

UN GIGANTE PLURIVERSAL

HOMENAJE A ENRIQUE DUSSEL

SERIE: PENSAMIENTO CRÍTICO CONTEMPORÁNEO

UN GIGANTE PLURIVERSAL

HOMENAJE A ENRIQUE DUSSEL

ABDIEL RODRÍGUEZ REYES



Rodríguez Reyes, Abdiel

Un gigante pluriversal: homenaje a Enrique Dussel

1° edición. Lima: Grupo Heraldos Editores, 2025.

130 pp.; 13.8 cm x 21.1 cm

ISBN: 978-612-49726-8-3

ENRIQUE DUSSEL / DESCOLONIAL /
FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN / DIALÉCTICA /
TRANSMODERNIDAD / ESTÉTICA / AMÉRICA LATINA
SPCC005

© Abdiel Rodríguez Reyes

© Grupo Heraldos Editores

Editado por Grupo Heraldos Editores S.A.C.

Av. Flor de Amancaes Mz. A Lote 36, Lima 25-Perú

Dirección editorial: Joel Rojas

Corrección de texto: Hagi Trujillo

Diseño de la portada: Stephanie Barreto

Primera edición: agosto de 2025

Tiraje: 200 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2025-09217

ISBN: 978-612-49726-8-3

Esta publicación ha sido realizada con el coauspicio
de la Universidad de Panamá.

-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: Nosotras, las pequeñas

GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO / 9

Estudio preliminar: Vitalismo radical y filosofía de la liberación
para el buen vivir. para leer y conmemorar a Enrique Dussel

AGUSTÍN LAÓ-MONTES / 13

Introducción / 27

1. Un gigante pluriversal:

homenaje a Enrique Dussel (1934-2023) / 29

2. Diálogos interculturales norte-sur: entre la ética de
la liberación y la ética del discurso / 36

3. Estética de la liberación / 44

4. La dialéctica hegeliana. En memoria de Enrique Dussel / 48

5. Descolonizando el ejercicio del poder:
experiencias latinoamericanas / 55

6. Transmodernidad y crisis civilizatoria / 68

7. La filosofía de la liberación como movimiento y
comunidad ante la crisis civilizatoria / 73

8. El pensamiento descolonial y la universidad / 89

9. Sentipensar para la afirmación de la comunidad de vida / 101

Epílogo: un gigante pluriversal

RICHARD MORALES / 109

Anexo: sobre el giro descolonial

UN DIÁLOGO CON AGUSTÍN LAÓ-MONTES / 115

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS / 127

PRÓLOGO: NOSOTRAS, LAS PEQUEÑAS

GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO

Al reflexionar en torno a las posibilidades de construir un mundo anticapitalista, antirracista y antipatriarcal, es imposible no referir a Enrique Dussel, quien, desde su Filosofía de la Liberación, nos plantea una serie de ideas necesarias para cambiar la formación propia, para cuestionar los referentes con los que fuimos formadas o las nociones propias de la Modernidad que han sido encarnadas en nosotras y nuestros pares. En casi cualquier tema de pensamiento crítico latinoamericano es posible rastrear alguna impronta de Enrique Dussel: marxismo, crítica descolonial, teología de la liberación, teoría de la dependencia, geopolítica; y no solo eso: quienes en algún momento tuvimos la posibilidad de leerlo, comprendemos la potencia de su pensamiento; y quienes lo escuchamos y tuvimos la posibilidad de algún intercambio con él también sabemos de la generosidad de su escucha, aunque las posturas, en algunas ocasiones, fuesen lejanas o, incluso, contrapuestas. Se trataba de una persona que sabía aceptar y dialogar con las diferencias.

Así, varias generaciones fueron formadas a través de su Palabra, con mayúscula, como el gigante del pensamiento que fue, como alude el título del presente libro. Y varias generaciones más serán formadas a través de su obra: en más de una ocasión, frente a un grupo, es importante hacer un paréntesis para mencionar la importancia de su crítica a la narrativa del inicio eurocentrado de la Modernidad, o para mencionar su historia del cristianismo en América Latina. Asimismo, la lista de sus alumnos y alumnas más destacadas es larga: José Gandarilla, Haydeé García, Mario Ruíz

Sotelo, Katya Colmenares, Karina Ochoa, Flavio Teurel y el autor del libro que nos reúne: Abdiel Rodríguez.

El autor del presente libro es una de las personas que conoce con mayor profundidad la obra de uno de los filósofos más relevantes de América Latina: Enrique Dussel. Abdiel Rodríguez, desde hace varios años, se ha acercado al pensamiento dusseliano para abordarlo como un sistema filosófico completo en el que ha anotado, en especial, las posibilidades de pensar en problemas clásicos de la filosofía política desde una perspectiva descolonizadora. Un ejercicio que resulta por demás atractivo en tanto, a la vez que Rodríguez ha profundizado en las derivas de la filosofía de la liberación, ha desarrollado sus propias posturas y aportes al pensamiento crítico en nuestro continente.

En particular, en esta obra, encontramos una amplia cartografía que nos permite asumir las distintas derivas de la obra dusseliana, conocer sus contextos de surgimiento y los debates alrededor de la obra. De la misma forma, Rodríguez nos muestra las emanaciones posteriores de la faena dusseliana, quiénes y qué discuten en la actualidad. De tal manera que aquí es posible comprender desde los principales debates que el nombrado Gigante pluriversal tuvo con Otto-Apel y Habermas, hasta su profunda lectura de Hegel, Marx y otros autores de la Escuela de Frankfurt.

Este libro es una muestra de la madurez intelectual de Rodríguez, en el que podemos notar el trabajo reflexivo alrededor de distintos problemas y diversos postulados filosóficos que, en muchas ocasiones, se dan por sentado, como las lecturas de Foucault y el poder, siempre asumido como una potencia negativa a la posibilidad de asumirlo desde la construcción de alternativas concretas, sin dejar de observar la tensión entre movimientos sociales y gobiernos progresistas, por ejemplo. Aunque también plantea, a partir de la Estética de la Liberación, el posible desplazamiento de la valoración de la belleza —eurocéntricamente construida— a la felicidad, a partir de reflexionar en otras formas de vivir, alejadas

de la meritocracia y aspiracionismo propio de la lógica moderno capitalista.

