para diferenciarlas, su definición depende de la prevalencia, es decir, si conceptualmente se ubica mayormente en la totalidad o en la exterioridad.

Para iniciar, podemos cuestionarnos lo siguiente: ¿desde dónde nos posicionamos conceptualmente en la crítica? De ese modo iremos desbrozando esta cuestión medular para hacer la distinción. No se trata de un juicio de valor. Ambas son necesarias e incluso complementarias. Se trata de pensar rigurosamente, hacer la distinción y contemplar los matices necesarios para seguir transitando por la senda del pensamiento crítico. En definitiva, no es lo mismo una crítica de la modernidad que una crítica a la modernidad. Lo conceptual define el posicionamiento político y epistemológico en tanto diferenciación entre la afirmación y la negación. Si estás posicionado con-

ceptualmente desde la totalidad estás en una posición de afirmación, este «afirmar» se define según la RAE como «la punta de la espada». En cambio, el posicionamiento conceptual de la exterioridad es distinto, es decir, de negación y de «no admitir su existencia», al menos no en igualdad de condiciones.

La propuesta ética de Dussel es una «crítica a la modernidad». No necesariamente niega la crítica de la modernidad; por el contrario, es un gran conocedor de ella y hasta la asume. En ese sentido, subsumiremos muchos de sus aspectos para ir más allá hasta desplegarlos a una crítica a la modernidad. Es necesario comprender la distinción entre una y otra para posicionarnos en la crítica. Con dicho fin, también es imperativo manejar una idea de modernidad para saber qué criticamos cuando decimos una crítica a la modernidad.

Si hacemos un análisis geocultural, como diría Immanuel Wallerstein, «la otra cara de la geopolítica» (Wallerstein, 2007), donde se lleva a cabo una batalla ideológica y la cultura es instrumentalizada. Podemos constatar en determinadas circunstancias la hibridez de las críticas, pero no quiere decir que sean lo mismo. Incluso, el mismo Wallerstein es una muestra de cómo integrar ambas críticas.⁶⁰ En múltiples ocasiones un tipo de crítica ya sea «de la» modernidad o «a la» modernidad es predominante en una determinada región del mundo, pero no es patrimonio de un lugar algunas de estas críticas. En ocasiones puede darse cierta hibridez.

Objetivamente podríamos señalar con mayor frecuencia en los países industrializados el ejercicio de la crítica de la modernidad, por su grado de desarrollo y por posicionarse conceptualmente desde la afirmación de la totalidad. Por otra parte, la crítica a la modernidad es esgrimida en los países periféricos por su condición inoculada de

60 Wallerstein fue un pensador del *Norte global* e investigador de la Universidad de Yale, pero su pensamiento comprometido con la comprensión de la heterogeneidad y los rasgos distintivos de nuestro mundo es una muestra de integrar tanto la crítica de la modernidad como la crítica a la modernidad.

subdesarrollo, la cual no es una etapa hacia el desarrollo, sino un papel determinado en este sistema mundo. En primer lugar, desde el punto de vista económico, proveyó a las naciones capitalistas del primer mundo de metales preciosos,⁶¹ posteriormente será la despenza de recursos naturales para las necesidades de ese mundo con un apetito voraz de progreso. Este rol, así como las condiciones económicas, sociales y culturales que se desprenden, condiciona el tipo de crítica, pero no de forma determinista. Eso no anula la existencia de la hibridez antes mencionada, ni la existencia de profesores críticos a la modernidad de prestigiosas universidades del viejo mundo y Estados Unidos, ni de activistas que se ubican en la senda de esa crítica.⁶²

Para entrar en el tema, primero vamos a definir nuestra concepción de crítica, en la cual Marx es una de sus figuras centrales por su repercusión en el pensamiento crítico de *Abya Yala*, no como calco, sino creativamente,⁶³ en particular en el filósofo que nos ocupa. Luego intentaremos definir, desde la obra de Dussel, el tema de la modernidad, que en este pensador tiene varias aristas. Por último, haremos las distinciones entre las críticas mencionadas y la transición hacia una crítica a la modernidad.

2. SOBRE LA CRÍTICA

Desgranemos la crítica como concepto y, de entrada, la asumimos de la tradición marxista y el pensamiento crítico de *Abya Yala*, sobre todo cuando estos tienen asidero en la *praxis liberadora*. Sin crítica, no avanzamos por el derrotero de la liberación. Ella es un medio, no un fin, también es una forma de resistencia. Al tener conciencia

61 Para la acuñación de monedas, luego de la crisis de acuñaciones en Bizancio.

62 Como suele ocurrir con el respaldo mundial (tanto de académicos como de activistas) a las luchas del EZLN.

63 Por ejemplo, José Carlos Mariátegui.

del contenido de los conceptos asumimos con entereza esa carga de «crítica interpelante» (Dussel, 1973, p. 123), como indica nuestro filósofo, para la realización plena de la vida. Esta realización es el principio material de la ética en Dussel, el cual empieza a tomar fuerza en un segundo momento de su ética, cuando escribe la monumental *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* ([1998] 2009). Luego, escribió su Política de la liberación en tres tomos.

Si bien, tenemos que conocer cuál es el papel de la crítica, también somos conscientes de la urgente necesidad de ir más allá, de contar con un momento propositivo. Por eso, hablamos de un momento creativo y propositivo. La crítica a la modernidad es, en ese sentido, además de crítica, una alternativa. Ahora bien, no podemos sacarla de la nada, como el mago saca el conejo del sombrero; mas bien, se va diseñando al andar y al calor de las contradicciones. Dussel propone la Transmodernidad como alternativa ante la modernidad, esta posee una faceta perversa y su horizonte es el suicidio colectivo, cuyo resultado es a causa de la crisis civilizatoria y de «experiencias desconcertantes», como señala Pankaj Mishra (2017).

En ese contexto hasta la misma crítica está entredicha. La crítica siempre está acompañada de la crisis, en este caso se habla de crisis del capitalismo y de crisis civilizatoria, en ambos casos se amontonan las ruinas del progreso. Como señalan los científicos sociales,⁶⁴ a todo progreso le acompañan desigualdades. En esta segunda década del presente siglo, vemos como hoy los millonarios son más ricos y somos testigos de los avances de la ciencia con las vacunas contra el coronavirus; hasta vimos viajes privados al espacio; así mismo,

64 Como se señala en *El gran escape. Salud, riqueza y los orígenes de la desigualdad* (Deaton, 2015). Aquí se advierte que el tema de las desigualdades con respecto al acceso a la salud, en última instancia también es un asunto de vida o muerte, así vemos los países con mayores bolsones de pobreza, con mayor tasa de mortalidad.

también hemos experimentado las más crueles vejaciones⁶⁵ y discriminaciones.

No podemos estar en una permanente crítica sin dar el salto a lo propositivo pasando por la creatividad. Las evidencias de la descomposición de este orden vigente y de la modernidad capitalista son visibles, tenemos por ejemplo las abismales desigualdades, la destrucción de la naturaleza y el deterioro general de nuestras relaciones sociales. Si queremos hacer apología de un glorioso legado moderno de entelequias pasadas sin someterlo a crítica, entonces no somos la solución, sino parte del problema porque somos reproductores del eurocentrismo.

Para un pensador como Bruno Latour, el problema estaría en «la crisis de la crítica».⁶⁶ Nuestra vida intelectual sigue siendo reconocible mientras los epistemólogos, los sociólogos y los deconstruccionistas permanezcan a una distancia conveniente, nutriendo sus críticas con la debilidad de los otros. Esta crisis de la crítica la plantea Latour desde un ámbito francés, pero vale la pena resaltarla. En este ámbito, conocemos el desarrollo de las ciencias, los juegos de poder y quienes desprecien la creencia en una realidad. Latour (2007) se está refiriendo a tres pensadores franceses: Jean-Pierre Changeux, Pierre Bourdieu y Jacques Derrida. La propuesta de Changeux son los hechos naturalizados, a partir de sus estudios neurocientíficos; la

65 Un ejemplo es el fenómeno de la migración en Europa y en Centroamérica.

66 Este diagnóstico parece sumamente interesante porque nos convoca a pensar en los límites y posibilidades de la crítica en general, y nos invita a preguntarnos cómo debería ser. No se trata de establecer unívocamente cómo sería la crítica porque esta debe ser abierta para alimentarla con experiencias anteriores y actuales encubiertas por la modernidad capitalista. Dos dispositivos podríamos identificar con claridad. Por un lado, el eurocentrismo como ideología, y, por otra parte, la prensa internacional hegemónica con todos sus bulos, algoritmos y noticias falsas. Ambos dispositivos tienen un fin determinado, la de establecer los criterios de cómo pensamos y procesamos la información recibida, entonces nuestro horizonte es cada vez más unidimensional y depende de una matriz hegemónica.

de Bourdieu, sobre el campo social; Derrida sobre la deconstrucción. Latour considera injusto delimitar la crítica a estos tres pensadores franceses. Es peligroso no anunciarlo y suponerlo como universal. Eso último es la actitud soberbia del pensamiento moderno occidental incluyendo al crítico, pues no es universal un pensamiento que surja de un contexto específico sin tomar en cuenta los otros contextos geoculturales o por lo menos no tomárselos en serio. El supremacismo cultural occidental está vigente. En definitiva, la cuestión es llamar la atención sobre el universalismo abstracto con pretensión universalista y encubridora de lo Otro.

Volviendo sobre la crisis de la crítica propuesta por Latour, este señala que la antropología moderna puede establecer redes superando las fronteras de las críticas representadas por estos tres pensadores. Definitivamente la antropología, en cuanto al estudio del ser humano en su cultura material, aporta al fundamento de la crítica; mientras la filosofía procura cierta distancia prudente. En síntesis, Latour señaló la necesidad de un cataclismo intelectual para repensar la crítica más allá de las fronteras tripartitas presupuestas por Changeux, Bourdieu y Derrida. Tanto la crisis de la crítica, como el exacerbante eurocentrismo colapsando sobre sus propios cimientos, nos van delineando lentamente ese cataclismo intelectual que, a su vez, como epifenómeno, desemboca en el colapso de la misma civilización occidental al cambiar radicalmente de dirección. Una luz al final del túnel se encuentra en aquella intelectualidad comprometida con un mundo distinto al actual.

Aunque lo habitual va en otra dirección, el social conformismo se apoderó de nuestra *psique*. Vemos sucumbir la crítica ante el *establishment* haciéndola moderada y abandona aquel potencial revolucionario, y, por el contrario, reproduce los dispositivos de dominación epistemológicos e informativos. La crítica muchas veces se vuelve conformista. Vale la pena resaltar el llamado de atención de crisis de la crítica. Lo cual guarda relación con los procesos gnoseológicos, de cómo conocemos y, por lo tanto, cómo criticamos y

hasta define los derroteros de la investigación. Si estamos adiestrados de una forma unívocamente, entonces vamos a seguir solo esa línea hegemónica y dominante, en la cual Occidente organiza el saber mundialmente.

En ese proceso la crítica deja caer el velo hasta contemplar la realidad en su diversidad. Cuando se reconoce lo distinto, se empieza a romper con el eurocentrismo. Es muy difícil una crítica, si mantenemos ese velo encubridor. Es como estar en la caverna de Platón. Por eso, nuestra crítica a la modernidad es, además de transformadora en un sentido revolucionario, descolonizadora. Este imperativo no es de exclusividad de la periferia, también en España tenemos a varios pensadores con un interés por la descolonización como, por ejemplo: José Antonio Tapia Pérez, Javier García Fernández,⁶⁷ Montserrat Galcerán Huguet y Sirin Adlbi Sibai entre otros, quienes hacen un llamado a la descolonización desde la propia Europa. Como sabemos, crisis y crítica comparten la misma raíz etimológica, este proceso de descolonización expresado como crítica responde a la crisis de los saberes eurocentrados. Edmund Husserl (2008) advirtió sobre la crisis de las ciencias europeas y de la humanidad europea, pues el contexto histórico del ascenso del nazismo no era alentador. En la discusión estrictamente epistemológica, Husserl estaba más bien enfocado al declive del pensamiento ante el positivismo. No es nuevo criticar la orientación de las ciencias, quizá lo relativamente ignorado sea su carácter eurocéntrico y su entretrejimiento con las demás estructuras de poder.

El Occidente moderno se dedicó en gran parte a clasificar a los otros seres⁶⁸ y saberes, en ocasiones calificaron de inferiores para garantizar su superioridad. Varios elementos —militar, epidemiológico y político— posibilitaron la colonización, lo cual no implica

67 El año pasado, junto a Ramón Grosfoguel y José Antonio Pérez han coordinado el libro *Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades: Perspectiva desde Andalucía y el sur de Europa*, publicado por la Universidad de Granada.

68 Desde el proceso de esclavización hasta las teorías de las razas del siglo XXI.

que sean superiores. La pretensión de superioridad tanto subjetiva y epistemológica es parte del *ego* eurocéntrico moderno. Esta superioridad subjetiva aunado con la segregación racial, después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, la superioridad epistemológica está más rezagada y, en vez de terminar, vemos cómo se refuerza. Como bien lo explicó Wallerstein en *Abrir las ciencias sociales*, se organizó el saber en parcelas, en departamentos y unidades académicas, lo cual se expresa materialmente en la hiperespecialización.

La reflexión crítica en un sentido amplio está marginada y el especialista, en su parcela de conocimiento, se erige como autoridad. La crítica, en tanto transformación, es relegada a un segundo plano. El pensar críticamente nos invita a romper esas fronteras disciplinarias porque son limitaciones pírricas para el potencial desarrollo intelectual y para la práctica de la crítica. La potencialidad de la crítica en su versión marxista es, como hemos dicho, de carácter transformador. En nuestro tránsito de una crítica de la modernidad hacia una crítica a la modernidad, el camino es la preeminencia de la crítica.

En el largo proceso de descolonización del pensamiento, su división en rígidas disciplinas no da respuestas a los complejos problemas sociales y ecológicos de la humanidad. En nuestra concepción de crítica, asumimos el pensamiento en sentido amplio, como aquel que no se reduce a la positividad del método científico ni se explica en abstracciones filosóficas. Puede moverse sin restricciones y traspasa esa línea de demarcación. La crisis de la crítica pasa por ese disciplinamiento del conocimiento. Es como darle disciplina a lo descarriado, como sucede en el ámbito militar, donde la tarea es cumplir órdenes. El disciplinamiento conlleva, en esos términos, subordinación. Un superior te indica cómo son las cosas y el subalterno solo sigue indicaciones.

Los distintos departamentos de las universidades occidentales son la salvaguarda de este sistema organizativo del saber. Con honrosas excepciones, Immanuel Wallerstein (2000) nos advirtió sobre esto, la historia de la institucionalidad universitaria no escapa de esa

dinámica y, con ello, la crítica quedó sesgada en un sentido general. Las anquilosadas garras del canon eurocéntrico universitario dificultan el quehacer interdisciplinario crítico. Con esto no queremos echar por la borda la tradición de toda disciplina, sino advertir sobre su carácter supuestamente inmaculado. El abordaje de otras disciplinas y otros saberes es visto de manera negativa. Por lo cual, resulta difícil romper el cerco disciplinario porque desde la escuela hasta la universidad se gira en torno a las disciplinas y existe el disciplinamiento del saber. En ese sentido, la reflexión dialéctica, como expresión de la crítica, está efectivamente en crisis.

La universidad como antiquísima institución, y por su naturaleza occidental en sus entrañas, tiene que descolonizarse. La filósofa española Monserrat Galcerán Huguet señaló la necesidad de «aprender a descolonizar Europa» (2016, p. 15). Lo cual no significa desconocer otras lecturas más allá de las nuestras. El proyecto de descolonización es mundial y los propios países coloniales y neocoloniales necesitan descolonizarse internamente. Recientemente estudiantes negros en Inglaterra exigen una descolonización de los currículos académicos y así pasa en toda *Abya Yala*. Los saberes producidos por negros e indígenas son periféricos y marginales con respecto a los eurocéntricos. Esta crítica no significa que dejaremos de leer a los clásicos⁶⁹ de Occidente.

El encubrimiento del saber milenario ancestral y de resistencia de negros y negras, y hasta del arrabal criollo radical persiste en nuestra memoria histórica colectiva, aunque a veces también se introduce en la vorágine del fetichismo de la mercancía. Si no criticamos ese *modus operandi*, no tiene sentido de pertinencia y compromiso la crítica a la modernidad, porque lo distinto también terminaría como igual, formando parte de la totalidad que pretende criticar. Tomar en serio nuestras experiencias y saberes es fundamental en nuestra concepción de crítica, cuanto más plural en su forma es más abundante en su contenido.

69 Los clásicos nos funcionan cuando hacemos una relectura circunstancial.

Para el pensamiento moderno occidental eurocéntrico no es un problema ser unidimensional, porque su pretensión de universalidad no lo aparenta, lo cual es un problema cuando tomamos conciencia desde la periferia⁷⁰ y se evidencian las consecuencias negativas de esa pretensión. También, hay una larga tradición de pensamiento crítico continental muy enriquecedor para pensar las realidades y contradicciones globales. Pensadores de diversas geografías de la India, África y de *Abya Yala*, denuncian las prácticas encubridoras del eurocentrismo.

Para encarar esta realidad, no es suficiente el pensamiento dividido en disciplinas rígidas, herencia de la forma moderna de organización del conocimiento y, en ese sentido, estamos de acuerdo con Latour con respecto a la patología de la propia crítica.⁷¹ Entonces, cuando hablamos de crítica, debemos tener en cuenta su estado. En un sentido general, la denominada Escuela de Frankfurt, en su afán por pensar en las condiciones de vida moderna, también criticó —y particularmente Axel Honneth— la «deformación patológica de nuestras facultades racionales» (Honneth, 2009, p. 7). De esta manera la crisis de la crítica, como de las propias «facultades racionales», se ubican en el debate de los pensadores europeos, dicho de otra forma, no es una robinsonada de la periferia, sino un fenómeno real.

Ahora muchas propuestas pasan como pensamiento crítico, pero en realidad no lo son. No se trata de ser un policía epistémico, sino de detectar pensamientos dóciles al sistema, que no contienen una crítica en sentido estricto. En el mejor de los casos es un moralismo. El pensamiento que se pliega sin mayor resistencia a un gobierno, a un sistema opresor o a un grupo dominante no es crítico, pero esto no significa

70 Eduardo Déves-Valdés (2014) escribió más de ochocientas páginas sobre el «pensamiento periférico».

71 Latour pone sobre la mesa el caso francés con los pensadores ya antes mencionados.

que sea apolítico, sino que adolece de crítica, es social conformista (Marcos Roitman, *Dixit*) o único (Joaquín Estefanía o Ignacio Ramonet, *Dixit*), por lo tanto, en su natural docilidad, se pliega al orden vigente. La crítica corre la misma suerte, si no tiene una fundamentación ética, puede caer en el relativismo y se amolda sofisticadamente a las circunstancias de lo establecido. Para no sucumbir, en ese sentido, la crítica juega un papel fundamental.

No se podría pensar la «crítica» sin la tradición occidental, por lo menos desde Kant hasta la Teoría crítica, pasando por Hegel y Marx e incluyendo al materialismo histórico de Zizek y Badiou. Pero ya no podemos leer el canon occidental con los lentes eurocéntricos ni como sucursaleros, como diría Dussel. En definitiva, de alguna forma u otra, al buscar abrir horizontes para pensar críticamente, no se puede desconocer esta tradición como tampoco a las periféricas. Más allá del universalismo eurocéntrico no podemos desconocerla. Debemos hacer una lectura crítica desde *Abya Yala*, pero sin forzar a dar respuestas que nunca fueron pensadas como tal. Caso contrario, podríamos crear un Frankenstein cuando leemos abstractamente y, así, forzamos las ideas que fueron pensadas para otro contexto, precisamente por esa falsa validez universal. Por supuesto, no negamos que haya imperativos innegablemente con validez global.

Los cruzamientos de las críticas son inevitables. Si mantenemos el eurocentrismo como ideología rectora, seguiremos encubriendo aquellas otras teorías y perspectivas enriquecedoras de la misma crítica. Boaventura de Sousa Santos⁷² habla en esa línea de ecología de saberes, en cuanto «favorece el reconocimiento de la diversidad y la pluralidad epistemológicas como una de las dimensiones de esa pluralidad» (De Sousa Santos, 2018, p. 233). La ecología de los saberes no es relativismo y la propuesta de crítica aquí no es anarquía. Es cuestionar la rigidez disciplinaria y el carácter eurocéntrico del pensamiento moderno occidental. Y, así, catalogamos de forma in-

72 Como él mismo se define, un pensador crítico de retaguardia.

definida a un conjunto de pensadores críticos de este orden moderno eurocéntrico.

Por su parte, Juan José Bautista (2018), en *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*, dedicó un capítulo al tema titulado: «De la crítica», que es una cuestión central aquí. La crítica es un momento no culminante y siempre está en movimiento dentro de la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, que tiende a desembocar en el momento político de lo propositivo⁷³ y de la creatividad. La crítica la entendemos como una gama de opciones heurísticas. Las preguntas se van abriendo al calor de las contradicciones sociales y las soluciones, por supuesto, no están dadas.

La situación crítica en la cual se están desarrollando las luchas políticas y sociales de nuestros pueblos, obliga, como nos enseña la gran tradición de pensamiento crítico, a volver a repensar en profundidad el contenido de lo que de crítico tiene o no nuestro pensamiento, cuando quiere hacer no solo una crítica del capitalismo y la modernidad, sino del modo cómo estamos impulsando y desarrollando nuestro quehacer emancipatorio, libertario o revolucionario. (Bautista, 2018, p. 27)

Bautista recientemente falleció de manera prematura a los 62 años y se esperaba mucho más de su crítica, por su conocimiento en profundidad del pensamiento de Hinkelammert, Dussel y su avanzada lectura de Marx, siguiendo a sus maestros y luego por su propia cuenta. Fui su estudiante en los seminarios de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y atestigué de primera mano su importante trabajo y su compromiso político con la crítica. Fue un boliviano que vivió muchos años en México y tuvo una impecable condena al golpe de Estado en Bolivia, mientras otros intelectuales fueron ambiguos. Nos advirtió oportunamente de los límites del pro-

73 Por eso pensadores críticos a la modernidad buscan incidir en la realidad política e incluso partidista.

gresismo y avizoraba, en la fuerza de sus ideas, la crítica con fines liberacionistas de los pueblos de *Abya Yala*.

Lo preocupante desde nuestra posición es que el pensamiento tradicional deja a la modernidad intacta y, la racionalidad del capitalismo no es sometida a crítica. No se va a las raíces del problema y sus soluciones en realidad no lo son. El pensamiento tradicional de la modernidad critica algunos de sus aspectos negativos, dejando entrever algunos positivos, lo cual es cierto, pero prevalecen más estos últimos y encubren bajo un manto ideológico sus consecuencias perversas: la destrucción de la naturaleza y el metabolismo con los seres humanos y otras especies, así como también las relaciones sociales tóxicas (misoginia, homofobia, aporofobia entre otras). Esta misma propuesta, implícita y explícitamente señala que los problemas existentes son por falta de modernidad. Muchas veces, en nuestros países del *Sur global*, los que toman las decisiones políticos y técnicos del saber señalan la necesidad de más progreso y desarrollo para resolver los problemas, pero no nos dicen ninguna línea sobre sus consecuencias perversas o por lo menos sus implicaciones en detrimento de la existencia de la especie humana.

El sentido de la crítica a la modernidad va en dirección opuesta a la apología de la modernidad y el progreso. Pone en tela de juicio al capitalismo y a la modernidad, ambos simultáneamente como una totalidad compleja estructuralmente. Si criticamos el modo de producción capitalista y dejamos su racionalidad intacta, estaríamos haciendo una crítica incompleta, sin mucho efecto. Ese es uno de los constantes errores. Esa racionalidad criticada tanto por los teóricos de Frankfurt como por los de la Filosofía de la liberación, movimiento heterogéneo y heterodoxo, va poniendo sobre sus pies la crítica que tienen de cabeza porque aún defienden a la modernidad.

La crítica para ser crítica, en el sentido de exterioridad ante la totalidad de la modernidad capitalista, debe tener un contenido ético. Por eso, nuestra crítica a la modernidad parte desde una propuesta ética material para la reproducción y afirmación de la vida. Y recurrimos

a pensadores como Hinkelammert y Dussel —por citar algunos—, porque son centrales para la crítica que esbozaremos a continuación. Si la crítica no contiene un contenido ético, puede plegarse a un sistema dominante sin mayor problema.⁷⁴ Esto lo señaló explícitamente Dussel (2016) en sus *14 tesis de ética* y puso como ejemplo a Martin Heidegger, quien formó parte del nazismo⁷⁵ porque carecía de principios y aceptó la rectoría de la Universidad de Friburgo. Otros filósofos, en cambio, como Miguel de Unamuno o José Gaos, ambos rectores respectivamente en Salamanca y Madrid, no hicieron lo mismo. Nuestros referentes éticos no es un Heidegger, sino un Unamuno o un Gaos, quien luego tuvo un papel fundamental en *Abya Yala* con la historia de las ideas.

La crítica tiene que ser ética en tanto crítica a la modernidad. La crítica tanto de Dussel como Hinkelammert le va dando contenido e interpela la crítica de la modernidad dominante y eurocéntrica. Cuando mencionamos, lo dominante y eurocéntrico no es peyorativo ni negativo necesariamente, sino simple y llanamente características inherentes. Vamos a analizar ahora el concepto de modernidad en Dussel particularmente en su obra anterior a la *Ética de la liberación*. Si nuestra crítica se centra fundamentalmente en este momento del despliegue de su ética, lo apropiado es basarnos en su concepción mantenida hasta entonces sobre la modernidad.

Siendo fiel al lenguaje de la Filosofía de la liberación,⁷⁶ aquí la crítica busca la liberación de los pueblos oprimidos y de su subjeti-

74 Como filósofos que se plegaron al franquismo o nazismo. Incluso en la actualidad algunos coquetean abiertamente con propuestas derechistas.

75 Pensadores como Emmanuel Faye en *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía* y Víctor Farías en *Heidegger y el Nazismo* han escrito abundantemente sobre la relación de Martin Heidegger y el nazismo.

76 Para una visión amplia de la Filosofía de la liberación, véase el libro de Horacio Cerutti-Guldberg: *Filosofía de la liberación latinoamericana* (2006[1983]), y también de Enrique Dussel: *Filosofía de la liberación* (2011[1077]).

vidad⁷⁷ que fueron encubiertos por la modernidad. Para ello, hay que *re-pensar* la mayor parte de los supuestos aparentemente superados o arcaicos, por ejemplo, indican que la modernidad es la única alternativa. Cuando naturalizamos esto y nos desprendemos de su ropaje histórico, entonces, la crítica claudica.

3. SOBRE LA MODERNIDAD

La modernidad tiene muchas acepciones. Se confunde con modernismo, modernización o Edad Moderna. Mientras el modernismo es una expresión artística en su sentido más amplio, en cambio modernización está relacionado con procesos de tecnificación y la Edad Moderna es entendida como una etapa cronológica. La colonización de *Abya Yala* aquí juega un papel fundamental, pero antes, en el mismo año del encubrimiento, se llevó a cabo la «reconquista» del Al-Ándalus. El expansionismo español llega al «nuevo mundo», y expulsa y encubre lo distinto, aunque no necesariamente hacemos un juicio de valor al respecto, sino solo una descripción de lo acontecido. Estas dos experiencias abonan el terreno para el despliegue de la modernidad «imperialista».⁷⁸

La colonización es un elemento fundamental para la modernidad, sin colonización no es posible la modernidad. Esta es un fenómeno cuya complejidad no agotaremos aquí. Pero no podemos dejar de mencionar sus nudos gordianos, es decir, su dificultad a la hora de describirla y comprenderla. Posee un proceso de racionalización, cuya cosmovisión del mundo y proyecto civilizatorio se encuentra en un estado patológico, lo cual termina siendo una forma de pensar determinante para nuestras acciones, y se convierte en piedra de toque para la pretensión ideológica de superioridad.

77 Nora Merlin nos habla sobre la colonización de la subjetividad.

78 Una de las características fundamentales del imperialismo es la expansión.

La racionalidad como eje neurálgico en la modernidad tampoco es uniforme. Sobre este aspecto, uno de los pensadores es Max Weber y para este pensador alemán, como señaló Francisco Gil Villegas, existe solo una noción de racionalidad. La Teoría crítica, especialmente Herbert Marcuse, criticó a Weber por no hacer explícito el carácter irracional de la racionalidad moderna. Irracional porque nos conduce a la extinción como especie a través de su modo de producción destructivo.

En la lógica del capitalismo veremos eficiencia para ese fin y no otro. Eficiencia para convertir todo en valor de cambio. Con los avances técnicos incluso se puede colonizar el espacio (como Space X y Blue Moon⁷⁹) y no dudamos que el capitalismo seguirá con la misma eficiencia como lo ha hecho en la Tierra; es decir, dominar su entorno, lo cual entraña consecuencias nefastas para la existencia de nuestra especie. Esta contradicción es inherente a una racionalidad moderna y capitalista de los modos de producción y de relaciones sociales.

Toda discusión sobre la modernidad nos lleva al concepto de «progreso». Y, como ya sabemos, otro pensador vinculado a la Teoría crítica como Walter Benjamin nos puso a contracorriente al asociarlo con la «tempestad» porque permite contemplar sus ruinas. La mayoría de las veces solo exaltamos ese lado luminoso de la modernidad. Eso es ampliamente conocido, un ejemplo por excelencia es la Ilustración, lo vemos como un avance universal del conocimiento, o el positivismo como una revolución epistemológica con respecto a la escolástica medieval. Éramos más modernos cuando adoptamos el positivismo y cuando nuestro conocimiento se basaba en la experiencia. Así, supuestamente cortaban la cabeza de todo conocimiento metafísico, y de tajo todo el conocimiento ancestral de indígenas y afros. En la práctica el dogma de la iglesia siguió funcionando mientras que toda la ancestralidad fue encubierta.

79 Empresas propiedades de los hombres más ricos del planeta a la fecha.

Cronológicamente —desde el punto de vista occidental— la «Edad Moderna» es un período histórico ubicado entre la Edad media y la contemporánea. Aquí, nos interesa más el entramado racional de dominación mundial tejido a partir del encubrimiento de *Abya Yala*. Los datos alimentan el contenido de la crítica sin la cual no se puede rasgar la grieta hasta romper el muro. Los muros no solo son físicos, también son mentales, esos son más difíciles de hender. La metáfora de la grieta la tomamos del EZLN: por más alto y ancho que sea el muro, más resistencia y rebeldía en ambas partes, y esto agrandará la grieta hasta unir las partes divididas.

En 1992, se conmemoraron los quinientos años del encubrimiento de *Abya Yala*, fue un acontecimiento para la configuración del mundo como lo conocemos hoy. Para responder a la pregunta ¿qué es la modernidad?, nos vamos a apoyar en nuestro filósofo, quien en su obra tiene cientos de referencias. No hay un consenso, y como ya hemos dicho antes, se puede entender de distintas formas. Hacemos énfasis en este concepto porque es uno de nuestros temas centrales. En el marco de aquella fecha conmemorativa, Dussel dictó una serie de conferencias en Alemania, a propósito de aquel acontecimiento. Un aspecto fundamental, en el tratamiento de este concepto, está supuesto desde el mismo título del libro: *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*.

El núcleo de la crítica está en dejar ver esa imposición de más de quinientos años. Ese proyecto civilizatorio «unidimensional», como diría Marcuse, impuso sus formas de ser, estar y saber. Fueron dominantes y sostuvieron el mito,⁸⁰ el cual sostiene que Occidente es superior sobre el resto del mundo. Los mitos buscan enaltecer una narrativa cuya veracidad solo está en el orden mitológico, pero en el orden histórico tendría una preponderancia encubridora. Veamos

80 En ese sentido, cuando en nuestra crítica a la modernidad se plantea el tema de la descolonización epistemológica, también será necesario una desmitificación.

algunas de las definiciones de Dussel sobre la modernidad para conocer sus cuestionamientos.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. (Dussel, 1994, p. 8)

El *ego* moderno es el que se sobrepone sobre lo Otro, en todos los planos. El Yo del individualismo neoliberal es el viejo Yo de la modernidad. En el encubrimiento del Otro, el Otro excluido no debe asumirse como individualidad, sino como comunidad de víctima.⁸¹ El colonizador lo cataloga como un ser inferior y su origen lo encontramos, según Dussel, en 1492. El mito de la modernidad se reproduce en la ideología del eurocentrismo, hoy en día todavía goza de buena prensa y las universidades son su principal matriz, pero estas son también un espacio de lucha por la constitución de otras narrativas revolucionarias basadas en otras experiencias.

El punto de partida de la modernidad para Dussel está en el «yo pienso» de René Descartes. Él considera que esta conclusión se encuentra precedido por el «yo conquisto»; es decir, yo pienso porque yo conquisté. Esto es una hipótesis dusseliana. La modernidad luego abrazará la patología del positivismo y encontrará su superación, según Dussel, en la dialéctica hegeliana cuando su espíritu ya no es solo *factum*. Una superación aquí significa perfeccionamiento, no para ser distinta. Dussel tiene claro que para salir de ella no seguiremos los mismos caminos o la misma dirección que los grandes filó-

81 No se trata de una revictimización, sino de tomar conciencia de las vejaciones de la modernidad capitalista, y desde ahí asumir un compromiso ético y político para la transformación del orden vigente.

sofos europeos, como Descartes, Kant y Hegel. Una cosa es seguir y leer a los clásicos, pero en un punto determinado hay que cambiar de dirección para no reproducir todo a pies juntillas.

Dussel, en 1974, publicó *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. La superación es a los filósofos europeos como Descartes, Kant y Hegel. Aún no había estudiado a Marx, como lo hizo durante toda la década de los ochenta hasta la actualidad, sino Dussel lo hubiese incluido en esa fecha para avanzar en su propuesta de la Filosofía de la liberación. Este movimiento de Filosofía de la liberación como parte de la filosofía latinoamericana, la cual nos gustaría llamar mejor una filosofía de *Abya Yala*,⁸² pues busca «expresar lo propio en la universalidad analógica» (Dussel, 1974, p. 196). La modernidad busca discursivamente expresar la totalidad unívocamente y tiene dos procedimientos distintos. Dussel indica que la «modernidad europea fue imperial y dominadora»; por lo cual sus repercusiones, como reflejo de un espejo, se reproduce en la periferia. Concretamente en nuestras regiones del mundo seremos dominados y dependientes, eso serán los efectos de la modernidad. Cuando pensamos en la modernidad no lo hacemos desde una abstracción, sino desde sus consecuencias concretas.

También Dussel afirma que la modernidad es reproducida en el «capitalismo liberal», incluida en la periferia, y en, lo que se supone su alternativa, el «materialismo engelsiano». En esto los compañeros incluso más solidarios, pero al fin ortodoxos, no estarían de acuerdo. Aquí radica el momento clave para transitar de una crítica enmarcada en la totalidad de la modernidad capitalista hacia una que intenta superarla, pero en otra dirección. Dussel, en los setenta, llega a decir que el capitalismo liberal y el materialismo son «lo mismo» (Dussel, 1974, p. 266). Hacemos la salvedad, pues para esta etapa la propuesta

82 En honor a nuestros pueblos ancestrales, pero esto no significa regresar a un pasado idílico y esencial.

de nuestro filósofo aún no había incorporado a Marx en su arsenal teórico. Lo que vendrá posteriormente después del debate con Apel y la Ética del discurso, así como de su lectura minuciosa de Marx, será de suma importancia porque no solo se toma en serio al pensador de Tréveris, sino que abandona la metafísica de Heidegger y empieza a pensar desde la materialidad de la ética.

Ahora pasemos a exponer una extensa cita de Dussel sobre la «modernidad temprana», en un texto de mayor enjundia y madurez del nuestro filósofo. En su libro *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* señala que para ir avanzando en la idea de modernidad:

La modernidad temprana se constituye desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos históricos de la Exterioridad: la Alteridad del originario habitante americano, el indio (venido del extremo oriente del Extremo Oriente) y del esclavo africano (de la costa oriental del Atlántico). Esta Alteridad pasa desde una completa Exterioridad, anterior a la conquista o al proceso de esclavitud, hacia una subsunción opresiva creciente en América, que niega todo reconocimiento a la dignidad del Otro, por medio de una violencia sanguinaria inhumana inaudita, origen mismo del proceso de la Modernidad, como la cara oculta de la Exterioridad del sistema, desconocida también por la filosofía moderna y contemporánea. La colonialidad amerindia y la esclavitud africana han dejado huellas indelebles hasta el presente, y exigen una profunda transformación práctica y teórica, ética, cultural y económica-política, que sólo se llevará a cabo en una etapa transmoderna, futura, mediante la afirmación de la Alteridad excluida durante siglos. (Dussel, 2007, p. 186)

La modernidad es un proceso de violencia opresiva sistemática de cinco siglos. Pensadores como Dussel elaboran una crítica a esta forma de racionalidad. En su quehacer ético político, propone

algo distinto a ese modelo unívoco; no es el único, también podemos mencionar a Bolívar Echeverría, pero con una distinción fundamental porque este último plantea la posibilidad de una modernidad no capitalista, en cambio para Dussel no es posible. Por ese supuesto, a razón de la cita, el filósofo de la liberación se plantea otra «etapa» que llama tras-moderna.⁸³ Aquí solo está enunciada, no la desarrollamos porque sería otro tema, pero igual subyace implícitamente en la crítica. Para Dussel no hay crítica sin su componente propositivo. Remarcar el año de 1492 no solo es una cuestión cronológica, es nuestro paradigma histórico de reflexión, como de la misma forma lo es el campo de concentración para Giorgio Agamben.

En síntesis, no podemos decir solamente que la modernidad tiene muchas acepciones porque significaría reducirla. Desde nuestra experiencia histórica realizamos nuestra aproximación a este concepto: 1) Es un proceso histórico en el cual a partir de 1492 el encubrimiento de *Abya Yala* fue fundamental. 2) Gran parte de su contenido es ideológico o mitológico, como diría Dussel, y su narrativa dominante consiste en la superioridad de Europa y Norteamérica. Por último, 3) Reproduce el *ego* moderno, surge en la fecha señalada y su ideología es el eurocentrismo. Todo esto se asocia con la modernidad que es un proyecto civilizatorio, en algunos casos, hegemónico y, en otros, dominante en los últimos cinco siglos. Estamos criticando estos aspectos fundamentalmente cuando hacemos una crítica a la modernidad.

Dussel no es el único en criticar a la modernidad, ni tampoco la decolonialidad tiene el monopolio de hacerlo. Tenemos, por otro lado, en el amplio pensamiento de Europa y Estados Unidos, propuestas de gran importancia como la Teoría crítica. Ahora, describiremos dos tipos de críticas a nuestro juicio de interés general para pensar la modernidad. Estas tienen un mismo objeto y, aunque se asocian

83 Véase, el artículo «Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel», (Rodríguez Reyes, 2018).

en momentos, son distintas. Aquí planteamos que, para enriquecer la crítica y para que sea realmente transformadora, es necesario el paso de la crítica de la modernidad hacia la crítica a la modernidad. A continuación, matizaremos sus distinciones hasta problematizar la crítica a la modernidad para valorar su pertinencia.

4. CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

La crítica depende de dónde nos posicionemos con respecto a ella, tanto desde la realidad material como desde el *ethos* de enunciación. La crítica de la modernidad emana desde la posición del «ser», es decir, geoculturalmente, de los países del *Norte global* y sus universidades bien posicionadas en los *rankings*; también en sucursales dentro de los países del *Sur global*, donde se reproduce sin tener el compromiso ético de una crítica a la modernidad, como en el caso de Dussel. La crítica de la modernidad en su vertiente posmoderna es muy atractiva para los circuitos académicos, porque no implica un compromiso político como sí vemos explícito en Dussel, este es uno de los críticos a la modernidad con visible compromiso ético en los procesos políticos de liberación.⁸⁴

Si en la crítica de la modernidad es una *opción* este compromiso, en la crítica a la modernidad es una *necesidad*. En la crítica a la modernidad se podría discutir cual sería el compromiso político en concreto, pero no el compromiso en sí. Estos compromisos socavan el estado de *confort* de la crítica abstracta porque implica la militancia política. Empero, esto no quiere decir que, en la crítica de la modernidad, no la ubicamos. Claro que sí, la misma crítica en un sentido amplio implica ya en sí un compromiso socavando el *statu quo* del orden vigente, aunque si pudiésemos afirmar que —por la naturaleza y las condiciones

84 Incluso con un compromiso partidista en concreto es, por ejemplo, secretario de formación del partido MORENA de México.

en donde se desenvuelve esta crítica— es más radical. Las mismas condiciones donde se esgrime la crítica ya determinan la naturaleza del compromiso. Un ejemplo, no es lo mismo ser un defensor de la naturaleza en Colombia que luchar contra el cambio climático en Suecia, la diferencia no es mínima: está en juego la vida, en términos generales abogar por los derechos humanos en *Abya Yala* implica riesgo de perderla. En Europa por lo menos aún existen garantías para protestar en muchos casos, como el caso de la activista Greta Thunberg. Este ejemplo sirve para ilustrar los alcances del lugar de la crítica. Así ocurre con la distinción que hacemos de ambas críticas.

La línea demarcadora es muy sutil, pero bastante significativa para tomársela en serio. Es más, tendríamos la urgencia de analizar esta distinción no a partir de su linealidad, sino de un rizoma,⁸⁵ eso quiere decir desde múltiples formas enfocadas en las coincidencias tácticas y estratégicas. La distinción no es para plantearnos un antagonismo. Hay propuestas que asumen las dos caras de la crítica. Una crítica de la modernidad puede asumir posiciones, debates y nodos problemáticos de la crítica a la modernidad. Pero aquella no necesariamente trasciende más allá de su propia totalidad, cuando lo hace, entonces, es una crítica a la modernidad.

Somos conscientes que es mejor una fundamentada y consistente crítica de la modernidad que una endeble crítica a la modernidad. Con el afán de ser innovadores, muchas veces caemos en el agujero de la jerga fantasiosa de la que es muy difícil salir. Es como una caverna al mejor estilo platónico en donde vemos las sombras de objetos manipulados por los titiriteros que representan a los amos del mundo. Ambas críticas han caído en este impasse, con un lenguaje incomprendible y vacuos conceptos. A fin de cuentas, no se trata de inventar palabras, sino de pensar los problemas que la misma realidad material nos impone.

85 Esa idea de «rizoma» a la cual hacían referencia Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Es necesario hurgar en la distinción, pero también es urgente analizar los puntos en común, sus convergencias para aunar esfuerzos en la crítica en general. Ya sabemos que los grises ayudan a comprender el blanco y el negro. A pesar de la distinción, en ciertos momentos se van amalgamando tácticamente como hebras para una mayor fortaleza de la cuerda, aunque estratégicamente pueden tomar caminos distintos. En ese punto en particular, las críticas señaladas son como compañeras de viaje, en cualquier estación se pueden bajar y seguir direcciones distintas. Consideramos a la crítica a la modernidad como radical y, por lo tanto, llegará hasta el final, eso significa trascender la crítica y arribar a lo propositivo pasando por el diseño creativo de lo distinto.

Ese es el proyecto del Dussel maduro, que transitó de la Ética a la Política de la liberación a través de la materialidad surgida de Marx. Para traducirlo más concreto aún, la propuesta política de nuestro filósofo no es indiferente al progresismo latinoamericano. La propia propuesta en sí supone un ir más allá del progresismo que muchas veces sigue siendo «moderno», extractivista y reproduce relaciones sociales en detrimento de sí mismo.

La crítica de la modernidad es, por el momento, hegemónica con respecto a la crítica a la modernidad y posee mayor relevancia académica. La crítica de la modernidad en su desenvolvimiento tiene la capacidad incluso de auto-crítica, ya sea en aras de perfeccionarse, culminarse o incluso completarse, como diría Jürgen Habermas. O, mejor dicho, no es una causa perdida y todavía se puede recomponer, por eso se habla de un proyecto inacabado; ahí la distinción es clara. La crítica a la modernidad no necesariamente quiere continuar ese proyecto, por eso, en el caso de Dussel tenemos la Transmodernidad. Pero en Habermas aún se podrían mejorar o completar el proyecto de la modernidad, con mayor deliberación e incluyendo algunos aspectos descartados por la racionalidad del capitalismo, como, por ejemplo: la protección de la naturaleza.

Desde la crítica a la modernidad, en cambio, consideramos que la modernidad necesita de ese modo de producción capitalista y de la destrucción de la naturaleza para seguir su curso. Es decir, no es posible la modernidad con un mundo sostenible porque su racionalidad es contraproducente a la sostenibilidad. Como dice el pensador panameño Guillermo Castro, si queremos un mundo sostenible, necesitamos una sociedad distinta. En las actuales condiciones del desenvolvimiento de nuestras vidas en esta sociedad capitalista, la subjetividad reproduce la racionalidad moderna y es compatible con esa forma de sociedad.

La modernidad tiene incluso sus defensores, en lo más sofisticado del pensamiento y en el mundo más estilizado de la literatura están sus adalides reformistas. En la literatura y, también en el pensamiento político «liberal»,⁸⁶ Mario Vargas Llosa sería el ejemplo de encantamiento «moderno», defensor del hispanismo y crítico del indigenismo.⁸⁷ El hispanismo es progreso y el indigenismo atraso, según el Premio Nobel. En esto, coinciden nacionalistas católicos, estalinistas y «liberales»,⁸⁸ como es el caso de Vargas Llosa. Es muy curioso detectar cómo posiciones supuestamente extremas se encuentran en el camino; por un lado, lo nacional-católico nunca entra en contradicción con el orden vigente, como el estalinismo coincide con respecto a lo nacional y la herencia hispánica como elemen-

86 Más bien, Vargas Llosa sería un pensador neoliberal. Véase, la crítica de Atilio Boron (2019) en *El hechicero de la tribu*.

87 Ideológicamente Vargas Llosa se autodefine liberal y apoya abiertamente a los partidos y gobiernos de derecha, participó en la Convención Nacional del Partido Popular (enero, 2019) y aupó gobiernos como el de Mauricio Macri en Argentina. Recientemente (28/10/2018), en su columna Piedra de toque en *El País*, defendió el uso de Hispanidad. En su libro sobre José María Arguedas, Vargas Llosa (2015) hizo una crítica (hasta reaccionaria) al indigenismo.

88 Ponemos todo lo liberal relacionado con Mario Vargas Llosa entre comillas, porque es problemático y puedo estar desvirtuando el concepto de liberalismo con las argucias del escritor peruano ahora monárquico.

to articulador y el «liberalismo», al menos el encarnado en Vargas Llosa, quiere vivir de la gloriosa herencia hispana. De tal forma, no confundamos la crítica de la modernidad con los defensores de la modernidad.

Sería empobrecedor decantarse por una de las críticas descartando la otra. Lo importante es conocer a fondo ambas, optando por aquella que es inherente a los núcleos problemáticos en donde se enuncia la crítica. Es importante distinguirlas teniendo en cuenta la intención explícita de nuestra pesquisa, es decir, una crítica a la modernidad desde la ética de Dussel. Eso implica las alternativas factibles. Aquí queremos establecer solo la importancia de la distinción sin la necesidad de dictaminar cuál es mejor. Lejos de esos dictámenes subjetivos, podemos optar por la que brinde respuestas a los problemas concretos dependiendo del contexto. Para el pensamiento y la liberación de *Abya Yala* e, incluso, de la periferia global, la crítica a la modernidad tiene más sentido y mayor compromiso ético y político con respecto a la crítica de la modernidad.

Sin ánimo de ser apocalípticos, la realidad nos invita a meter el freno, al estilo de Walter Benjamin, de mano y cambiar de dirección. Las evidencias empíricas detallan los aspectos destructivos de la modernidad capitalista, sus consecuencias nefastas naturales y sociales son evidentes, es palpable el descenso considerable de la biodiversidad y un aumento abismal de las desigualdades entre pobres y ricos. Esto es una combinación letal para la humanidad. La modernidad solo nos mostró por muchos años el rostro del progreso e intentó ocultar las desigualdades, las cuales afloran por sí mismas al ser insostenibles.

La crítica de la modernidad tiene una larga tradición en el pensamiento occidental y es el resultado de su desenvolvimiento. Por lo menos, en los últimos años, ha sido hegemónico en la academia mundial. Para decirlo de una forma más precisa, es el canon de criterio y valoración. Las experiencias y las teorías periféricas desco-

lonizadoras ponen en entredicho esa hegemonía,⁸⁹ porque esta no da respuestas a los problemas sociales y ecológicos de la humanidad. La crítica de la modernidad se estudia ampliamente en todas las universidades.

En español, uno de los libros donde se compila parte del núcleo de la crítica de la modernidad es el editado por el profesor de la Universidad Pública de Navarra, Josetxo Beriain, que tiene como título *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Ahí aparecieron colaboraciones de Anthony Giddens de London School of Economics and Political Science, Zygmunt Bauman de la Universidad de Leeds, Niklas Luhmann de la Universidad de Bielefeld y Ulrich Beck de la Universidad de Munich. Todos ellos son hombres blancos de universidades europeas, una de las características señaladas por Ramón Grosfoguel —él como latino en Estados Unidos, profesor en la Universidad de Berkeley—. El núcleo duro de la crítica de la modernidad es europeo y estadounidense con ramificaciones en todo el mundo académico. Los grados académicos de mayor reconocimiento en las comunidades científicas son los provenientes de instituciones de educación superior europeas o estadounidenses, como también las revistas y editoriales.

Una crítica de la modernidad bien estructurada y pensada es más pertinente que una crítica a la modernidad prejuiciada y descontextualizada, aquellas arrastradas particularmente por la inmediatez de la moda de la cual nadie está exento. Muchos de los pensadores que están bajo las lógicas de la crítica a la modernidad tienen una actitud de rechazo *a priori* a la tradición de la crítica de la modernidad, esto es un dislate. Insistimos en la necesidad de incorporar, desde la crítica a la modernidad, los presupuestos de la crítica de la modernidad. Tampoco se trata aquí de una recepción pasiva sin una tensión entre las lógicas encubridoras eurocéntricas. No se trata de un simple juego de palabras, sino del compromiso adquirido a partir de nues-

89 Como dice Ranajit Guha «dominación sin hegemonía» (Guha, 2019).

tra ubicación con respecto a la crítica. Independientemente de ese compromiso, la crítica de la modernidad aporta sustantivamente al conjunto de la crítica.

Giddens nos dice: «la modernidad es una cultura de riesgo» (Beriain, 2011, p. 36). Un riesgo es estar en un risco, si damos un paso adelante, caemos en el abismo. Al conocer el riesgo, se es precavido. En economía tiene que ver con la incertidumbre para un inversionista con respecto a la alteración de los precios de sus activos, lo cual es un escenario para la especulación financiera; los altos costos y su resultado afectan a los pobres. Así, bajo el concepto de riesgo, el mercado siempre procura sus ganancias. Añade Giddens: «la modernidad produce diferencia, exclusión y marginalización» (Beriain, 2011, p. 39). Estudiar y visibilizar la exclusión y marginalización son objetivos de ambas críticas, la distinción entre la una y la otra es que la solución no está en la misma modernidad, sino fuera de ella.

Una de las críticas de la modernidad más sofisticada es la de Jürgen Habermas, en el *Discurso filosófico de la modernidad* y en el conjunto de su obra. Insausti (2017) señala que Habermas se ha desvinculado, en cierto sentido, de la Teoría crítica, al menos como la entendió Horkheimer y Adorno, deslizándose de aquel pensamiento crítico (Insausti, 2017, p. 21) y con ello influyendo a toda una generación de pensadores. Es decir, renunciaron a los postulados iniciales de la teoría crítica. Para Insausti, en las propuestas críticas revolucionarias, Habermas no es el referente porque hay nuevas generaciones como Halmunt Rosa con la «aceleración social». Aunque esto sería objeto de otra discusión más amplia, retenemos su advertencia: esta aceleración nos aleja de la «vida».

Pero veamos qué dice Habermas. En 1980 dictó una conferencia al recibir el premio Adorno y le puso un título que ilustra el proyecto habermasiano: «La modernidad: un proyecto inacabado». La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días

de «fijarse», de «constatarse» a sí misma (Habermas, 1993, p. 18). Como hemos señalado desde el inicio, la crítica de la modernidad tiene como característica mirarse a sí misma en la totalidad. Creo que para Habermas podría haber modernidad sin exclusión.

Para pensadores como Néstor García Canclini, en *Culturas híbridas*, «ser moderno» es consustancial a «incertidumbre», estos dos conceptos no se pueden desligar. Muchas veces, en este autor y en otros, modernidad y modernismo son sinónimos o al menos tienen una relación. García Canclini plantea salir y entrar de la modernidad, lo que implica que la alternativa puede estar ahí adentro. Nos advierte de algo funcional a la crítica a la modernidad, «la crisis de la noción de totalidad» (García Canclini, 2015, p. 329), pero, añade: «Radicalizar el proyecto de la modernidad es agudizar y renovar esta incertidumbre, crear nuevas posibilidades para que la modernidad pueda ser siempre otra cosa y otra más» (García Canclini, 2015, p. 333). Por último, Canclini nos deja con la cuestión de ser «radicales», pero la pregunta es si podemos ser radicales dentro de la misma modernidad. Nuestra propuesta estriba en el tránsito de esta a la crítica a la modernidad.

5. CRÍTICA A LA MODERNIDAD

La crítica a la modernidad emana desde la exterioridad, esa es la categoría fundamental, se enuncia desde la posición del *no ser* (del negado, de lo excluido). La crítica en este sentido siguiendo a Levinas, Fanon y Dussel, es «categorial», va a contracorriente de la totalidad supuesta en la modernidad. No se trata de ir más allá o de traspasar a la modernidad, se trata de cambiar de dirección. El hecho de partir de conceptos distintos permite llegar a lugares diferentes.

Las palabras y conceptos son importantes, por eso, cuando José Guadalupe Gandarilla (2016) se propone re-discutir la modernidad, utiliza la expresión *crítica en el margen*, la cual puede interpretar-

se como análoga a la exterioridad. La crítica en ambos sentidos es compleja y no hay una manera rígida de distinguirlas exactamente, muchas veces se alimentan sinérgicamente entre sí. La precisión del lenguaje aporta a la crítica, si la queremos hacer conceptual y categorialmente, pues muchos conceptos están en juego, dentro de ellos la modernidad, que es de naturaleza polifórmica.

La crítica a la modernidad tiene otro *leitmotiv* y otro recorrido distinto a la crítica de la modernidad. Busca retomar algunos aspectos puestos en un segundo plano o llanamente encubiertos. Cronológicamente uno de los puntos centrales es el encubrimiento de *Abya Yala* en 1492 y todo lo que se desprende de ahí. Se trata de un patrón de poder mundial, como indica Aníbal Quijano, ya no solamente local. Es un proceso global, donde se disputa la dominación de un grupo con ciertas características y se impone sobre unas grandes mayorías. Estos aspectos tienen sus efectos concretos de marginación violenta en la *exterioridad* de la modernidad capitalista.

En términos geopolíticos, en la periferia de los países del norte capitalista, se puede medir el porcentaje de pobreza, extrema pobreza y seguridad social. Mientras en los países del *Norte global* capitalista era posible un estado de bienestar, en el Sur, en *Abya Yala*, era más bien un privilegio de las elites y, por lo tanto, no se podría hablar con propiedad de un estado de bienestar. Así, había ciertas garantías fundamentales en el Viejo mundo, mientras en el nuevo se vivían vejaciones. La división internacional del trabajo era otra evidencia. El pensamiento producido desde esta realidad por sus propias condiciones materiales es más radical porque emerge desde esa exterioridad.

Dussel es una de las figuras centrales de esta crítica. Como anteriormente se habló del giro pragmático, lingüístico, etcétera, en esta crítica se habla de *giro decolonial*. Desde esta posición, este pensador es ineludible, así lo corroboramos en un reciente artículo en *El País* de Juan José Tamayo⁹⁰ y también en una entrevista de Luis

90 Juan José Tamayo. *Hacia una modernidad sin colonialismo*. [En línea].

Martínez Andrade a Michael Löwy⁹¹. Ambos señalan la centralidad no necesariamente unilateral de nuestro filósofo en el denominado *giro decolonial*. El mismo Dussel en su etapa madura, respecto a la Política de la liberación, señala que su esfuerzo se puede entender en ese *giro decolonial*. Por otro lado, no podemos obviar la crítica del otrora decolonial, Santiago Castro-Gómez,⁹² que, ahora mismo como observador, marcará distancia de la propuesta inicial e incluso de aquella más comprometida con el progresismo latinoamericano, como es el caso del propio Dussel y Ramón Grosfoguel entre otros y otras. Castro-Gómez centra su crítica en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, uno de los últimos libros de Dussel, en el cual manifiesta su compromiso político, tanto táctico como estratégico.

Castro-Gómez indica que Dussel se atribuye: «la primera formulación teórica del giro decolonial»⁹³. Es sorprendente lo encriptado de esta afirmación. «Fundamentación» no es sinónimo de «formulación». No le podemos atribuir a Dussel pretensiones no fundadas. El propio Dussel afirmó con claridad el protagonismo de pensadores latinos —incluyendo a Castro-Gómez, quien estudió en Alemania y enseña en Colombia—, especialmente de Estados Uni-

Disponible en: <https://n9.cl/3967r> [Acceso el 14 de junio de 2021]. Aunque no estemos de acuerdo con el título, ya que supone la posibilidad de una modernidad sin colonialismo, lo cual, al menos para Dussel no es posible, nuestro interés en este artículo es lo observado por el autor, al señalar a Dussel como uno de los referentes del «giro decolonial».

91 Entrevista a Michael Löwy por Luis Martínez Andrade. [En línea]. Disponible en: <https://n9.cl/1ahqj> [Acceso el 14 de junio de 2021]. Aparte de la importancia de Dussel en este giro, Löwy añade: «izquierda decolonial».

92 La propuesta política de Castro-Gómez es la de un republicanismo plebeyo transmoderno.

93 *Dussel, fundamentación del giro decolonial*. [En línea]. Disponible en: <https://n9.cl/rdee4v> [Acceso el 14 de junio de 2021]. En el canal de *YouTube* de Santiago Castro-Gómez hay varios videos al respecto del *giro decolonial*.

dos, en la formulación del *giro decolonial*. Ahora bien, los supuestos teóricos de Dussel son fundamentales en el *giro decolonial*, como también los de Aníbal Quijano.

La propuesta de Dussel encaja muy bien con la crítica a la modernidad y dentro de esta no podemos escamotear al *giro decolonial*, es decir, tanto Dussel como este giro son una evidencia del agarre y talante de esta crítica distinta a la «de la modernidad». Su dimensión ética es el más trabajado en todo su sistema, y propone una reproducción y afirmación de la vida en esta modernidad capitalista —tema que abordaremos más adelante. Eso implica ir a contracorriente de este proyecto civilizatorio. En la propuesta de Dussel hay una biopolítica en sentido positivo, no como negación —dominación, control, disciplina—. En última instancia es una Política de la liberación por la reproducción y afirmación de la vida.

La cuestión del Norte y el Sur es, no únicamente geográfica, una figura para explicar las distintas formas de organización de la modernidad como una totalidad encubridora de lo distinto, sus entornos y su subjetividad. Darle un giro a esta forma de pensar es un objetivo de esta crítica. «La crítica, para ser, necesita siempre un criterio desde el cual evaluar con sentido lo criticado, el problema está entonces en determinar el *locus* desde donde se pueda ejercer con sentido la crítica» (Bautista, 2018, p. 63). Tener en cuenta el *locus* es necesario. En nuestro caso es desde *Abya Yala*. El contexto es importante para pensar con mayor compromiso político.

Desde la década de los setenta, Dussel (2011 [1977]) señaló la importancia de la geopolítica del conocimiento. Desde entonces, hablaba de la opresión *en y de* las periferias coloniales y poscoloniales por parte de los países «desarrollados», dependiendo de su momento histórico: colonialistas e imperialistas. La opresión más profunda se da en el plano ontológico, cuando se te niega tu propio ser, cuando se te desprende de tu condición de humano y se te trata como un objeto del cual se puede disponer instrumentalmente. En cambio, Bartolomé

de las Casas y Francisco de Vitoria afirmaron la dignidad igual de todos los hombres, en su caso españoles y nativos.

Para ir concluyendo con los aspectos fundamentales de la crítica a la modernidad, podríamos señalar que: la geopolítica del conocimiento y la zona del *no ser* (*dixit* Fanon) evidencian la importancia de su *locus* de enunciación. Por otro lado, la «colonialidad del poder» como patrón mundial de dominación (*dixit* Quijano) establecido con el «encubrimiento» (*dixit* Dussel) de *Abya Yala* en 1942,⁹⁴ este el orden vigente de la modernidad capitalista con alcances en todos los rincones del planeta.

Para la crítica a la modernidad, la periodización de este acontecimiento es importante, como fundacional de un patrón mundial de dominación. Si los hechos del colonialismo francés e inglés son fundamentales para los teóricos poscoloniales⁹⁵ indios; sin embargo, este patrón, para nosotros inicia en el año 1492.

Para la crítica de la modernidad, los acontecimientos de las revoluciones de Occidente (sean la industrial, la francesa y la estadounidense) serán fundamentales y no tendrá un impacto homogéneo en la onda expansionista del colonialismo imperial de estos países en la periferia. Así podemos ver cómo unos países se desarrollaron mientras que otros se subdesarrollaron a costa de aquellos⁹⁶ y, también, cómo, por ejemplo, la Revolución francesa no fue homogénea y, por ende, los haitianos emprendieron su propia revolución por una verdadera igualdad.

Metodológicamente retomamos la relación sujeto-objeto crítica por Juan José Bautista en *Dialéctica del fetichismo de la moder-*

94 Particularmente con el «descubrimiento» del Mar de Sur en 1513.

95 Una crítica muy interesante a esta propuesta la tenemos en Vivek Chibber y *La teoría poscolonial y el espectro del capital*, quien nos advierte sobre el alejamiento de estos de la «órbita marxista» (Chibber, 2021, p. 13), a diferencia de los decoloniales y particularmente Dussel, quien a partir de finales de los ochenta se acerca a la propuesta de Marx.

96 Como diría Walter Rodney (1982): del carácter subdesarrollante de Europa.

nidad. La crítica a la modernidad re-piensa esa relación importante para la metodología descolonizadora. Modernamente el sujeto estudia al objeto y lo construye, así la naturaleza no es la *Pachamama*, sino un objeto de estudio o de explotación. La secularización que vino con la modernidad anuló también esa capa metafísica, es decir, la concepción de divinidades en los pueblos indígenas. Quedó como una cuestión esotérica (herejía) de estos pueblos.

Los estudios de área, muy en boga en las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XX, representan la construcción de regiones enteras como objetos de estudio. Es decir, la forma en cómo se organiza el conocimiento no es inocente porque no se da de forma natural, es una construcción con objetivos determinados: controlar, medir, instrumentar, disciplinar a las periferias. ¿Cómo podemos liberarnos si nosotros mismos seguimos estas dinámicas coloniales e imperiales?

La crítica a la modernidad, en tanto crítica a la colonialidad, enfoca sus cuestionamientos hacia sus formas constitutivas y de forma sistemática a partir del encubrimiento de *Abya Yala* en 1492. Este encubrimiento también implicó el encubrimiento de su forma de ser y estar en el mundo. Estas colonialidades se imponen por una supuesta inferioridad a lo distinto— o sea étnica, por su género, por su ser, por su episteme—, con respecto a la «autenticidad» de la modernidad capitalista.

Entonces, la crítica se realiza en contra del racismo, de la misoginia, del supremacismo blanco y del epistemicidio. Sin dejar fuera el análisis de clases sociales y la aporofobia (*dixit*, Cortina), estas colonialidades mencionadas tienen por lo menos quinientos años de manifestarse concretamente. Para la crítica a la modernidad, este *modus operandi* se fundó en 1492 de forma mundial, lo anterior fue a nivel regional. Ahora bien, cuando tenemos como punto de partida la fecha en cuestión no quiere decir que antes no había nada, como si surgiera ese tiempo axial espontáneamente. Antes existía una civilización mesoamericana, con sus luces y también sus contradicciones,

la cual fue encubierta y hoy sucumbimos ante una civilización impuesta hace más de cinco siglos.

La crítica a la modernidad toma como referente el siglo XVI, esa es la singularidad de esta crítica en distinción a la otra, en la cual esta fecha solo es un hecho, entre tantos otros importantes, y no un elemento constitutivo para la crítica. Con Dussel, la crítica a la modernidad tiene un principio material en la ética y este retoma la categoría de exterioridad de Levinas para interpelar a la totalidad presupuesta en la modernidad capitalista.

6. CONCLUSIÓN

No es lo mismo la crítica de la modernidad que la crítica a la modernidad. Creo que esta es la conclusión obvia de nuestra argumentación, sin embargo, urge trabajar a partir de las coincidencias y más allá de cualquier juicio de valor tomarse en serio ambas críticas, con sus virtudes y limitaciones, e incluso, más importante es la potencialidad de ambas para la transformación del orden vigente. En última instancia, ese es el objetivo de la crítica a la modernidad. Para ello, consideramos oportuno desde nuestro *locus* de enunciación hacer el tránsito de la crítica de la modernidad a la crítica a la modernidad.

La racionalidad de la modernidad capitalista es tan potente que urge asumir posiciones híbridas en cuanto a la crítica de la modernidad y a la crítica a la modernidad. Cierta puritanismo tanto académico como activista nos lleva a esencialismos sin salida. Por eso, a lo largo del texto en ocasiones hablamos de táctica y estratégica teniendo en cuenta el compromiso que implica pensar a favor de la transformación social. Lo cual no significa instrumentalizar la crítica ideológicamente en un sentido negativo, sino más bien como una idea potenciadora para movilizar cambios reales para la reproducción y afirmación de la vida.

Nosotros los latinoamericanos de *Abya Yala* ejercemos nuestra crítica con plena conciencia de las contradicciones producidas en el seno de la modernidad capitalista y del reconocimiento de nuestra riqueza auroral de los pueblos indígenas y las resistencias negras, estamos haciendo una crítica a la modernidad, en el sentido antes expuestos, es decir, desde el margen, desde la exterioridad. En Dussel, esta crítica tiene una pretensión de universalidad, pero no es colonialista como lo es el eurocentrismo. Dicho de otra forma, no es que, por ser pensada desde *Abya Yala*, no puede incidir en otras latitudes. De hecho, en la práctica ya se empieza a estudiar en Estados Unidos, en Europa y en los países musulmanes. Esta pretensión de universalidad reside en el momento material de la vida y eso se torna ineludible.

La crítica de la modernidad tiene como punto de partida la totalidad, aun criticándola le pertenece; en cambio, la crítica a la modernidad, partiendo desde la exterioridad negada por esa totalidad, busca algo distinto. No se trata de antagonizar las críticas, sino ir más allá, en un desplazamiento, de la primera a la segunda, para así entonces asumir el compromiso ético y político de la liberación de los pueblos y gentes oprimidas de este orden vigente, para la afirmación de sus vidas, más allá de la individualidad del *ego* moderno asumida en el neoliberalismo.

CAPÍTULO IV: LAS TRES REDACCIONES DE LA ÉTICA

1. INTRODUCCIÓN

Los estudiosos de la obra de Enrique Dussel hablan de cinco redacciones de la ética. Nuestra propuesta consiste en resaltar tres redacciones, aunque podríamos, de acuerdo con ellos, hablar de dos momentos adicionales, en el marco de las tres redacciones propuestas aquí⁹⁷. Es decir, la ética de Dussel no es una, pero tampoco son varias, su Ética de la liberación es el resultado de un largo proceso de reflexión de tres décadas de trabajo. Vamos a proponer un esquema de reflexión cada vez más explícito, en el que implícitamente va desarrollándose la crítica a la modernidad, es decir no es simplemente una descripción de estas versiones éticas, sino también la exposición de una crítica. Este esquema también guiará el desarrollo de la explicación sobre la cuestión propuesta: las tres redacciones de la ética. Así vemos cómo va madurando la ética en Dussel y cómo esta deviene en una crítica a la modernidad. También en su desarrollo vamos a ir captando cómo evoluciona esta propuesta hasta convertirse en una ética material para reproducir y afirmar la vida. Dussel en la segunda redacción habla preferentemente de «reproducir» la vida, en la tercera en cambio de «afirmar» la vida. Por ello hablaremos de reproducir y afirmar la vida, dado el potencial de este planteamiento. Cuando hagamos referencia solo a la reproducción de la vida estamos a nivel de la crítica en la segunda redacción.

97 Véase, el Cuadro 3: Redacciones de la ética, obras y fechas, en la página 157.

Empecemos por plantearnos la siguiente pregunta: ¿Qué significa «tres redacciones»? A primera vista puede parecer una aventura de erudición. Pero no, solo queremos poner las cosas en orden, para proseguir en nuestra crítica ética a la modernidad. Vamos a desmenuzar esto. El objetivo es aclarar el desarrollo de la ética en Dussel, analizando los tres momentos que se proponen en contextos distintos. Todas las propuestas éticas de Dussel tienen un eje articulador: la liberación. Pero no es lo mismo pensar la liberación —en términos éticos— en el siglo pasado que en el actual⁹⁸, los cambios en los últimos tiempos están acelerados exponencialmente. Hay cambios, pero también estructuras permanentes bajo nuevas formas. Como sostuvieron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, se sustituyen las viejas clases por nuevas, pero sin abolir sus contradicciones totalmente. Cada época es distinta, aunque el telón de fondo sea el mismo: relaciones sociales capitalistas opresoras y supremacía del ser humano sobre las demás especies. Al menos tenemos cinco ciclos de evolución histórica bajo este signo. Se habla de una crisis civilizatoria y, sobre todo, de una crisis del clima, la cual arrastra la hecatombe de la especie humana.

Le debemos a Juan José Bautista, quien recientemente ha fallecido, la idea de trabajar a fondo la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998). Él me comentó el enorme esfuerzo realizado por Dussel para terminar esta obra, la cual contiene gran parte de su energía material y espiritual. A propósito de lo mencionado, avanzaremos en la lectura de esta monumental obra

98 Uno de los cambios sustanciales es la cuarta Revolución Industrial. Esta consiste en el control de los datos, lo que Alexander Nix (ex director de Cambridge Analytica) llama psicografía, pero que en general sería la tecnología de punta en materia de digitalización y el dominio de la 5 G. Los que tienen el control en este rubro ahora son los mil millonarios, por ejemplo, Jeff Bezos (fundador de Amazon) y Mark Zuckerberg (creador de Facebook). Ya no solo está la industria petrolera y bancaria, ahora está el control de los datos como fuente de riqueza y dominio geopolítico.

del *corpus* dusseliano, haciendo énfasis en lo material, en Marx y en la cuestión de la liberación. No podríamos entrar en la Política de la liberación⁹⁹, sin primero leer la *Ética* (1998) porque no se trata de una cuestión cronológica, más bien responde a un orden lógico de comprensión del pensamiento de Dussel y consideramos que es la obra más sistemática.

A partir del primer momento de su ética y más claramente en el segundo, Dussel empieza a percutir a la modernidad tanto crítica como propositivamente. La dinámica de esta crítica es distinta a la producida por el eurocentrismo, la cual busca reformar a la modernidad, y también es distinta a la crítica poscolonial. A diferencia del pensamiento filosófico de Dussel, la crítica poscolonial viene de la literatura y estudios culturales. Pero estos hacen más énfasis en la cuestión colonial, con un nulo o escaso interés por la cuestión de clase. En Dussel, es claro su corte marxista, al menos después de sus estudios de Marx. La crítica a la modernidad de Dussel se presenta como una crítica radical y se plantea como una alternativa, a la que llamó Transmodernidad. Lo nuevo no puede deshacer todo lo anterior como si fuese posible un comienzo perfecto. Tampoco es un gran reseteo, como señalan los grupos de poder económicos reunidos en el Foro Económico Mundial. Tenemos memoria histórica y ancestral, podemos subsumir algunos de los aspectos de la modernidad, siempre y cuando reproduzcan y afirmen la vida en su conjunto. Esta crítica no es reformista sino revolucionaria, busca diseñar algo distinto a largo plazo, mientras tácticamente puede ir dando pasos en la dirección correcta de una alternativa a la modernidad.

99 Me refiero a *Política de la liberación* Vol. I y II. Y el tercer tomo es colectivo y ha sido publicado en Trotta. Es decir, es una propuesta de una comunidad de reflexión, ya no solo la propuesta por Dussel.

2. LA ESTRUCTURA DE LA ÉTICA

Además de la historia¹⁰⁰, la ética es el ámbito del saber más trabajado por Dussel en su propuesta sistemática, tanto cuantitativa como cualitativamente. Esta es el fundamento de su Filosofía de la liberación y asume que es, siguiendo a Levinas, la filosofía primera. La trabaja desde la década del setenta hasta la actualidad y sigue insistiendo en lo mismo: en la centralidad de la ética para el pensamiento crítico y la crítica a la modernidad. En los años anteriores a la primera redacción de la ética, se había dedicado a la cuestión de la historia de la Iglesia en América Latina¹⁰¹, ámbito del saber del cual goza un reconocimiento internacional. Desde ahí podemos ver los primeros pasos de su concepción filosófica general. En ese proceso podemos percibir la maduración de su pensamiento filosófico como un sistema.