Otro asunto importante en esta obra es el tema de la posibilidad de construir un nuevo horizonte civilizatorio que será urgente y vital para Rodríguez, de tal manera que, de la mano de Dussel, explora alternativas como el Bien o Buen vivir o el diálogo intercultural a través de la lógica de la Transmodernidad. Esto no es una labor menor, en tanto los discursos distópicos que marcan la posibilidad del fin de la humanidad o del mundo aparecen como hegemónicos, por lo que la articulación de respuestas debe venir desde otras lógicas y otros sentipensares, como nos señala nuestro autor que recupera no solo a Fals Borda sino a otros y otras pensadoras latinoamericanas como Juan José Bautista, Franz Hinkelammert, Aníbal Quijano y María Lugones. La necesidad de plantear la noción de otras maneras de hacer y de ser surgirán desde una lógica civilizatoria proveniente del nombrado Sur Global.

En suma, los textos contenidos en este libro nos presentan el horizonte que la cultura dominante insiste en obnubilar: la posibilidad de fundar una nueva edad, la construcción de un nuevo horizonte civilizatorio a partir de los dos pilares de la Filosofía de la Liberación: la ética y la política, que colocan como centro la vida y, añade Rodríguez, el amor. Es desde ahí, desde donde nosotras, las más pequeñas, conversamos con el Gigante pluriversal y su legado, es así como nos acercamos a este libro y los postulados de su autor.

ESTUDIO PRELIMINAR:
VITALISMO RADICAL Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN PARA EL
BUEN VIVIR. PARA LEER Y CONMEMORAR A ENRIQUE DUSSEL

AGUSTÍN LAÓ-MONTES

Enrique Dussel fue uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo, ahora es un ancestro quien guiará nuestros pasos en los espinosos caminos de la liberación de nuestros pueblos.

ABDIEL RODRÍGUEZ

Una vez escuché a un cantante de son cubano en la Sierra Maestra enunciar una melodía que decía que su música era como el sonero: «breve pero sabrosa». El libro que están por leer también es breve pero sustantivo. En menos de cien páginas, Abdiel Rodríguez nos lleva a un recorrido por algunas de las cuestiones claves en el pensamiento y la política de Enrique Dussel, quien, como bien dice el autor, es una de las grandes figuras del discurso crítico y la política de liberación de la era contemporánea, del Siglo XX y XXI. En esta introducción pondré al relieve algunos de los «núcleos problemáticos» (para usar una categoría del maestro Dussel) presentados en este volumen, para resaltar tanto los hallazgos de la lectura que hace Rodríguez del gran filósofo-activista argentino-mexicano, como nuestra propia manera de interpretarlo.

Tocando ese tambor, en esta introducción vamos a dialogar rápidamente con los temas principales esbozados en *Un Gigante Pluriversal: Homenaje a Enrique Dussel*. En particular vamos a explorar, a vuelo de pájaro, pero con sustancia, estos cinco ejes

temáticos que son claves en la filosofía y política de la liberación de Dussel y el movimiento que él ha generado: 1) modernidad y transmodernidad, 2) cuestión del poder y vitalismo radical, 3) ética y estética, 4) geopolítica del conocimiento y ana/dialéctica, 5) crisis civilizatoria y política de liberación.

El título en sí revela la voluntad de celebrar y explorar a Dussel como una de las grandes figuras intelectuales y políticas de la contemporaneidad, como uno de los grandes filósofos que ha producido la humanidad, visto desde una mirada histórico-mundial. Cada uno de los nueve capítulos cortos que componen el volumen fueron escritos como homenaje a Dussel después de su pérdida material. En su conjunto, constituyen no solo un elocuente homenaje al filósofo, maestro, militante y, para muchos de nosotros, amado amigo, sino también una excelente introducción a la trayectoria política e intelectual de una de las figuras mayores del pensamiento crítico y la política de liberación y descolonización de finales del siglo XX y principios del XXI.

El primer capítulo, «Descolonizando el ejercicio del poder, experiencias latinoamericanas», comienza con un contrapunteo entre concepciones negativas del poder que lo reducen a dominación y analíticas positivas que trascienden la ecuación de poder y dominación. Para eso, Rodríguez contrasta la idea de sentido común de que poder significa dominación, es decir, «poder sobre» o la capacidad de ejercer voluntad sobre el otro, atribuida a Max Weber, y que el autor identifica con Michel Foucault; con la noción de poder como liberación que identifica con Dussel. En dicha visión positiva del poder, es decir, afirmativa, generativa y transformativa; el poder no es solo liberación del entramado de dominación —opresiones, injusticias, violencias— que son constitutivas y fundamentales de la modernidad/colonialidad, no es solo «liberación de», sino también «liberación para» construir un mundo mejor —parafraseando el lema de los procesos de Foro Social Mundial. En esa clave, Rodríguez argumenta que para

Dussel el poder significa liberación y debe entenderse «en función de la afirmación y desarrollo de la vida». Esta sustentación tanto ontológica como ético-política del poder como liberación en el principio de la vida es la fundamentación filosófica del argumento que denominamos vitalismo radical.

La cuestión del poder en Dussel es formulada en relación con la distinción hecha por el filósofo Baruch Spinoza entre *potentia*, o el poder constitutivo que reside en la capacidad de hacer historia de la comunidad, y *potestas*, que significa la estructuración de las relaciones de autoridad en instituciones como el Estado y las organizaciones políticas. La dimensión institucional del poder social y político, o *potestas*, corresponde al «poder sobre» o la dominación. A contrapunto, *potentia* refiere al «poder para» y «poder con», o la capacidad de los sujetos históricos colectivos, o sea de la comunidad, de accionar a favor de sus aspiraciones, deseos, intereses y necesidades. Dussel ofrece una fundamentación ontológica a este argumento a partir del impulso vital, la capacidad que tenemos los seres humanos de actuar no solo para la sobrevivencia sino más aún en la búsqueda del vivir bien. A dicha especie de instinto de la vida, que bien podría corresponder, reconociendo diferencias significativas, al *Eros* de Freud, le llamamos «poder vital» o «poder inmanente». Es en esta entretela de «poder sobre», «poder para» y «poder inmanente» que se teje la cuestión del poder en Dussel.

En sintonía filosófica y política, Abdiel Rodríguez pregunta: ¿Es posible descolonizar el ejercicio del poder? Su respuesta en clave dusseliana es que: «Descolonizar el ejercicio del poder es transitar del poder como dominación al poder como liberación». Aquí, descolonización significa desmantelamiento del orden de dominación, una praxis de liberación tanto en el sentido de desmontar el entramado de opresiones e injusticias que componen y configuran la matriz de poder moderna/colonial, como ir construyendo en el camino las condiciones y relaciones para el vivir bien. En esta significación, la buena vida implica la descolonización de la políti-

ca definida por Dussel como «noble oficio», como quehacer ético en búsqueda del bien común, la vida digna y la felicidad colectiva.