El Cuadro 3 que hemos preparado sobre las tres redacciones tiene el objetivo de organizar el material bibliográfico de Dussel. Aquí encontramos las fechas y los períodos en las cuales se realizaron estas redacciones. No encontramos necesariamente «rupturas», sino un proceso de maduración. Nuestro interés, aparte de remarcar algunos aspectos fundamentales, radica en mostrar los cambios teóricos y conceptuales como resultado de su maduración de la lectura y uso de Marx en la segunda redacción.

100 Su trabajo en el campo de Historia de la Iglesia en América Latina es ampliamente reconocido.

101 En función de sus estudios para optar al grado de doctor en historia en París, como ya indicamos.

CUADRO 3: REDACCIONES DE LA ÉTICA, OBRAS Y FECHAS.

	OBRAS	FECHA
Primera redacción	<p>Dussel, E., 1970. <i>Para una destrucción de la historia de la ética. Vol. I</i>. Mendoza: Ser y Tiempo.</p> <p>Dussel, E., 2017 (1973). <i>Para una ética de la liberación latinoamericana. T1</i>. México: Siglo XXI.</p> <p>Dussel, E., 2017 (1973). <i>Para una ética de la liberación latinoamericana. T2</i>. México: Siglo XXI.</p> <p>Dussel, E., 1977. <i>Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica</i>. México: Edicol.</p> <p>Dussel, E., 1979. <i>Filosofía ética latinoamericana. La política latinoamericana IV (antropológica III)</i>. Bogotá: Universidad Santo Tomas Centro de Enseñanza Desescolarizada.</p> <p>Dussel, E., 1980. <i>Filosofía ética latinoamericana. Arqueológica latinoamericana V</i>. Bogotá: Universidad Santo Tomas / Centro de Enseñanza Desescolarizada.</p> <p>Dussel, E., 1986. <i>Ética comunitaria</i>. Cuenca: Ediciones Cristianas del Azuay.</p>	1968
Segunda redacción	<p>Apel, K.-O. y Dussel, E., 2004. <i>Ética del discurso y ética de la liberación</i>. Madrid: Trotta.</p> <p>Apel, K.-O., Dussel, E. y Fernet-Betancourt, 1992. <i>Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación</i>. México: Siglo XXI / UAM-I.</p> <p>Dussel, E., 1998. <i>Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta inédita de K.-O. Apel</i>. México: UAEM.</p> <p>Dussel, E., 1998. <i>Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión</i>. 2 ed. Madrid: Trotta.</p>	1987
Tercera redacción	<p>Dussel, E., 2016. <i>14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico</i>. Madrid: Trotta.</p>	2016

Podemos hablar de tres momentos de la ética. El primero se inició a finales de la década de los sesenta. Es un trabajo concebido originalmente en tres grandes partes y diez capítulos. Es difícil comprenderlo de entrada: cambian los títulos de los libros y también las editoriales y países. Los dos primeros tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* contienen los capítulos del I al VI. El Tomo I, *Acceso al punto de partida de la ética*, contiene el capítulo I: «El fundamento ontológico», el capítulo II: «Las posibilidades ónticas» y el capítulo III: «La exterioridad meta-física del Otro». El Tomo II, *Eticidad y moralidad*, contiene el capítulo IV: «Eticidad del fundamento», el capítulo V: «Moralidad de la praxis» y el capítulo VI: «El método de la ética». A partir de ahí, los títulos cambian en sus denominaciones. La tercera parte son los *Niveles concretos de la ética latinoamericana*. Ya no será *Para una ética de la liberación latinoamericana* sino *Filosofía ética latinoamericana*. Los capítulos también cambian parcialmente de denominación, incluyendo explícitamente el aspecto antropológico. El capítulo VII en el plan original tenía como título «La erótica» sin más; quedaría finalmente como «La erótica latinoamericana (la antropológica I)». Así, cambian las denominaciones siguientes de la tercera parte: el capítulo VII y el capítulo VIII ya no serían «La pedagógica», sino «La pedagógica latinoamericana (la antropológica II)» y estarían en el tercer volumen. Pero, si seguimos la lógica del plan original, sería el Tomo III (y este Tomo III se dividió en tres volúmenes). El capítulo IX sería «La política latinoamericana (la antropológica III)» y constituiría el volumen IV del Tomo III. Y, por último, el capítulo X quedaría como «La arqueológica latinoamericana (antifetichismo metafísico)» y sería el volumen V del Tomo III.

En síntesis, son cinco volúmenes. Los dos primeros tomos son *Para una ética de la liberación latinoamericana*, el siguiente tomo dividido en tres volúmenes es *Filosofía ética latinoamericana*. Como se cambia de denominación, entonces, puede darse una confusión, pero forma parte del mismo proyecto de esta primera redacción. Ha-

biendo zanjado parcialmente este tema, podemos indagar sobre el contenido mismo, enfocándonos en los conceptos de ética y cómo este concepto gana robustez. Cuando llegemos a la tercera redacción, no es solamente una ética crítica y material, sino también positivamente política. Los tres momentos son escritos en contextos históricos y de reflexión distintos y por lo tanto el contenido de la reflexión no queda intacto, pero desde el inicio ese contenido sí es ético con cierta pretensión de universalidad e irá cambiando, aunque manteniendo el mismo fondo liberacionista.

En *Para una destrucción de la historia de la ética*, una obra temprana del *corpus* dusseliano, ahí señala: «La palabra de-strucción quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado» (Dussel, 1970, p. 6). Esta idea acompañará toda su obra sistemática. Esa búsqueda de lo olvidado no es el regreso a un pasado idílico donde todo es perfecto, sino aprender de eso olvidado para diseñar algo nuevo. Con frecuencia, se le ataca a la Filosofía de la liberación y también a la decolonialidad por su carácter utópico, por hacer supuestamente una apología del pasado de la civilización mesoamericana. Una cuestión es no invisibilizar a los pueblos de *Abya Yala* junto a sus saberes ancestrales y otra idealizar nuestra historia, esencializando ciertos aspectos de ese pasado. Lo medular de estas propuestas no es necesariamente el esencialismo de nuestros pueblos indígenas, quienes tienen sus cosmologías y ontologías, sino apostar por una apertura y reconocer lo distinto encubierto, para subsumir algunas de esas experiencias y aspectos fundamentales para el desarrollo y afirmación de la vida.

La recuperación de lo olvidado, como un asunto ético, es fundamental en la parte histórica de la crítica a la modernidad. Rescatando lo olvidado vamos constituyendo esa otra narrativa central para esta crítica. Categoricalmente desde la exterioridad negada. Ese rescate no es un olvido como cuando uno olvida un objeto en un lugar y regresa a buscarlo; este olvido es inoculado, es aculturación, este olvido es encubrimiento. Es un asunto ético revertir esta realidad impuesta

desde afuera, desde esa concepción dominante que le acompañó al proceso de colonización del mal llamado nuevo mundo, en términos categoriales desde la totalidad. Esta supervisión no reconoce lo distinto en términos políticos y se impone imperialmente avasallando todas esas distintas experiencias. Las experiencias de la espada, las armas, la tecnología armamentística y la salud fueron encubriendo lo distinto, por lo cual es un imperativo ético: la recuperación de lo olvidado.

No se trata, por lo tanto, de andar buscando idílicamente algo nuevo por nuevo, sino hacer nuevas preguntas sobre las cosas pasadas e ir perfilando un nuevo y distinto amanecer civilizatorio,¹⁰² una «nueva edad del mundo» como dice nuestro filósofo. Así, vamos rescatando lo olvidado y encubierto para tejer lo distinto subsumiendo incluso aspectos de la propia modernidad. Ese tejer no es un asunto individual, tiene que ser colectivo, de manera que vayamos constituyendo la comunidad de reflexión y práctica para la transformación, además de esa memoria en común, encubierta, pero aún presente, como indica Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: «La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos» (Marx, 2015, p. 39). En el caso de *Abya Yala*, también incluiríamos la espiritualidad ancestral que es contraria al secularismo de la academia moderna. Esta no es una teología en un sentido occidental, sino una forma de reivindicar la memoria ancestral de las víctimas de quinientos años de colonialidad.

Estas víctimas padecieron este proceso encubridor. Es tarea nuestra rescatar esa memoria histórica colectiva.

La de-STRUCCIÓN de la historia no es sino la actitud apropiada por la que se re-conquista, en contra de la en-cubridora interpretación

102 Posteriormente, a esta primera redacción de la ética, Dussel lo llamará Transmodernidad.

vulgar de la historia, el sentido olvidado que fue instaurado por los grandes genios culturales del pasado; es decir, donde esos hombres eran-en-el-mundo. La historicidad auténtica es concomitante a la tarea de-estructiva, y sólo comienza cuando alguien des-cubre que su acontecer es histórico. (Dussel, 1970, p. 7)

Cuando pensamos en términos históricos, asumimos una posición revolucionaria en cuanto transformación del orden vigente y, más aún, si nuestra propuesta contiene dentro de sí un compromiso ético. No es natural encubrir lo distinto. Si algo es histórico, se puede cambiar. La crítica al contexto histórico es concomitante. No porque ocurrió, siempre será así. La historiografía tiene como objetivo describir los hechos tal cual fueron. En ese sentido asumimos la tesis de Marx sobre la transformación. Aquí vemos entonces tres niveles: descripción de los hechos, interpretación¹⁰³ y transformación. Apostamos por este último y lo que no podemos hacer es tergiversar la historia. Por eso, no aceptemos como natural algunos hechos del pasado como la imposición de la cruz y la espada.

En ese sentido, cada redacción de la ética en Dussel es también el resultado del movimiento histórico y necesita comprenderse en su contexto. En cada uno de ellos hay un hilo conductor: la liberación, pero hay cambios porque la realidad supone problemas distintos y no los podemos pensar de la misma forma. Además, en cada una de estas redacciones es palpable la existencia de distintos grados de madurez, de lecturas nuevas, lo cual va abriendo nuevas perspectivas de diálogo. Tampoco hay que olvidar la prolongación de la ética dusseliana en un compromiso político.¹⁰⁴

En la denominada primera redacción encontramos la preocupación por la historia latente entre 1969 y 1970. Dussel nos presenta

103 De lo que critica Marx a los filósofos en la undécima tesis sobre Feuerbach.

104 En la práctica puede ser incluso partidista, siempre y cuando se mantengan los principios.

Para una des-trucción de la Ética I y desde ahí anunció explícitamente el carácter «crítico» de su propuesta. Para poder proponer algo distinto, primero tiene que desatar, destruir y desmantelar lo establecido. Por eso, es importante la crítica. En el texto mencionado, nuestro pensador nos dice: «De-strucción no significa aniquilar, sino desarticular, separar y poner a un lado» (Dussel, 1970, p. 6). No podemos «aniquilar» nuestro pasado, está ahí, lo que está claro es la necesidad de criticarlo a fondo y cambiar de dirección. Más adelante, con el *giro decolonial*, es ampliamente conocido el golpe de timón realizado en cómo estábamos planteándonos los problemas, así como también las alternativas. Ya no reproduzcamos las críticas enmarcadas en la totalidad ni tampoco que el horizonte sea el progreso o la modernidad.

Otro aspecto no menor, en estos primeros pasos desde finales de la década del sesenta, se planteaba precisamente en *Para una des-trucción de la historia de la ética* (1970). La cuestión central buscada queda así definida: «la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad» (Dussel, 1970, p. 162). Estamos hablando en un contexto donde esta filosofía estaba dando sus resultados concretos, con una propuesta de la liberación consistente en nuevas generaciones, las cuales hoy se congregan en la AFyL (Asociación de Filosofía y Liberación), precedida honoríficamente por Dussel y otros espacios similares. Las preocupaciones de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea encontraron un asidero en la Filosofía de la liberación y esa oportunidad fue aprovechada por esa generación.

Ahora bien, después de tanto recorrido podríamos aún ser más precisos en definir esa «superación». No se trata de ir más allá porque eso significa más modernidad, por eso preferimos hablar de un cambio de dirección e incluso de un *giro decolonial*, como ese golpe de timón dado para cambiar de carril. A esta superación también le podemos dar otro significado: el de superar los supuestos con los que

pensábamos esa crítica a la modernidad y ahora estamos en mejores condiciones objetivas de abrir otros horizontes, precisamente con las nuevas generaciones, pero partiendo de la tradición.¹⁰⁵ Ya hay una nueva generación de pensadores y pensadoras con ímpetu de seguir la crítica.

El afán «destrutivo» en el sentido antes expuesto tiene como objetivo descubrir y plantear nuevas hipótesis de investigación, como a su vez, también, el momento para ese filosofar situado, es decir, pensar filosóficamente en contexto. Y, como hemos dicho, el nuestro es el de *Abya Yala*. Esa «superación» la hacemos desde este *locus* de enunciación, con el respectivo compromiso ético y político, de nuestra memoria histórica colectiva, de lo ancestral de nuestros pueblos aurales,¹⁰⁶ de las resistencias afros y feministas, de lo más radical de nuestra barroquización. Toda esta rica experiencia de varios siglos alimenta nuestra propuesta ética, encubierta por el manto ideológico del eurocentrismo y las eticidades dominantes.

En este primer intento de Dussel de destruir la historia de la ética, no es que coloque a un lado la tradición occidental, todo lo contrario, va adentrándose en ella. Este libro *Para una de-strucción de la historia de la ética* es precisamente un estudio de la tradición occidental de la ética. Tratándola es la forma de empezar la crítica. Es palmario en esta primera redacción de la ética, la distancia de Marx. En cambio, en la denominada segunda redacción, veremos un enfoque marxista, pero no ortodoxo ni tradicional.¹⁰⁷ Así, Dussel formará parte de los marxistas heterodoxos latinoamericanos. Aún estamos en una etapa temprana para hacer una evaluación de los estudios so-

105 Ya podemos hablar de una tradición de «Filosofía de la liberación» con sus discrepancias internas, como lo señala Horacio Cerutti-Guldberg.

106 Aquí usamos auroral como sinónimo de indígena.

107 Ni tampoco reproducirá lo que se conoce como el marxismo del siglo XX. O, como define Moishe Postone (2005) «marxismo tradicional», de quienes piensan solo en relaciones de clases sociales guiados por una economía de mercado.

bre ese Marx de Dussel. Tampoco es el objeto de este trabajo. Ahora vamos a pasar a desplegar estas tres redacciones, sus contenidos y, más importante, las críticas en distintos momentos como reflejo de la propia maduración de un pensamiento crítico.

A. PRIMERA REDACCIÓN

Con anterioridad, incluimos en la primera redacción la obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, donde pasa revista a la tradición de la ética occidental. La ética griega, la cristiana medieval, la moderna, la axiológica contemporánea y la existencialista. Cuando Dussel empieza a proponer o apuntar hacia una Ética de la liberación, no se trata de desconocer la tradición occidental. Sí, la conoce perfectamente, su tesis doctoral en Filosofía¹⁰⁸ era sobre «el bien común». Desde la muy temprana década de los cincuenta del siglo pasado, Dussel está pensando en temas neurálgicos para el futuro de la humanidad atosigada en el solipsismo y el fetichismo de la modernidad capitalista.

En este epígrafe, vamos a concentrarnos en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, pero el libro mencionado líneas arriba lo consideramos como parte de esta primera redacción. Lo denominamos como un abreboza porque no lo consideramos un momento distinto. Es importante aclarar que, si no entendemos estas primeras críticas éticas, no podemos comprender su evolución y si de entrada vamos directo a la *Ética* (1998), nos faltarían algunas categorías para apropiarnos de su contenido.¹⁰⁹ Aunque leer el libro autónomamente es provechoso, porque es una síntesis en términos dialécticos de

108 Se doctoró en 1959 en la Universidad Central de Madrid.

109 Hasta nos dirá lo siguiente: «Para ello no sería inútil leer nuestra obra *Para una de-structión de la historia de la ética* que fue nuestro curso universitario en Mendoza en 1969» (Dussel, 1970, p. 13).

varios años de trabajo intelectual, también es una limitación para comprender su planteamiento ético en su sistematicidad.

Si el tema categorial no es el más importante en la constitución de un pensamiento filosófico crítico a la altura de los tiempos históricos, es por lo menos central. Dussel está pensando con Levinas la cuestión del Otro, con quien había tenido una relación amical. Nos vamos a concentrar en esto, en primera instancia, para delimitar uno de los contenidos fundamentales en esta primera redacción de la ética. Si ponemos la cuestión del Otro en el contexto de la declaración universal de los derechos humanos que, en su primer epígrafe, señala: «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos», pero después lo instrumentalizamos como otro, esa declaración se vuelve una abstracción. Incluso si lo vemos como un horizonte, tendríamos que planteárnoslo de otra forma, porque, si no se cuestionan las relaciones sociales en el marco del capitalismo, no estaríamos haciendo un planteamiento adecuado: «Eso “otro” no es el otro, es decir, un hacerse otro [...] sino un irse “alterando”» (Dussel, 1970, pp. 81-82).

Hay dos formas de entender al «otro» en este contexto: el Otro como algo distinto que se reivindica como tal y se mantiene en resistencia; el otro como negado, encubierto. La totalidad busca eliminar esa distinción como Otro para convertirlo en lo mismo. Cuando escribimos Otro en mayúscula es cuando lo hacemos categorialmente de la exterioridad, y cuando lo hacemos en minúscula es otro subsumido como mismo en la totalidad. Para decirlo en otros términos, el otro es lo mismo en la universalidad cerrada, mientras que el Otro es distinto en la pluriversidad¹¹⁰ abierta. Cuando Dussel habla de Otro en mayúscula, «es persona, es alguien, es libre» (Dussel, 2017c p.

110 Arturo Escobar: *Tejiendo el Pluriverso*. [En línea]. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=vRupFGyHxfE [Acceso el 10 de diciembre de 2021]. Boaventura de Sousa Santos también nos habla de «Pluriverso» en relación con los derechos humanos, precisamente para rescatar la diversidad como su fundamento.

110). En cambio «“Lo otro” no es realmente “el Otro”, sino simplemente el desdoblarse o escindirse en “lo Mismo”». En la crítica a la modernidad no queremos ser lo mismo, sino distintos.

El otro puede ser como otro sujeto inferior u otro como objeto explotable. Pueden ser tratados como tales por el Yo (ego) de la modernidad capitalista antropocéntrica, en ambos casos quedan inferiorizados. En términos sapientes es un desilustrado, estaría en una minoría de edad en sentido kantiano, el mayor de edad tiene que darle instrucciones. En este caso, cuando se habla de nuevo mundo se está pensando en ese viejo mundo como el mayor de edad, diríamos como un hermano mayor quien golpea, cuida y guía al menor por su propio bienestar. El *ego* se erige como estereotipo sin importar su benevolencia o maleficencia, el criterio de ser el estereotipo ya justifica sus acciones. De ahí se justifica que ciertas características fenotípicas sean superiores —de ahí devienen los estándares de belleza— y la acción de destruir a la naturaleza para fines de «satisfacer» las necesidades de los seres humanos. Si lo percibimos desde esa óptica de medio-fin podríamos incluso justificarlo, pero si tomamos en cuenta que esta relación está en función de una dinámica capitalista donde esas supuestas satisfacciones son creadas fetichistamente y el beneficiario en última instancia es el capitalista (como personificación del capital) contaminando a todos con sus mercancías, la perspectiva crítica se optimiza.

En este primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel guarda distancias respecto a Marx y al marxismo. Menciona al «marxismo ortodoxo» y llega incluso a decir que Marx queda atrapado en la «totalidad» y piensa desde esa categoría. En esta primera etapa de la ética dusseliana no está presente la «lucha de clases», y en lugar de esta problemática, se sitúa una lucha a muerte por eliminar al Otro para convertirlo en otro: matar al Otro distinto e instrumentalizarlo como diferente, en su condición de sujeto inferiorizado u objeto explotable. A partir de 1492 se establece un

patrón mundial denominado «colonialidad»,¹¹¹ el cual consistió en inferiorizar al Otro por sus características fenotípicas, jerarquizando determinadas facciones sobre otras y colocando los intereses crematísticos por encima de cualquier otra concepción de la naturaleza que no fuese utilizarla como una mera mercancía explotable.

En el segundo tomo, en la contratapa, encontramos una idea benjaminiana en referencia a su propuesta: «Una ética para un tiempo en que la legalidad es inmoralidad promulgada», pero en el texto no hay más que una referencia a Walter Benjamin. Pero es muy llamativa esa idea para nuestra crítica. Para Benjamin no toda ley es justa y, por lo tanto, esta se puede revertir por medio de la «violencia divina». Aquí el punto a resaltar son los límites de la legalidad, porque el orden jurídico con frecuencia va de la mano del orden vigente en su conjunto. Como diría Franz Hinkelammert, las leyes son para proteger la propiedad privada. Pongamos un ejemplo, en Panamá prevalece la protección de la propiedad privada de la tierra antes que el derecho a una vivienda. Si un ciudadano invade un terrero, lo que se conoce como un asentamiento informal, prevalece la propiedad privada sobre el derecho de un ciudadano de construir una vivienda para sí. Esta idea que no todo lo legal es justo, es muy útil en nuestro quehacer crítico. Otro de nuestros intereses aquí es dar a conocer algunas ideas de Dussel datadas en esta primera redacción que aún siguen vigentes si las ponemos en contexto.

Dussel critica a la ética axiológica, es decir, a los valores. Cada sistema político o régimen tiene una tabla de valores, si dicho sistema es dominante, entonces impone esos valores. El poder funciona de esa manera. Esa ética no basada en principios es pura moralidad,

111 Véase, sobre este concepto, el artículo de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein [En línea]. Disponible en: www.academia.edu/7355085/Wallerstein_y_Quijano_La_Americanidad_como_concepto_o_América_en_el_moderno_sistema_mundial_Revista_internacional_de_Cs_Sociales [Acceso el 5 de diciembre de 2021]. Quienes desde 1992 nos advertían sobre «los niveles jerárquicos».

se descompone en perjuicio de la humanidad. Entonces los valores del orden vigente se imponen y estos no necesariamente son universales, porque, teniendo la pretensión de serlo, encubren lo distinto convirtiéndolo en diferente. Por serlo, queda excluido, exteriorizado, negado, vejado. La diferencia está enmarcada en la identidad, en la cual yo busco mi identidad porque soy diferente. Entonces en el ámbito de las políticas públicas, por poner un ejemplo, en las políticas de las diferencias, yo luchó por una ley que reivindicó mi identidad particular, ya sea de negro, de indígena o por diversidad sexual. Estas luchas debilitan el discurso de la totalidad dominante, pero no se piensan necesariamente en el marco de una lucha por la distinción a favor de una humanidad. Es decir, solo existe una humanidad y dentro de ella, soy distinto a los demás porque somos semejantes entre sí. Así en vez de luchar por múltiples identidades, en donde cada sector legítimamente evidencia su afectación, luchamos por la comunidad de víctimas. Al final de cuentas subyace a todas estas luchas las contradicciones de clases sociales.

El Otro encubierto, ya sea por su color o por sus características fenotípicas, se va constituyendo en comunidad de víctimas, por múltiples razones y con un mismo origen, al ser tratado como otro por una misma racionalidad.

[...] el respeto y la veneración del Otro como otro libre transforma a la Totalidad. Expuesta y abierta por el silencio a la voz pro-vocadora del Otro, llega a escuchar su voz, acoge dicha palabra analógica e intenta aceptarla como creadora, como innovadora, ya que lo nuevo es el Otro. (Dussel, 2017d, p. 98)

En este segundo tomo aparece constantemente la cuestión de la «praxis» a propósito de lo nuevo, del Otro (nótese su escritura en mayúsculas). La praxis encierra dos sentidos, uno liberador y otro dominador. Dussel apuesta por la primera, una praxis del Otro como un proyecto liberador y de una praxis del otro cuando la totalidad lo

encubre en su afán de liberarse y queda invisible en la totalidad del orden vigente. Son dos expresiones diferentes en constante choque. No puede haber totalidad sin la inclusión del Otro y otro como lo mismo, al menos no en las actuales condiciones objetivas. Esa totalidad no es otra que la capitalista. Las experiencias no capitalistas por eso tienen que andar al margen con mucha cautela. No puedes estar en la totalidad manteniéndote como Otro, es decir reivindicando analógicamente tu distinción, sino eres el o lo otro y te reivindicas como Otro, entonces tu derrotero es irte por el margen. La totalidad es como un globo, que por sus contradicciones algún día explotará. La totalidad, en un sentido concreto, se expresa en el orden vigente o como dice Dussel en esta primera redacción de la ética, el «todo establecido, institucionalizado» (Dussel, 2017d, p. 61).

Para Dussel, desde la praxis liberadora se puede transformar esa totalidad opresora en una nueva totalidad, por lo que ahora podemos decir con cierta claridad, siguiendo a nuestro filósofo, que esta posible nueva totalidad no puede ser opresora, encubridora, sino distinta. Casi veinte años después, Dussel hablará de la Transmodernidad como una nueva edad del mundo. Lo cierto es que, sin dejar la utopía a un lado, tácticamente es imperativo seguir agujerando esa totalidad capitalista. Marx señalaba, a propósito del desarrollo de las contradicciones del sistema capitalista, la no retribución para los trabajadores, lo cual generaría crispación porque los capitalistas mantienen su tasa de ganancia, mientras el trabajador explotado solo desmejora sus condiciones de vida material y espiritual. Ese es el punto de ebullición para la irrupción no del Otro individual, sino de la comunidad de víctimas. Dussel incluso nos habla de «la nueva comunidad» (Dussel, 2017d, p. 62) por diseñar, siendo este concepto ya asumido en este primer Dussel.

Hay muchísimos más elementos por rescatar de esta ética de Dussel, como por ejemplo el tema de la alienación y la conciencia, como el *ethos* de dominación con el de la liberación. Estos dos primeros serán importantes en la lucha por la liberación de *Abya Yala*,

ya que, por un lado, con el proceso de aculturación se fuerza a adoptar otros valores, en este caso occidentales, y, por el otro, existe una incapacidad para reconocer los procesos de encubrimiento, precisamente por poner «nuestra» subjetividad moderna en un pedestal. Esa es la urgencia de la descolonización política y epistémica, con el fin de roer ese grueso sedimento ideológico que no permite acceder a nuestra realidad diversa. Con los lentes del eurocentrismo unidimensional poco podremos contemplarla.

Alienación, nos dice Dussel, es el extranjero,¹¹² es el contrario, porque, si algo hizo bien la modernidad capitalista, además de progresar, fue alienar al otro, fomentando la pasividad ante las explotaciones. Y, en vez de crear resistencias, en su condición inoculada de alienación o para decirle al estilo *gourmet*: resilientes, se adaptan a las adversidades; es como decir me adapté a ser esclavo. Nadie se adapta a tan denigrante condición, las personas son forzadas a ello. En contraposición a la alienación está la alteridad o también *alter*, es decir, otro; el Otro de naturaleza distinta al alienado. Dussel nos indica de «la alienación del Otro como “lo otro”» (Dussel, 2017d, p. 43). Esto parece un poco abstruso, pero no lo es en realidad, sencillamente la explicación es la siguiente: el Otro es el de naturaleza distinta que es forzado a ser otro y entonces de forma alienada queda siendo otro y reproduce esa conciencia en otros.

Para Dussel, en el marco de la totalidad la liberación no sería posible porque estaríamos dentro de esa categoría, es decir, no nos podríamos liberar si estamos pensando categorialmente desde la totalidad. Nuestro filósofo, se plantea la pregunta de si Marx está pensando desde ese horizonte como condición última, y de ser así, al menos en esta primera redacción, no sería posible la liberación. Es más, incluso Dussel se llega a plantear: «En este caso, ser hoy

112 Lo cual recuerda al extranjero de Albert Camus, cuya pasividad es una de sus características. El alienado siempre es pasivo, acepta conformemente el orden vigente.

marxista en América latina no sería solo retornar anacrónicamente a la subjetualidad moderna» (Dussel, 2017d, p. 45). Va más allá en su crítica, dice que el «yo trabajo» de Marx es la culminación del «yo pienso» de Descartes. Esta afirmación sobre Marx nos sirve para ejemplificarlo: no es lo mismo ser explotado por un capitalista, que ser explotado con los altos índices de desempleo en los países de *Abya Yala*. Un obrero pauperizado de la periferia rogaría ser explotado por un capitalista de un país industrializado. Por lo cual, en esta primera redacción notamos a un Dussel con cierta aprensión respecto al filósofo de Tréveris.

Lo que sí podríamos constatar en ambos casos es el *ego* moderno. Tanto el «Yo trabajo» es el sujeto con derecho, incluso a ser explotado por un salario y ese simple hecho le da un estatus, aunque como hemos dicho, el capitalismo no da tregua y atestiguamos cómo se fue recortando el estado de bienestar en los países occidentales y aumentó la sobreexplotación en detrimento de la clase trabajadora, mientras los capitalistas mantenían sus tasas de ganancia. Ese «Yo» moderno que también es el «Yo» analógicamente individualista del neoliberalismo es incluso un retroceso del «Yo pienso». Ahora no piensa y el «Yo trabajo» ahora es sobreexplotado y por añadidura está alienado, después que pueda pagar sus deudas (por ejemplo, su tarjeta de crédito para seguir consumiendo), se siente conforme.¹¹³ Si antes trabajaba ocho horas para pagarlas¹¹⁴ ahora

113 Byung Chul-Han dirá que se auto explota y cree aún en esas circunstancias que está realizándose. «Ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose» [En línea]. Disponible en: elpais.com/cultura/2018/02/07/actualidad/1517989873_086219.html [Acceso el 5 de diciembre de 2021].

114 En la teoría tradicional es ético pagar las deudas y, también, en la vida cotidiana contemporánea, cuando un empresario panameño recomienda a la «hora de realizar compras durante la época navideña y que se realicen dentro del marco responsable, tomando en consideración los compromisos adquiridos», entonces está diciendo paguen sus deudas y consuman. [En línea]. Disponible en: [//www.panamaenminutos.com/nacionales/camara-de-comercio-insta-a-ciudadanos-a-preferir-negocios-locales-en-compras-](http://www.panamaenminutos.com/nacionales/camara-de-comercio-insta-a-ciudadanos-a-preferir-negocios-locales-en-compras)

dará la milla extra y lo hará sin chistar para mantener su «estándar» de vida.¹¹⁵ Esa es la dinámica del *Homo consumens*.¹¹⁶

Entonces, de la alienación se pasa a la toma de conciencia de la situación de opresión. Si estás alienado, no podrás tomar conciencia de ello ni escuchar la voz del otro oprimido, ni tampoco reconocer la distinción del Otro en su reivindicación como tal. Así, el Otro «poco a poco... va siendo interiorizado» (Dussel, 2017d, p. 52). Cuando su voz no es escuchada por estar encubierto, la totalidad se impone, hasta que el otro tome conciencia por la dinámica de la historia y las luchas por la liberación y en esa dialéctica sea Otro. Así «irrumpe» en el mundo, rebelándose y clamando justicia ante la opresión histórica, ante la exterminación del indígena y la violación de las mujeres y la esclavización de negros y negras, porque aún en la condición de alienado forzosamente, cuando te golpean, gritas o gesticulas de dolor, pues así es el reclamo de justicia hasta llegar a un punto de rebelión concreta. Aquí, vemos cómo el indígena huye a los lugares más difíciles de *Abya Yala* y el afro se va a los palenques, se trata, como dice Dussel, de «una exterioridad empírica», es decir, no hay que explicarle a un indígena o un afro esta categoría para que con su cuerpo la esté experimentando.

«Se tiene oídos, pero no se escucha la voz-del-Otro», porque no se tiene la conciencia para hacerlo o, como diría Herbert Marcuse, no se tiene la «sensibilidad». Quiero terminar al respecto con la voz del Otro con una idea implícita: el amor. Dussel nos habla del «amor a la justicia» (Dussel, 2017d, p. 57). Esta idea ha tomado fuerza en otras pensadoras como Houria Bouteldja quien habla de una polí-

de-fin-de-ano/ [Acceso el 27 de diciembre de 2021].

115 Aquí no podemos hablar de una reproducción de la vida.

116 Humanos consumistas. Incluso la forma como consumimos va en consonancia con el modo de producción capitalista. Siempre queremos más y se tiene que producir más, como Polifemo le pedía más vino a Ulises hasta quedar ebrio. De este modo, le sacaron el ojo a Polifemo y luego escaparon. El capitalismo es como Polifemo: siempre quiere más.

tica del amor revolucionario o una bell hooks, que nos hablaba del amor como un alejarse de quienes nos hacen daño, para decirlo en otros términos es entender el amor como una cuestión ética y política, como transformación y como cuidado. En ambos casos el amor a la justicia tiene un papel central. Es justo escuchar al Otro es su reivindicación como distinto en una sociedad que nos quiere a todos iguales en esta totalidad capitalista.

En la filosofía contemporánea en *Abya Yala*, uno de los primeros en ocuparse en profundidad en el tema de la dominación fue el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, a finales de los sesenta nos advirtió sobre la «dominación» en los inicios de ese movimiento llamado Filosofía de la liberación. Nos hablaba de una «cultura de la dominación»,¹¹⁷ como parte de nuestro *ethos*, en ese sentido, la cuestión de la dominación es parte de nuestras problemáticas filosóficas. La Filosofía de la liberación es una respuesta a ese diagnóstico. Necesitamos liberarnos de la dominación para *ser*. Salazar Bondy nos dirá que el asunto reside en el poder de decisión de un país sobre otro. Esto lo vivimos en Panamá porque Estados Unidos, por lo menos desde inicios de nuestra «República»¹¹⁸ en 1903, tiene el poder en nuestros asuntos internos, hasta el punto de ser *vox populi* la siguiente afirmación: «nadie es presidente de Panamá sin la autorización de los Estados Unidos». Además, en no pocas ocasiones interviene directamente, como sucedió en la toma de posición del presidente Guillermo Endara, después de la invasión de 1989 en una base militar estadounidense en la Zona del Canal o las decisiones y negociaciones incluso recientes que se dan con la anuencia de la embajada estadounidense en Panamá. Por eso, en nuestro caso la liberación es un asunto inma-

117 Augusto Salazar Bondy - *Dominación y liberación*. Escritos 1966-1974. [En línea] Disponible en: sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/libros/2006/domin_liber/contenido.htm [Acceso el 8 de diciembre de 2021]

118 Sin gozar plenamente de nuestro territorio por el enclave colonial (complejo militar) estadounidense en la Zona del Canal, el cual permitía el control de una amplia franja territorial y el Canal de Panamá.

nente. Ricaurte Soler,¹¹⁹ nuestro principal filósofo, la hizo suya para pensarla política y filosóficamente en el marco de ese movimiento latinoamericano por la liberación.

En el contexto de la dominación de nuestra cultura a lo largo y ancho de nuestros territorios, la reflexión crítica esbozada por Dussel sobre el «*ethos* de la liberación» es importante ante la obnubiladora dominación. En la década de los setenta, nuestro filósofo discurría por lo nuevo porque eran momentos de agitación política y teórica, y el movimiento de la historia aporta la novedad¹²⁰ de las ideas para la transformación. Es novedad para transformar un vetusto estado de cosas, cuyo contenido es la dominación y explotación del otro en su condición forzada de inferioridad.¹²¹ Este *ethos* tiene como horizonte un futuro nuevo, para no reproducir «lo Mismo», la liberación ante la dominación como lo nuevo para no reproducir lo mismo. Por eso, cuando decimos que la historia es una espiral, podemos interpretarlo como un repetir lo mismo siempre. En un sentido crítico, la historia no es esa espiral de lo mismo, sino un saber *magis*¹²² para conocer el pasado y para no cometer los mismos errores e impulsarse a una mejor prospectiva.

Entramos en la tercera parte de la primera redacción de la *Ética de la liberación*, que es el tercer tomo de seis. Hay que subrayar ya no se llamará *Para una ética de la liberación latinoamericana*, sino una *Filosofía ética latinoamericana*,¹²³ pero si vemos el plan

119 Véase, sobre Soler, nuestro libro compilado con Miguel Montiel Guevara. [En línea] Disponible en: biblioteca.clacso.edu.ar/Panama/dhcs/20200705102438/Pensamiento-Ricaurte-Soler.pdf [Acceso el 9 de diciembre de 2021]. Ahí encontraremos varios análisis sobre su obra.

120 No es la novedad por la novedad. Recuérdese que primero es la historia y luego lo nuevo como irrupción del Otro.

121 Gramsci lo denominó como subalterno.

122 En latín *magis* es «mayor».

123 Consideramos el cambio de denominación a una cuestión táctica, el autor se perfilaba como filósofo por lo tanto tenía que hacer explícito la denominación filosofía, aunque eso cambiará luego con la segunda redacción de

original de la obra¹²⁴ en tres tomos, se sigue el mismo orden. Así, el capítulo VII y VIII de ese plan original se encuentra en el tomo III de la *Filosofía ética latinoamericana* y es lo referente a «la erótica» que trata sobre la liberación de la mujer y «la pedagógica»,¹²⁵ dos temas acuciantes tanto en la década de los setenta como ahora. Según reclaman las compañeras, la revolución será feminista o no será. Por eso, Dussel se ocupó de reflexionar sobre la liberación de la mujer y en ese momento, aunque con las limitaciones de su época, su obra fue una propuesta revolucionaria.

No le podemos pedir más de lo que el autor pensó en el contexto de su época, en particular en la obra citada,¹²⁶ pues Dussel es consciente de la necesidad de un enfoque de género más amplio de aquel planteado en términos binarios hombre-mujer, porque también ahora la comunidad LGBTIQ+ es mucho más diversa y visible que en la década de los setenta. Ciertamente es una contradicción fundamental la expuesta por Dussel en esta primera redacción de la ética, se trata de la dominación patriarcal hacia la mujer. Este sistema moderno capitalista es indisolublemente también patriarcal. Por eso las feministas tienen razón en advertir sobre el necesario carácter feminista

la ética cuando nuevamente empieza a llamarle una Ética de la liberación propiamente. Y, después, una Política de la liberación, pero ahora haciendo una valoración global de su obra, no hay duda que es, en su conjunto, una Filosofía de la liberación. Compuesta por una Ética, Política e incluso una Estética de la liberación (ahora mismo se encuentra trabajando en esta última, aunque ya en sus últimas publicaciones en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, esbozó sus hipótesis fundamentales).

124 Véase, «Plan completo de la obra en tres tomos» (Dussel, 2017c, p. 15).

125 Esta pedagogía entraría en lo que Luis Bonilla-Molina llama «pedagogías críticas». [En línea] Disponible es [//www.youtube.com/watch?v=4OZ1quRoAIo](https://www.youtube.com/watch?v=4OZ1quRoAIo) [Acceso el 26 de diciembre de 2021]

126 En otras ediciones también la erótica de la pedagógica están separadas. Y en las nuevas ediciones de la erótica (como la del Gobierno Bolivariano y la Fundación Editorial el Perro y la Rana), Dussel es consciente de sus limitaciones.

de la revolución. El supuesto central de Dussel es el Yo conquisto, que es un yo masculino, y este a su vez es el Yo pienso. Así se organizó la sociedad en el hombre que piensa por la mujer, así la mantuvo tutelada hasta pasados los siglos XIX y XX cuando empezó a emanciparse parcialmente con el derecho al trabajo y, consecutivamente, el derecho al sufragio. Ninguno de estos dos derechos vino gratis, sino que fue el resultado de la agitación de las mujeres peleando por sus propios derechos.

La erótica aquí también es una crítica social, no es un sadismo, al estilo Sade, que se enfrenta a la racionalidad kantiana. Es una crítica social al orden vigente del patriarcado explotador de la mujer: la erótica como forma de dominación en un orden social patriarcal. Este orden, nos dice Dussel, es tradicional, cultural y social; no se puede desprender fácil porque está abigarrado. Esta erótica de la dominación en una relación reproduce la agresividad del hombre, por eso, como decíamos líneas arriba, es importante el amor como política del cuidado y alejarse de quien o quienes le hagan daño. Ahora bien, esto se puede confundir con el «cuidado de sí» del neoliberalismo, es decir del Yo me cuido. En la Filosofía de la liberación, como en el Ubuntu, «yo soy porque nosotros somos»,¹²⁷ no hay que confundir el amor por cuidarse de quienes le hacen daño, como diría bell hook, del cuidado de sí individual y neoliberal.¹²⁸

También nos advierte Dussel sobre la existencia de instituciones que reproducen esta erótica de la dominación patriarcal. En ese sentido, la crítica social también tiene que ser a nivel institucional.

127 Sobre este concepto ancestral africano, [En línea] Disponible en: www.elspectador.com/mundo/mas-paises/que-es-el-ubuntu-el-concepto-ancestral-africano-que-llama-al-buen-trato-article-838733/ [Acceso el 23 de diciembre de 2021]

128 En la pandemia producida por el coronavirus es muy frecuente escuchar: la primera barrera de protección eres tú mismo o la importancia del cuidado de sí, en última instancia esto es una extensión del individualismo neoliberal aplicado a la salud pública.

Si el cuidado de sí es ante la afección de uno o de algunos agresores, puede ser en el marco de una familia con valores dominantes patriarcales, pero también lo puede ser a nivel macro en instituciones reproductoras de esos valores, y, ahí, entonces la cuestión es mucho más compleja al punto de hablar de un orden vigente capitalista patriarcal. El *ethos* de dominación patriarcal opera en estos niveles. Aquel *ethos* es tóxico para la humanidad y va forjando la *psiqué*¹²⁹ hasta volver nuestras almas insensibles ante el Otro. No se puede eludir esta relación de opresión hombre-mujer y hay que ir a la raíz de esta contradicción. Con la colonización vino la idea del *paterfamilia*,¹³⁰ es el hombre quien toma las decisiones de la familia. Esa idea romana que subsiste en Hispania y el cristianismo se inserta en el ideal de la familia y esta llega a *Abya Yala*. Otras formas diversas de organización¹³¹ fueron encubiertas o exteriorizadas, no subsistieron como otra forma de organización aceptada y las que sí, huyeron a zonas inaccesibles a la espada española y a la cruz cristiana. A la fuerza, en ambos, casos la idea de familia era aquella en la que el hombre es quien tiene el poder de decisión. Ahora bien, esta forma de familia en sí misma no es tóxica cuando se da en el marco del reconocimiento y el respeto, pero decir que la familia es la base de la sociedad es una posición conservadora. La posibilidad de violencia sistemática hacia la mujer, aparte de las patologías individuales y sociales, es la condición hipertrofiada de este monopolio de organización. La mayoría de nuestras instituciones están organizadas en función de ese principio organizativo, otra forma distinta es considerada una anomalía.¹³²

129 Aquí *psique* lo entendemos también metafísicamente como alma, para ejemplificar la profundidad de la troquelación.

130 Jefe de la familia.

131 Fundamentalmente organizada en grupos de familia.

132 No queremos dejar pasar por alto algunas posiciones hoy anticuadas, pero insistimos, es necesario pensar en contexto. Este libro fue escrito en 1972 y publicado en 1977, hace 49 años.

Ese orden social erótico se da cuando la «alienación de la mujer significa el no respetar su distinción sexual». En términos generales, además de posicionar el tema, interpretamos los alcances teóricos de Dussel, desde esta primera redacción de la ética, como una propuesta de la distinción en vez de la diferencia. Si hablamos de la identidad de la mujer, tendríamos que hablar de políticas de la diferencia y, de ser así, las jerarquías no estarían ausentes: de superior e inferior. Por el contrario, si pensamos la «distinción sexual» de cualquier género, no significaría que somos diferentes, sino distintos, aunque semejantes entre sí como parte de una misma especie humana. Esta idea abstracta creemos que está presente en la cita al inicio de este párrafo, y para tener validez en un nivel concreto, es necesario discutirlo en el seno de las propias organizaciones feministas quienes ponen sus cuerpos ante la totalidad erótica de este orden capitalista y patriarcal. Sin duda conceptualizaciones como la «falocracia», como el «ego fálico», posicionan el tema al menos en el ámbito de la Filosofía de la liberación y nos estimula a seguir desarrollando y contextualizando el tema hasta pensarlo críticamente a la altura de los tiempos.

Con respecto a la pedagógica —el capítulo VII— de la tercera parte de esta primera redacción de la ética, tanto la erótica como la pedagógica necesitan replantearse, mirarse con los lentes del siglo XXI, pero el punto aquí es plantearse lo que el texto supone. Lo que nos interesa en esta parte es lo siguiente: «la dominación pedagógica propiamente dicha comienza por el adoctrinamiento que antecede o sigue a la conquista» (Dussel, 1977, p. 128). Dussel identifica a la pedagógica hispana como el padre y a la pedagógica amerindia con la madre, el hijo mestizo es el resultado. Al vivir en un orden fálico, entonces la pedagógica del padre se impone suponiendo una aculturación, por una parte, pero como forma de resistencia también surge una nueva pedagógica. Es el momento barroco de la pedagogía, pero en un primer momento no tiene conciencia de su novedad ni

especificidad. La cultura popular afro, indígena, mestiza va impactando poco a poco esa conciencia hasta romper con la dominación pedagógica.

Dussel conoce muy bien de fuentes primarias cómo fueron los procesos de evangelización en *Abya Yala*, esa fue su tesis doctoral en historia en París.¹³³ A través del orden sacerdotal fuimos bautizados en el cristianismo y, así, asumimos forzosamente esa cultura. En sí, ser cristiano no tendría nada de negativo, ese no es el problema. Pero, si es una imposición, todo cambia, además de la aculturación supuesta en la conversión; abandonas tus creencias para adoptar otras de otro contexto y entonces todo se complica para la realización plena de esas almas reprimidas. Hay que resaltar que hubo obispos, como Bartolomé de las Casas, que defendieron a los indígenas frente a quienes decían que estos no tenían alma. Para Dussel, esta actitud ante el orden dominante es una primera crítica de la modernidad. Immanuel Wallerstein (2012), también reivindica la figura de Bartolomé de las Casas en el ideario del universalismo europeo de los derechos humanos.

La cultura europea del centro carga también con sus supuestos ideológicos, pero la latinoamericana busca, como buen hijo, rebelarse contra el padre. Si bien la pedagogía moderna buscó romper con la autoridad escolástica, con el surgimiento de las ciencias modernas se va resquebrajando ese viejo canon. El poseedor de esa nueva cultura es, según Dussel, el burgués, quien en su afán por enseñar esas cien-

133 En 1967 es doctor en Historia por La Sorbona, París, con la tesis *El episcopado hispanoamericano*, [En línea] Disponible en http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/6.Episcopado_hispanoamericano_T1.pdf, [Acceso el 15 de diciembre de 2021] dirigida por Robert Ricard quien a la sazón había acuñado un concepto interesante: «conquista espiritual», sobre este concepto [En línea] Disponible en: [file:///C:/Users/pc/Downloads/Dialnet-LaConquistaEspiritualDeMexico-7190981%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/pc/Downloads/Dialnet-LaConquistaEspiritualDeMexico-7190981%20(1).pdf) [Acceso el 20 de diciembre de 2021]

cias, parte de un supuesto equívoco, en el cual su saber es superior a los demás. Desde nuestro *locus* de enunciación, no podemos hacer con alguien *tabula rasa*, tenemos una milenaria historia de saberes ancestrales encubierta por esa pedagógica moderna del padre. Es el *ego* magistral quien tiene el saber y es superior, por ello se puede imponer al hijo además huérfano porque mataron a su madre. Lo aleja de la memoria de esa pedagogía amerindia.

Dussel va describiendo la forma pedagógica dominante de este orden moderno vigente con ligeros cambios en lo aparente: «El padre-Estado-maestro es el ego, el punto de apoyo, el “desde donde” se despliega el círculo del mundo pedagógico, ideológico, de dominación gerontocrática sobre el niño, la juventud, el pueblo» (Dussel, 1977, p. 141). Encubriendo la cultura popular, lo barroco y lo ancestral, tanto afro como indígena, incluso sus cosmovisiones son inferiorizadas. Lo de gerontocrático también es clave, donde el niño, niña y jóvenes son silenciados.¹³⁴ Ahora, con los avances en la crítica social con las epistemologías del Sur¹³⁵ y con la descolonización epistemológica,¹³⁶ podemos decir con firmeza que los cambios hacia una pedagogía tienen que ser de «contenido», pero también de «forma», para tener peso real en los procesos de descolonización. Ya que no solo es importante el contenido enseñado, sino la forma como enseñamos. Cuando tomemos conciencia de la importancia de la pedagógica, daremos un salto cuántico en los procesos de descolonización epistémica para la complementación de la política.

Mientras más avanzamos, más concreto es el análisis. Ahora pasamos al nivel práctico de la política para luego cerrar con la crí-

134 En los últimos 75 años, UNICEF prioriza la voz de los niños, niñas y jóvenes, y advierte su importancia para la toma de decisiones democráticas.

135 Por ejemplo, los trabajos de Boaventura de Sousa Santos, véase su antología esencial de CLACSO, disponible en: biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040213/Antologia_Boaventura_Vol1.pdf [Acceso el 28 de diciembre de 2021]

136 Como la «colonialidad del saber» de Edgardo Lander.

tica teológica. Es evidente que nuestro filósofo, en su afán de hacer algo nuevo, esté permanentemente tratando de superar a un filósofo europeo X. En la tradición filosófica occidental, la dinámica es esa, Hegel superó a Kant, y Marx a Hegel. Entonces, desde nuestro *locus* de enunciación, en el diálogo con esta tradición, está presente la intencionalidad de superación, aunque quizá sea un recurso retórico para no quedarse atados de pies y manos en esa tradición y tratar de pensar por cuenta propia. De igual forma, en Dussel, estará presente la intención en la cual su propuesta filosófica busca superar a algún filósofo o alguna propuesta occidental.

Esta política de la liberación a nivel vivencial discurre en el contexto del atentado con bomba a su persona en su residencia argentina. Esta obra, en particular, es la primera que escribe en el exilio. Es otra la realidad, donde sus ideas ya son vistas como un peligro durante ese periodo argentino de inestabilidad política, y luego vendrán cinco años de la dictadura de Jorge Rafael Videla. Al final, Dussel se instalará en México y hará ahí una carrera académica exitosa. En este escenario, nuestro filósofo terminará su primera redacción de la ética. Las circunstancias historias interpelan la forma de pensar.

«Ahora se trata de describir el cara-a-cara político en un mundo periférico» (Dussel, 1979, p. 33), en un ambiente ya de toma de conciencia de nuestro papel periférico de este moderno sistema mundial, es decir, de los certeros análisis y preciados resultados que la Teoría de la dependencia aportaba y que Dussel conocía y asumía. Aquí está el cara a cara levinasiano subsumido por una Filosofía de la liberación¹³⁷ comprometida con su tiempo y su contexto,

[...] la puesta en cuestión de los sistemas políticos desde un proyecto de liberación nos permitirá por su parte pensar la compleja cues-

137 Fue Juan Carlos Scanonne quien sugiere la lectura de Emmanuel Levinas a Dussel y al grupo naciente de Filosofía de la liberación.

tión de la «construcción» del orden nuevo por medio de una praxis no sólo de des-totalización sino, esencialmente, de producción o construcción (no ya de-STRUCCIÓN) política concreta, donde el nivel estratégico viene a fundar lo táctico. (Dussel, 1973, p. 34)

Desde este momento a los de mayor maduración vemos cómo nuestro filósofo está pensando en términos políticos, tácticos y estratégicos, y no renuncia a lo cotidiano de la política. De hecho, señala las limitaciones populistas¹³⁸ de la misma, producida en el contexto histórico del populismo argentino con Perón. Dussel no se podrá zafar de esa carga populista en su obra. Él no renegará del concepto de pueblo¹³⁹ y por eso quizá sea tildado de populista. Este proyecto de liberación no renegará del pueblo, pero tampoco tendrá en el futuro que abrazar el populismo como su ideología fundante, Dussel considera al pueblo como Gramsci, como el bloque social de los oprimidos y, en esas condiciones, la búsqueda de liberación es el horizonte de lucha. En retrospectiva, esta lucha por la liberación por lo menos data de 1492; es decir, tenemos ya más de quinientos años con una «totalidad política injusta» (Dussel, 1979, p. 42).

El proyecto de nuestro filósofo nunca dejará en última instancia de ser político. Una propuesta política emergente de las entrañas de *Abya Yala* será una respuesta a «la totalidad ontológica del sistema vigente neocolonial¹⁴⁰ latinoamericano» (Dussel, 1979, p. 49). La centralidad de la categoría de exterioridad como enfrentamiento a la totalidad se llevará al plano erótico (la liberación de la mujer¹⁴¹),

138 Lo cual será objeto de sendas críticas por Horacio Cerutti-Guldberg.

139 En cambio, pensadores contemporáneos como Toni Negri reniegan del concepto pueblo y por eso hablan de «multitud». [En línea] Disponible en: www.youtube.com/watch?v=6p7wRvXh1yg (Acceso el 28 de diciembre de 2021)

140 Lo neocolonial indica también nuevas formas de colonialismo. No solo las antiquísimas de 1492 aún persistente, sino también nuevas y muy sutiles, a veces difíciles de identificar.

141 Hoy, como hemos dicho, se requiere una visión más amplia del género.

al pedagógico (la liberación del hijo), al político (la liberación del hermano¹⁴²) y, por último, al antropológico con una carga teológica, cuando habla del «anti-fetichismo metafísico». Ya en esta primera redacción, estamos viendo un nivel de complejidad.¹⁴³ Ahora bien, la totalidad política expresada de lo más concreto, a saber, en las acciones cotidianas naturalizadas que atenta contra la humanidad de los seres humanos de la periferia. Pensando en términos de una filosofía política crítica, «en ningún nivel como en el político el yo se manifiesta con mayor omnipotencia dominadora, imperial, guerrera, conquistadora» (Dussel, 1979, p. 35). Estos son los elementos para descolonizar, tanto a nivel categorial como práctico, en el ámbito de las acciones del mundo de la vida concreta.

El subtítulo de la última parte de esta ética es «Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión anti fetichista». En el plan original de la obra, es «La teológica» sin más. Ocupa un lugar destacado la cuestión teológica. Más adelante, Dussel lo llamó crítica teológica para que no lo cataloguen como un teólogo, lo cual no es bien apreciado en los circuitos académicos seculares. En esta arqueológica o teológica (para este caso lo podemos usar como sinónimo), asume una posición de Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: «la crítica de la teología en la crítica de la política» (Dussel, 1980, p. 102). Ese será el fundamento de la crítica teológica en Dussel. Incluso hasta en las *Metáforas teológicas de Marx*, casi diez años después, se mantendrá en esa posición donde la crítica de la teología se convierte en una crítica política. Esto también está presente en el gran pensador Franz Hinkelammert.¹⁴⁴ En esta etapa Dussel está en México y está viviendo una realidad distinta a la de su patria, por lo que iniciará la parte simbólica con

142 Podríamos decir comunidad.

143 Véase, Cuadro 2: Esquema del proyecto de Transmodernidad, en la página 83.

144 Sobre una «teología crítica», véase esta interesante entrevista de Raúl Fornet-Betancourt a Franz Hinkelammert. En línea: coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/items/show/2234

la muerte, un tema que sabemos que es neurálgico para el pueblo mexicano.

En la arqueológica también veremos el despliegue del *ego* moderno cristiano que ahora es sacralizado, al ser incuestionable por su dogma: «La conquista quedó así consagrada por el nuevo dios europeo de la Edad moderna o imperial: el fetiche dinero» (Dussel, 1980, p. 26). El dios dinero irrigará todo el mundo, específicamente el dios dólar y las tasas de cambio. Aún en la transición de un mundo unipolar a uno multipolar vemos la pujanza del dólar. Al final esa idea de Marx sobre el fetiche del dinero retomada por Dussel nos sirve para pensar la descolonización teológica, la cual ya empezó con la misma teología de la liberación, en un contexto cultural amplio en experiencias liberacionistas¹⁴⁵.

La carga negativa del indígena era considerada como la imagen del mismo Satanás que habría que enfrentar, darle muerte y acabar con sus creencias. Esa es parte de la colonización del espíritu, acabar con el Otro en todos los planos, incluyendo el metafísico, imposibilitándolo ser distinto. La interpretación del cristianismo estaba más apegada a los intereses crematísticos por el dios dinero que por la misma religión y sus «sagradas» escrituras. Estas eran maniqueamente instrumentalizadas por los intereses coloniales. En su condición de otro, el indígena era animalizado o satanizado. En ambos casos, se podía prescindir de su vida. Más adelante, veremos cómo reproducir y afirmar la vida constituirá la piedra de toque de *la crítica a la modernidad* desde la propuesta de la ética de la liberación de Dussel.

145 Tanto políticas como la Revolución cubana, la Teoría de la independencia, la Teología de la liberación y la Filosofía de la liberación.

**CUADRO 4: EL CONTENIDO DE LA ERÓTICA, PEDAGÓGICA,
POLÍTICA Y TEOLÓGICA**

La política latinoamericana	<ol style="list-style-type: none"> 1. La política simbólica 2. Límites de la interpretación dialéctica de la política 3. Descripción meta-física de la política 4. La economía política 5. La eticidad del pro-yecto político 6. La moralidad de la praxis de liberación política
La erótica latinoamericana	<ol style="list-style-type: none"> 1. La erótica simbólica 2. Límites de la interpretación dialéctica de la erótica 3. Descripción meta-física del erotismo 4. La economía erótica 5. La eticidad del pro-yecto erótico 6. La moralidad de la praxis de liberación erótica
La pedagógica latinoamericana	<ol style="list-style-type: none"> 1. La pedagógica simbólica 2. Límites de la interpretación dialéctica de la pedagógica 3. Descripción meta-física de la pedagógica 4. La economía pedagógica 5. La eticidad del pro-yecto pedagógico 6. La moralidad de la praxis de liberación pedagógica
La arqueológica latinoamericana (La teológica)	<ol style="list-style-type: none"> 1. La arqueológica simbólica 2. Fetichización ontológica del sistema. 3. Hacia un discurso ateo de todo sistema 4. El estatuto ético del cosmos 5. La economía arqueológica 6. La eticidad del proyecto arqueológico 7. La moralidad de la praxis de liberación arqueológica

No podríamos dar el paso hacia la segunda redacción sin antes comentar en su esencia el texto de *Ética comunitaria*¹⁴⁶ (1986). Dos anotaciones antes de continuar: en primer lugar, por su contenido formaría parte de la crítica teológica y, en segundo lugar, hay un apéndice titulado «Ética de la liberación». Es una obra completa y poco estudiada, pero por su contenido valdría la pena analizarla autónomamente, aunque como parte de la denominada primera redacción. Se habla en ella del «reino de Dios», «idolatría», «cruz», «pecado», «nueva Jerusalén», «sacramentalidad», «profetas», «modelos de cristiandad», «ética cristiana». En la segunda parte, hay un conjunto de temas más acorde a una «economía política», en el sentido marxista del término.¹⁴⁷ Las referencias a Marx son más amigables con respecto a las obras anteriores, una en particular es sobre la «comunidad».

Todas estas discusiones y diálogos son producto de la primera redacción de la ética. Están ubicadas entre el Dussel en Argentina, el exilio posterior en México y, finalmente, el estudio de Marx durante toda la década del ochenta para luego enlazar con los diálogos con Apel y la *Ética del discurso*, que da paso a la segunda redacción de la ética. En las líneas anteriores, no hemos agotado el contenido de esta primera redacción, como se puede apreciar por los títulos del Cuadro 4, hemos pasado revista a algunos conceptos y problemáticas y los hemos puesto en su contexto, con lo cual pudimos seguir un hilo conductor de reflexión crítica de los cimientos de su propuesta filosófica. Así, el lector tiene por lo menos una idea de cuáles fueron esos nodos problemáticos en cada momento.

146 No debe confundirse con el comunitarismo al estilo MacIntyre y Taylor. Más adelante este planteamiento comunitarista será criticado por nuestro filósofo en la segunda redacción de la ética.

147 Según nuestro propio autor, ya había leído los *Grundrisse*.

B. SEGUNDA REDACCIÓN

La segunda redacción es propiamente la *Ética* (1998) y es una de las obras más completas de todo el *corpus* dusseliano. Es una fuente inagotable de supuestos aún por explorar, desarrollar y poner en práctica a nivel político. Aquí está contenido el núcleo de nuestro objetivo: reproducir la vida, y al incorporar la tercera redacción¹⁴⁸ decimos: *reproducir y afirmar la vida*. Esta fórmula nos parece más completa y es fundamental en estos tiempos históricos donde está en juego no solamente la vida de los seres humanos, sino la vida de la mayoría de las especies en el planeta Tierra. En términos generales, el modo de producción capitalista con sus relaciones tóxicas, nos obliga por lo menos a dar un giro para desviar la hecatombe que nos espera. Pero si seguimos el mismo derrotero llegaremos al suicidio colectivo.

En las palabras preliminares, Dussel nos resume el contenido de esta ética:

No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética* de la Liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando. (Dussel, 1998, p. 11)

Aquí está sintetizado un programa de investigación para incidir en la realidad y transformarla. A finales del siglo XX, Dussel pergeña esta obra luego de un largo recorrido de múltiples determinaciones, entre el pensamiento vivo de Marx, los marxismos y la *Ética* del

148 En la tercera redacción es cuando habla de «afirmación».

discurso, obtendremos una ética a la altura de los tiempos históricos, y requiere actualizarse porque vivimos en circunstancias de «aceleración social»,¹⁴⁹ en la cual todo marcha a un ritmo precipitado y los cambios son exponenciales. A pesar de todo esto, existen contradicciones de fondo, las cuales son determinantes en nuestras formas de vida. Estos determinantes son irracionales, pues nos conducen al «suicidio colectivo» o por lo menos, si son racionales, lo son para unos fines incompatibles con la reproducción de la vida.

Esta *Ética* (1998) también es un encaramiento con pensadores¹⁵⁰ abocados en esta disciplina filosófica, compañeros de viaje en la constitución de esta propuesta crítica. El libro en cuestión está formado por dos partes y una introducción histórica, como es habitual en nuestro filósofo. Se inicia con la historia del asunto a tratar, por eso la introducción es una historia de las eticidades. También, incluye dos apéndices, en el primero «Algunas tesis por orden de aparición en la exposición del texto », su lectura ayuda a comprender la dinámica del libro en su conjunto, en el segundo «Saís: capital de Egipto (sobre la eticidad egipcia)», este tipo de trabajos desamarra el nudo eurocéntrico porque nos abre a otros horizontes, no solo limitados a la griega y romana. Es necesario porque aún no superamos el helenocentrismo y así aprenderemos de las otras experiencias. Todas estas son enriquecedoras para salir de la caverna eurocéntrica.

Para ilustrar esta segunda redacción, llamaremos la atención sobre tres puntos capitales de la misma, empezando con nuestro tema

149 Sobre este concepto, véase: «Para una precisión sociológica del concepto de aceleración social» de Javier Cristiano: [En Línea] Disponible en: <https://doi.org/10.24201/es.2020v38n114.1811> [Acceso 15 de enero de 2022]

150 Con Immanuel Kant, John Rawls, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Charles Pierce, Niklas Luhmann, Franz Hinkelammert, Marx, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Emmanuel Levinas, Rigoberta Menchú, Paulo Freire, Ernst Bloch. Dedicar un epígrafe a cada uno de estos autores.

central: el momento material de la ética, la cuestión de la factibilidad y por último el Principio-Liberación (así como el Principio-Esperanza de Bloch), sin dejar a un lado la subsunción de Marx en esta etapa del desarrollo de esta *Ética* (1998). El momento material no es otra cosa que «reproducir la vida» y debemos advertir de la desvirtuación de este principio si se entiende como provida¹⁵¹ o si se lee bajo el prisma del *ego* antropocéntrico, es decir, mantener que la vida de la especie humana es superior y, por lo tanto, todo lo demás se subordina a ella, como se plantea en la siguiente cita:

Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así.¹⁵²

De buena manera, asumimos esta subjetividad como algo esencialmente natural. Para un cristiano es algo natural pensar que mucho de la creación de Dios es alimento y para un capitalista no solo es eso, sino también como un mercado donde puede producir infinitamente mercancías, alimentos y todo lo que pueda ser convertido en un valor de cambio. Es decir, el capitalismo lo convirtió todo en mercancía, como dice Marx y Engels en el *Manifiesto*, «hasta el poeta se convirtió en asalariado». En esta segunda redacción, estamos en tiempo de la globalización, pero aquí no está puesta como una solución. Para ponernos en contexto, Dussel ubica la globalización después de la Guerra Fría. Cuando habla de ella, lo hace desde la exclusión, es globalización-exclusión, como dos caras de una mis-

151 El término provida se refiere aquí a aquellos movimientos conservadores en contra del aborto y el matrimonio igualitario.

152 [En línea] Disponible en: www.bible.com/es/bible/149/GEN.1.29-30.rvr1960 [Acceso 18 de diciembre de 2021]

ma moneda, porque la historia parece ser una constante de progreso-miseria, desarrollo-subdesarrollo, usando el lenguaje de Dussel globalización-exclusión. Si ubicamos la vida en el centro entre estas dicotomías, nos daremos cuenta de que no es posible reproducirla en el modelo del progreso, del desarrollo y de la globalización porque las consecuencias serían contrarias.

Con la globalización también devino el neoliberalismo como su quintaesencia. Los alquimistas del mercado nos vendieron esta propuesta como panacea y no hubo gobierno —con decorosas excepciones— en el mundo ajenos a ella. Las alternativas, como la histórica Revolución cubana, no pudieron entrar en esa ola de la globalización porque al menos en principio son contradictorias, pero el embargo se lo impidió. En estas circunstancias no podemos negar la ideología de la globalización, sí la tiene y no es revolucionaria. En vez de ser la solución global, es parte del problema global. Esa orgía comercial bastante antiquísima encontraba su punto más álgido con la globalización, como la entendemos hoy. Los países industrializados producen mercancías infinitamente para inundar el mundo con ellas. Incluso, se producen mercancías de muy baja calidad con bajo costo hasta para los pobres, quienes fetichizados acceden a estas mercancías inútiles, porque su encantamiento los moviliza.

El eje de toda nuestra reflexión es el momento material de la ética, el cual consiste en la *reproducción de la vida*. El principio universal de toda ética es para Dussel la «obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta» (Dussel, 1998, p. 91). En primera instancia, a partir de la crítica, pero posteriormente trascendiendo a lo propositivo:

En efecto, la obligación de la «crítica» de la norma, acción, institución o sistema de eticidad (en parte o en totalidad) indica, exactamente, que el principio material universal de la ética no es solo reproducción de la vida (como razón reproductora o pulsiones de felicidad del mismo tipo), sino también desarrollo de la vida humana

en la historia (desde las pulsiones creadoras, que se arriesgan por el Otro a enfrentar el dolor y la muerte, y la razón crítica, que se torna escéptica de la no-verdad del sistema que genera víctimas). De esta manera, la ética de la liberación exige una descripción más rica que la habitual del orden de las pulsiones y los tipos de racionalidad. La razón ético-crítica, material y negativa, en el acto de la crítica tiene que ver no solo con la reproducción feliz sino fundamentalmente con el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad motivada por pulsiones alterativas. (Dussel, 1998, p. 379)

Esta reproducción de la vida no es individual, se realiza en comunidad. La pulsión en Dussel es importante y para Sigmund Freud está vinculada al deseo sexual; sin embargo, una pulsión está relacionada con lo instintivo y esto último con la conservación de la vida. Actuamos y reaccionamos, en particular los humanos, en función de conservar nuestras vidas, pero no solos sino relacionados con otros seres y con nuestro entorno natural. Para Dussel, esto es el fundamento biológico y político de su principio material. Todo aquello que se dirige contra este principio merece una crítica y acciones destructoras de ese orden vigente para darle paso a la reproducción de la vida. Este argumento responde a un orden natural de la vida y no a una construcción ideológica, como se arguye cuando se busca una alternativa al capitalismo. Los fines, en función del principio material de esta ética, están determinados por «las exigencias de la vida humana» (Dussel, 1998, p. 129), las cuales a nivel de la conciencia no pueden prescindir de la ética, del respeto al Otro y al entorno natural. No es posible la reproducción de la vida sin el concurso del Otro como distinto, con las otras especies también y con el respeto a la *Pachamama*. Estas ideas no son exóticas, sino mínimos necesarios para garantizar la existencia de la especie.

El lenguaje de esta ética transcurre entre lo material y práctico, en reflexionar en las condiciones fácticas para la plena realización del principio en cuestión. Para ir más allá de la abstracción, lo ma-

terial y lo práctico es por excelencia lo político, entendido como servicio para el bien común, aunque este concepto y su contenido están fetichizados, ya que no podemos decir que todo lo político está contaminado. Hay experiencias históricas políticas relevantes de la política al servicio del bien común, por citar un ejemplo: el Che Guevara. En ese sentido, siempre habrá esperanza en diseñar otros mundos posibles para los fines materiales y prácticos de la reproducción de la vida. «Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como contenido último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto» (Dussel, 1998, p. 91). La modernidad capitalista con todos sus dispositivos biopolíticos, como disciplinamiento, lo encubre con una maleza ideológica para convertirlo en mercancía. Eso se hace evidente en la alimentación y la vivienda. Formalmente se habla de derechos humanos, pero el capitalismo redujo a mera mercancía nuestros alimentos y nuestra vivienda. A nivel material y práctico necesitamos políticas para dichos fines.

Una vida tiene que vivirse dignamente. Si no se logra, tenemos que luchar por ese fin. Las víctimas tienen el derecho de rebelarse y, como señala Walter Benjamin, tienen el derecho divino a usar la violencia para vivir dignamente porque el sistema se lo niega y encubre hasta la muerte. Naturalmente, nuestras vidas son para ser vividas dignamente, no necesariamente para la muerte (vida necrótica). En el sistema capitalista vigente, muchas acciones aceleran el desgaste de la vida biológica de los seres humanos, también, en su modo de producción, acelera el desgaste de la vida de las otras especies y el entorno natural en detrimento de la vida en su conjunto. Los seres humanos como víctimas y, en particular, quienes sufren el despliegue de la racionalidad capitalista, pueden rebelarse y usar la violencia divina en su intención por reproducir la vida. Las mismas pulsiones lo arrojan a ese accionar político. Nos dice Dussel: «nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación» (1998, p. 92).

En el tema de la vida, deviene una cuestión política de la lucha de las víctimas por su reproducción y afirmación. Ante la injusticia del sistema capitalista y ante su racionalidad moderna instrumental, es legítima la lucha de las víctimas porque ese sistema y esa racionalidad, le niega ese principio. No está limitado a luchar contra ese sistema, sino también está obligado por las pulsiones intuitivas a diseñar otro distinto porque el orden vigente no puede ser reformado. Una reforma como aquellas de la modernidad capitalista, no resuelve nada, ya las conocemos: capitalismo verde, desarrollo sostenible, desarrollo humano, etcétera. Estas reformas no resolverán el problema de la humanidad: las desigualdades. A pesar de las buenas intenciones de los gestores de este orden vigente, no saldremos de esta enmarañada cueva fetichizada por la racionalidad instrumental, las condiciones materiales obligan a la lucha por la liberación de esas ataduras. Como decía Rosa Luxemburgo, hay que moverse para sentir las cadenas. Las cadenas nos atan e imposibilitan la vida digna. La lucha política por la reproducción y afirmación de nuestras vidas en comunidad se logra con la organización de la comunidad de víctimas y la toma de conciencia, de la misma forma que lo haces cuando gritas ante un insoportable dolor causado por una afección externa.

Si analizamos la mayoría de las situaciones supuestamente alternativas, aquellas vinculadas mayormente a los gobiernos de izquierdas o progresistas —esto último tiene más sentido en *Abya Yala*—, nos percatamos de una constante: la incompatibilidad del discurso con los resultados. Esto está relacionado con la planificación¹⁵³ y la factibilidad. Dussel dedica en la *Ética de la liberación* un espacio importante a esto último; en términos generales, la cuestión de la factibilidad es una preocupación para los filósofos, Jürgen Haber-

153 Si le preguntáramos a Hinkelammert, él propondría la intervención del mercado. En cambio, los neoliberales hablan de la mano invisible, que, sin embargo, produce monopolios en la práctica.

mas escribió un libro al respecto asociándolo al derecho y al Estado democrático, ¿qué otro espacio sería mejor para acometer cambios si no es desde el Estado? Este planteamiento funciona en un mundo ideal, pero, en el de la vida material, las cosas no se resuelven únicamente en la normatividad.¹⁵⁴ Si fuera así, La Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Constitución Política y los Objetivos de Desarrollo Sostenible ya hubiesen resuelto los problemas de las desigualdades. Para hacerlo, requerimos bajar al fondo de las contradicciones y analizar el movimiento de las revoluciones en que se lograron reivindicaciones concretas como también seguir nuestras pulsiones de vida intuitivamente reproductoras de nosotros mismos.