Desde una perspectiva epistémica, descolonizar el ejercicio del poder como una relación social que es fundamental para el tejido social significa en Dussel, como bien argumenta Rodríguez, una suerte de «romper la racionalidad instrumental» que prima en la modernidad occidental, lo que implica y envuelve la emergencia y hegemonía de racionalidades otras que surgen de los modos de ser y hacer de las otredades oprimidas —afrodescendientes, campesinos, indígenas, LGTBQ+, migrantes, mujeres, obreros, pobres— por el patrón de poder moderno/colonial.

En este pentagrama, donde se imbrica explotación, expropiación y dominación en la modernidad capitalista, Rodríguez arguye que el imperialismo como régimen de poder despótico es una formación histórica que expresa y demuestra con gran claridad el poder como dominación. A contracorriente del poder imperial, Rodríguez presenta dos experiencias latinoamericanas en las cuales se ha descolonizado el ejercicio del poder, «una experiencia de gobierno y otra de un movimiento antisistémico». El movimiento antisistémico es el «mandar obedeciendo» de los Zapatistas que encarna un ejemplo de democracia radical que representa una manera sustancialmente diferente de definir y ejecutar la relación entre gobernantes y gobernados. La experiencia de gobierno se ejemplifica en el principio de «ejercer el poder obediencial» esgrimido por el Movimiento al Socialismo durante la presidencia de Evo Morales como pilar del proyecto de socialismo comunitario.

El tercer capítulo, «Un Gigante Pluriversal: Homenaje a Enrique Dussel (1934-2023)», provee el título del volumen que prologamos. Abre con la cita que está al principio de esta introducción, donde se reconoce a Dussel como uno de los grandes pensadores de esta época, de la que ahora es ancestro. El que Dussel es un filósofo mayor, no solo de la contemporaneidad sino de la historia, es un reconocimiento importante y necesario.

Uno de los hitos del libro de Rodríguez es el argumento de que los valores de Dussel como filósofo son notables tanto en sus intervenciones y diálogos con la tradición filosófica occidental, como en su crítica del occidentalismo epistémico y su propuesta alternativa que implica una historización, mundialización y politización del discurso filosófico. La alternativa dusseliana es una filosofía de la liberación que explícitamente se plantea desde su lugar de enunciación latinoamericano. La caracterización misma del quehacer filosófico con el sustantivo «liberación» sugiere su carácter eminentemente ético y político, su orientación pragmática y su carácter transformativo. Esto indica, por un lado, su voluntad de combatir las opresiones, desigualdades, injusticias, y violencias que producen y reproducen la modernidad capitalista occidental o el sistema-mundo moderno/colonial capitalista; y, por otro lado, participar de las acciones colectivas y servir como recurso epistémico y ético-político para construir un pluriverso planetario más justo, equitativo y democrático, que busque real y efectivamente constituir un mundo cuyos móviles principales sean la vida digna.

Dussel construyó, como bien dice Rodríguez, un «sistema filosófico abierto» sensible a los signos de los tiempos, consciente y comprometido con lo que denominamos vitalismo radical en el sentido de que su primer motor es el principio de la vida en una época donde preside *Thanatos*; o, en palabras de Franz Hinkelammert, el «suicidio colectivo» inscrito en la modernidad misma que se exacerba gravemente en la crisis civilizatoria de hoy día.

En el capítulo tres, Rodríguez se enfoca en tres dimensiones de la filosofía de la liberación dusseliana: su marxismo o el «Marx de Dussel», la ética y la estética, en los cuales ahonda en otros capítulos del libro. En el segundo capítulo, titulado «Estética de la Liberación», Rodríguez plantea que en «el método de trabajo de la filosofía de la liberación, la estética de la liberación... es pensada desde Abya Yala con pretensión de universalidad» que

«supone un principio analógicamente válido en todas las culturas: la afirmación de la vida».

El argumento principal es que, para Dussel, «la estética debe estar en favor de la vida», abogando por una estética otra que trascienda tanto el antropocentrismo (fijación en la dominación de lo humano), como el helenismo (fundamentación en un discurso lineal teleológico evolucionista-progresivista desde Grecia hasta Europa), que caracterizan la estética occidental. Dicha propuesta estética supera el dualismo alta cultura/baja cultura, reivindica la pluralidad de formas de creación estética que existen en el pluriverso, y parte de supuestos ecológicos que trascienden lo humano para incluir la pluralidad estética del ser, incluyendo animales y otros entes de «la naturaleza» para cultivar la riqueza estética planetaria. Como dice Rodríguez, se trata de «liberar a la estética de la cárcel eurocéntrica para contemplar la belleza en sus múltiples formas».

Los siguientes dos capítulos, bautizados «El Pensamiento Descolonial y la Universidad» y «Sentipensar para la Afirmación de la Comunidad de Vida», se sitúan en la encrucijada entre epistemología, ética, y política. En el primero, el autor problematiza la universidad occidental como espacio de construcción de conocimiento, para argumentar que la universidad occidental —europea y estadounidense— es locus principal en la producción y hegemonía de una geopolítica del conocimiento que corresponde a la geopolítica que marca la dominación imperial y del capital. A la vez, arguye que la universidad es un territorio de disputas políticas, ideológicas y culturales. Contradictoriamente, «es el espacio ideal para la reproducción de... ideologías dominantes» pero «también [es] un espacio de lucha, [donde] es posible una alternativa descolonial». Es un escenario clave en las luchas entre la injusticia y la justicia epistémica. En esa disyuntiva cabe plantear la contienda entre lo universal y lo pluriversal, entre el falso universalismo occidentalista, que presenta la particularidad

eurocentrada como sinónimo de lo universal, y, en contrapunto, la pluralidad de universos históricos que componen un mundo diverso y heterogéneo, donde el proyecto de la pluriversalidad implica tanto reconocer y respetar particularidades y diferencias como buscar y construir núcleos comunes. Tocando ese tambor es que abrazamos el proyecto de la pluriversidad como principio rector para la descolonización del quehacer pedagógico y para la producción de saberes y sentipensares de liberación.