Pero antes de Habermas, Hinkelammert había pergeñado algunas ideas sobre la factibilidad que le sirvieron a Dussel para reflexionar e incorporarlas a esta redacción de la ética, más compleja que la primera. Dussel señaló explícitamente su inspiración en el pensador alemán radicado en Costa Rica. Es muy fácil pensar alternativas abstractamente, pero muy difícil considerar las posibilidades de realización. Dussel siempre está pensando en la vida en un sentido concreto, no abstracto. Y la ética no es el único motor para los procesos de liberación ni para la consecución de los fines de la ética, porque considera otros aspectos fundamentales para ello:

[...] pulsionales, afectivas, instaladas profundamente en el Super-yo crítico, frecuentemente no-intencional, desde coyunturas sociales, apoyadas en valores culturales, en causas históricas, biográficas, de responsabilidad, solidaridad, etc., que la ética filosófica expresa articulada, arquitectónica y racionalmente por medio de principios, que subsumen dichas estructuras no-predicamentales siempre implícitas. Explicitarlas es nuestra responsabilidad filosófica. (Dussel, 1998, p. 14)

154 Dussel indica que Habermas le señaló en 1996 que «no esperaba mucho de la normatividad ética» (Dussel, 1998, p. 14).

No son vanas abstracciones, son elementos que forman parte de la sensibilidad, los cuales mediante una reflexión crítica tienen que ser más explicitados, pues esta es la responsabilidad de esta ética: hacer explícito el sufrimiento del Otro ante las vejaciones de esta modernidad capitalista. Cuando nos referimos a principios, la propuesta de Dussel ha brindado ya varios de ellos. En este nivel de la reflexión, ponemos el acento en la factibilidad y mencionaremos tres de ellos, fácilmente discernibles en su obra de madurez.

CUADRO 5: PRINCIPIO MATERIAL, FORMAL Y FACTIBLE

Principios	Bibliografía
Principio material	<ul style="list-style-type: none"> • En múltiples ocasiones a lo largo de toda la <i>Ética de la liberación</i> (Dussel, 1998). • Tesis 13. Principio material normativo y crítico de la economía (Dussel, 2014, p. 215). • Tesis 5. El principio material de la moral. (Dussel, 2016, p. 57).
Principio formal	<ul style="list-style-type: none"> • Tesis 14. Principio formal normativo y crítico de la economía. Participación y crisis de la empresa (Dussel, 2014, p. 244). • Tesis 6. Principio formal de la moral (Dussel, 2016, p. 70).
Principio de factibilidad	<ul style="list-style-type: none"> • En el cap. 3 epígrafe 3.5. El principio ético de la factibilidad (Dussel, 1998, p. 460). • Tesis 15. Principio normativo y crítico de factibilidad económica. (Dussel, 2014, p. 268). • Tesis 7. El principio de factibilidad moral. (Dussel, 2016, p. 87)

El principio de factibilidad, que podemos discernir como el tercero de estos tres, se viene trabajando desde hace varios años y es parte de los primeros enunciados en la *Ética* (1998). La factibilidad

como problema surge al menos en Hinkelammert ante la imposibilidad de alcanzar un objetivo para reproducir la vida. Si nos ponemos como objetivo terminar con el hambre, la solución factible no sería producir más, sino distribuir mejor. La víctima hambrienta tiene sensaciones de malestar en su estómago hasta obnubilarse. No es necesario preguntarle para saberlo y mucho menos es un problema del lenguaje. Hinkelammert pone el énfasis en las condiciones materiales de posibilidad usando el mismo ejemplo de comer, para que se termine el hambre en el mundo. En el neoliberalismo, la solución sería vender la idea de mayor reproducción de alimento a través de más transgénicos para aumentar la productividad. Al final, son falsas soluciones expuestas por técnicos del saber sin principios éticos, quienes reproducen esa discursividad. El problema no es que ni técnica ni presupuestariamente sea posible producir más alimento, esto no solucionaría el problema si no se aborda el problema de fondo, a saber, el de las desigualdades. La factibilidad sin la ética no será eficaz si queremos reproducir la vida.¹⁵⁵ De lo contrario, los mismos capitalistas serán quienes acaparen los medios de producción y de distribución de esos alimentos para supuestamente acabar con el hambre.¹⁵⁶ Se producirán más alimentos, se mantendrán las desigualdades y los capitalistas continuarán en la acumulación infinita.¹⁵⁷

La factibilidad pensada desde la capacidad técnica científica incompatible con la reproducción de la vida sirve para los fines de la racionalidad moderna capitalista. La factibilidad por sí sola no es óptima, como tampoco la ética por sí misma. En cambio, si pensamos con principios éticos y estamos abocados a encarar algún problema factiblemente, se podrá solucionar el problema planteado. Nuestros

155 Como tampoco funcionaria la ética sin la factibilidad.

156 Y como son transgénicos, adicionalmente traen consigo esa subjetividad con la cual fueron producidos y con ellos también las enfermedades asociadas.

157 Los mil millonarios todos los años rompen récords de riqueza.

países tienen muchos problemas sociales, cuyas soluciones están en dos niveles: 1. Las posibles soluciones muchas veces son imposiciones; 2. Cuando se realizan obras, generalmente, están contaminadas de corrupción. Las primeras vienen de los organismos internacionales a través de préstamos y son imposiciones de estas instituciones como el Fondo Monetario Internacional, Organismos Multilaterales de Garantía de Inversiones, entre otros, quienes tienen agendas ajenas a la reproducción de la vida de las comunidades de víctimas. Por ejemplo: en una comunidad pueden hacer una carretera y no tener acceso permanente al agua. En ese sentido ¿qué es más importante? Para los intereses de los capitalistas, una calle es más importante; sin embargo, para la comunidad, es más importante el agua. El pavimento y el cemento representan la modernidad y, en cambio, el agua, en vez de ser un bien público, se quiere privatizar. Incluso, según Vandana Shiva, el agua es motivo de guerra. Entonces, para una solución concreta, la ética y la factibilidad son importantes como crítica y, luego, debe ser propositiva.

La razón liberadora, que se ejerce propiamente como síntesis final de la acción crítico-discursiva, primero, y, después, constructiva por transformación de normas, actos, subsistemas, instituciones o sistemas completos de eticidad. Tiene como componente inmediato propio de su ejercicio la razón estratégica-crítica, que no es la razón instrumental, sino la razón de mediaciones en el nivel práctico (no técnico). La razón estratégica intenta ciertamente el éxito como fin; pero, en último término y porque ahora es razón crítica, se trata de un fin que es mediación de la vida humana, en especial en este caso de las víctimas, cuando hay participación simétrica de los afectados. (Dussel, 1998, p. 500)

En esta cita hay dos momentos importantes para esta redacción de la ética. Uno es el crítico y el segundo es el constructivo. Los procesos políticos constructivos de otras propuestas al capitalismo

surgieron de revoluciones, por ejemplo: la rusa y cubana, el primer proceso cayó en bancarrota y el segundo se reinventa a contracorriente del sistema. Las víctimas hacen sus propias revoluciones para los fines de su realización. Sus ideas más sistemáticas las encontramos en su *Ética* (1998). Sin desconocer el esfuerzo categorial y riguroso de la anterior, un trabajo sin el cual no se hubiese llegado hasta aquí. Esta ética es la antesala a la Política de la liberación y, como toda filosofía política que se jacte de ello, debe valorar la situación actual y hacer propuestas factibles. Dussel no solo se queda contemplando la realidad como los filósofos criticados por Marx en su undécima tesis sobre Feuerbach, sino también avanza a lo propositivo.

Este principio es material por la incorporación de Marx al engranaje de esta *Ética* (1998). Sin este pensador alemán, no hubiese tenido la misma consistencia en todo el sentido de la palabra. Incluso, tanto del punto de vista teórico como práctico, Marx también era un militante por la causa de la revolución. Esta ética es concreta porque es al mismo tiempo política y no renuncia a las mediaciones de las instituciones y de las normas. Lucha por darle un nuevo contenido y donde la vida humana en concreto sea el fundamento de toda acción. En las experiencias históricas como el encubrimiento de *Abya Yala* o, más reciente, aún en los campos de concentración vimos cómo las vidas humanas se volvieron descartables. Por lo cual se perdieron millones de vidas. Volver sobre este fundamento, el de la vida en concreto, se hace un imperativo. Ya no vivimos en una etapa de la expansión colonial como hace quinientos años, ni tenemos un Hitler; pero la colonialidad y los gobiernos autoritarios aún persisten. Aún pueden operar porque en el marco de esta totalidad vigente está permitido. Por ejemplo, si un partido o su máximo dirigente de extrema derecha es homofóbico, xenofóbico y misógino, este puede participar de las elecciones porque lo permite el sistema democrático. Es decir, los sistemas democráticos fueron fetichizados y pueden participar de contiendas electorales un par-

tido o dirigentes de extrema derecha, incluso ganar porque existen personas que votan por ellos.

El pensamiento de Marx es importante porque es ejemplo de militancia y de consistencia teórica, lo cual le da mayor robustez a esta *Ética* (1998). La recepción de Marx en Dussel es distinta en esta segunda redacción. Hay que recordar que, una vez arribado en México, se puso a estudiar a Marx por su propia cuenta, esto quiere decir sin el marxismo del siglo XX como referente unívoco, ni el soviético que fue dominante en los países socialistas. En México, por el exilio español, como el de Wenceslao Roses y Adolfo Sánchez Vázquez, existía un ambiente marxista en la academia, también el ecuatoriano Bolívar Echeverría. Si Dussel no se ponía a tono con Marx, hubiese quedado al margen del debate. Cuando redacta este segundo momento de su ética ya está subsumido el pensamiento vivo de Marx.

Como ha señalado Rosa Luxemburgo, aún no hemos agotado todo el arsenal de Marx. Dussel avanzó en su lectura marxista subrayando y subsumiendo aspectos importantes para el momento material de su ética. Con la idea del asesinato, suicidio para Hinkelammert, podemos explicar una idea de Marx presente en esta redacción. Hinkelammert plantea «el yo soy, si tú eres» (idea Ubuntu¹⁵⁸), esto quiere decir, si te mato, también me estoy matando. Pero no solo a nivel subjetivo, sino, más bien, pensemos en una medida política que pueda, a través de esa acción, matar a otros. Por ejemplo, quitar alguna subvención condicionada de un gobierno en el caso de un desastre o en una medida geopolítica, como el bloqueo contra Cuba. Esta medida puede estar provocando la muerte de otras personas, entonces quien emite esa acción es un homicida, pero al mismo tiempo es un suicida porque se está matando a sí mismo. Entonces Marx dice «el suicidio es contrario a la naturaleza» (*apud* Dussel, 1998, p. 9), lo

158 Es una propuesta filosófica y ética africana, según Desmond Tutu, esta es una de las mejores propuestas de África al mundo. O es, para decirlo en otros términos, un humanismo ante la barbarie del individualismo.

contrario es la vida como lo natural. Y, así, Dussel va subsumiendo ideas de Marx en este momento de desarrollo de toda su ética.

Cuando empieza a desarrollar el criterio material universal de la verdad práctica lo hace desde Marx, quien según nuestro filósofo distingue lo material de lo formal. Si Marx hubiese desarrollado explícitamente una ética, según Dussel, sería en los siguientes términos:

[...] 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. (Dussel, 1998, p. 132)

En el camino fetichizado por las relaciones sociales capitalistas, nos vamos deshumanizando. Pues ni tenemos el germen del mal en nuestro ser, ni el sistema pervierte a las sanas almas puras; es una mezcla de ambas determinadas por una totalidad. La fetichización del sistema nos impone unas dinámicas en que nos deshumanizamos. La verdad práctica del momento material está en tensión con esa realidad categorial. Los seres humanos somos troquelados para no poder realizarnos plenamente como humanos, nos percibimos como sujetos y objetos fetichizados. Cuando desanchemos esta forma de ser en el mundo, estamos transitando en la dirección correcta de la descolonización. Marx siempre habló de la enajenación; para nosotros desde *Abya Yala* esa enajenación vino de la mano de la aculturación en el proceso de colonización. Con Marx entonces tendríamos, además de la necesidad de descolonizarnos, la urgencia de romper con esa enajenación.

Otro aspecto de este momento es que, nuestro filósofo, no se detiene a explicar lo que sabe de Marx, más bien lo subsume para sus

finés teóricos: la verdad práctica del momento material y la reproducción de la vida. Metodológicamente es importante saber cómo los pensadores tratan a los autores, el mismo Dussel lo hace con respecto a Habermas, se pregunta: cómo este abordó a Marx. Nuestro punto aquí es sucintamente advertir cómo se comportó Dussel con respecto al autor de *El capital*. En la primera redacción, apuntamos algunos distanciamientos y acá vemos cómo el pensamiento de Marx está subsumido. En un pasaje de la *Ética de la liberación*, Dussel, analizando la lectura de Habermas sobre Marx, resalta la cita referente al metabolismo «entre el hombre y la naturaleza» (*apud* Dussel, 1998, p. 191). Esta cita es muy importante para la ecología política y en general para el planteamiento de Dussel referente a la vida, la cual se reproduce si el metabolismo señalado se da. Si, por el contrario, el modo de producción capitalista lo entorpece, como regularmente lo hace, es imposible esa reproducción, porque no puede volver a seguir el ciclo de la vida. Tenemos en nuestras mentes la idea del ciclo de vida: nace, se reproduce y muere. Sin embargo, Marx, cuando se refiere a dicho metabolismo, habla de «la eterna condición natural» (Marx, 2015, p. 450). La gran industria entorpece este eterno devenir de la Tierra. En definitiva, aquí lo que percibimos es una subsunción de los supuestos de Marx en la *Ética de la liberación*, lo cual no fue posible en la primera redacción por el distanciamiento tomado entonces por Dussel.

Dussel necesita aterrizar en lo político y no estaba pensando *a priori* en la Política de la liberación, pero sí era plenamente consciente que una ética sin una política, no tendría asidero en la realidad para transformarla. Desde el 2001, a pocos años de estar circulando la *Ética* (1998), empieza a formarse el otro momento de la Política de la liberación, distinto al esbozado en los setenta, en esa primera redacción de la ética. Aquí entra el Principio-Liberación como catapulta política. En él se conjuga el momento material con la factibilidad. Dussel se plantea el tema de la pertinencia de hablar

de liberación, concepto que tiene mayor potencia en *Abya Yala* por la realidad política existente. Ahora bien, la pregunta obligatoria para establecer esa pertinencia es esta: ¿de qué nos tenemos que liberar? Abstractamente de las cadenas de la modernidad capitalista, y en lo concreto de sus dispositivos de dominación, porque incluso nuestra subjetividad está dominada unidimensionalmente por esta racionalidad y por la forma de estar en el mundo. Incluso se habla del imperio de la razón. La razón no es sin más la cárcel, sino su instrumentalización y fetichización. La razón moderna también nos liberó de la escolástica y jugó su papel; pero nuevamente se volvió otra cárcel que no nos dejó ver la luz del pluriverso. Es como estar amarrados en una caverna y necesitamos liberarnos para salir de ella; somos esclavos de esa visión del mundo. La libertad es la finalidad en abstracto, la liberación es la acción para alcanzarla. Para vivir libremente, para vivir en libertad, primero se tienen que realizar un conjunto de acciones políticas, por eso, en *Abya Yala*, es más pertinente hablar de estas acciones en lo inmediato dada la cruenta realidad de nuestras circunstancias.

Hemos experimentado diversas formas de colonialismo que se ejercían bajo un sistema de impresión. Y, con la forma del colonialismo se empalma el imperialismo, porque no se sufre mayor violencia que cuando se está bajo esta combinación letal. De opresiones a imposiciones de todo tipo y aculturaciones o, como dice Dussel, *encubrimientos*. Al encubrir la realidad rica en contenido se impone la superior. La realidad vivida en los países del centro europeo e incluso de su periferia era distinta a la de la periferia colonial. No había analogía en la aplicación de Derechos Humanos por usar un ejemplo, ni hace quinientos años ni en la actualidad. Tampoco, las luchas son idénticas y a la hora de pensar, no lo podemos hacer desde una universalidad abstracta sin tener en cuenta esa realidad centro-periferia. En algunos territorios, ciertas luchas fueron superadas mientras que en otros, no. Debemos tener presente que la idea del *Sur global* no

es solamente geográfica porque también hay lugares en el centro con marginación interna. En todas estas formas heterogéneas entre sí, pero que comparten una macro realidad estructural de la racionalidad moderna y capitalista, existen comunidades de víctimas, pero el grado de sufrimiento es distinto. Materialmente tener hambre en París, Londres, País Vasco o Panamá es igual, aunque las garantías para aminorar el hambre de un ciudadano europeo son diferentes. En Panamá, todavía hay ciudadanos que mueren de hambre.

Esto hace imperativa la liberación como proyecto político de nuestros pueblos y las comunidades de víctimas. Cuando se logre la liberación y prevalezca la libertad, entonces aquel proyecto ya no será válido porque realizó su objetivo general. La liberación se produce también en el plano epistémico, por lo cual también afecta nuestros pensamientos. Por eso, también se habla de una liberación psicológica que no es distinta a la lucha contra la enajenación en el mundo industrializado y más en la cultura de masas. La troquelación en el proceso de encubrimiento es, en ese sentido, más profunda, con más años de operacionalidad en la estructura gnoseológica en *Abya Yala*. Si nos preguntamos cómo conocemos, la respuesta es fácil: con las herramientas del escolasticismo y la ciencia moderna. Son estos saberes modernos con los que nos aproximamos a nuestras realidades y, en menor medida, utilizamos, a manera de resistencia, aquellos saberes mesoamericanos.

Aunque el Principio-Liberación se mueva más en el ámbito político, también es importante el epistemológico. Para liberarnos tenemos que hacerlo a través de estos dos ámbitos, incluso el espiritual.

Por su parte, el Principio-Liberación enuncia el deber-ser que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad, y que se origina, práctico-materialmente, como normatividad, desde la existencia de un cierto Poder o Capacidad (el ser) en dicha víc-

tima. Porque hay víctimas con una cierta capacidad de transformación se puede y se debe luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica. (Dussel, 1998, p. 553)

El Principio-Liberación es la antesala a la Política de la liberación porque se plantea en el terreno marxista de la transformación. Llegando a cierta madurez con una conciencia ético-crítica, su accionar es más consistente para mantenerse firme en la consecución de ese principio ético.

El «Principio-Liberación» formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general. (Dussel, 1998, p. 558)

La reflexión ética de Dussel habla de un «momento deontológico», sin embargo, no toda su ética es deontológica. Si se presta atención a las consecuencias de una acción, la liberación es una acción en primera instancia que tiene como consecuencia la libertad. Es decir, cuando me libero, vivo en libertad sin ataduras, sin imposiciones. En ese momento, las consecuencias de reproducir la vida se tienen que conseguir factiblemente por la vía política. Las víctimas siempre tendrán la potencia de la rebelión, incluso violenta, ante su opresión y exclusión. En este principio, existe un deber de operar una «praxis» de la liberación, de reflexión y deconstrucción de las causas que afectan a las víctimas. Conociendo y describiendo esas negatividades destructivas, se trata en un segundo momento de trabajar en el desarrollo de esa liberación hasta que no sea necesaria, hasta que llegue el momento de serlo de nuevo ante cualquier fetichización del nuevo momento.

C. TERCERA REDACCIÓN

Llegamos a la tercera redacción teniendo en cuenta varios aspectos abordados sucintamente en líneas anteriores. Ya tenemos algunas ideas de cuáles fueron los aspectos fundamentales de la primera y la segunda redacción. En la segunda, mostraba madurez teórica, y ahora se distancia de algunos aspectos que se venían advirtiendo con anterioridad. Las circunstancias son otras y las condiciones distintas a las dos anteriores. El hilo conductor en todos estos momentos no podría ser otro que el de la liberación. Con Dussel podemos decir que nunca se claudicó por su contenido crítico. En otras experiencias se habla de una primera etapa de un pensador y en un segundo momento se habla de otra con otros intereses. Por ejemplo, cuando se habla del primer y del segundo Habermas, se habla del primero como más crítico. En Dussel, eso no pasa, porque todo Dussel es crítico no en bloque, pero sí en una constante determinante: la de liberación, la cual al pasar los años se fue sofisticando una crítica ética a la modernidad.

La ética en Dussel tiene varios momentos y lo denominamos como redacciones de la ética, y la *14 tesis de Ética* es la tercera, lo cual es un proceso de maduración. Fue publicada en el 2016 y es el resultado de décadas de reflexión. Aquí hay una explícita aclaración de los momentos, el negativo y el positivo, pero resulta más importante el creador. Si no somos creativos ante el momento histórico, como decía István Mészáros «el desafío y la carga del tiempo histórico»,¹⁵⁹ estamos condenados a fenecer como especie. La crisis civilizatoria¹⁶⁰ avanza a pasos abrumadores. Tenemos que encararla

159 Véase, [En línea] Disponible en: www.academia.edu/16876751/Istvan_Meszaros_El_Desafio_la_Carga_del_Tiempo_Historico_Vol_1 [Acceso 4 de enero de 2022]. Esta es la obra base del denominado Socialismo del siglo XXI.

160 Sobre la crisis civilizatoria recomiendo los trabajos de Renan Vega Cantor. [En línea] Disponible en: biblat.unam.mx/hevila/HerramientaBuenosAires/2009/no42/3.pdf [Acceso 5 de enero de 2022]

de forma creativa. La tercera redacción explicita el momento creador. Además, menciona otro aspecto central en el cual se diferencia con respecto a las otras redacciones de la ética: «pero si hay un aspecto correctivo de algunas de mis obras anteriores es con respecto a la posición de Martin Heidegger» (Dussel, 2016, p. 9).

En la década de los setenta, de su primera ética, nos decía Dussel que estaba influenciado por Heidegger, solo ahora después de un largo recorrido puede romper con el filósofo que aceptó la rectoría en pleno régimen nazi. Levinas influyó en ese derrotero, que se materializó en una ética crítica; es decir: no responde al orden vigente. Levinas no estuvo muy de acuerdo con Dussel cuando estudió a Marx durante toda la década de los ochenta, que culminó con la caída de la Unión Soviética. Pero vimos los atinados resultados materiales en su ética, cuando gran parte del mundo daba como perro muerto al proyecto socialista. Por eso, Dussel no es un seguidor pasivo de Levinas, a pesar de la influencia de este que fue suficiente para tomar distancia de Heidegger. El filósofo nazi tuvo a grandes pensadores de discípulos, entre ellos la conocida Hannah Arendt, al gran hermeneuta Hans Georg-Gadamer, el mismo Levinas y al tan polémicamente radical Giorgio Agamben, el cual es crítico de los campos de concentración como el espacio de estado de excepción, y no podía seguir a su propio maestro, quien guardó un silencio cómplice ante la barbarie nazi.

Esto pasa según Dussel y puede seguir pasando con los pensadores supuestamente críticos que no tienen «categorías ético-críticas» (Dussel, 2016, p. 10) y pueden plegarse a cualquier régimen político opresor, como ocurrió con el nazismo y así puede pasar todavía con cualquier gobierno totalitario de extrema derecha. Al no ser sensible ante la dominación del Otro o no tomar conciencia de las contradicciones del orden vigente, puede quedar atrapado por la moral y valores de lo establecido, es decir, de la modernidad capitalista y seguir como si no pasara nada, incluso puede colaborar y trabajar con algún gobierno antidemocrático.

La tercera redacción de la ética —una ética crítica o Ética de la liberación— es para encarar a la modernidad. La primera parte es precisamente del orden vigente y de la moral totalitaria. Nos vamos a ocupar de esta parte, Dussel inicia su reflexión haciendo una brevísima descripción de la evolución de los seres humanos hasta subrayar el papel de la autoconciencia, con la cual se logra justicia y bondad. Esto es resultado de largos procesos históricos, que, por ser tales, están expuestos a cambios, aunque en ocasiones se intente naturalizar las desigualdades como si fuesen eternas e inalterables. Los cambios históricos, en ocasiones, son avances en la consecución de derechos y en otros retrocesos, como por ejemplo cuando con alguna política pública gobiernos de derecha o extrema derecha hacen algún recorte a un bien público o cuando endeudan al país. Esto guarda relación con las transformaciones revolucionarias y con las restauraciones del orden establecido. En política, no todo está ganado cuando una alternativa logra espacios y luego no los mantiene, vivimos en una historicidad donde todo puede cambiar. Cuando hablamos de la «liberación» en la primera redacción, debemos tener en cuenta que, si se logra, las contrapropuestas buscarán revertirlo para imponerse nuevamente.

Con respecto a las críticas de cierto antropocentrismo que se desprende de una lectura ingenua de la centralidad de la vida humana, se reafirma más Dussel cuando pone al ser humano como la culminación de un largo proceso, según sus propias palabras, de «gloria»; ahí, también, podemos seguir su línea teológica. En las nuevas líneas de investigación emergidas de esta ética, será obligatorio tener una visión holística de las demás especies y no centrarse solo en la vida humana, aunque sabemos que el supuesto dusseliano responde a un momento histórico donde el mercado y el capital se erigían sobre los seres humanos como dios supremo, en esas circunstancias, es comprensible la conversión. Es una línea delgada la del antropocentrismo y la centralidad del ser humano. El ser humano, al ser consciente de estar vivo, según sus propias palabras, debe «cuidar de la Vida, de

toda vida viviente en la Tierra [esto] es cuidar también la vida humana» (Dussel, 2016, p. 16). Esta crítica todavía corre el riesgo de ser interpretada como antropocentrismo, por lo cual considero necesario seguir explorando este supuesto más allá de ese tipo de crítica. En el siglo XXI no podemos quedar presa del *ego* moderno del antropocentrismo, pues conocemos los alcances de la modernidad capitalista, para convertir al capital, al dinero como ser supremo, es por eso que en esa tensión no podemos reproducir un antropocentrismo sin cuestionarlo.

Para esta ética, ser ético y humano es lo mismo, podríamos decir que, si no somos humanos, entonces, no somos éticos. Si no lo somos es porque nos hemos deshumanizado. Señal de nuestra fetichización es ser inhumano ante la inclemencia del Otro. En esa dirección, la ética es, en sentido estricto, una práctica constante de reconocimiento y respeto al Otro en tanto Otro. Si colocamos como ejemplo la sensibilidad ante el sufrimiento del Otro, no se trataría de hacer una reflexión abstracta en torno a tu semejante, sino de hacerse cargo de la realidad del Otro, lo cual no es ponerse en el lugar del Otro, eso no es posible empíricamente, pero sí se puede ser sensible ante la inclemencia y actuar para revertirla. No hay que teorizar sobre el hambre del otro, hay que darle de comer. Al partir de un pensamiento que afirme la vida, cualquier acción que le contravenga, será motivo suficiente para actuar con pretensión de justicia.

La ética propuesta por Dussel es teoría, en la medida que es una teoría de la práctica, o, en términos gramscianos, sería *praxis*. También, siguiendo a Levinas, considera a la ética como filosofía primera. La *praxis* y la teoría serían el fundamento del pensamiento crítico. La tercera redacción de la ética está precisamente buscando esta fundamentación. Lo ético y lo humano es la «afirmación de la vida» (Dussel, 2016, p. 17). La cual forma parte de nuestra cotidianidad, aquí podríamos hacer una lectura paralela con la estética de Georg Lukács, quien en su primer capítulo de la vida cotidiana refleja esa realidad. Dussel nos dirá: «lo ético es inherente a la exis-

tencia humana en su actuación cotidiana» (Dussel, 2016, p. 17). ¿Cuándo esto se desvirtúa? Podemos decir que es el resultado de las contradicciones de la modernidad capitalista, la cual produjo un infierno en nuestra «casa común», como dice el Papa Francisco. Incluso en un sentido literal la Tierra está más caliente cada vez más.

La Ética de la liberación no es descriptiva, es propositiva en su tercera redacción; esa es la finalidad de la ética como lo hemos expuesto aquí. Al final, se decanta por las acciones políticas liberadoras para la realización del *ethos* y la comunidad. Siempre presente en este orden vigente dominante y propenso al suicidio colectivo, al ver la fatalidad del Otro, no podemos solo describirlo, no es suficiente, quizá para un ejercicio academicista, sí, pero para el pensamiento crítico tiene como horizonte la praxis de lucha y liberación. Es el «principio de la acción» de la «vida concreta» (Dussel, 2016, p. 19). La descripción, si bien es necesaria, queda subsumida por la necesidad de una práctica, un accionar liberador de la opresión como negación de la afirmación de la vida. El horizonte no es cumplir la norma o las leyes, muchas veces injustas, sino la creación de instituciones en base a principios fundamentales. Esa es la transformación, sin negar la necesaria interpretación. Así, Dussel continúa la tradición de Marx, no quedándose como el filósofo ilustrado en su torre de marfil e interpretando el mundo de diversas formas, sino de transformar la sociedad. Ese es el fundamento último del pensamiento crítico. Ir más allá de la descripción y de la analítica hacia una praxis liberadora.

Según nuestra hipótesis, la primera redacción de la ética es *Para una ética de la liberación latinoamericana* de 1973, la segunda es la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* de 1998; y ahora esta tercera redacción de 2016. Es más corta pero no deja de ser densa y está desarrollada en tesis y breves epígrafes que ayudan a su lectura. Es contundente: «es la teoría general de todos los campos prácticos» (Dussel, 2016, p. 14). El campo es importante, hay tantos como actividades humanas, aquí tropezamos

otra vez más ante un posible desarrollo antropocéntrico, porque todo gira en torno a lo humano. Lo no humano es importante para una metabólica relación cósmica. Tenemos que hacer una aclaración importante, según nuestro pensador, los principios generales son éticos y abstractos, en cambio los principios de cada campo son concretos. La propuesta de Dussel, entonces, consiste en que la ética no hace referencia a un campo en particular, sino sería la teoría del momento práctico de todos los campos. De la economía, de la política, etcétera, y estos campos tienen un contenido ineludiblemente ético. De no tenerlo, como la mal llamada economía capitalista, sería una negación de sí misma porque se destruye o, como en el campo político, sería una biopolítica (en el sentido de Michel Foucault), una tanatopolítica (como diría Giorgio Agamben), porque los campos sin un contenido ético son su negación.

Los principios generales son subsumidos por cada campo particular, esto no es lo habitual en el canon de la ética. Dussel es consciente de esa ruptura con las éticas convencionales que tienen como horizonte la formalidad de la modernidad capitalista. Las acciones se dan en un campo determinado y no en una abstracción metafísica. Con respecto al pensamiento de Dussel, son importantes las instituciones en las que parte de los campos se realizan, aun siendo abstractos, alcanzan su materialidad en acciones concretas.

Hay un proceso que va de lo instintivo a lo ético. Si en el instinto la supervivencia es lo natural, en la ética no tendría razón de cambiarse, porque además de su instinto tiene conciencia de la necesaria «exigencia natural de supervivencia» (Dussel, 2016, p. 23). Para el liberalismo, al menos el profesado por Mario Vargas Llosa, el egoísmo es positivo; mientras, para Dussel, el egoísmo nos lleva al suicidio como especie. Sería el liberalismo, transformado en neoliberalismo, contrario a la supervivencia o sería solo la de algunos cuantos sobre otros muchos. La ética propuesta de Dussel busca ir más allá de la moral entendida como totalidad ontológica del orden vigente. Es precisamente esto último lo que nuestro filósofo busca

poner al desnudo: la moral del orden vigente. Si no tenemos claro la distinción entre moral y ética a nivel categorial y político, entonces podemos reproducir o relegarnos fácilmente al orden vigente sin ser crítico. Esta ética va localizando su materialidad en lo particular de cada campo que expresa su principio normativo.

La crítica a Heidegger es la crítica al pensamiento ontológico dominante durante todo el siglo XX. Encararlo sin una propuesta categorial no es un asunto menor. De hecho, si revisamos las propuestas de ecología política como la de Arturo Escobar o Enrique Leff,¹⁶¹ vemos cómo ahora, estos referentes internacionales, se están metiendo en la discusión ontológica porque ahí está el fondo de la cuestión. Para esta ontología, su categoría central es la totalidad, en cambio para una ética crítica es, partiendo de Levinas, la exterioridad. Es la confrontación de una meta-física crítica (como trans-ontológica, Levinas *dixit*) con la ontología del orden vigente, que es encubridora de la exterioridad del Otro, de su trascendencia.

El fin de una ética crítica es la afirmación de la vida, la acción humana en estos términos es la mediación fundamental para la «vida buena», una vida para ser vivida dignamente, no una vida descartable como en la biopolítica en clave foucaultiana. La afirmación de la vida, como hemos señalado, tiene más contundencia con respecto a la segunda redacción donde se habla de reproducción de la vida. Cuando hablamos de reproducción y afirmación de la vida estamos incorporando el segundo y tercer momento de la ética en general. En una subsunción de todos los momentos, incorporamos todos los momentos e incluso las críticas implícitas internas.

El neoliberalismo busca desvirtuar ese querer vivir y ese poder elegir, estos son manipulados por un querer vivir para un mercado y poder elegir mercancías en su interior, lo que niega la afirmación

161 Este investigador del Centro de Investigaciones Sociales de la UNAM se volcó a la reflexión ambiental incorporando supuestos de la ontología de Heidegger.

de la vida y de ninguna manera la reproduce para sí. Aquí estriba la importancia de poner al ser humano en el centro y solo en esa circunstancia para no quedar subordinado al mercado capitalista inundado de mercancías fetichizadas. El mercado se erige como dios supremo.

En líneas anteriores, habíamos mencionado la importancia de las instituciones para afirmar la vida, en contraposición de aquellas que no lo hacen. Es decir, tanto la ética como la política en Dussel no son anarquistas porque no renuncia a las instituciones. El punto es la necesidad de instituciones con contenido ético, con un horizonte de posibilidad de afirmar la vida, de vida buena o buen vivir, con sensibilidad ante el Otro y convivencialidad con la naturaleza y las demás especies. Esto es posible en la medida que se trascienda el sujeto singular y se vaya hacia la comunidad en metabólica relación holística.

Repetir temas tratados en otras redacciones de la ética no es volver a decir lo mismo, es volver sobre lo mismo para no vacilar en la esencia del pensamiento crítico, un pensamiento transformador del orden vigente y su ontología de la totalidad. Y esto se realiza desde la exterioridad del Otro, desde el margen, perforando la totalidad desde esa inmanencia de la vida cotidiana, la cual de forma natural es más abierta y rica en su contenido que la totalidad del orden vigente. El elitismo intelectualista y academicista en su afán de objetividad marca una distancia transcendental, logrando en ese movimiento abstracto mirar desde lejos como objeto a la comunidad o al sujeto revolucionario, aquel que posee potencialidad de transformación.

Volviendo sobre las instituciones, la modernidad capitalista las fetichizó en su mayoría y en vez de trabajar para la afirmación y reproducción de la vida hacen todo lo contrario y dicotómicamente trabajan para el capital. Los teóricos de la moral vigente muchas veces justifican al capital, señalan ideológicamente la imposibilidad de vivir sin capital, hablan de sus frutos, del progreso, del trabajo e incluso de la riqueza. Lo cierto es lo contrario, sin vida no hay capi-

tal, este succiona toda la energía de la vida en general, incluyendo la de la naturaleza y, en ese afán de no tener límites, pone en riesgo de colapso a toda una civilización. Desde la esfera marxista, se afirma a la clase trabajadora como la generadora de la riqueza, la cual en su fetichización por la modernidad capitalista entra en el proceso de suicidio colectivo.

De las críticas de los anarquistas hasta los teóricos del Estado mínimo, vemos una negación *a priori* de las instituciones como si fuesen el mal en sí mismas. Dussel es consciente de la ambigüedad de las instituciones, pero no se pueden desechar. Se necesitan instituciones con otro contenido distinto, de reproducción y afirmación de la vida. Hay instituciones que «si cumplen su función de servicio a la vida comunitaria son justas, moralmente adecuadas» (Dussel, 2016, p. 47). Esa es la razón por la cual las instituciones no son descartables, cuando su horizonte de posibilidad es la justicia y afirman la vida, sino que son necesarias. No todo es alienación y disciplinamiento, las instituciones pueden tener un carácter liberador. Permanentemente se requiere trabajar sobre su contenido y la creación positiva de nuevas instituciones, las cuales también corren el riesgo de fetichizarse en el tiempo.