En «Sentipensar para la Afirmación de la Comunidad de Vida», Rodríguez indaga sobre la trayectoria de Dussel desde la *Filosofía de la Liberación* (1973), cuando sus conceptos de opresión, otredad, y liberación no estaban informados por una lectura minuciosa de Marx, hasta le *Ética de Liberación en la Era de la Globalización y la Exclusión* (1998), donde se reformula el proyecto a partir del principio de la materialidad de la vida, en gran medida fundamentado en el Marx de Dussel. Rodríguez para el concepto de «sentipensar», que toma de Orlando Fals Borda, con la categoría de «comunidad de vida» de Enrique Dussel, Juan José Bautista y Katya Colmenares. Concebir la subjetividad humana como un ser sentipensante rompe con el dualismo cartesiano de mente/razón y cuerpo/afectos, mientras cultivar la colectividad como comunidad de vida es un gesto de liberación contra las lógicas de acumulación de capital que destruyen tanto el equilibrio ecológico como los ciclos e imperativos de la vida. Como bien escribe Rodríguez, «sentipensar la comunidad de vida es una imbricación entre el saber y hacer... un compromiso político con la transformación». En ese ritmo, la ética de la liberación constituye una apuesta por la vida, a contracorriente de la tanatopolítica producida por las lógicas del capital y el imperio. En este sentido, la ética de liberación es un tratado sobre los principios y valores del vitalismo radical.

El próximo capítulo, titulado «Diálogos Interculturales Norte-Sur: Entre la Ética de la Liberación y la Ética del Discurso»,

continúa la cartografía de la trayectoria de la filosofía de Dussel, que culmina en su versión propia del marxismo y el giro descolonial. En ese camino filosófico-político es de suma importancia el diálogo con Karl-Otto Apel, una voz importante en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, en el giro pragmático y en la ética del discurso. El capítulo se basa en una lectura contrapuntal de la ética de la liberación de Dussel y la ética del discurso de Apel. La ética del discurso, cuyos principales protagonistas son Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, parte de Europa, se inscribe en el giro pragmático, se sitúa desde la totalidad, y sus valores son producto del consenso. A contrapunto, la ética de la liberación Dusseliana es hija del Sur Global —particularmente de América Latina—, es un pilar del giro descolonial (o giro descolonizador, como le llama Dussel), se posiciona desde la exterioridad «donde el otro es negado como otro», y es una ética de principios fundamentada en «el principio material de reproducir y afirmar la vida en metabólica relación con la naturaleza y las demás especies».

Como bien apunta Rodríguez, la ética del discurso asume como normativa la sociedad moderna y sus imperativos de desarrollo científico y técnico, en contraste con la ética de liberación que parte de los escenarios históricos de «la dependencia y el subdesarrollo». El universo y horizonte histórico de la ética del discurso es «el proyecto inacabado de la modernidad» (para usar la frase de Habermas), mientras que el pluriverso de la ética de la liberación es el entramado de otredades oprimidas por la modernidad occidental capitalista, y su proyecto es la transmodernidad como horizonte de emancipación. Por ende, tanto sus supuestos históricos y epistémicos, como sus proyectos de cambio y sus horizontes de futuro, son distintos.

Aquí cabe acotar que Dussel distingue dos conceptos de modernidad: la modernidad occidental capitalista, que, a partir de una «conciencia de la centralidad» del poder imperial y del capital transnacional que le corresponde, se erige en una razón ins-

trumental con voluntad de dominar al mundo; y, a contrapunto, la «modernidad planetaria», categoría que acuña para significar el conjunto de historias —locales, nacionales, regionales— que configuran lo moderno como formaciones particulares de modernización y modernismo, y que componen el sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Mas allá de cualquier noción de modernidad, la transmodernidad es una categoría crítica que Dussel crea para conceptualizar las alternativas a la modernidad, las posibilidades de horizontes de futuro más allá de la modernidad occidental capitalista.

A propósito del contrapunteo entre modernidad y transmodernidad, en el próximo capítulo, «La Dialéctica Hegeliana. En Memoria de Enrique Dussel», Rodríguez plantea que, si Hegel «es el gran pensador de la modernidad, Dussel es el promotor de una alternativa: la transmodernidad». En esta aseveración hay dos cuestiones claves: la cuestión de la modernidad y las propuestas alternativas a ella. Rodríguez presenta la conocida cita de Linda Alcoff, donde ella nombra a Dussel «el Hegel de Coyoacán», una expresión que tiene resonancias, ya que ambos, Hegel y Dussel, son filósofos metódicos y sistemáticos que escribieron tratados meticulosos y profundos sobre historia, método, ética, y política. Pero sus miradas y perspectivas, argumenta Rodríguez, caminan por «vías adversas». En esa clave, realiza un contrapunteo entre Hegel y Dussel. Mientras que «para Hegel su fundamento fue el Absoluto, para Dussel será la Exterioridad». Esto lleva a Hegel a elaborar una crítica inmanente a la totalidad, entendida como movimiento interno, como autoafirmación del espíritu en la teleología occidental, que es el único universo de la historia. En contraste, Dussel formula una analítica pluritópica, donde la historia tiene pluralidad de caminos y diversidad de posibilidades en cada una de las moradas del mundo. Hegel postula un sistema filosófico cerrado, confinado a los avatares del «espíritu» como una sustancia en la línea ascendente hacia la modernidad, cuyo

horizonte está definido por la civilización occidental, que tiene como lugar privilegiado el oeste de Europa. A contrapunto, Dussel es arquitecto de un sistema filosófico abierto, encarnado en el pluriverso de racionalidades y prácticas de la diversidad de espacios civilizatorios que componen el planeta.

A la luz de dichas diferencias, ya el joven Dussel hizo una severa crítica ético-política de Hegel: «La ingenua ontología hegeliana termina por ser la sabia fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos» (Dussel, 1974, citado por Rodríguez). Aquí se revelan dos visiones radicalmente distintas de la cuestión de la modernidad. Mientras que para Hegel la modernidad representa el horizonte de la libertad, para Dussel constituye un modo de civilización en gran medida destructor y violento, fundamentado en la dominación de los imperios occidentales y el poder mundial del capital. De aquí el contrapunteo que hace Dussel entre el «Cogito Ergo Conquero» (Conquisto y por eso Existo) como máxima constitutiva del sujeto moderno occidental real, y el “Cogito Ergo Sum” (Pienso y por eso Existo) de Descartes, como sujeto moderno ideal.

En este capítulo siete, Rodríguez hace una crítica fina a la carencia colectiva de una lectura más matizada y profunda de la relación entre Dussel y Hegel. En ese sentido, afirma que en nuestras «críticas a los filósofos europeos, por eurocéntricos o ideólogos de la modernidad, aún no hemos explicado su fundamentación», e indica que «esa es tarea en esta etapa de la crítica a la modernidad». En esa clave, argumenta que «la dialéctica hegeliana es un paso importante en el caminar de la filosofía de la liberación, hasta este momento poco trabajado». Asumiendo este reto que nos lanza Rodríguez, quiero plantear brevemente un argumento sobre cuestiones de método.