En esta ética, siguiendo el largo diálogo con Karl Otto-Apel, se concluye la crítica al formalismo ético y ahora el horizonte es el momento material, pero este no niega lo espiritual. De hecho, necesitamos una espiritualidad de la liberación, como expresa Franz Hinkelammert. El principio material de la ética sería, como ya lo hemos señalado en la segunda redacción de la ética, la reproducción de la vida, pero ahora más afinado, más contundente: se trata de «afirmar la vida». Afirmar la vida encarando todos los obstáculos del orden vigente de la modernidad capitalista en una actitud positiva de creación fáctica de mejores condiciones de vida, lo cual implica incluso su liberación y afirmación espiritual.

De la tesis 5 a la 7, a manera de hipótesis, vemos algo de sumo interés para leer a Dussel, como hemos indicado antes. Incluso

siendo inválida, nos abre la posibilidad de encontrar la hipótesis correcta, para comprender su gran obra, que tiene varias vías para adentrarse en ella. Como buen autor clásico solo tenemos que quitar un poco el polvo y veremos el brillo de su luz. Ahí, ya vemos explícitamente tres principios: el material, el formal y el factible. Ese será el recorrido de la Política de la liberación; no podemos hablar de un Dussel definitivo, pero sí de uno sin vacilación en la profusión de sus ideas.

Lo material es antes que lo formal, es decir, la materialidad es lo primero. Nos dice Dussel: «Lo material puede determinar lo formal» (Dussel, 2016, p. 106). Siempre en diálogo crítico con la formalidad, incluso la más avanzada y crítica como la de Apel, no claudica en su materialidad. La finalidad es la plenitud de la vida: «la factibilidad de poder afirmar o acrecentar la vida [...] la afirmación de la vida de los afectados» (Dussel, 2016, p. 107). El contenido es la vida humana en general en comunidad, en la segunda redacción Dussel nos advertía sobre el paso más complejo de fundamentar esto del principio material más allá de su enunciación. ¿Cómo lo hacemos operativo? ¿Cómo es factible? En su traducción política se plantea «la transformación de la estructura misma del Estado» (Dussel, 2016, p. 177). Estos temas apenas eran advertidos en las redacciones anteriores, ahora son lo principal. Es decir, lo crítico y positivo para el propio Dussel quedaría enunciado así:

Debemos afirmar y obrar el crecimiento de la vida de las víctimas, de los oprimidos o de los excluidos, de los negados, de los ignorados de todos los sistemas (ontológicos) morales vigentes, sean de nuestra propia comunidad o, por último, de toda la humanidad. (Dussel, 2016, p. 180)

Si los órdenes vigentes o morales suponen una ontología, también supone una crítica a ese nivel, es decir, una fundamentación última. Cómo investigamos, qué investigación y cómo conocemos

está determinado por la pregunta más elemental y compleja a la vez: ¿qué es? Este *es* se refiere a lo ontológico determinante. Ante una pregunta sobre la naturaleza de un régimen político y si la respuesta *es* un régimen totalitario, veremos cómo lo ontológico determina todo lo demás, porque si es totalitario no habrá garantías fundamentales individuales, serán invisibilizadas. En el marxismo ortodoxo, lo económico determina todo lo demás, pero antes de eso está el *es*, lo cual es una discusión ontológica. El totalitarismo no podría por su propia ontología reproducir y afirmar la vida porque se impone y además es selectivo en su imposición. En sus políticas de disciplinamiento, si mata al Otro se está matando a sí mismo, puesto que, como dice Hinkelammert, el homicidio es también suicidio.

Para Dussel, los grandes pensadores de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas (el paladín de la modernidad según nuestro filósofo), se alejan más de la materialidad para abrazar la razón discursiva, porque, aunque esta implica acción, es predominante el formalismo sobre la materialidad. La crítica de fondo subyace en la imposibilidad de recuperación de la materialidad supuesta en la ética crítica, desde la abstracción formal. El recorrido de Dussel en ese sentido fue distinto, puede subsumir lo formal en el principio de factibilidad, en cambio la ética del discurso no puede subsumir el principio material porque su punto de partida es otro, a saber, la razón, lo consensual. Lo concreto para Dussel es el sufrimiento del Otro. Es el otro negado y vejado por el orden vigente. Es el hambriento, es el migrante sin garantías en un país desconocido, es el trabajador sobreexplotado al poner en riesgo su vida con enfermedades, es quien sufre más en una pandemia porque vive hacinado y no puede protegerse en una cuarentena porque no tiene comida y sale a buscarla.

El horizonte es la factibilidad de reafirmar la vida en comunidad y en metabólica relación entre los seres humanos, la naturaleza y las demás especies, porque la aceleración del modo de producción para generar plusvalía infinita trastocó el dinamismo natural de ese

metabolismo posibilitador de la vida en su conjunto. En esta ética, se encuentra supuesta la pretensión de justicia, siendo una crítica sin vacilación al orden vigente establecido por la modernidad capitalista.

3. CONCLUSIÓN

La realidad de nuestro sistema convierte al Otro en otro, todo lo quiere convertir en esto último, como inferior y objetivado. Así lo puede tutelar y explotar hasta la muerte. Esa misma modernidad está agotando toda la energía de esta casa común. Los megamillonarios como Jeff Bezos, Elon Musk y Richard Branson están emprendiendo una carrera espacial planteando la posibilidad de vivir en el espacio e indicando la fragilidad del planeta Tierra. Esta iniciativa privada de viajes busca colonizar el espacio y explotar sus recursos, reproduciendo la dinámica del capitalismo. Todo esto nos muestra un panorama poco alentador y con un pensamiento que pretende habitar este planeta con la misma racionalidad instrumental.

Con Marx, Dussel y Katya Colmenares aprendimos la importancia no solo del sujeto en tanto sujeto, sino también de la comunidad de vida y esta última nos invita a pensar el mundo desde ahí. No podemos hacer retroceder el tiempo, no pensamos idílicamente en un pasado y futuro perfecto, pero en las condiciones actuales sí podemos pensar críticamente. En su última redacción de la ética, esta se plantea como la fundamentación del pensamiento crítico. Es la transformación del orden vigente para la reproducción y afirmación de la vida en metabólica relación con la naturaleza y demás especies, lo que requiere mayor explicitación.

El eurocentrismo obnubila, no toma en consideración lo periférico; en cambio lo periférico, sí, considera lo producido en Europa y Estados Unidos. Habermas en *Aclaraciones a la Ética del discurso* no hace ninguna referencia a Dussel, digamos que no era necesario, pero no hacer ninguna referencia al debate Dussel y Apel por las razones

que fuere: por desconocimiento o encubrimiento, es inaceptable. Veamos un descuido de Habermas porque es la gran referencia en Europa. Decía Fernando Vallespín, a nuestro juicio es en un ejercicio eurocéntrico, que Habermas era: el último intelectual vivo,¹⁶² y por qué no otros como Toni Negri, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Boaventura de Sousa Santos, Noam Chomsky (más críticos incluso) o en *América Latina*, el propio Dussel, Michael Löwy, etcétera.

Es primordial la descolonización del pensamiento, el cual consiste en reconstruir todo lo olvidado o excluido por ese discurso dominante eurocéntrico de la modernidad capitalista. La mayor parte de la propuesta de Dussel, así, como la de otros y otras, fue recuperar lo olvidado desde otra narrativa, la cual hoy podemos decir con propiedad decolonial, que aun en sus contradicciones se abre paso en la crítica a la modernidad. Tanto la memoria histórica como la experiencia fueron alimentando esa otra nueva narrativa, poniendo sobre la mesa lo encubierto por el eurocentrismo. Incluso, es un compromiso ético hacerlo.

Solo realizando el recorrido aquí, podemos aproximarnos a la ética de Dussel. Ahora seguiremos con el principio material de la reproducción y afirmación de la vida en comunidad, y en metabólica relación con la naturaleza y otras especies. El orden vigente fetichizado de la modernidad capitalista encubre lo distinto con su manto ideológico y su racionalidad instrumental. Es por ello que asumir el compromiso político de transformar la sociedad es una necesidad ética para la realización plena de nuestra especie, de la naturaleza y de las demás especies. Esto implica hacerlo más explícito y concreto a su vez.

162 Véase, el artículo de Vallespín [En línea] Disponible en [//elpais.com/elpais/2019/08/30/ideas/1567168373_344291.html](https://elpais.com/elpais/2019/08/30/ideas/1567168373_344291.html) [Acceso el 8 de enero de 2022].

CAPÍTULO V: REPRODUCIR Y AFIRMAR LA VIDA

1. INTRODUCCIÓN

Una importante especie biológica está en riesgo de desaparecer por la rápida y progresiva liquidación de sus condiciones naturales de vida: el hombre [...] Es necesario señalar que las sociedades de consumo son las responsables fundamentales de la atroz destrucción del medio ambiente. Ellas nacieron de las antiguas metrópolis coloniales y de políticas imperiales que, a su vez, engendraron el atraso y la pobreza que hoy azotan a la inmensa mayoría de la humanidad [...] Lo real es que todo lo que contribuya hoy al subdesarrollo y la pobreza constituye una violación flagrante de la ecología [...] Si se quiere salvar a la humanidad de esa autodestrucción, hay que distribuir mejor las riquezas y tecnologías disponibles en el planeta [...] No más transferencias al Tercer Mundo de estilos de vida y hábitos de consumo que arruinan el medio ambiente. Hágase más racional la vida humana [...] Cesen los egoísmos, cesen los hegemonismos, cesen la insensibilidad, la irresponsabilidad y el engaño. Mañana será demasiado tarde para hacer lo que debimos haber hecho hace mucho tiempo¹⁶³.

Fidel Castro

163 Discurso de Fidel Castro en Conferencia ONU sobre Medio Ambiente y Desarrollo, 1992. [En línea]. Disponible en: www.rds.org.co/es/novedades/discurso-de-fidel-castro-en-conferencia-onu-sobre-medio-ambiente-y-desarrollo-1992 [Acceso el 10 de diciembre de 2021].

Con estas palabras de meridiana claridad, en 1992, Fidel Castro nos iluminaba el camino de la crítica. Como siempre, un adelantado a su tiempo. Es una apretada síntesis, anterior a la Ética de la liberación de Dussel, del discurso crítico necesario para esta propuesta ética. Como especie biológica estamos al borde del suicidio colectivo, esta acción no fue provocada por la especie humana como tal, sino por una racionalidad y modo de producción capitalista cuyos orígenes datan de hace más de cinco siglos. Esta es una de las razones por las cuales, en vez de hablar sobre el Antropoceno, preferimos hablar de Capitaloceno,¹⁶⁴ porque el capitalismo es el responsable del deterioro ambiental y social de la *Pachamama*. No es responsabilidad del pobre, víctima de la desigualdad y probablemente enajenado, no es él quien provocó el deterioro en última instancia de nuestro planeta. Como dice Castro, esas sociedades consumistas de energía material (y espiritual), por un lado, son una violación —de la *Pachamama*—¹⁶⁵ y, por el otro, resultado de quinientos años de colonialismo y distintas formas de imperialismos, con una subjetividad destructiva. Como resultado, un aumento de dióxido de carbono que produce el calentamiento del planeta, haciéndolo invivible. No podemos seguir con esa irracionalidad. Castro hace treinta años nos advertía sobre la inminente catástrofe. No es suficiente cambiar subjetivamente para cambiar esta relación con nuestra *Pachamama*, también necesitamos cambiar de forma civilizatoria. Podemos ser perfectamente ecologistas, pero si vivimos en un sistema capitalista y seguimos consu-

164 Como señala Víctor Toledo, capitaloceno es: «la coacción forzada del trabajo (tanto humano como no humano), subordinada al imperativo del beneficio a cualquier precio (la acumulación ilimitada del capital), lo que provoca la ruptura del equilibrio del ecosistema planetario». [En línea] Disponible en: www.jornada.com.mx/2019/04/09/opinion/017a2pol [Acceso el 9 de diciembre de 2021]. También sobre este tema *Crisis ecológica y capitaloceno* [En línea]. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=byTFiYmURgc [Acceso el 8 de diciembre de 2021].

165 Esta idea la escuchamos de Juan José Bautista durante los cursos en la UACM, 2017.

miendo energía como lo estamos haciendo, todo iría hacia su auto-destrucción.

Se nos hace imprescindible pensar en la relación falsa escasez y opulencia. Para expresarlo en otros términos, cuando hablamos de problemas sociales como el hambre y la pobreza, lo planteamos de forma fetichista. Queremos pensarlo desde la dinámica del capitalismo, el cual es parte también del eurocentrismo y la cárcel de la modernidad. Pretendemos solucionar el problema con otro problema. A estas alturas del partido no podemos apagar la llama de la pradera con más gasolina. Las alternativas no pueden tener su origen en el mismo lugar común de siempre, de ahí deviene la importancia de la apertura de otras cosmovisiones del mundo, la heurística del mismo movimiento del pensamiento y la crítica. En ese sentido, encontramos en el diálogo de saberes un terreno fértil para desarrollar alternativas al orden vigente.

Pensemos en la problemática del hambre, una «solución» estaría en una mejor distribución del alimento. Acabar con el hambre no acabaría con las contradicciones. La solución al hambre no es producir más alimento, la solución a la pobreza no es imprimir más dinero, hace décadas se rompió el patrón oro y se imprime más dinero del que jamás podríamos gastar. Además, el dinero ya es un ser metafísico, no está en ninguna parte física, pero se necesita en todas partes. Con respecto a la alimentación, por ejemplo: en el mundo actualmente existen casi ocho mil millones de habitantes y se produce alimentos para doce mil millones de habitantes, de los cuales dos mil millones de personas quizás no puedan comer.¹⁶⁶ ¿La solución estaría en producir más alimento? Mucho alimento va al tinaco de la basura. Se propuso acabar el hambre con más comida y se requería de mer-

166 Según datos de Naciones Unidas «Más de 800 millones de personas pasan hambre y unos 2000 millones sufren su amenaza». [En línea]. Disponible en: news.un.org/es/story/2019/07/1459231 [Acceso el 15 de diciembre de 2021].

cancias alimenticias para solucionarlo —en la época de aceleración social—; también se produjo más de su capacidad, deviniendo otro problema de envergadura: la «zoonosis».¹⁶⁷ El coronavirus es una muestra de ello, como también otra media docena de enfermedades asociadas a la sobreexplotación de animales para nuestra alimentación. Ni siquiera se trata de una cadena alimentaria.

El problema de fondo es, sin dejar de importar las formas, el modo de producción altamente destructivo y esas relaciones sociales tóxicas. Cuando nos referimos a «relaciones sociales tóxicas», estamos pensando en formas de estar en el mundo autodestructivas. Cuando pensamos en el «yo soy, si tú eres» las cosas cambian; es decir, yo no puedo reproducir y afirmar mi vida si el Otro no puede hacerlo. Relaciones sociales tóxicas de «odio» como la homofobia, la misoginia, la aporofobia. Estos odios se despiertan por la idea de una forma original de ser en el mundo, unidimensional y ejemplificante. Es decir, una sociedad heteronormativa, patriarcal y económicamente productiva. Todo cuanto atente contra esa forma original despierta ese odio a lo distinto. Esa toxicidad se expresa en nuestras relaciones sociales cotidianas, formas de violencia que hemos naturalizado y consideramos inalterables. También, expresamos toxicidad cuando violamos a nuestra *Pachamama*. Todas estas formas de violencia contra el Otro, con crímenes de odio, con feminicidios, con discriminación por ser pobre, no son naturales ni esenciales, para hacer posible otro mundo distinto es necesario establecer otras relaciones sociales fundadas en el amor.

Nuestro tema es la reproducción y la afirmación de la vida con otro horizonte distinto al *ego* antropocéntrico moderno. En este, el único amor conocido es el amor a sí mismo en base a sus intereses fetichizados. Y, tampoco de ese amor tratamos aquí, sino al propio

167 «El mundo está tratando los síntomas de la pandemia de COVID-19, pero no las causas»[En línea]. Disponible en: www.bbc.com/mundo/noticias-53435056 [Acceso el 15 de diciembre de 2021].

reflejado también en el Otro y la comunidad. Así se realiza la vida. La vida es un tema de relevancia para la filosofía, tanto en su ámbito biológico como político. Ante tanto antropocentrismo moderno prevalece la vida política, es decir, la vida de los seres humanos, porque para nuestra subsistencia es necesaria la vida en general, la vida de otras especies como las plantas, animales, etcétera. Los teóricos de la biopolítica europea, como Michel Foucault y también Giorgio Agamben, ponen el énfasis en la vida política o *bios*, el primero como gestión de la vida y el segundo como tanatopolítica. En ambos casos, vemos una negación de la vida como yuxtaposición a su afirmación. Y es que siempre se busca, según estos teóricos, el disciplinamiento del cuerpo y, para Agamben, su muerte, como lo evidencia el paradigma del campo de exterminio. En estas visiones, prevalece la importancia de la vida del ser humano por las circunstancias paradigmáticas existentes. La historia narra el drama de la vida humana y su importancia en circunstancias específicas de su evolución. En el paradigma del campo de exterminio para Agamben, no cabe la menor duda de la importancia central del ser humano y su dignidad. Y, también podríamos extrapolar este ejemplo con el exterminio de indígenas y la esclavización de personas afro.

El principio material de la reproducción y afirmación de la vida está en una tensión interna entre la centralidad del ser humano por encima del mercado (del capital) y la visión holística de la vida del ser humano en metabólica relación con la *Pachamama* y otras especies. Uno no niega el otro y en ambos casos la modernidad capitalista fetichizada se sobrepone tanto sobre el ser humano como sobre la relación metabólica señalada. Para expresarlo, en términos más drásticos, se trata de *la vida o el capital*,¹⁶⁸ entendiendo el capital como

168 Así se titula uno de los libros en coautoría con Franz Hinkelammert [En línea] Disponible en: <http://hdl.handle.net/11674/2133> [Acceso el 4 de enero de 2022] y también la antología preparada por Estela Fernández Nadal con ese mismo título. [En línea] Disponible en www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id_libro=1285 [Acceso el 4 de enero de 200]. Esta

un conjunto de relaciones sociales y modo de producción tendente hacia lo que Franz Hinkelammert llama suicidio colectivo. Parece que vivir en la Tierra ya no es posible y, ante el fracaso del gobierno del mundo, se buscan opciones privadas como la colonización del espacio. En ese sentido, se hace más que necesario, urgente, pensar en reproducir y afirmar la vida como bifurcación al estado actual de la cuestión.

La Ética de la liberación es «una propuesta con intención filosófica» (Dussel, 1998, p. 19) que pone el principio de la vida en el centro del debate. Vemos con claridad la urgencia de reproducir y afirmar la vida como principio material infalible. No se hacían tan emergentes estos supuestos sobre la vida. Esta ética se posiciona ante el orden vigente para hacerlo distinto, pues este orden teleológicamente es tendente al *suicidio colectivo*. ¿Con qué supuestos? Lo fundamental es la reproducción de la vida en comunidad y en metabólica relación con la naturaleza. Nos interesa sobremanera analizar cómo la crítica a la modernidad abre posibilidades para otro mundo posible, distinto a este, abriéndose paso a otros horizontes estratégicamente a largo plazo. Dussel le llama transmoderno y critica la superposición del capital sobre nuestras vidas. El actual sistema moderno capitalista no es natural, es histórico y se puede transformar a través de una revolución.

Encararse con el orden vigente, resultado de quinientos años de explotación y exclusión, es inevitablemente un acto ético y político, desde un principio material con pretensión de justicia. Este orden vigente interpela nuestros cuerpos y territorios, los agota, los destruye de forma heterogénea pero estructurada desde prácticas imperiales. Pongamos un ejemplo concreto: si Estados Unidos no permite por medio de sus bloqueos que algunos países se abastezcan

dicotomía es un tema central en la obra de Hinkelammert y también de Dussel.

de alimentos y medicamentos, esta medida puede causar muertes. Cuando un país invade a otro produce muertes. Somos ingenuos al pensar que las injerencias son para establecer sistemas democráticos. No, las injerencias son para instaurar los intereses de una potencia imperialista.

Estamos ante un cambio de época sin precedentes en la historia reciente, solo equiparable a los tiempos de guerra. La aceleración social es una realidad, donde todo transcurre más rápido y nuestras energías se agotan más vertiginosamente, tanto en el plano espiritual como material. Eso hace también urgente la necesidad de cambiar de dirección en el único carril ofrecido por la modernidad capitalista. Esta todavía no renuncia a su esencia, a la sobreexplotación, a la fetichización y a la acumulación infinita. Desde los tiempos del *Manifiesto comunista* ya se nos había advertido de los intereses del capital en convertir todo en mercancía. Elon Musk, uno de los hombres más ricos del mundo —según *Forbes*— ofrece cien millones de dólares a quien pueda extraer y capturar dióxido de carbono. No será para el beneficio público de la humanidad, sino para lanzar una mercancía más en el mercado capitalista.

Vamos a desplazarnos al momento material de la reproducción de la vida, tomando el contenido de las tres redacciones de la ética y subsumiendo su afirmación en comunidad y en metabólica relación con la naturaleza y las demás especies, sin reproducir el fetichismo de la modernidad capitalista. Pero antes necesitamos aclarar algunos extravíos porque no debemos confundir un pensamiento crítico por la vida con posiciones conservadoras. El pensamiento no puede quedarse desvinculado y por eso establecemos un brevísimo diálogo con la biopolítica y con otra propuesta de antropología crítica europea, de suma relevancia para nuestra crítica. Este planteamiento más bien ve la cuestión desde un punto de vista negativo. De acuerdo a Dussel, podemos hablar de una *bio*-política, pero en un sentido positivo, pues la crítica de esa negatividad la podemos subsumir para

nuestra afirmación de la vida ante la hecatombe acontecida en estos tiempos históricos.

2. LOS PROVIDA

Antes de continuar, no queremos confundir todo el trabajo realizado con los argumentos de los conservadores provida. Muchos argumentos de estos sectores ya fueron superados, sin embargo, no dejan de tener asidero en nuestra realidad. No solo se trata de un grupo de personas opuestas al aborto. Se trata de un grupo plural de ciudadanos con una concepción de la vida y del mundo muchas veces conflictiva con respecto a quienes piensen distinto. Es la moral de una sociedad determinada por sus creencias fundamentalmente cristianas, el cual representa el ala más conservadora del catolicismo y la mayoría de los evangélicos carismáticos. Este sector de la sociedad civil está organizado en contra del aborto, a favor de la familia tradicional u original y de paso en contra del matrimonio igualitario. Por ello están en contra de las feministas y la comunidad LGBTIQ+, sin proponer algo distinto a sus propios dogmas. Estos mismos, por razones poco coherentes, también coinciden con aquellos que se oponen a los migrantes. En otros términos, todo parece indicar en la práctica que los provida son conservadores anti-derechos. Es decir, están en contra del derecho a decidir sobre los cuerpos de las mujeres, en contra del derecho al matrimonio igualitario, en contra del derecho a migrar.

También, no pocos se oponen a la obligatoriedad de la vacuna contra el coronavirus. Comprendemos muy bien a quienes por razones ideológicas quieren vivir en un mundo al margen de la farmacéutica, para tener sus cuerpos limpios. Pero la mayoría de las personas antivacunas no lo son por esas razones, sino por las conspiraciones en redes sociales y también en el ámbito social y del derecho individual a posicionarse contra la obligación de introducirse

algo en su cuerpo, pues solo en este caso acepta el derecho a decidir sobre sus cuerpos. En los sectores conservadores antivacunas de la sociedad, prevalece el derecho individual frente a la salud pública de todos.

Los provida exaltan la vida desde una determinada forma conservadora de ser y estar en el mundo. Una legisladora de este sector en Panamá propuso fallidamente un proyecto de ley para la identidad de los no nacidos, en el caso hipotético de aprobar un proyecto de esta naturaleza se empeoraría la lucha de las mujeres por la despenalización del aborto. En fin, estos sectores tienen como eje de movilización la reivindicación de la vida y la familia en su diseño original, el cual desconocemos. Engels explicó cómo evolucionó la familia y, por ende, es muy difícil hablar de un diseño original de familia. Cuando hablamos en el momento material de la reproducción de la vida, no lo hacemos desde la visión de los provida.

3. EL MOMENTO MATERIAL

El capítulo 1 de la *Ética* (1998) es el punto de partida de nuestro discurso crítico. Todo lo anterior fue para preparar este momento. Como hemos dicho, aún no hemos agotado esta obra, muchos de los estudiosos del pensamiento de Dussel pasan directo a la Política de la liberación, por eso no entienden nada o muy poco de esta propuesta sistemática. Otros, simplemente solo leen esta obra de pasada sin profundizar en su dinámica. Creo que es fundamental detenerse en ella para entender la crítica a la modernidad y sus conceptos fundamentales. Pese a algunas rupturas, en la obra de Dussel, hay una continuidad. Veamos un breve ejemplo: en 1976 en *Filosofía de la liberación* hablaba de lo «Popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia» (Dussel, 2011, p. 12). Treinta años después habla de «la dignidad de la vida negada

de la víctima, del oprimido o excluido» (Dussel, 1998, p. 91). Esto es un pensamiento crítico consecuente. El núcleo de esta ética es «el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad» (Dussel, 1998, p. 91).

Dos cuestiones hay que destacar aquí. En primer lugar, la cuestión de la comunidad no puede confundirse con el comunitarismo, porque la comunidad en Dussel es la comunidad de las víctimas. Por ello, es importante para las luchas contemporáneas la recuperación de la comunidad abandonada por el individualismo neoliberal dominante en la mayoría de los ámbitos de nuestras vidas. El otro aspecto a resaltar es la pretensión de universalidad; dadas las circunstancias de la conectividad de hoy, todos y todas estamos conectados. La pandemia producida por un virus (COVID-19) en el 2020 validó aún más las tesis de Dussel correspondientes a la reproducción de la vida, porque el momento material es inevitable para estar en el mundo.

Partamos de lo afirmado en la Ética de la liberación propuesta por Dussel «es una ética de la vida» [57].¹⁶⁹ Y además explícitamente de la vida humana, esto es lo que le da contenido material. En ese sentido, no es una ética abstracta de un universalismo igual de abstracto. En el siglo XXI, tenemos que ampliar esta mirada, para no caer en cierto antropocentrismo. La ética parte según el método analéctico de la «víctima, del oprimido o excluido», así como la Filosofía de la liberación en los setenta. Esta ética, crítica por su contenido, tiene un principio, el «de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad». Ése será el eje rector de toda la ética con sus momentos: formal y fáctico, aunque por ahora esbozaremos lo concerniente a lo material. En esta propuesta Dussel se planteaba «la vida bue-

169 Todas las citas entre comillas inglesas corresponden al numeral entre corchetes citado en la obra de Dussel (1998), es decir, las citas las haremos en base al corchete y no a la paginación.

na» que tiene un significado analógico al *Sumak Kawsay* o «Buen Vivir», reconocido en la Constitución de la República del Ecuador de 2008 y de la *Suma Qamaña* o Vivir Bien en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia. En este principio es fundamental su auto-realización factible.

Cuando se imposibilita la vida, esta se vuelve invivible y se la niega la vida, lo cual nos predispone al suicidio.¹⁷⁰ Para entender esto es sugerente la idea de «suicidio colectivo» (Hinkelammert, 2015), en el momento en que el mercado totalizado se expresa concretamente y está destruyendo lo demás, al sujeto y su entorno, pues este sistema es compulsivo como el protagonista de la película estadounidense *American psycho*. Pero, también, las condiciones tóxicas en el capitalismo nos predisponen a acabar con nuestras vidas. El suicidio colectivo está en contra de la realización de los derechos humanos, está destruyendo permanentemente al ser humano y a su entorno natural. Ahí la lucha desde la comunidad de las víctimas cobra importancia. Dussel también habla del cínico que justifica la muerte. Hinkelammert, analógicamente, critica al capitalismo y a la razón cínica.

Hay políticas neoliberales destructivas de los servicios básicos, lo estamos viendo con el tema de sanidad pública. Un sistema endeble, colapsado en medio de una pandemia, pone en difícil situación a médicos que con medidas utilitaristas en el mejor de los casos tuvieron a bien salvar algunas vidas y dejar morir otras por no tener la capacidad hospitalaria de atender a todas. Son las políticas neoliberales de los gobiernos y sus recortes, las que, ante una realidad como esta, condena a las poblaciones víctimas de las desigualdades a la muerte. Aquí vemos esta dimensión desde un punto de vista sistemático, estos fenómenos responden más a un régimen biopolítico mundial con algu-

170 Marx trató el tema del suicidio. Él supone la opresión y las condiciones desfavorables del capitalismo como conducente al suicidio. Lo curioso es su estudio de caso, de mujeres y de un desempleado de edad avanzada.

nas expresiones regionales necropolíticas. Esto no quiere decir que, en algún momento no pasemos a una sociedad de la muerte abiertamente. Además, con Hinkelammert tenemos de fondo la cuestión del suicidio colectivo, como hemos señalado hace poco.

La pretensión de universalidad de la Ética de la liberación es su principio material que cruza toda vida humana, es «necesario» [58], lo cual está claro al menos en este momento histórico, porque nunca como antes habíamos visto la inevitabilidad de esta tesis. El contenido del principio es «la conservación de la vida». Este principio forma parte del «sistema afectivo-evolutivo humano», de «los procesos autoorganizativos de la vida y aún autorregulados de la vida social», en donde está contenido el principio material de esta ética. Incluso, en estos procesos biológicos, en su forma más elemental de «unidades orgánicas», está contenido dicho principio. En otros términos, el desarrollo de este principio es natural, mientras que a lo largo de los años fue encubierto por el orden vigente de la modernidad capitalista fetichizada.

Antes de avanzar en la exposición de «el momento material de la ética», vale la pena subrayar que esta es una obra de madurez del autor. Para el año 1998 en que se publicó, Dussel ya había estudiado a fondo a Marx y debatido con Karl-Otto Apel (1922-2017) lo mejor de la teoría crítica (de lo que se conoce como la segunda generación). Pero en particular, nuestro pensador es un lector —y eso nos lo advierte Bautista— enterado de las últimas publicaciones y es políglota, lee los textos en sus fuentes originales y además los incorpora categorialmente, lo que quiere decir que los subsume epistemológicamente y los problematiza para darles un nuevo contenido. El manejo erudito de la bibliografía reciente se demuestra en las notas a pie de página del Capítulo I de la *Ética* (1998). Este ejercicio se podría ilustrar con aquella frase lapidaria de Bernardo de Chartres: subidos «sobre hombros de gigantes». Los pensadores críticos del *Sur global* están obligados a trabajar a ese nivel para lograr impacto.

Si tenemos esto en cuenta, podemos continuar con el despliegue del momento material de la ética. Para conocer «las unidades orgánicas de la vida», Dussel se basa en Humberto Maturana. Para quien los tres grados de la vida son: «la unidad de primer grado se da en la célula viva [...] todas las células vivas de nuestra corporalidad [...] son parte de un *continuum* que está vivo desde el origen de la vida en la tierra [...] La unidad de segundo grado se da en los organismos moleculares [...] La unidad de tercer grado se cumple en los fenómenos sociales». Lo importante estriba en «reconocer que lo que caracteriza a los seres vivos es su organización autopoietica» [59]. En el *Prefacio* a la segunda edición de *Máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo* (Maturana y Varela, 2004), se enfatiza lo siguiente: «el ser vivo es, como ente, una dinámica molecular [...] que el vivir es la realización sin interrupción». La comunidad de víctimas y quienes lo reconocen lo denuncian. El principio material de la ética es eso, el vivir sin interrupción, lo que estaría contenido incluso a nivel orgánico molecular de la vida. El sistema capitalista moderno es quien irrumpe en nuestras vidas para negarlas.

A nivel neurológico, Dussel se basa en Gerald Edelman, el Premio Nobel de Medicina, para probar cómo «el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime» [60]. Dussel añade: en esta selección «no se tiene un código *a priori* ni el conocimiento de reglas». Neurológicamente «el cerebro [...] tiene la capacidad de que la corrección pueda aumentar» ante una amenaza patológica. «El cerebro es el órgano directamente responsable» de la «reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético». Es decir, tanto a nivel orgánico como neurológico, la tendencia es hacia la realización y reproducción de la vida, de «el vivir». Neurológicamente, el sistema afectivo-evaluativo tiene como

criterio «la reproducción y el desarrollo de la vida» [63], lo cual es fundamental para la ética, cuyos niveles más elementales están de forma natural presentes al reproducir la vida.

Otro componente del momento material de la ética, es la autoconciencia, lo cual es altamente relevante para la reflexión filosófica. Dussel se apoya en Edelman para explicar neurobiológicamente la autoconciencia: «tener-conciencia [...] de un yo» [64]. Para la posibilidad de la autoconciencia es necesario el desarrollo «de la capacidad fonética». Para Maturana, señala Dussel, «el lenguaje» es necesario para «nombrar y comunicar a un mundo perceptivo global que sin la lengua no permitía un manejo de los objetos de manera distinta o analítica» para tener conciencia de un yo con respecto a los objetos externos. En ese sentido, «la autoconciencia solo puede darse cuando la corporalidad, por funciones superiores del cerebro, la llamada mente, se comprende y puede nombrarse» [66] con respecto a los objetos y ante otra autoconciencia, «así surge la reflexión [...] del sujeto» y al estar ante otra autoconciencia puede «pertenecer a una comunidad»; a partir de esto, surge «el yo socialmente [que] puede reorganizar los planes», es decir, sociablemente puede organizarse en comunidad. Esto será importante, no se trata del individuo o ciudadano particular que fue central para el liberalismo, se trata de reproducir y afirmar la vida en comunidad, pues esto no borra el gen individual, pero sí potencia la colectividad.

El sistema cerebral evaluativo-afectivo desarrollado a este nivel ya puede sentir los estímulos o, mejor dicho, ser consciente de ellos. El estímulo puede causar dolor o placer, en este nivel de reflexión desde la ética, en esta contraposición dualista, «el *principio* [...] produce placer en lo conducente a la reproducción de la vida» [67], lo cual es posible mediante el estímulo que es percibido por la corporalidad. Mientras más evolucione la corporalidad a nivel cerebral, «las emociones secundarias» [68], «como la alegría, tristeza, temor o disgusto» aparecerán con fuerza. Pero, más allá de estas emociones,

se encuentra el «sentir fundamental» [69]. El neurólogo portugués António Damásio señala: «el sentimiento fundamental [es] el sentimiento de la vida», la tesis de reproducir la vida va adquiriendo mayor validez mientras avanzamos en la reflexión y tiene como «fin al conjunto de la corporalidad...en referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano», pues la vida sentiente es intrínseca a la corporalidad. Desde el punto de vista neurológico, los sistemas que hemos visto, el autopoético de Maturana, el afectivo-evaluativo de Edelman y el sentir fundamental de Damásio, contienen de forma natural, desde sus formas más básicas hasta las más complejas, el momento material de la ética, lo cual sería el fundamento con pretensión universal de una ética crítica como la propuesta aquí esbozada.

Para Dussel, «mucho importa a la ética» la cuestión de las emociones. Esto es reciente incluso en la historiografía occidental. Cuando Dussel escribe sobre este ámbito de estudio, su desarrollo aún es muy incipiente, su lectura es más neurobiológica. En el 2005 apenas salieron varios libros y artículos en esa dirección, algunos de historiadores, sociólogos, pero también de otras disciplinas, incluso desde la medicina aportaron en los últimos años. Definitivamente las emociones juegan un papel definitorio para la acción individual o colectiva. Javier Moscoso señala, desde el marco teórico para el estudio de la historia de las emociones, la multiplicidad de enfoques existentes, pues en Alemania no tiene el mismo significado que en el mundo anglo y depende del contexto. El punto es advertir de otras visiones no contempladas por Dussel, teniendo en cuenta la fecha de las publicaciones correspondientes, pero anunciadas desde el punto de vista neurológico. El planteamiento de nuestro filósofo tiene una pretensión universal, independientemente de la variedad de perspectivas anunciadas bajo la denominación: historia de las emociones. «Reconocer el carácter contextual de los gestos expresivos y de las experiencias emocionales puede significar mucho»

(Moscoso, 2015, p. 24). Aquí empezaría otro debate sobre el relativismo de las emociones, pero aquí no es el espacio para hacerlo, solo queremos dejar por sentado la existencia de estos puntos de vista sobre las emociones.

A Dussel le interesa más el «sentimiento fundamental» [69]. Las emociones varían «el carácter contextual», como diría Moscoso, pero lo fundamental tendría una pretensión universal y un fundamento material, «todo esto está relacionado al fin conjunto de la corporalidad en sus diversos niveles, en referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano». Esta idea le da contenido al momento material porque al negar al cuerpo, nos dice Dussel, se acepta una «alma descorporolizada». Lo que busca esta ética crítica es «recuperar la unidad de la corporalidad», para evitar el antropocentrismo. La unidad no solo del cuerpo de los seres humanos, también incluiríamos a otras especies y a la propia naturaleza para no romper el inevitable metabolismo anunciado desde Marx. No se trata de un funcionalismo-estructural donde la sociedad es una especie de cuerpo humano cuyas partes deben funcionar para que el cuerpo entero funcione. A fin de cuentas, esta propuesta no cuestiona al sistema, solo le hace funcionar.