En su *Método de la Filosofía de la Liberación* (1974), Dussel hace una primera formulación de método a través de dos caminos que se articulan: por un lado, la dialéctica, que corresponde a la

crítica inmanente a la totalidad, donde sitúa a Hegel y Marx como sus grandes figuras; por otro lado, la analéctica, que es la metódica propiamente dicha de la filosofía de la liberación, que está fundamentada en los modos de ser, saber y hacer de las otreddas oprimidas en la modernidad-colonialidad. Dussel representa la articulación de estos dos métodos como ana/dia-léctica, una suerte de doble crítica que combina la crítica inmanente —desde dentro de la totalidad— con la crítica trascendente —desde las exterioridades excluidas en la modernidad occidental capitalista. Dussel no nos dejó otro tratado sobre la ana/dia-léctica, sobre la «lógica de la liberación» como Juan José Bautista bautizó la analéctica. Aunque escribió sobre la analéctica y ha habido muchos esfuerzos colectivos por desarrollarla, aún es tarea pendiente para la filosofía de la liberación, como movimiento epistémico y político, elaborar una metódica y una lógica de liberación. En el capítulo siete, titulado «Transmodernidad y Crisis Civilizatoria», Rodríguez analiza la antinomia modernidad/transmodernidad en el contexto de la crisis actual de la civilización occidental capitalista. Como claramente plantea Rodríguez, de cara al «agotamiento de la modernidad como proyecto civilizatorio», la «transmodernidad no es un momento dado, [es] una utopía... [un] compromiso político para diseñar un mundo distinto». La crisis civilizatoria que vivimos hoy en día, una policrisis caracterizada por un malestar profundo en todas las aristas—económica, ecológica, ética, epistémica, existencial, geopolítica— del sistemamundo moderno/colonial capitalista, exacerba las desigualdades entrelazadas y las violencias imbricadas de la condición planetaria en la modernidad/colonialidad. Dicha crisis civilizatoria exacerba la necropolítica, los genocidios, la catástrofe ecológica y la erosión del tejido social, constituyendo una especie de suicidio colectivo no solo de lo humano, sino de todos los seres vivos del globo terráqueo. Ante esta disyuntiva, como bien argumenta Rodríguez, la transmodernidad «supone... un encaramiento a la

crisis civilizatoria... una racionalidad alternativa para una nueva civilización».

El último capítulo, «La Filosofía de la Liberación como Movimiento y Comunidad ante la Crisis Civilizatoria», acentúa la dimensión política de la filosofía de la liberación como quehacer colectivo, como recurso de acción y esperanza para encarar la policrisis, a la vez que vamos construyendo futuros posibles de liberación y buen vivir en el camino. El primer principio que edifica este argumento es la materialidad de la vida. En palabras del autor del libro que prologamos, «en la filosofía de la liberación y, en particular, la Ética de la liberación de Dussel, el momento material como afirmación de la vida [es] punto de partida de todo su filosofar».

Para cerrar, Rodríguez analiza la filosofía de la liberación como «un movimiento amplio en que convergen diversos pensadores y pensadoras de distintas latitudes del sur global con lo más crítico del norte global» y arguye que es «una filosofía para encarar críticamente la crisis civilizatoria, la cual mantiene en vilo la existencia de la especie humana en el planeta». A partir de ello, esboza un argumento sobre la centralidad de la vida en la filosofía de la liberación dusseliana. En clave, defiende «el optimismo dado por la vitalidad de la misma filosofía de la liberación [en el] contexto de la pandemia [donde] la vida se tornó el elemento irreductiblemente central». Así, argumenta que «el capitalismo agota la vida para convertirla mercancía», problema que es profundizado por la «crisis civilizatoria que indica que nos encontramos ante una encrucijada histórica en la que confluyen un sinnúmero de cuestiones que muestran [sus] límites [como] forma de organización social». En ese pentagrama, concluye que la filosofía de la liberación es «una reflexión sobre la afirmación de la vida en un horizonte necropolítico».

Denominamos vitalismo radical a esta praxis filosófico-política que parte del principio de la vida como rector e hilo conductor del

accionar epistémico y político, del compromiso teórico y práctico con la liberación del entramado de opresiones, desigualdades, injusticias, y violencias que son constitutivas del sistema-mundo moderno/colonial capitalista en su *longue durée*, que también es liberación y descolonización en aras del buen vivir. Esto implica, como escribe Rodríguez al final del libro, la búsqueda y la forja de «un nuevo u otro horizonte civilizatorio donde la centralidad no sea el mercado sino la vida misma de la especie y su entorno».

En esa clave, convergemos con el planteamiento del autor de que, en este proyecto vitalista, radical en la medida en que busca e implica transformaciones revolucionarias, «la materialidad del sueño esperanzador se logra a través de lo político». He aquí la importancia vital de la «Política de Liberación» en el proyecto filosófico de Enrique Dussel y en el ethos de la filosofía de la liberación como movimiento. Es el móvil y proyecto de una política de la liberación donde el momento principal es la *potentia*, el poder constitutivo del pueblo como sujeto colectivo que encarna y articula el entramado de otredades oprimidas por el sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Es una suerte de populismo radical cuyo movimiento procede «de la construcción comunitaria desde abajo y a la izquierda, en biomímesis con la naturaleza y las demás especies».

Ese es el legado de Enrique Dussel, que es resumido en una síntesis brillante en *Un Gigante Pluriversal: Homenaje a Enrique Dussel*, el volumen que ustedes están por leer. Con el autor, reivindicamos a Dussel como un ancestro, un ser de luz, por todas las luces que nos dejó para iluminar los caminos de la liberación. Nos dejó la filosofía de la liberación como fuerza viva, como movimiento político y epistémico, y como partera para poder dar a luz un mundo mejor.

INTRODUCCIÓN

Enrique Dussel murió el 5 de noviembre del 2023 a los 88 años. La mayoría de los textos aquí compilados los escribimos en los distintos homenajes, ya sea en forma de artículos para dosieres o conferencias, que se le realizaron durante todo el 2024, con excepción de los textos «Descolonizando el ejercicio del poder» y «Estética de la liberación».

El primero de estos textos, «Descolonizando el ejercicio del poder. Experiencias latinoamericanas», lo publicamos en la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana* de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Zulia. Agradecemos a Jessica Visotsky la invitación a participar en el número 103 de esta prestigiosa revista. Este capítulo lo escribimos inspirados en el pensamiento de Dussel, quien tiene una concepción positiva del poder, a diferencia de las biopolíticas de M. Foucault o G. Agamben.