Dussel nos dirá apoyándose en Maturana que «el nivel último del desarrollo puede ser denominado ético» [72], en tanto reconocimiento ante el Otro, su «aceptación» (el biólogo chileno hablaría explícitamente del «fundamento biológico social»), sería la «aceptación de Otro». Lo que obstruya esto, podría ser el dogmatismo de la ciencia y las imposiciones en nombre de ella, incluso los fundamentos ideológicos estarían en una vía contraria a reproducir la vida. Esta crítica ética a la modernidad busca desenmarañar estos aspectos muchas veces poco estudiados o vendidos como fetiches. El progreso y el desarrollo, el desarrollo sostenible, todos estos artificios al final desembocan en lo mismo: una racionalidad moderna capitalista fetichizada. En vez de ser la solución, es el fondo del problema.

Para terminar este punto, lo central para Dussel es lo neurobiológico y lo «evolutivo-afectivo». Como sentido fundamental para la unidad de la corporalidad daría paso a lo ético en cuanto aceptación y reconocimiento del Otro en tanto que Otro. Desde el momento elemental biológico están dadas las funciones a ese nivel para la «reproducción y desarrollo de la vida», lo social e histórico es una construcción humana y puede deconstruirse, como diría Jacques Derrida, descolonizarse diríamos desde la Filosofía de la liberación y el *giro decolonial*.

La realidad de la vida humana del sujeto ético-cerebral tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias, obligaciones, un «debe ser» que incorpora internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades de los niveles práctico y teórico de toda conducta posible. (Dussel, 1998, p. 105)

Dussel, recurriendo a Hegel, nos recuerda la astucia de la razón. No en vano hacíamos una comparación entre estos dos grandes pensadores y también lo veremos en el proceder científicamente riguroso. Al final, el gigante de Stuttgart buscará alcanzar un fin universal con el pleno ejercicio de la razón. En cambio, el propósito de Dussel es la pretensión universal de reproducir la vida. Son pensadores de contextos distintos, uno eurocéntrico y el otro desde la periferia, pero mirando «a la razón como astucia» (Dussel, 1998, p. 106) En Hegel esto significaría un devenir independiente de la conciencia de los sujetos concretos, incluso de los pueblos, y peor aún para los pueblos del *Sur global* cuyo espíritu fue encubierto por las visiones eurocentristas. El eurocentrismo invisibiliza, por ejemplo, la grandeza de un Simón Bolívar y la Revolución haitiana, las cuales no representarían un acontecimiento transformador. Para Dussel, como estamos viendo, la pretensión universal es reproducir la vida de forma material, no solo de sujetos egoístas sino de las comunidades que son víctimas de este orden vigente.

A continuación se desarrolla un tema metodológico, no en el sentido positivista, sino en la forma rigurosa de proceder científicamente. En el propio desarrollo histórico de los conceptos está la clave. Cada movimiento epistemológico es el resultado de su contexto histórico. Las páginas que anteceden a esto podemos pensarlas a través del proceso biológico y genético, y con el lenguaje podemos enfatizar propiamente en lo histórico. Para la filosofía, en un sentido estrictamente crítico, la historia es imprescindible. Somos organismos biológicos individuales, pero, como «proyectos históricos», necesitamos vivir en comunidad, esto de alguna u otra forma se ha logrado a lo largo de la historia humana, el problema es reproducir la vida en ella.

El camino más corto para definir al utilitarismo es en base a su propio origen etimológico: algo es importante en tanto es útil. Nuccio Ordine dio una lección al hablar de la utilidad de lo inútil. ¿Quién determina lo útil? El orden vigente moderno capitalista establece la utilidad de las cosas. La propuesta de Ordine no le da utilidad a lo que es en apariencia, por ejemplo, los saberes humanísticos. Son «inútiles» cuando están encaminados a la dinámica de ese orden vigente y no lo cuestiona, pero se torna inútil, incómodo y anormal cuando rompe esa convivencia. Las preocupaciones de Dussel no son por los saberes humanísticos en cuanto saber, sino que van encaminadas a rastrear lo útil para la reproducción de la vida, pues hay casos en los que estos saberes no reproducen la vida. Es útil lo conducente a reproducir la vida, lo cual es natural a su devenir, pero no lo dado por el orden vigente moderno capitalista.

Nuestro pensador abordará la corporalidad en las éticas estudiadas. Muchas están enclavadas en abstracciones formales o subterfugios eruditos. No lo buscaría en las propuestas sobre el cuerpo performativo, quienes lo ven como una construcción social. Será fundamental para Dussel que el cuerpo sienta y posea emociones. Las discusiones sobre qué es el cuerpo, al menos en esta etapa, no serían de interés primordial para nuestro filósofo, pero está ahí pre-

sente de manera sutil. «Hoy, en la periferia mundial, la mayoría de la humanidad “sufre” en sus “membranas” (en la mucosa estomacal el hambre, en la piel el frío, etcétera) el efecto traumático de una estructura no-intencional ético-económica injusta» [74]. Lo performativo del cuerpo no será central, al menos no lo será en esta segunda redacción de la ética. La propuesta de Dussel es lo material y desemboca en propuestas políticas concretas.

La obra que estamos estudiando se publicó en 1998 y, en la actualidad, las desigualdades son mayores en comparación con la época anterior. El 1% de la humanidad posee las riquezas y los trabajadores son generadores de estas riquezas que al final no le pertenecen, esto fue analizado por pensadores como Joseph Stiglitz y Thomas Piketty, por citar a algunos de los más conocidos. La mayoría de las personas son excluidos en esa sociedad de la opulencia ideológica, que vende ficciones de bienestar a través del consumo. Somos esclavos del consumo y somos ilusos porque creemos que eso es la felicidad. Volviendo al argumento de Dussel, el cuerpo del excluido siente hambre y frío, hay indigentes que mueren congelados en el invierno en Europa, el cuerpo siente materialmente la injusticia del orden vigente, ya no metafóricamente ni performativa, es algo inminentemente material. No hay mucho que teorizar porque es algo objetivamente innegable, este orden vigente es injusto y excluyente. El cuerpo es el grito del sujeto y se activa como alarma al no tener garantías.

La concepción de utilitarismo según Dussel es la siguiente: «los medios dirigidos a un fin [...] se trata de un ejercicio abstracto de la razón instrumental» [76], y reside en lo individual y no en lo comunitario. Esto se desviará cada vez más cuando se torna ideología pura del mercado capitalista. El egoísmo, en tanto yo individual, es según Mario Vargas Llosa: «el motor del progreso» (2018, p. 49). Supuestamente este egoísmo es sacar ventaja sobre los demás. En cambio, la comunidad no se desvincula de la individualidad, no la niega ni la encubre, está ahí y con su creatividad impulsa su plenitud.

Cada individuo tiene una tarea individual, pero esta se proyecta en lo común. Así se enlaza lo individual y lo comunitario.

Esta relación se critica mucho en las propuestas socialistas, pero Miguel Montiel en Panamá es un defensor del socialismo cuando este era considerado un perro muerto. E indica que «somos una moneda con dos caras» cuando habla de individualidad y colectividad. Las críticas a las propuestas socialistas y comunistas tratan sobre la pérdida de la individualidad, pero esta afirmación es resultado de una invención ideológica. Sin embargo, no podemos abstraernos de aquellas experiencias históricas en las que la individualidad fue puesta en un segundo plano e incluso encubierta, pero eso no es socialismo ni comunismo, sino más bien totalitarismo. La idea de socialismo y comunismo aún no ha sido experimentada en su plenitud y como idea tiene un potencial por explorar a pesar de tener todo en su contra, incluyendo la carga negativa de experiencias históricas totalitarias.

Otro tema importante a tratar es el de las mayorías y las minorías. Entendemos por democracia el poder de las mayorías, pero ¿qué sucede con las minorías? No me refiero a la minoría del 1 % de los millonarios, sino a aquellas minorías invisibilizadas, como por ejemplo los movimientos feministas y las comunidades LGTBIQ+, indígenas, afrodescendientes, entre otros. Estas minorías no pueden ser excluidas en nuestra ética. Pero ciertas posiciones de izquierda ortodoxas buscan sobreponer la lucha de clases como la única importante, cuando en realidad la lucha es en contra de toda forma de opresión.

Algunas críticas aportan al debate; en cambio, otras son insuficientes y reproductoras de prejuicios ideológicos, como el trabajo de Nicolás Márquez y Agustín Laje, que son el relevo de la vieja derecha reaccionaria. Lo de Daniel Bernabé (2018) tiene sentido porque remarca la necesaria identidad de la clase trabajadora menguada al no traducir las diversidades en una dinámica de equivalencia. Llamamos la atención de esto y no podemos sacrificar a las minorías por sobreponer una sola identidad de lucha, en nombre de la unidad. La

tradición de pensamiento occidental desde Hegel a Marx pondrá el énfasis en la dialéctica y en la unidad de múltiples determinaciones. La unidad es excluyente, si no se tiene en cuenta la diversidad, lo múltiple y los cambios. Lo cual es muy recurrente en el orden vigente de la modernidad capitalista y el neoliberalismo vende la ilusión de algunas luchas sin asidero en la realidad.

Dussel indica lo siguiente sobre la corriente utilitarista iniciada por Jeremy Bentham: «la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal» [79]. La crítica dusseliana va a la utilidad instrumental, por nuestra parte lo relacionamos con la utilidad de las mayorías. Entonces, lo útil es bueno para las mayorías. Describamos un ejemplo concreto sobre la validez de este argumento. En una pandemia es útil una vacuna y esta debe llegar a las mayorías. Este mismo argumento requiere una crítica a su aspecto instrumental, la vacuna no solo es la defensa contra un virus, también es una mercancía. Pero ¿qué pasa con la felicidad de las minorías? Dussel también critica cómo la utilidad se desplaza al consumo: «al deseo del comprador» o, como dice Marx, «al fetichismo de la mercancía». En el utilitarismo es bueno el placer y la felicidad, y, en la actualidad, el mercado capitalista pareciera ser el aliciente para alcanzarlos. Si en Aristóteles la felicidad sería alcanzada mediante la virtud de la prudencia, en cambio, en el mercado capitalista, el fin es carente de virtud y garante de una falsa felicidad. Las necesidades, entonces, estarían fetichizadas.

Por otra parte, quedan otros elementos en el tintero. A la propuesta de Dussel le interesa lo corporal, en particular lo empírico. También, le interesa cómo transitamos de lo individual a lo colectivo, del *ego* a la comunidad (lo bueno para todos, la «felicidad colectiva»). Esto nos conduce a un problema ya anunciado arriba, el de la individualidad y la colectividad. Lo común, la comunidad e incluso la idea de comunismo no significa sacrificar la individualidad. El «yo soy, si tú eres» de Hinkelammert es la piedra angular para tejer comunidad. O, en términos de Arturo Andrés Roig (1981), ponernos

a «nosotros» mismos como valiosos en dos dimensiones: el nosotros es un más allá del uno mismo (individualismo) y lo valioso del pensamiento de *Abya Yala* contra el encubrimiento eurocéntrico. Esto no se trata de resentimiento, solo es cuestión de reconocimiento. El carácter señorial del eurocentrismo dificulta el reconocimiento a lo distinto. Piensan en la eternidad de la servidumbre y si lo cuestionamos es un acto de resentimiento, descalificando así la reivindicación de un pensamiento filosófico desde *Abya Yala*. El encubrimiento propio del eurocentrismo no es ético y es parte de su moral fetichizada.

Lo realmente útil es natural para reproducir la vida. Al trastocarse este orden vigente de la modernidad capitalista, entonces la vida no se reproduce y se gestiona biopolíticamente de forma estructural y heterogéneamente en algunos territorios donde la constante es la muerte. En las zonas del *no ser*; como diría Franz Fanon, no hay garantías, no se gestiona la vida sino la muerte a secas, a eso se le llama *necropolítica*. La Ética de la liberación pone esto sobre la mesa porque su preocupación fundamental es la vida. Busca propuestas éticas para su reproducción. Las evidencias de su negación son las desigualdades de todo tipo y la destrucción de la *Pachamama*, cuanto más avance esto, más cerca tendremos el suicidio colectivo.

Uno de los principales problemas del utilitarismo es la duda sobre si la felicidad se logra de manera individual, colectiva o de ambas a la vez. No se puede ser feliz si la comunidad está en crisis y, de manera inversa, la comunidad no puede ser feliz en su conjunto si sus miembros individualmente están sufriendo por algo. Incluso, a este nivel se requiere un metabolismo. No se trata de un equilibrio perfecto en todos los casos, es decir, de una comunidad feliz donde todos sus miembros felices. Se trata de reproducir la vida y eso hace posible el metabolismo para una felicidad tanto de la comunidad como de sus miembros. Esta cuestión no es un planteamiento nuevo y tampoco trata de regresar a un pasado idílico de la civilización mesoamericana. Pero no se trata de encubrirla, mucho menos cuando

algunos de sus elementos pueden servirnos para nuestro cometido: reproducir la vida.

Si el egoísmo solo satisface a algunos en la lógica del capitalismo, entonces no es útil para reproducir la vida. Ni lo uno ni lo otro. La felicidad se está logrando ficticiamente, muchas veces circunscrito a la obtención de bienes y mercancías. En ese sentido, el horizonte es el capitalismo y el mercado o, como indica Marx, el fetichismo de la mercancía, que es un discreto encanto seductor.¹⁷¹ Ya no se habla de ciudadanos libre, sino de consumidores, quienes son fieles a la mercancía. Existe una banalización de lo bello, como sostiene Fritz Haug, «mediatizada ideológicamente». El *ego* y lo útil se conjugan contra lo común y verdaderamente útil. El utilitarismo no advirtió este problema. Si lo correcto es lo que produce mayor bien al mayor número de personas, pero si está sobre una simulación, entonces la felicidad producida no será real, pues Bernard Mandeville sobre esto indicó que «al comienzo de este siglo [tenemos] la dialéctica del vicio privado y el bienestar económico general» (*apud* Fritz Haug, 1993, pp. 88-89). ¿Cómo darle la vuelta a esto?

Por eso, parafraseando al Che Guevara, necesitamos al ser humano nuevo. Necesitamos una relación distinta con la naturaleza y su entorno. Incluso necesitamos cambiar nuestra forma de alimentarnos y relacionarnos con los animales. La pandemia producida por la COVID-19 nos obliga a reflexionar sobre nuestra alimentación. Nuestra preferencia por la carne provoca *zoonosis*, incluso las pandemias tienen sus causas en eso, lo cual es poco advertido en los análisis epidemiológicos. Nuestra crisis civilizatoria nos obliga a pensar en estos temas. Los problemas de antaño saltan a la vista y guardan relación con la ruptura del metabolismo denunciado por Marx. En los últimos años esto ha sido estudiado por John Bellamy Foster en *La ecología de Marx*. A otro marxista importante como Manuel Sacristán, le interesaban los temas de ecología y política desde la dé-

171 Como la película de Luis Buñuel, «El discreto encanto de la burguesía».

cada de los setenta. Ahora está en boga la ecología política y es más habitual tratar temas sobre la territorialidad y la relación de los seres humanos con la *Pachamama*. La crisis ecológica nos plantea problemas de difícil solución y necesitamos la conciencia de un nuevo ser humano, porque no hemos estado a la altura de frenar en su momento esta debacle civilizatoria.

Necesitamos superar esta versión ligera de «mera felicidad subjetiva» implícita en cierto utilitarismo. También, podemos hablar de un enfoque progresista amplio en contenido, el cual tiende en su crítica a las instituciones para generar o no felicidad pensar si alcanzan al mayor número de personas. La idea de democracia es eso precisamente y no la podemos negar. De la misma forma que no olvidamos a las mayorías, tampoco lo tenemos que hacer con las minorías excluidas dentro de esas mayorías. Tanto a nivel privado y subjetivo (utilitarismo egoísta), como a nivel público de las instituciones (utilitarismo progresista) se buscó implementar las ideas utilitaristas, inclusive más allá de las fronteras europeas, reproduciendo un neocolonialismo epistémicos y político. Por lo que resulta tan difícil «desprenderse», como diría Mignolo, de esa matriz tan arraigada en nosotros. Un utilitarismo progresista incluso hoy en día resultaría revolucionario ante tanto conservadurismo y vorágine capitalista.

Según Dussel, los utilitaristas progresistas buscaron los «principios de legislación» para influir en las instituciones políticas y repercutieron en el *Sur global*, porque «solo la democracia social con una legislación económica adecuada podía permitir realizar los intereses de la mayoría» [83]. Parece lo mejor, pero si rasgamos un poco las capas de la cebolla que lo cubren, nos vamos dando cuenta de las formas de neocolonialismo, colonialismo interno y colonialidad del poder que subyacen. Ahora bien, no se trata de negar por negar estas ideas. Se trata de poner bajo la lupa cómo estos trasplantes de ideas terminan siendo formas de dominación por parte de las elites. Cada caso nacional es distinto, pero estructuralmente similar. Si bien estos aspectos del utilitarismo progresista son necesarios, no son suficien-

tes. Para Dussel esto no logra alcanzar un «principio ético universal» con pretensión de justicia.

Cuando Dussel publica la *Ética* (1998), lo que llamamos la segunda redacción, también realiza una nueva reflexión económica en las *16 tesis de economía política* (2014), donde expone varias cuestiones de la Transmodernidad, como ya lo había hecho a finales de los ochenta. La ética siempre está en estrecha relación con la economía y, por supuesto, con la política. En Dussel, es claro el pasaje de la ética a la economía y después a la política, pero de una forma distinta a los autores clásicos de la economía política. Esto formará parte de su Filosofía de la liberación como sistema abierto. En el orden vigente es correcto y bueno quien paga sus deudas y no cuestiona la naturaleza de estas, aunque sean injustas. A nivel institucional, esto se ve en la deuda pública externa. En un documento colectivo: «Por una condonación de la deuda pública externa de América Latina»,¹⁷² se cuestiona la deuda pública. En la actualidad, con la eufemística expresión «nueva normalidad», vemos que se admite un crecimiento de la deuda externa sin cuestionarla. Tratar la cuestión de raíz en última instancia será una decisión política, ya habló Fidel Castro de la imposibilidad de pagarla y cuestionarla es un paso necesario.

Si se instrumentaliza las relaciones de mercado, que es condición para la felicidad ficticia y la satisfacción es adquirir bienes y servicios que muchas veces ni siquiera necesitamos y, además, la deuda se vuelve una adicción, tanto a nivel personal como institucional, entonces surge un problema, el cual es: la normalidad y la «nueva normalidad» son lo mismo. El objetivo sería criticar el mercado capitalista causante de ilusiones desmesuradas y ficticias en el «mercado libre» de las mercancías.

172 Véase, [En línea] Acceso disponible en: www.laestrella.com.pa/opinion/columnistas/200623/condonacion-deuda-publica-externa-america [Acceso el 9 de enero de 2022].

Es decir, el utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor [80].

Una frase tan banal como: «voy a caminar al centro comercial», puede significar la felicidad para muchos, y parece ser un aliciente y un elemento de distracción. Ahí puede residir la felicidad subjetiva. Todo es parte de la ficción y el fetichismo. Pero no tiene ninguna finalidad colectiva, es solo individual. Tener dinero, consumir, no es objetivamente sinónimo de felicidad. Puede ser una ficción producto de un encanto fetichizado por el mercado capitalista. Su eficacia ideológica consiste en presentar esto como algo inocente cuando no lo es. Tampoco es un plan perfecto convocado por fuerzas oscuras, pero sí la lógica inherente a un sistema perverso.

El utilitarismo no cuestiona las condiciones de posibilidad para la consecución de la felicidad material y objetivamente en comunidad. Lo más avanzado en ese sentido podría ser una ley de carácter social. Las instituciones económicas, en vez de hacerlo posible, lo dificultan mediando perversamente. Los bancos son sanguijuelas, generan riquezas con poco esfuerzo, se alimentan de la sangre del pueblo. Esta metáfora, por muy grotesca que parezca, es real en su forma. Es muy difícil probar la existencia de una mano invisible reguladora del mercado. Las instituciones fetichizadas reman a favor de sus intereses, ya ni siquiera están ocultas bajo la maleza de la ideología, ahora muestran sus garras abiertamente a flor de piel.

El pensador colombiano Renán Vega Cantor llama a los economistas neoliberales, a los que justifican el orden vigente, «criminales de guerra» (Vega Cantor, 2010), por legitimar las políticas neoliberales, que condenan a millones de personas a reproducir las desigualdades no solo por años sino por siglos y a sufrir atrocidades de este

sistema moderno capitalista. En vez de encarar el problema con una ética material para reproducir la vida, nos engañamos con espejismos, como un oasis en el desierto. Tener más dinero no cambia las desiguales sociales y no garantiza felicidad. Es como un efecto placebo, la acción curativa real es encarar el orden vigente para develar su carácter perverso y así tejer las alternativas distintas en comunidad. De lo contrario, vamos con los ojos vendados a tientas. El pensador crítico tiene que salir de la caverna de Platón y contemplar la luz, y, en nuestro contexto históricamente dependiente, consiste en salir de nuestro estado de confort.

En Panamá, los economistas neoliberales con sus medidas pueden influir en los que toman decisiones y excluir a amplios sectores de la sociedad, con recortes presupuestarios a programas de ayuda social u otros incentivos de carácter popular. Por otro lado, contradictoriamente, estos mismos economistas pueden convidar a los tomadores de decisiones a la planificación, de hecho, esta es una de las banderas políticas de este último gobierno. Si la mano invisible existe ¿para qué planificar? Si estamos ante la planificación del mercado neoliberal, sería una práctica extraña con respecto a la teoría de la autorregulación. ¿Será que los neoliberales, que supuestamente creen en la mano invisible, planifican para sus intereses creando monopolios para sí mismos?

Con respecto a la comunidad y el comunitarismo, lo primero que hay que señalar es que no son dos conceptos idénticos. Nuestra propuesta crítica es volver sobre la comunidad en un sentido amplio, lo que no supone necesariamente el regreso a una comunidad premoderna. Hay muchas críticas mal intencionadas que asumen este supuesto como verdad, pero esto forma parte de la ideología eurocéntrica para desacreditar las alternativas comunitarias, aquellas cuyo origen es la territorialidad desde abajo. Con respecto a reproducir la vida, con Dussel decimos explícitamente reproducirla en comunidad, además en metabólica relación con las otras especies y la *Pachamama*. La fórmula quedaría así: reproducir la vida en comunidad, en metabó-

lica relación con las otras especies y la *Pachamama*. Con este enunciado se busca ir más allá del utilitarismo y del androcentrismo en la sociedad moderna capitalista.

Dussel continúa su análisis categorial e histórico de las éticas que son materiales, pero no suficientes porque no contienen ni reproducen el momento material de la ética. Estas éticas, sin embargo, pueden contener ciertos aspectos que son subsumidos por Dussel y, además, con la expresa intencionalidad de superarlos. En la propuesta sistemática de Dussel no existe esa demarcación de la ciencia como se criticó en el icónico libro *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2013). En la propuesta de nuestro pensador, se van conjugando las disciplinas y los saberes hasta darle sustancia al pensamiento para la liberación de *Abya Yala* y el *Sur global*. Para estos efectos el análisis histórico y el geopolítico no pueden obviarse.

El utilitarismo y el comunitarismo son propuestas para subsumir y no necesariamente para reproducirlas sin más. Necesitamos ponerlas en el tablero geopolítico porque muchas veces forman parte del despliegue del imperio. De ser así, coloniza las distintas formas autóctonas de organización. Ahora bien, si esas formas de organizarse fuesen discriminatorias, excluyentes y necróticas habría que criticarlas, porque el hecho de ser autóctonas no las hace válidas para reproducir la vida, pero también hay que subrayar que por venir de afuera no son inválidas *a priori*. Al ponerlas en el tablero geopolítico vemos cómo responden a lógicas colonialistas inadvertidas por los paladines de la modernidad o puestas en un segundo plano por estos, quizá porque no sea de su interés ponerlas de manifiesto. El interés de la crítica a la modernidad es, precisamente, la liberación de las viejas y nuevas ataduras coloniales.

De ese modo, el análisis de Dussel es también una geopolítica del conocimiento. Esta nos ayuda para comprender las lógicas opresoras de la modernidad en todos los territorios y ámbitos de la vida. Las propuestas expansionistas imperiales vienen con sus epistemes y son indisociables, aquí germinan la colonialidad del poder. Así,

formas de organizarse y sus fundamentaciones teóricas se constituyen como hegemónicas y dominantes sobre las que son consideradas peyorativamente etnocéntricas. Así, los saberes ancestrales de los pueblos aurales y en resistencia son encubiertos.

El utilitarismo fue hegemónico cuando también lo era Inglaterra y luego el comunitarismo cuando Estados Unidos empezó a tomar el control geopolítico a partir de 1945. Las propuestas, inclusive aquellas emancipatorias, están en estrecha relación con las formas hegemónicas y dominantes de los imperios. Esto lo podemos aplicar para analizar las distintas propuestas teóricas exógenas, lo cual no implica estar cerrado, ensimismado, sino alertar sobre los trasplantes de ideas y teorías de otros contextos.

La dominación de la política interna y la cultura de los países dependientes supuso el sacrificio de lo propio por lo ajeno impuesto. Pongamos un ejemplo básico, el de los criterios de publicación científica. Incluso, la mayoría de los criterios de citación son impuestos por las universidades de Estados Unidos. Sucede lo mismo con los softwares donde compartimos nuestros textos, ¿es una casualidad, se trata de algo inocente? Si no es dominante esta forma de gestionar el conocimiento, es por lo menos generadora de dependencias. Todo lo que queda fuera de esos esquemas es invisibilizado, queda encubierto.

En este contexto de dominación y dependencia, de lo macro a lo micro, incluso en lo que parece inocente, neutral y objetivo, se enraíza el conocimiento de estas propuestas, que no llegan por los azares de la vida. Son decisiones políticas de un imperio. Del mismo modo que no hay tigres vegetarianos, en la historia contemporánea no hemos conocido imperio alguno con buenas intenciones ajenas a sus intereses dominantes. Este breve inciso lo hemos hecho para evidenciar que ninguna propuesta, por muy buenas intenciones que tenga, puede ser adoptada sin someterla a crítica. *A priori* no podemos privarnos a otras propuestas alternativas solo por ser exógenas. El diálogo es importante, sobre todo si tiene como fin último la tras-

formación del orden vigente y la reproducción de nuestro principio material: la vida.

Ahora sí podemos entrar en lo anunciado y desarrollado en la Ética de la liberación de Dussel, en la cuestión del movimiento comunitario. Nos dice nuestro pensador que «para entender el movimiento comunitarista es necesario situarlo [...en] la filosofía anglosajona norteamericana» [84]. Si lo situamos en el contexto, ya mencionado, y en el actual, entonces diríamos que se trata de una propuesta de un imperio desde 1998 hasta nuestros días, que se encuentra en decadencia y crisis de legitimidad. Los comunitaristas, al menos los estudiados por Dussel como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer, en toda la segunda parte del siglo XX y principios del XXI son pensadores influyentes en el quehacer filosófico mundial. Dussel habla de aspectos aceptables de estas propuestas éticas, en este caso «la historia de las tradiciones culturales» [84]. Como hemos dicho anteriormente, la Ética de la liberación está abierta al debate y a la subsunción de otras propuestas. Lo habitual en el eurocentrismo es hacer un extractivismo epistémico, apropiarse del conocimiento o encubrirlo y dejar sobre la superficie la luminosidad de la modernidad sobre el resto de los otros saberes y conocimientos. Así, la historia de las tradiciones culturales es importante. Para nosotros desde Panamá nos resultan enriquecedoras las tradiciones culturales de nuestros pueblos auro-rales de *Abya Yala*. Es parte de la crítica a la modernidad trabajar para un pluriverso de saberes.

Este movimiento tiene como horizonte cultural el mundo estadounidense que para la primera mitad del siglo XX era hegemónico y que en la actualidad se encuentra en decadencia. Dussel rescatará del comunitarismo: las eticidades que fueron encubiertas. Nuestro filósofo habla «de la dignidad de las eticidades periféricas», como por ejemplo la Ubuntu, esta propuesta africana resulta muy pertinente para estos tiempos de barbarie.

Ese es un elemento, sin duda, rescatable desde nuestra crítica, pero también tiene sus puntos ciegos, porque reproducen un planteamiento unilateral al no reconocer lo periférico. Entre esos aspectos, uno es «la inconmesurabilidad de cada mundo de la vida», que no se puede medir analógicamente, porque los debates en torno a esos mundos de la vida se producen dentro de cada uno de estos mundos y no se pueden subsumir los aspectos enriquecedores para otras experiencias analógicas.

Esa inconmesurabilidad que, para los comunitaristas, solo se debate dentro de cada mundo cultural, imposibilita la realización del principio material universal, el que propone Dussel en su *Ética* (1998). Teniendo en cuenta que esta ética es el resultado del debate con Apel, es necesario subrayar que un tema central es el diálogo intercultural y crítico. Si bien el comunitarismo es una ética de contenido o material, su inconmensurabilidad no hace posible la dimensión universal que presupone la ética dusseliana y por consiguiente no es posible la pretensión de universalidad. A pesar de esas limitaciones, desde la filosofía latinoamericana se ven con simpatía las recuperaciones de las diferentes eticidades no eurocéntricas. Esto de alguna u otra forma interpela a la unilateralidad eurocéntrica. El cuestionamiento desde los planteamientos comunitaristas no trasciende por encerrar el debate de ese mundo de vida dentro de cada tradición. En ese sentido, Dussel plantea «la necesidad de saber acerca del contenido de lo que estamos hablando», lo cual tiene una gran relevancia para la reflexión crítica y es importante que esté en el fondo de cada propuesta, de cada experiencia. ¿Este contenido no será el momento material, que en muchas ocasiones es encubierto por construcciones sociales o ideológicas como el eurocentrismo?

En el caso de Charles Taylor, también hay aspectos por subsumir, pero también por criticar. Por un lado, está el tema de la identidad y el reconocimiento, cada identidad requiere un reconocimiento

y su negación presupone una forma de opresión. En la actualidad, desde el horizonte crítico de Dussel, es más enriquecedor hablar de analogías que de identidades, pero es un tema que se empieza a discutir con mayor potencia. Volviendo a Taylor, para él no hay «un horizonte último común» (Dussel, 1998, p. 119). Su materialidad expresada en «respeto por la vida» [89] está limitado por la negación de un momento material y universal que podría funcionar como articulador de toda ética material. Dussel considera que Taylor no ve esto, por no descubrir un valor analógico a toda cultura, que sería vida misma humana y la concreción de ese momento material presupuesta desde el horizonte de la liberación. El pensador canadiense tiene un punto en común con Dussel, pues ambos critican el «formalismo universalista vacío» de Habermas. Con Taylor se puede rescatar la idea del reconocimiento de la identidad, y más allá, sin él, la necesidad de visibilizar ese principio material común que está contenido en toda forma de vida, desde sus formas más elementales hasta las más complejas.

Michael Walzer, quien también propone una ética material, en un contexto más «globalizado», los monopolios u otras formas de dominación económicas, a fin de cuentas, dice que no deben imponerse las órdenes o esferas de distribución de la justicia, cuyo planteamiento es «la igualdad compleja» [92]. Comparando las otras éticas, la Ética de la liberación toma en cuenta los puntos críticos de esta y los piensa desde sus categorías como alteridad, exterioridad y exclusión, que amplían el horizonte crítico, incluso de lo más crítico de las éticas materiales que hemos visto. La apropiación o consecución de los bienes que se adquieren en el mercado no se desmarcan del horizonte capitalista, a menos que sea posible hacerlo de otra forma en el capitalismo y la crítica que no pretende interpelar dicha realidad queda dando vueltas dentro de ese círculo. Hay otra cuestión interesante también en Taylor: el derecho a la creación. Walzer habla «de creaciones particulares»

del ser humano, pero deja entrever que el valor es solo para su entorno cultural y no resulta analógico para los demás o universal a todos. Aquí, empleamos el concepto de universalismo analógico para poder entender a Dussel en su complejidad. El ejemplo vivo sobre ese universalismo se materializa en el momento material de la Ética de la liberación.

4. PROPUESTAS CRÍTICAS

En este epígrafe quiero evaluar brevemente tres propuestas críticas de pensamiento atinadas en estos tiempos históricos de hecatombe civilizatorio. Me refiero en particular a la biopolítica en un sentido de crítica negativa, también nos parece pertinente la ecología política y, en particular, lo planteado por Enrique Leff sobre la vida. Y, por último, en el marco de estas propuestas, lo que podríamos denominar como una antropología crítica de Tim Ingold, cuando se plantea la pregunta ¿cómo deberíamos vivir? Estas propuestas críticas las subsumimos dialógicamente con el momento material de la ética de Dussel. Esta no se puede quedar aislada, sino en diálogo con otras propuestas críticas. Todos estos pensadores junto a sus propuestas tienen algo en común: la vida.

En el pleno desarrollo de la pandemia por la COVID-19, uno de los conceptos y propuestas teóricas que más nos ayudó a comprender lo acontecido fue la biopolítica. Esta tiene su origen en el pensador francés Michel Foucault y en muchos otros que siguieron reflexionando sobre este concepto. A pesar de que Foucault no nos dijo quién nos disciplinaba, quién nos gobernaba, nos describió el ejercicio del poder. Hizo la crítica diagnóstica, pero no hizo la denuncia. Las ideas provenientes de esta tradición de la biopolítica nos ayudaron a comprender el ejercicio del poder en una crisis sanitaria, pero incluso más allá.

Foucault define biopoder:

[...] una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder. (Foucault, 2006, p. 16)

Vemos una breve definición, en la cual primero se establece lo biológico como un asunto político, entendido esto último como el ejercicio del poder, es decir, el poder que pueda gestionar la vida y los cuerpos en un determinado territorio. Más adelante nos dirá el pensador francés: la disciplina se ejerce sobre los cuerpos y la seguridad sobre la población. Y termina siendo más específico sobre ese ejercicio del poder: es el soberano quien lo ejerce. El gobierno puede modificar el comportamiento a través de la disciplina y por la seguridad de los seres humanos e incluso de la naturaleza en su gestión de la vida. Esta visión de la política la consideramos negativa, es decir se trata de una posición de negar la vida a través de su gestión, según Foucault abstractamente es el soberano en el ejercicio del poder quien puede gestionar la vida de los individuos y la población.

Jorge Zúñiga, uno de los discípulos de Dussel, hizo una crítica interesante. Él señala el paralelismo entre el planteamiento de Foucault y el neoliberalismo. Nos dice Zúñiga: «Foucault no solo simpatiza con el neoliberalismo, sino que su analítica del poder neoliberal es perfectamente congruente con su crítica a la sociedad disciplinaria» (Zúñiga, 2021, p. 24). Lo planteado por Zúñiga es la afirmación de la vida en sentido estricto ante el sojuzgamiento del orden vigente. El pensador francés no afirma nada, sino que solo describe cómo se gestiona la vida. Es culpa del sujeto individual su condena como su salvación. Ahora en pandemia se habla frecuentemente del cuidado

de sí, la primera barrera de seguridad eres tú, todo esto encaja con los planteamientos de Foucault y los fundamentos del neoliberalismo, relacionado con la reproducción del *ego* moderno.

Así, Achille Mbembe y Giorgio Agamben hablan de necropolítica y tanatopolítica respectivamente; es decir, en última instancia, el horizonte es la gestión de la vida para la muerte. Para Agamben, el paradigma de su planteamiento es el campo de concentración, pero desde *Abya Yala* no podemos pensar desde ese horizonte. El paradigma es la colonización de nuestros territorios desde la cual se pueden comprender diversas formas de clasificación racial desde hace más de quinientos años de exterminio, dominación y exclusión.

El concepto de biopolítica es de fecha antigua, como señala Thomas Lemke. Se encuentra presente en la filosofía alemana y también en los procesos políticos porque sirvió para «el control de procesos biológicos» (Lemke, 2017, p. 25) en el período del totalitarismo, vinculado al exterminio. A inicios del siglo XX y dado el grado de deterioro ambiental y social, se empezaron a discutir pronto los límites del crecimiento, como señala el Grupo de Roma, precisamente por la finitud de los recursos. No solo sabemos de esos límites por el tema del metabolismo, sino también por la aceleración del modo de producción no posibilitaba ningún tipo de sostenibilidad. En ese sentido, toma un ribete ecológico. Se requiere tomar ciertas medidas para poder garantizar la vida.