El segundo capítulo, «Estética de la liberación», salió publicado en el libro *Introducción a la estética: historia y movimientos artísticos*, compilado por Segundo Montoya. «Pensamiento descolonial y universidad» fue mi intervención en el «Ciclo de seminarios» con ese mismo título, organizado por el Dr. Luis Bonilla, desde la Universidad Federal de Sergipe, Brasil. En la Cátedra Itinerante Orlando Fals Borda, expusimos «Sentipensar para la afirmación de la vida en comunidad», por invitación de Nicolas Armando Herrera.

El mismo mes de la muerte del maestro, publicamos «Un gigante pluriversal. Un homenaje a Enrique Dussel», en el *Council on Hemispheric Affairs*. Agradezco al Dr. Frederick Mills por ello. También salió una traducción en portugués de este texto en la revista *Reoriente*; agradezco a Carlos Eduardo Martins por su

gestión. Luego, el Dr. Alan Quezada organizó un número especial de homenaje para la revista *nuestraAmérica*, allí publicamos «Diálogos interculturales Norte-Sur: entre la ética de la liberación y la ética del discurso».

La revista *Piezas* del Instituto de Filosofía de Guadalajara, México, preparó un homenaje a Dussel y allí publicamos «La dialéctica hegeliana según Enrique Dussel»; agradecemos al Dr. José Guadalupe Gandarilla por la invitación. El texto «Transmodernidad y crisis civilizatoria» salió en la página de Pensamiento Social (PESOC) en *Estrella de Panamá*; agradezco al profesor Enoch Adames la posibilidad de publicar en este valioso espacio de las ciencias sociales en Panamá. Este material me sirvió de insumo para una conferencia que dicté para el Programa de Posgrado en Sociología de la Universidad de Costa Rica, por invitación de su directora, la Dra. Nancy Piedra Gillen.

El texto «La filosofía de la liberación como movimiento y comunidad ante la crisis civilizatoria» fue mi ponencia en el XXV Congreso Mundial de Filosofía en Roma, en el marco de las actividades organizadas por la Asociación de Filosofía y Liberación, fundada por Enrique Dussel. Además, parte de estos materiales fueron insumos para exponer, por ejemplo, en la capacitación «Investigar en clave decolonial» de la Universidad Santiago de Cali y «Al Conversar Alterativo Virtual» del doctorado en ciencias de la educación de la Universidad del Magdalena, ambas universidades colombianas. Por último, transcribimos una entrevista que le hicimos a Agustín Laó-Montes, uno de los referentes del giro descolonial.

Esto lo publicamos como homenaje a Enrique Dussel, uno de los más importantes filósofos contemporáneos, quien nos enseñó a pensar crítica y descolonialmente.

ABDIEL RODRÍGUEZ REYES
UNIVERSIDAD DE PANAMÁ, SNI-SENACYT

1. UN GIGANTE PLURIVERSAL:

HOMENAJE A ENRIQUE DUSSEL (1934-2023)

Sin lugar a duda, Enrique Dussel fue uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo, y ahora es un ancestro que guiará nuestros pasos en los espinosos caminos de la liberación de nuestros pueblos. Como bien señaló Néstor Kohan¹ en el homenaje organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación, la obra de Dussel es «descomunal, enciclopédica e inabarcable». En esa inmensidad recordamos a nuestro maestro, no como un esfuerzo de erudición únicamente, sino como reconocimiento a su gigantesco trabajo. Su obra es patrimonio pluriversal². Vamos a resaltar algunos aspectos de su obra: su marxismo o el «Marx de Dussel», su estética y ética de la liberación.

En ese sentido, este Marx, es parte del arsenal teórico para la liberación de nuestros pueblos y la poética de una alternativa civilizatoria. Dussel siempre pensó en grandes tratados. Diseñó un sistema filosófico abierto. Consideramos importante valorar su estética de la liberación proyectada desde su juventud, pero que pudo abordar solo llegado a su plena madurez, y de la cual solo pudo introducirnos al tema. La ética de la liberación se fue fra-

1 «Homenaje organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación» (9-11-2023). Extraído el 12 de noviembre del 2023 desde <https://www.youtube.com/watch?v=HMJ2ZrzhjwY>

2 Usamos «pluriversal» en el sentido de ir más allá de lo universal, que abarca todo en una unidad como totalidad. Lo pluriversal rompe con el carácter de unidad cerrada de lo universal, dando paso a la pluralidad del mundo entero en su complejidad.

guando desde 1973³, hasta llegar a su punto más alto en 1998 con la publicación de la *Ética de la liberación*, pero para llegar a ese punto fue necesario leer a Marx directamente sin los marxismos, lo que produjo el «Marx de Dussel», al margen de la ortodoxia soviética y de la totalidad heterodoxa. Nuestro homenaje consiste en desarrollar estos tres momentos de un mismo movimiento, siguiendo ese mismo orden.

En 1950, cuando Dussel tenía 16 años, estaba en la Escuela de Bellas Artes de Mendoza, Argentina⁴. Allí pintó a una persona. El cuadro se lo mandé a un amigo, al doctor Fulgencio Álvarez, para conocer su opinión de la obra; él no sabía quién era ni remotamente su autor. Su respuesta fue: «veo a un hombre curtido por el sol, resultado de su trabajo, un ser humano que clama justicia por una vida ultrajada [...] manchas blancas que reflejan algo de esperanza», después de decirle la autoría, siguió: «su dibujo trazó su visión programática». Dussel, en sus últimos cursos sobre estética de la liberación, remembrará este dibujo para decirnos su antaño vínculo con la estética, y la interpretación de Álvarez nos ayudó a dimensionarlo, porque si algo es consistente en la obra de Dussel es su compromiso con las víctimas.

A pesar de que ya desde muy joven nuestro filósofo se preocupó por la temática, no fue hasta el 2017⁵ donde retomará propiamente la estética de la liberación. Luego, la retomaría en su curso de la UNAM en el 2020 en plena pandemia, de tal forma que sería en línea y está totalmente en acceso abierto. También podemos mencionar algunos antecedentes. Ya mencionamos el

3 Nos referimos a *Para una estética de la liberación* (1973). Buenos Aires: Siglo XXI.

4 «Estética de la Liberación Latinoamericana [CLASE 1-1]» (6-5-2020). Extraído el 10 de noviembre del 2023 desde <https://www.youtube.com/watch?v=hWZVw8BIfKA&t=1306s>

5 «Enrique Dussel: Hacia una estética de la liberación latinoamericana de cara al siglo XXI» (13-09-2017). Extraído el 11 de noviembre del 2023.

cuadro como una primera experiencia preparatoria para la estética de la liberación latinoamericana, la cual lastimosamente no pudo ver publicada en vida, pero ideó y saldrá publicada prontamente. En su *Filosofía de la liberación* de 1977 hay dos epígrafes sobre la poiética. En la cuarta y quinta parte, respectivamente. En ese momento, para Dussel, la poiética es filosofía de la producción, en cuanto tal, incluye al arte; y analizando el diseño, la estética es entendida como la «belleza del producto»⁶ del diseño.

En 1984 publicó *Filosofía de la producción*⁷, este mismo texto se publicó en el 2013 en el sello editorial Docencia (se publicaron las Obras Selectas en 44 volúmenes) bajo el título *Hacia una estética de la Liberación*⁸. Como portada, tiene el cuadro descrito al inicio. Continuó trabajando la idea de poiética y diseño, ya más acabada, a diferencia de 1977, apenas enunciada la cuestión. Para nuestro filósofo, la poiesis es un «momento abstracto»⁹ de la relación entre seres humanos y naturaleza, pero nos interesa mencionar en este nivel de reflexión cómo en el acto poiético se implica el arte. Más adelante, esto quedará despejado porque en la estética de la liberación la naturaleza en tanto naturaleza es bella como parte de la estética. Los últimos trabajos de Dussel sobre la temática mencionaban «la belleza natural» y el «gusto natural por la cosa bella»¹⁰. En definitiva, la preocupación por una estética de la liberación acompañó a nuestro maestro hasta sus últimos días, la dejó redactada y esperemos que salga publicada prontamente.

Ahora hablemos del «Marx de Dussel». El núcleo duro de este

6 Dussel, E., 2011. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 197.

7 Dussel, E., 1984. *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.

8 Dussel, E., 2013. *Hacia una estética de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia.

9 *Filosofía de la producción*, p. 94.

10 Dussel, E., 2021. Hacia una estética de la liberación. ¿Qué es la belleza? *Revista de la Universidad de México*, p. 111.

Marx lo componen estas obras fundamentalmente: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, publicado en 1985 y, en ese mismo año, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*; en 1990 publicó *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de «El Capital»*; en 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*; en un sentido amplio habría que incorporar, de 2008, *Marx y la modernidad. Conferencias de la Paz* (dictadas en 1995) y, más recientemente, *16 tesis de economía política*, libro publicado en 2014. Además de otros textos menores.

La primera vez que escuché tal cual esto fue al colega Flavio Hernán Teruel (2010)¹¹. El propio Juan José Bautista (2022)¹² siguió el trabajo de Dussel sobre Marx para superarlo, pero lamentablemente falleció; quería ir hasta la quinta redacción de *El capital*. Dussel trabajó las cuatro primeras redacciones. Si seguimos un orden cronológico de las noticias que tenemos de este Marx de Dussel, podemos mencionar a Gabriel Livov (2005)¹³, Alejandro González (2018)¹⁴, Oscar Gómez (2018)¹⁵, Bárbara Aguer (2018)¹⁶,

11 Teruel, F., 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*, Volumen 12, pp. 77-82.

12 Bautista Segales, J. J., 2022. ¿Pensar Marx desde América Latina?: el problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, Issue 42, pp. 153-185.

13 Livov, G., 2005. El Marx teológico de Enrique Dussel. *Historia y política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, Issue 13, pp. 201-246.

14 González Jiménez, A. F., 2018. Sobre el inicio de los Grundrisse de Marx: el “Bastiat y Carey” o la necesidad de pensar la producción en general en Enrique Dussel. *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 4(8), pp. 153-176.

15 Gómez Carbajal, O., 2018. El pasaje del fetichismo del capital de Marx al fetichismo del poder en el momento crítico de la Política de la Liberación de Enrique Dussel. *Hybris. Revista de filosofía*, 9(2), pp. 69-99.

16 Aguer, B., 2018. Marx en la ética de Enrique Dussel. A 200 años del nacimiento de Marx y 20 de la Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. *Nuevo Itinerario*, Issue 13, pp. 3-31.

Fabián Cabaluz y Tomás Torres (2020)¹⁷; también Jaime Ortega Reyna publicó en el 2017 un contrapunteo entre Dussel y Bolívar Echeverría, allí planteó la existencia de «una riqueza que apenas comienza a ser conocida»¹⁸. Hemos mencionado esta recepción del Marx de Dussel para señalar el ingente trabajo por realizar, de apropiarnos de esta lectura de cara a los retos del presente.

Enrique Dussel Peters, hijo del maestro, señaló que su padre fue un marxista y «marxiano»¹⁹. ¿Qué es un marxiano? Un marxiano es aquel con conocimiento erudito de lo planteado por Marx en su tiempo y un marxista es quien usa ese arsenal teórico para la transformación de la sociedad, Dussel fue ambas cosas. Nuestro maestro se enfrentó con quijotesca valentía al marxismo soviético²⁰ y al heterodoxo del XX²¹ con los primeros por ortodoxos y los segundos por eurocéntricos. Así, siguió su camino por cuenta propia, ya que los marxistas latinoamericanos o reproducían lo uno o lo otro. El Marx de Dussel es pensado categóricamente desde la exterioridad cercano a la teoría de la dependencia, más allá de los sistemas occidentales del capitalismo y comunismo.

17 Cabaluz, F. & Torres, T., 2020. El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera. *Izquierdas*, Issue 49, pp. 1397-1423.

18 Ortega Reyna, J., 2017. *Leer El capital, teorizar la política. Contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos. Ciudad de México*. CEIICH-UNAM. p. 258.

19 «Despiden a Enrique Dussel, “uno de los más grandes filósofos latinoamericanos contemporáneos”» (8-11-202) Extraído el 15 de noviembre del 2023 desde <https://www.youtube.com/watch?v=0D8H77njMe8>

20 La crítica al marxismo soviético estaba más extendida si se quiere, con el libro de Herbert Marcuse: «El marxismo soviético». Publicado por la *Columbia University Press* en 1958.

21 Hay un texto poco citado de Dussel publicado en 1990, intitulado «La exterioridad en el pensamiento de Marx», en el libro *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, editado por José María Aguirre Oraa y Xabier Insausti. Allí toma distancia de los marxistas heterodoxos como Kosik, Lukács y Bloch porque su horizonte es categorialmente la totalidad.

Este tema es crucial porque apenas lo empezamos a estudiar y del Marx de Dussel saldrán muchos supuestos para seguir trabajando. Fue toda una década leyendo a Marx en sus textos e incluso inédito, página por página, ahora emulando, lo haremos con él mismo, tenemos que leerlo autocríticamente si amerita el caso para seguir sus tesis y esquemas.