En términos generales, la biopolítica europea es una descripción y una crítica a distintas formas de exclusión y ordenamiento. Siempre con un contenido negativo. En sentido estricto, como dice Zúñiga, la vida para Dussel no tendría esa connotación negativa solo para su gestión, sino, como propone en el momento material de su reflexión, para la reproducción de la vida. Lo común a estas propuestas, aun en un sentido negativo, es la centralidad de la vida. La biopolítica europea, aunque si bien crítica, no sale de su propia cárcel. No dejamos de advertir en ella algunos destellos de luminosidad, que podemos subsumir en nuestra crítica a la modernidad.

Roberto Esposito también trabaja el tema de la biopolítica y coloca sobre la mesa otros aspectos coincidentes con la de Dussel. En la interpretación de Esposito, la biopolítica hace referencia a «acontecimientos concretos» (2009, p. 180) y además a una reflexión sobre el «cuerpo de los ciudadanos» (2009, p. 186). A partir de ese «giro biopolítico que estamos reconstruyendo, esta dimensión del cuerpo se convierte en el interlocutor real —al mismo tiempo, sujeto y objeto del gobierno» (Esposito, 2009, p. 187). Esto concluye con lo propuesto por este filósofo italiano: biopolítica democrática en y a favor de los cuerpos. Estos cuerpos tendrán sus tareas dentro de una comunidad para su realización.

Desde la ecología política tenemos un terreno fértil para explorar en más elementos subsumibles en nuestra crítica. Ahí podemos ubicar a varios pensadores, pero vamos a comentar algunos aspectos relevantes del pensamiento de Enrique Leff, quien en los últimos años viene incursionando en el tema de la vida y en la filosofía. A este pensador se le ubica dentro del «ecomarxismo» y en uno de sus últimos libros *El conflicto de la vida*, nos advierte de la crisis ambiental ampliamente conocida:

La crisis ambiental que afecta a las condiciones de la vida en el planeta es el efecto histórico más contundente de la intervención del Logos Humano en el devenir de la Physis, de la imposición del principio razón y el dominio de la modernidad sobre las condiciones de la vida. (Leff, 2020, p. 15)

En estas breves líneas podemos coincidir con lo señalado a lo largo de estos textos. Los pueblos aurorales de *Abya Yala* y sus «lenguas forjadoras de muchos mundos de vida» fueron «sometidas por la Conquista a través de la Colonia a los designios de la razón, sujetas al dominio de la Racionalidad de la Modernidad» (Leff, 2020, p. 16). En este punto, podríamos coincidir con Leff quien critica la

modernidad por contener esa racionalidad fetichizadora, que es implícita del capitalismo. Ahí resalta la importancia del diálogo de saberes ancestrales de esos pueblos marginados por esta modernidad capitalista fetichizada. En el diálogo con otros enfoques civilizatorios, podemos encontrar alternativas a este orden vigente. Para Leff, todo esto nos invoca «a pensar los sentidos de la vida» (2020, p. 19) porque esta crisis es el resultado de la imposición de la «suprema razón del Capital» (2020, p. 38).

Con respecto a los diálogos de saberes, cuya finalidad es la búsqueda de alternativas, nos dice Leff:

«El Diálogo de Saberes» se establece en esa relación de otredad que abre la historia hacia lo posible de un futuro sustentable. Las ciencias y la economía se confrontan con el Ambiente como su Otro absoluto en la construcción de un mundo diverso constituido sobre los principios de una Racionalidad Ambiental. La ecología política es el campo del encuentro de dos regímenes ontológicos: el del Capital y el de la Vida; dos modos del goce y dos voluntades del poder: la del dominio y la de la emancipación de la vida. (Leff, 2020, p. 270)

Como decía Hinkelammert, la vida o el capital. No podemos optar por el capital si queremos habitar este planeta a largo plazo, ya las alarmas de riesgo están sonando ante la hecatombe. Está empíricamente evidenciado, el deterioro ambiental y social, lo cual imposibilita la vida en la Tierra, tal como la hemos conducido con esa racionalidad fetichizada y con ese modo de producción destructor incluso de sí mismo. La ecología política para Leff es encarar estas dos voluntades: la acumulación infinita y la realización de la vida. La propuesta de este pensador sobre el diálogo de saberes consiste en tomarse en serio a quienes fueron excluidos y encontrar en esas ontologías un modo de ser en el mundo y unas

cosmovisiones alternativas. Un conocimiento unidimensional fetichizado no podrá encontrar alternativas porque está encerrado en su propia cárcel.

En ese sentido, como señala el antropólogo británico Tim Ingold, hay que tomarse en serio a los demás. No verlos como objetos o mercancía. Nos dice, además, «las vidas humanas se entrelazan y solapan unas con otras... toda forma de vida representa un experimento comunitario en la manera de vivir» (Ingold, 2020). Este pensador concibe a la antropología como una filosofía con la gente. Nos advierte que la especie está al «filo de la navaja», que no tenemos todavía otro planeta habitable y no podemos buscar una ruta en el pasado. Ante la crítica a cierto etnocentrismo, señala que no encontraremos ninguna solución en «una cosmovisión indígena» (Ingold, 2020, p. 14). Este pensador es crítico también con los saberes modernos, tanto científicos como humanistas, en cambio es más enriquecedor su planteamiento donde «las formas de la sabiduría se abren al proceso de la vida» (Ingold, 2020, p. 17).

Este pensador arremete contra Occidente porque este se vuelve arquetípico de la modernidad, es decir que todos debemos ser de esa forma y se nos aparece como el telón de fondo o el único horizonte de posibilidad. Sumamente egoísta es Occidente, nos dice el antropólogo británico. Aquel Yo no resuelve nada, por eso sostiene que lo importante es pensarse desde el «nosotros». Ingold termina hablando de una ética de antropólogo que consiste en la atención y el «cuidado a los demás» (Ingold, 2020, p. 128), porque en ese entrelazamiento nos vamos realizando como experimento comunitario y eso lo podemos construir juntos. Lo que hemos visto hasta este punto, es el común denominador de estos pensadores en poner la vida en el centro del debate y buscar alternativas distintas a la modernidad capitalista, y, en este sentido, es pertinente la Ética de la liberación de Dussel en estos tiempos de hecatombe.

5. REPRODUCIR Y AFIRMAR LA VIDA EN COMUNIDAD Y EN METABÓLICA RELACIÓN CON LA *PACHAMAMA* Y LAS DEMÁS ESPECIES

No es fácil desprenderse de nuestra herencia moderna, más cuando esta nos permitió el «desarrollo» de la humanidad. Walter Benjamin fue de los primeros en advertirnos sobre los peligros del progreso y sobre la hecatombe creada por él. Benjamin se nos anticipó en muchos ámbitos del pensamiento crítico. Pero la idea de pisar el freno de emergencia es de mucha utilidad para una crítica a la modernidad desde *Abya Yala*, con el compromiso ético y político de la liberación de las ataduras de la modernidad capitalista fetichizada.

Esta modernidad nos liberó del dogma, pero nos ató a su racionalidad instrumental y junto al capitalismo acometió en su desarrollo diversas formas de opresión y dominación. Pero tampoco se trata, como dice Ramón Grosfoguel, de hacer las olimpiadas de la opresión y determinar quién está más oprimido. Las urgencias de algunos sectores no implican necesariamente una estructura jerárquica. La lucha de las mujeres organizadas representa la mitad de la humanidad y la lucha por la *Pachamama* es por la casa común de toda la comunidad de víctimas. Esto no significa que las demás luchas no sean importantes, ni tampoco que estas son las primeras. Todas las luchas en el marco de la comunidad de víctimas son necesarias. El espíritu de cuerpo lo encontramos en la reproducción y afirmación de la vida.

La tesis de Castro-Gómez nos parece sugerente:

[...] se hace necesario atravesar la modernidad desde aquellos lugares de enunciación que fueron dejados «sin parte» por la expansión moderno-colonial europea. Desde este punto de vista, la transmodernidad sería la «negación de la negación», es decir, la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde sus historias coloniales. Se trata de un proyecto político que busca deseuropeizar el legado de la modernidad a través de los propios criterios

normativos de la modernidad, y no de uno que busca escapar de la modernidad para replegarse en las epistemologías propias de aquellos pueblos que no fueron coaptados enteramente por ella. (Castro-Gómez, 2019, p. 11)

Este planteamiento, pese a las críticas de este a Dussel, no deja de tener su consistencia. Para ser más precisos, desde una crítica a la modernidad capitalista estamos de acuerdo con Castro-Gómez en deseuropeizar, en asimilar o, mejor dicho subsumir, críticamente algunos aspectos de la modernidad, pero no para salvarla ni para coexistir con ella, sino para diseñar algo distinto. La Transmodernidad es otra edad del mundo y la construimos a partir de otro punto de salida y de llegada. Para dichos fines se ve necesaria una carta náutica, es decir, un principio material de guía.

¿Qué hacer? y ¿cuáles son las tareas inmediatas? Podemos señalar sin titubear aquellas relacionadas con el compromiso ético y político de la teoría y el pensamiento crítico. Como dice Lenin, «sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco revolucionarios»,¹⁷³ por eso nos alimentamos también de todas esas experiencias históricas que le dan contenido a nuestra crítica actual. En última instancia, resulta que este compromiso ético de una crítica a la modernidad es un asunto político, es decir, de transformación del orden vigente. Se trata de una cuestión primordial de pensar o morir.¹⁷⁴ De asumir la carga del tiempo histórico. Esa guía es, entre otras, el principio material de reproducir y afirmar la vida en metabólica relación con la *Pachamama* y las demás especies, para aguijonear esta modernidad capitalista fetichizada. Esto supone algo distinto al *ego* moderno antropocéntrico.

173 Véase, [En línea] Disponible en: pcmml.org/wp-content/uploads/2017/11/que-hacer-lenin.pdf [Acceso el 12 de enero de 2022].

174 Así se titula un libro de Xabier Insausti, *Filosofar o morir*.

6. CONCLUSIÓN

Iniciamos el capítulo con Fidel Castro y lo finalizamos con Lenin, dos grandes revolucionarios igualmente teóricos. En el medio un filósofo como Dussel, quien con sus «luces y su pensamiento creador y crítico», palabras de Hugo Chávez al entregarle el Premio Libertador al Pensamiento Crítico en el 2010,¹⁷⁵ nos guía en esta fundamentación de la crítica. Chávez en esa ocasión habló de la crisis de las ideas y la ética de Dussel realizó una crítica al eurocentrismo. El pensamiento crítico del *Sur global* en general lo es. La Filosofía de la liberación es pionera en criticar estrictamente al eurocentrismo. No es lo mismo el pensamiento europeo y el eurocentrismo, lo último es una ideología encubridora. A propósito del sufrimiento en el tercer mundo, y también en el centro del sistema mundo, en el invierno algunos refugiados e indigentes en Europa mueren de frío y en Latinoamérica de hambre.

José María Aguirre Oraá se pregunta ¿qué hacer sin ética?, sin ella queda la barbarie a secas. Estas circunstancias históricas de la pandemia nos obligaron a poner en el centro del debate la cuestión de la vida, pero no podemos ser optimistas. Además, nos enseñó la capacidad que tiene la modernidad capitalista fetichista de reacomodarse, y la clase trabajadora está añorando regresar a la nueva normalidad, nada más eufemístico, regresar a tener la misma capacidad de consumo y regresar a sus antiguos trabajos. Lo concreto fue el hackeo, usando el lenguaje de Dussel en uno de sus últimos artículos en *La Jornada*, de la pandemia a la modernidad. También, Boaventura de Sousa Santos nos habló de las crueles enseñanzas de esta crisis sanitaria ocasionada por la COVID-19. Desde la teoría y el pensamiento crítico, no podíamos dejar de notar cómo se desnudaban aún más los elementos que se venían criticando. Ahora corresponde ha-

175 Véase, [En línea] Disponible en: www.youtube.com/watch?v=uwHbq8gnax4
[Acceso el 12 de enero de 2022]

cer esto cada vez más explícito. Ese es nuestro compromiso ético y político para transformar este orden vigente de gestión de nuestras vidas, de nuestro entorno y de todas las demás especies, que hacen posible nuestra existencia.

CONCLUSIÓN GENERAL: NO PERDER EL HORIZONTE UTÓPICO

Hemos realizado un recorrido acerca del pensamiento de Enrique Dussel concentrándonos en su *Ética* (1998) y, en el contexto de esa obra fundamental, hemos resaltado su momento o principio material, el cual consiste en la reproducción de la vida. En el siglo XXI, tenemos que hacer más explícitos sus planteamientos, como señaló Juan José Bautista, todavía este *opus magnum* de Dussel no lo hemos agotado.

En el capítulo I, «Estudios sobre Enrique Dussel», analizamos los estudios sobre nuestro filósofo para remarcar su temprana importancia. Desde la década de los setenta ya se estudiaba su obra. Y, sobre la misma, se hacen interpretaciones diversas. En ese universo, encontramos lecturas claves que nos permiten un diálogo para comprenderla. Hay momentos de inflexión como sucede en su octogésimo aniversario y actualmente Dussel trabaja en una Estética de la liberación, aunque ya tiene una obra consolidada. Podemos estudiarlo con la plena convicción de que, en esta obra de madurez, encontraremos su compromiso ético y político. Las nuevas generaciones en ese sentido tienen que hacer más explícitos los supuestos planteados por este pensador. Para no ser miméticos, nos dimos a la tarea de hacer una exploración de los estudios sobre Dussel y nos percatamos que no hay un estudio introductorio de toda su obra¹⁷⁶; aquí tampoco intentamos llenar ese vacío. Bautista, uno de los discípulos más antiguo de Dussel, advierte sobre las dificultades de comprender la obra.

176 El más completo es *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* de Pedro Enrique García Ruíz. Esta obra es del 2003, quiere decir que han pasado casi dos décadas. Pero, este autor, no conoció la Política de la liberación.

Esbozamos una hipótesis de lectura en el capítulo II, «Hipótesis para leer a Enrique Dussel», para aproximarnos a un pensador cuya revisión necesita de una carta de navegación para llegar a buen puerto. Así, proponemos una ruta para el abordaje de su obra y hemos visto cómo se vuelve en reiteradas ocasiones sobre los mismos temas, pero en contextos distintos, obligando al autor a replantearse los problemas. La obra de Dussel no inicia en la teoría para luego pensar la realidad, sino al revés porque en la realidad surgen problemas para pensarlos desde la filosofía, en el caso de Dussel a través del compromiso ético y político de la transformación del orden vigente. En ese sentido, es una propuesta filosófica revolucionaria, por eso termina con la política. Desde Aristóteles todos los saberes responden a esta, porque trata sobre el fin que buscan los seres humanos: el bien. Ahora, desde *Abya Yala*, hablamos del buen vivir de la comunidad. Esta hipótesis de lectura está estructurada para empezar por la historia y desembocar en la política.

La crítica a la modernidad es, en el capítulo III, una crítica con un compromiso ético y una salida política ante esta crisis civilizatoria. Tiene en su seno un metadiscurso utópico, el cual identificamos con la Transmodernidad, al menos como la plantea Dussel. Pero, esta crítica no es posmoderna ni tampoco poscolonial¹⁷⁷, y es contrario a la indiferencia política. Muchas veces, sus representantes se mantienen al margen de lo concreto y, aunque puedan aportar con sus críticas, se posicionan desde cierto puritanismo. Las circunstancias históricas ameritan cambios concretos y estamos en un punto de no retorno. Lo que no sea parte del proceso de la transformación del orden vigente, será un ornamento en la pared de lo inútil. La crítica posicionada desde la exterioridad aprovecha esta crisis para seguir aguijoneando a la modernidad capitalista fetichizada. Las crisis son patologías y la

177 Chibber (2021) ha criticado el rechazo del marxismo por parte de los poscoloniales, incluso agrega a Quijano en este universo poscolonial. Para cuestionar esta inclusión, véase el estudio sobre Quijano de Segundo Montoya (2021).

crítica esbozada aquí es vida. Esta idea fuerza se encuentra en el principio material de reproducir la vida y añadiríamos que, en las actuales condiciones de desarrollo de nuestras vidas, este principio debería plantearse: ¿cómo reproducir y afirmar la vida en comunidad, y en metabólica relación con la *Pachamama*? Para no caer en cierto antropocentrismo fetichizado de la modernidad capitalista.

En el capítulo IV nos hemos concentrado en la ética y analizamos sus tres redacciones, que fueron elaboradas en contextos distintos. Eso evidencia que Dussel es un pensador más de contextos que de textos¹⁷⁸. Cada momento con una realidad diferente, pero con un telón de fondo estructural. En todos esos momentos, estamos traspasados por esa modernidad capitalista cada vez más fetichizada. Aquí nos ocupamos fundamentalmente en la segunda redacción de la ética, a la que consideramos un punto de inflexión en toda la obra de Dussel. Por las razones ya conocidas, principalmente en torno al principio material de la reproducción de la vida, y su compromiso marxista, lo cual no es un dato menor. De ese modo, incorpora plenamente el arsenal teórico de Marx.

Para terminar, en el capítulo V, pusimos en contexto lo planteado, es decir, ¿dónde queda esto del principio material actualmente? Como todos sabemos, estamos inmersos en una pandemia y no podemos decir que no estábamos advertidos. Ya muchos científicos hablaban de la zoonosis, de la sobreproducción de carne y sus consecuencias no beneficiosas para los seres humanos. Esta pandemia nos agarró con sistemas de salud colapsados por el neoliberalismo donde se abandonan intencionalmente las instituciones públicas. En este escenario, los planteamientos de Dussel encontraron un terreno fértil porque hablaba de la vida y era precisamente lo que estaba en

178 Eso no quiere decir que Dussel no sea un gran lector, por el contrario, sus obras evidencian un gran conocimiento de la tradición, de las novedades y de los debates contemporáneos. Lo que decimos es que para Dussel es más importante el contexto a la hora de pensar y no exclusivamente los textos.

juego en la pandemia. Nuestro filósofo organizó, con la influyente periodista mexicana Carmen Aristegui, una serie de programas transmitidos por sus canales informativos, dedicados precisamente a la vida. También, en reiteradas ocasiones nos advirtió sobre la oportunidad de pensar críticamente el momento en que, como nunca, había visto un escenario tan útil para ver con claridad la pertinencia de sus ideas.

Ante este escenario, la cuestión de la biopolítica se hizo visible. Si la ética y la política de Dussel tienen como horizonte la vida, ¿por qué no podría ser en sentido estricto una propuesta biopolítica? A pesar de que este concepto tiene una carga negativa, la propuesta dusseliana es positiva en el sentido de reproducir y afirmar la vida. En la concepción biopolítica de Foucault, no pudimos percibir ninguna propuesta alternativa, aunque sí congeniar con sus explicaciones sobre el funcionamiento del biopoder, sobre el régimen de disciplina y cómo los asuntos biológicos se vuelven asuntos políticos. El principio material de reproducir y afirmar la vida irrumpe en el debate. La biopolítica para Dussel, en sentido estricto, no es la gestión de la vida como en Foucault, sino una política de la vida con un compromiso ético para transformar el orden vigente.

A la conclusión general que llegamos con Dussel es a la necesidad de pensar en principios éticos. No desde los valores ni la moral vigente porque son dominantes y con frecuencia son el reflejo de los intereses de quienes controlan el poder económico. Es más pertinente pensar en principios éticos no dependientes a lo políticamente correcto del momento. En el mediano y corto plazo, vamos tejiendo alternativas desde abajo y con la Tierra, como dice Arturo Escobar, pero sin perder ese horizonte utópico que Dussel llamó Transmodernidad. Por tanto, no podemos perder el horizonte utópico en la crítica de Dussel a la modernidad.

En este libro hemos visto cómo se desplazó la crítica ética a la modernidad de Dussel. Esta propuesta es sistemática, se centra fundamentalmente en el principio de la reproducción y afirmación de la vida y en última instancia deviene en una utopía, que Dussel llamó Transmodernidad. No hay una única salida, pero somos conscientes de que la vida es el fundamento de cualquier alternativa. Parte del discurso de la modernidad capitalista fetichizada es la derrota de las alternativas, tanto a largo y a corto plazo, porque «el siglo XXI nació como un tiempo marcado por un eclipse general de las utopías» (Traverzo, 2018, p. 31). La caída del muro de Berlín fue un indicador donde parecía que todo estaba acabado. Pero no fue así, se mantenía la utopía de otro mundo posible distinto al capitalismo.

La Transmodernidad como otra edad del mundo es una utopía. La modernidad capitalista fetichizada con sus corrientes económicas no quiere utopías revolucionarias; en ese sentido son anti-utópicas, no quieren nada contra el orden vigente. Sus ideales del liberalismo y el neoliberalismo se llevaron a cabo: el individualismo, las libertades fundamentales y el libre mercado. Produciendo las grandes inequidades de este siglo. El mercado se erigió como un dios supremo, marginando cualquier otra alternativa.

Después del «fin de la modernidad» es necesario imaginar una utopía histórica de vida, una «transmodernidad» planetaria, mundial, una «nueva civilización» como «realizadora de los valores» de los «bárbaros», de los de «afuera», que incluya una redefinición de la relación de la persona-naturaleza, como recreación ecológica, y la relación persona-persona como justicia cultural, político-económica. (Dussel, 1999, p. 63)

En la Transmodernidad las cajas negras de las que habla Ferguson serían los jinetes del apocalipsis, en particular el capitalismo y

el imperio de la ley. Gracias a Walter Benjamin, sabemos que no es lo mismo la ley que la justicia y apostamos por esta última desde el pensamiento crítico. Además, ya contamos con las suficientes evidencias empíricas para conocer el riesgo que entraña el capitalismo para la existencia humana en el planeta.

En el camino de la crítica del orden vigente hacia el diseño de la Transmodernidad, pensado como horizonte utópico, es necesario:

[...] saber discernir lo positivo de la crítica de los posmodernos, lo positivo de la modernidad, y la afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales de su efectiva realización. (Dussel, 1999, p. 63)

Para Dussel, el camino consiste en destruir la modernidad, pero subsumiendo su lado positivo y criticando al orden vigente. Para luego proponer una alternativa civilizatoria que, como ya sabemos, llamó Transmodernidad, como:

[...] el nuevo momento de la historia de la humanidad que empezamos a recorrer, 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 de la economía. La novedad no emergerá exclusiva ni principalmente desde la misma modernidad eurocéntrica [...] surgirá desde la exterioridad de la modernidad, desde experiencias positivas ancestrales. (Dussel, 2014, p. 303)

En la práctica, estamos experimentando estos tránsitos con las disidencias sexuales y con el derrumbamiento de estatuas coloniales en la cultura. Quizá aún no podamos hablar de una ruptura, pero sí de

unas grietas que, desde una praxis revolucionaria y descolonizadora, están cada vez más ensanchadas. El pensamiento crítico tiene como tarea aprovechar estas coyunturas históricas para acelerar la ruptura con el viejo orden hasta diseñar otro distinto, en el cual la vida se pueda desarrollar y realizar.

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1: Trabajos de graduación y tesis, págs. 22-25.

Cuadro 2: Esquema del proyecto de la transmodernidad, pág. 83.

Cuadro 3: Redacciones de la ética, obras y fechas, pág. 157.

Cuadro 4: El contenido de la erótica, pedagógica, política y teológica, pág. 185.

Cuadro 5: Principio material, formal y factible, pág. 195.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Y. (2015). Desde una transmodernidad liberadora. En: Carbonari, P., Costa, J. y Machado, L. *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel* (pp. 67-75). Passo Fundo: IFIBE.
- Aguirre, J. (2015). *Ética y emancipación. Exploración filosóficas*. Barcelona: Anthropos.
- Aguirre, J. (2021). *¿Qué haríamos sin ética!*. Barcelona: Anthropos.
- Apel, K. y Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Apel, K., Dussel, E. y Fernet, R. (1992). *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI/UAM-I.
- Apel, K., Dussel, E. y Fernet, R. (1992). *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI/UAM-I.
- Ardiles, O., Asmann, H., Casalla, M. y Cerutti, H. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Aricó, J. (2010). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arpini, A. (2016). Función y método de una filosofía latinoamericana. La propuesta de Enrique Dussel en el contexto del surgimiento de la filosofía de la liberación. En: A. Ibarra Peña y C. Valdés Norambuena (Eds.). *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas* (pp. 103-124). Santiago: Ediciones UCSH.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.
- Bautista, J. (2012). *Hacia la Descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana. Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Bautista, J. (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: yo soy si Tú eres ediciones/comunidad «qollañan» el taller de la descolonización.

- Bellamy, J. (2004). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Argentina: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias. La otra mirada de Clío.
- Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Beriain, J. (2011). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. España: Anthropos.
- Bernabé, D. (2018). *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. España: Akal.
- Boron, A. (2019). *El hechicero de la tribu*. Ciudad de México: Akal.
- Carbonari, P., Costa, J. y Machado, L. (2015). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel*. Passo Fundo: IFIBE.
- Carrillo Trueba, C. (2013). *Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. México: UNAM.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca/Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/IESCO-UC/Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti-Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chibber, V. (2021). *La teoría poscolonial y el espectro del capital*. Madrid: Akal.

- Colmenares, K. (2015). *Hacia una ciencia de la lógica de la liberación. Elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*. La Paz: Autodeterminación/Muela del Diablo.
- Concheiro, E., González, A. y Guevara, A. (2015). *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En: E. Lander (Ed.), *Colonialidad del saber*. Buenos Aires: UNESCO/CLACSO, pp. 87-111.
- De Sousa, B. (2018). *Construyendo las epistemologías del Sur*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo/CLACSO.
- De Sousa, B. y Meneses, M. (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- De Sousa, B. y Sena, B. (2019). *El pluriverso de los derechos humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad*. México: Akal.
- Deaton, A. (2015). *El gran escape. Salud, riqueza y los orígenes de la desigualdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Déves, E. (2014). *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Santiago: CLACSO/IDEA/USACH.
- Díaz, L. (2011). Enrique Dussel. En: E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)* (pp. 849-851). México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: (Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las Weltanschauungen)*. Argentina: Universidad Nacional del Nordeste.
- Dussel, E. (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. España: Editorial Estela.
- Dussel, E. (1970). *Para una de-structuración de la historia de la ética. vol. 1*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1973). *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica*. México: Edicol.
- Dussel, E., (1979). *Filosofía ética latinoamericana. La política latinoamericana IV (antropológica III)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás/Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana. Arqueológica latinoamericana V*. Bogotá: Universidad Santo Tomás/Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- Dussel, E. (1984). Estudio preliminar. En: Marx, C., *Cuaderno tecnológico-histórico*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Dussel, E. (1986). *Ética comunitaria*. Cuenca: Ediciones Cristianas del Azuay.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de «El Capital»*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional.
- Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Bolivia: Plural.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

- Dussel, E. (1999). Posmodernidad y transmodernidad. Diálogo con la filosofía de Gianni Vattimo. México: Lupus Inquisitor.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: CREFAL/Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de las Casas. En: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (pp. 199-205). Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007a). El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de las Casas. En: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (pp. 199-205). Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007b). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2007c). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de la paz*. La Paz: Rincón ediciones.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2010). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2013). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.

- Dussel, E. (2017a). *En búsqueda del sentido*. Ciudad de México: Colofón.
- Dussel, E. (2017b). *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2017c). *Para una ética de la liberación latinoamericana. T1*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2017d). *Para una ética de la liberación latinoamericana. T2*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2017e). Palabras preliminares. En: Roda, F. y Heredia, N. (Eds.), *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad* (pp. 11-12). Argentina: Universidad del Jujuy.
- Dussel, E. (4 de abril de 2020). Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad. *La Jornada*.
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» 1300-2000*. México: Siglo XXI.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder.
- Ferguson, N. (2013). *Civilización. Occidente y el resto*. México: Debate.
- Fernández, E. y Silnik, G. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO/ Ediciones CICCUS.
- Fernández, R. (1973). *Calibán*. Maracaibo: Cuadernos del Centro de Estudios Literarios.
- Fornet-Betancourt, R. (enero-abril de 2002). Las nuevas condiciones del diálogo Norte-Sur. *Revista de Filosofía*, 19(40), 9-14.
- Fornet, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Fritz Haug, W. (1993). *Publicidad y consumo. Crítica de la estética de mercancía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galcerán, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de sueño.
- Gandarilla, J. y Moraña, M. (2018). *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: UNAM/CEIICH.
- Gandarilla, J. y Reyes, J. (2014). *La filosofía de la liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión, T II*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Gandarilla, J. y Zúñiga, J. (2013). *La filosofía de la liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Gandarilla, J. (2016). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México: Akal.
- Gandarilla, J. (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*. México: Akal.
- García, N. (2015). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Debolsillo.
- García Ruiz, P. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Driada.
- García Corona, O. (2017). Apuntes para una crítica a la primera Escuela de Frankfurt desde una teoría crítica decolonial latinoamericana. En: Roda, F. y Heredia, N. (Eds.), *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad* (pp. 57-68). Argentina: Universidad del Jujuy.
- Guha, R. (2019). *Dominación sin hegemonía*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Guha, R. y Spivak, G. (1988). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Herrera, E. (2015). *Vida humana, muerte y sobrevivencia. La ética material en la obra de Enrique Dussel*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapa/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2017). *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: ALAS/CLACSO.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Ciudad de México: Akal.
- Hoffman, P. (2016). *¿Por qué Europa conquistó el mundo?*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz Editores.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Husserl, E. y Habermas, J. (1995). *Conocimiento e interés / La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Ibarra Peña, A. y Valdés Norambuena, C. (2016). *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago: Ediciones UCSH.
- Ingold, T. (2020). *Antropología ¿Por qué importa?*. Madrid: Alianza.
- Insausti, X. (2015). Ideas para una filosofía crítica en el siglo XXI. En: X. Insausti, M. Nogueroles y J. Vergara (Eds.), *Nuevos diálogos de Pensamiento Crítico* (pp. 119-131). Madrid: UAM/UPV/RIPC.
- Insausti, X. (2017). *Filosofar o morir. La actualidad de la Teoría Crítica*. España: Plaza y Valdés.
- Kuhn, T. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, H. (1997). *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: Trotta Editorial.

- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Lander, E. (2019). *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Alemania: CALAS.
- Laó, A. (2018). La filosofía de la liberación y sus avatares descoloniales en clave de africanía. En: J. G. Gandarilla Salgado y M. Moraña (Eds.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 283-312). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Leff, E. (2020). *El conflicto de la vida*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- León, M. (2005). *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Velasco, S. (2015). ¿Liberación ecomunitarista y/o moksha?. En: Carbonari, P., Costa, J. y Machado, L. (2015). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel* (pp. 133-146). Passo Fundo: IFIBE.
- Maldonado, N. (2006/2007). La descolonización y el giro des-colonial. *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, (7), 65-78.
- Maldonado, N. (2006). Césaire's Gift and the Decolonial Turn. *Radical Philosophy Review*, 9(2), 111-137.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / IESCO-UC / Pontificia Universidad Javeriana.
- Maldonado, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.

- Maldonado, N. (2011). El Pensamiento Filosófico del «Giro Descolonizador». En: E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» 1300-2000* (pp. 683-697). México: Siglo XXI.
- Maldonado, N. (2011). Enrique Dussel's Liberation Thought in the Decolonial Turn. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1).
- Maldonado, N. (2016). *El Giro Decolonial y las Humanidades* [Entrevista] (15 Noviembre 2016).
- Marquínez, G. (1995). Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana. En: *Introducción a la Filosofía de la liberación* (pp. 11-57). Bogotá: Editorial Nueva América.
- Martín-Alcoff, L. (2018). El Hegel de Coyoacán. En: J. Gandarilla y M. Moraña (Eds.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*(pp. 79-98). México: CEIICH/UNAM.
- Martín-Alcoff, L. y Mendieta, E. (2000). *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Unite State of America: Bowman y Littefield Publishers.
- Martínez, F., Mate, R. y Ruiz, M. (2012). *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*. Madrid: Anthropos.
- Marquínez, G. (1995). Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975). En: E. Dussel (Ed.), *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (pp. 11-76). Colombia: Editorial Nueva América.
- Marx, K. (1971). *Manuscritos económicos-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2015). *El capital. I. Crítica de la economía política*. Cuarta ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2015). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. y Engels, F. (2011). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Alianza Editorial.

- Maturana, H. y Varela, F. (2004). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis la organización de lo vivo*. Santiago: EU/Lumen.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Mendieta, E. (2001). Introducción: política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel. En: J. A. Senet (Ed.), *Hacia una Filosofía Política Crítica* (pp. 15-39). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Mészáros, I. (2000). *Más allá del capital*. La Paz: Pasado y Presente XXI/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Mignolo, W. (2007). El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un manifiesto. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/IESCO-UC Pontificia Universidad Javeriana.
- Mishra, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Montiel, M. (17 de mayo de 2020). Socialismo y Democracia. *La estrella*.
- Montoya, S. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.
- Montoya, S. (2019). Enrique Dussel, lector de Mariátegui. En: E. Daza y J. Rojas (Eds.), *Marx y la crítica de nuestro tiempo* (pp. 237-250). Quito: Heraldos Editores.
- Moreno Davis, J. (2006). *Historia, espíritu y autenticidad de la filosofía en Panamá y panameño*. Panamá: Instituto de Estudios Nacionales.
- Moreno Villa, M. (1993). *Filosofía de la Liberación y Personalismo: «Metafísica» Desde el Reverso del Ser. A Propósito de la Filosofía. Ética de la Liberación de Enrique Dussel*. [Tesis doctoral, Universidad de Murcia].
- Moscoso, J. (2015). La historia de las emociones, ¿de qué es historia?, *Vínculos de Historia*, (4), 15-27.
- Ortega Reyna, J. (2018). *Leer el capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. México: CEIICH/UNAM.

- Picotti, D. (2016). Enrique Dussel, un pensar desde la otredad. En: A. Ibarra Peña y C. Valdés Norambuena (Eds). *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas* (pp. 153-182). Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Postone, M. (2005). Repensando a Marx (en un mundo post-marxista). En: *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo* (pp. 249-283). Madrid: Traficantes de sueños.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 1, 342-386.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, D. (2021). *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Teseopress.
- Recanati, G. (2019). *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*. Río Cuarto: Icalá.
- Roda, F. y Heredia, N. (2017). *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. Argentina: Universidad del Jujuy.
- Rodney, W. (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez Magda, R. (1989.) *La sonrisa de Saturno. Para una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Magda, R. (mayo de 2011). Transmodernidad: un nuevo paradigma. *Transmodernity*, 1(1), 1-13.
- Rodríguez Reyes, A. (2018). Una aproximación al proyecto de Transmodernidad de Enrique Dussel. *Interdisciplina*, 6(16), 83-103.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, J. (2019). *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy* [Título de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Salas Astrain, R. (2016). El problema de la justicia en la obra tardía de Enrique Dussel. Homenaje amical y polémico a sus 80 años. En: A.

- Ibarra Peña y C. Valdés Norambuena (Eds.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas* (pp. 83-102). Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Salazar Bondy, Augusto. (1955). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.
- Teruel, F. (junio de 2010). El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 12(1), 77-82.
- Touraine, A. (1992). *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas, M. (2015). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Vargas, M. (2018). *La llamada de la tribu*. Madrid: Alfaguara.
- Vega, R. (2009). Crisis de la civilización capitalista: mucho más que una breve coyuntura económica. En: J. Estrada Álvarez y J. Gualdrón Sandoval (Eds.), *Crisis capitalista, economía y política* (pp. 61-101). Bogotá: Espacio crítico Ediciones.
- Vega, R. (2010). *Los economistas neoliberales: nuevos criminales de guerra*. Colombia: CEPA/Periferia Prensa Alternativa/Coporación Aury Sará Marrugo/Alejandría Libros Ltda.
- Villegas, F. (1985). El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 31(119), 25-47.
- Wallerstein, I. (2000). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *New Left Review*, (0), 97-113.
- Wallerstein, I. (2007). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Wallerstein, I. (2012). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Zúñiga, J. (2021). Biopolítica en sentido estricto. El principio material crítico-positivo de la política. *Filosofía de la liberación. Descolonización y transmodernidad*, 1, 24-47.

Enrique Dussel y la crítica a la modernidad de Abdiel Rodríguez Reyes
se terminó de imprimir en octubre de 2022
en Heraldos Editores S. A. C., Río Santa 209,
P. J. Villa Hermosa, Lima 10, Perú
Tiraje: 300 ejemplares
Más sobrantes para reposición.