Su ética de la liberación es la temática más acabada de todo el conjunto de su obra o del sistema filosófico abierto; la pudo confrontar en vida con la ética del discurso de los filósofos alemanes Karl Otto Apel y Jürgen Habermas e, incluso, con Adela Cortina, pero fue con este primer filósofo con quien mantuvo un profundo diálogo de más de una década. Su ética fue evolucionando durante varias décadas, este año se conmemoran cincuenta años de la aparición de su primera ética *Para una ética de la liberación latinoamericana*, luego publicará su *Ética de la liberación*²², una obra cumbre en su *corpus* teórico, o para ya decirlo directamente: su obra maestra. Es un libro sobre el cual tenemos que pivotear. Todavía hasta donde conozco no lo hemos estudiado a fondo, ni mucho menos superado.

Estos tres tópicos en la obra de Dussel: Marx, la estética y ética de la liberación, no son los únicos trabajados por el maestro. Como bien lo planteó Juan José Bautista, es importante leer «la obra en su conjunto»²³ (Bautista, 2014, p. 9) para poder entenderla y, de ser necesario, criticarla o autocríticarla, no como suele hacerse, de criticarla sin leerla; pero estos tres tópicos nos permiten tener una idea de su colosal trabajo, dado que son tres momentos distintos de un mismo movimiento. Con manifestaciones de la estética de la liberación iniciará y culminará su

22 Dussel, E., 2009. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

23 Bautista, J. J., 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: AKAL.

aporte intelectual al sistema filosófico abierto. Con su lectura de Marx abrirá nuevas vías de interpretación del gigante de Tréveris. Irrefutablemente en las actuales condiciones fácticas del mundo, una ética de la vida material como se propuso plantear es imprescindible.

Hemos querido resaltar estos tres tópicos para tener una idea clara de un gigante pluriversal como lo fue nuestro maestro Enrique Dussel. Sus discípulos tendrán que profundizar en las temáticas e hipótesis no desarrolladas o plantearse nuevos supuestos. Más de setenta años de compromiso con los oprimidos del mundo, desde que, en los años cincuenta, pintó esa obra; desde que, hace medio siglo, publicara su primera ética, su propuesta sigue incólume, y gana más vigencia la importancia de pensar en las víctimas y apostar por la afirmación de la vida ante el «suicidio colectivo»²⁴ de la modernidad capitalista.

24 Hinkelammert, F., 2015. *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Arlekin.

2. DIÁLOGOS INTERCULTURALES NORTE-SUR: ENTRE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN Y LA ÉTICA DEL DISCURSO

Muchas veces, cuando hablamos de diálogos interculturales, lo hacemos abstractamente; no hacemos referencia a experiencias concretas más allá de algo instrumental para salir del paso; en general, no nos tomamos en serio estos conceptos. Para ir despejando algunas dudas, podemos empezar por lo que no es un diálogo intercultural. Que un pensador europeo venga a una universidad del Sur a dar lecciones, sin tomarse en serio a los demás, no es un diálogo intercultural, eso es un monólogo eurocéntrico. Que un antropólogo —o investigador en general— estudie a un pueblo indígena como un «objeto» de estudio, estaríamos ante una relación imperial colonial como lo plantea Linda Tuhiwai Smith (2016), lo cual tampoco sería interculturalidad.

En los otros ámbitos del conocimiento, ya sea la sociología o la filosofía, podríamos decir algo similar, el eurocentrismo opera colonial e imperialmente. Cuando no hay un intercambio simétrico, no podríamos hablar de diálogo intercultural. Cuando se investiga al Otro —y sus realidades— como objeto, eso es un extractivismo epistémico o «extracción del conocimiento», como lo plantea Leanne Betasamosake Simpson²⁵; en esa dinámica de cosificación no es posible la interculturalidad. El capitalismo y colonialismo —según ella— extrae y asimila, la epistemología no escapa de esta realidad.

25 *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson* [En línea] Disponible en: <https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson> (Acceso 10 de agosto de 2022).

En ese sentido, el diálogo intercultural busca superar estas limitaciones para una confluencia o una ecología de los saberes como lo plantea Boaventura de Sousa Santos (2018). Para que sea un diálogo, las cosas no pueden solo ir en una dirección. Tiene que ir y venir. Para ver un ejemplo concreto, vamos a analizar algunos tópicos del diálogo entre los filósofos Karl Otto-Apel y Enrique Dussel, quienes pensaron desde contextos distintos, uno desde Europa y el otro, *Abya Yala*. El lugar de enunciación es importante. Si bien existen problemas estructurales, también hay heterogeneidades. Con este ejemplo, también vamos a poner sobre la mesa la posibilidad de superar o por lo menos evidenciar el eurocentrismo (y el extractivismo epistémico) vigente en nuestro ecosistema académico.

Este diálogo al que hacemos referencia inició en 1989. Dieron lugar a varios encuentros. Se desarrollaron en el marco del *Programa de diálogo filosófico Norte-Sur*, coordinado por Raúl Fornet-Betancourt, quien planteó la necesidad de «equilibrio comunicativo», un elemento importante para estos fines. Un diálogo tiene que ir, insistimos, en esas dos vías: tanto aprendemos del Norte, pero también del Sur. No solo se trata de escuchar al otro, es algo más que estar sentado en una mesa y comunicarse (tradicionalmente emisor, receptor y mensaje), es discernimiento.

Ahora bien, ¿cuál fue el contenido de este diálogo?: la ética. Si bien ese diálogo fue una etapa, por ejemplo, del desarrollo de la ética de la liberación de Dussel, no quiere decir que se agotó allí. Podemos seguir dialogando con esa tradición europea de la ética del discurso incluso con Jürgen Habermas (2000), lo mejor de la tradición crítica, también resaltémoslo. Otto-Apel fue parte de la segunda generación de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt; si bien se conoce más a Habermas, Otto-Apel fue importante en esa etapa, con su propuesta de la «ética del discurso»; y, por la otra parte, está Dussel con la «ética de la liberación». Entonces, el

contenido de este diálogo es la «ética», pero no solo una propuesta ética, sino dos, una pensada desde Europa y la otra, *Abya Yala*.

La propuesta de la ética de la liberación y la ética del discurso tienen en su interior supuestos distintos. La segunda de esta hay que pensarla en el marco de la ciencia y la técnica como el mismo Apel lo señala, de «reconocida mundialmente en las modernas sociedades industriales» (Apel, 1992, p. 13), y la primera, desde la dependencia y el subdesarrollo. Eso hace que sus supuestos sean distintos. En medio, la vieja discusión sobre el desarrollo y progreso. Sería un error pensar todavía que el subdesarrollo es una etapa hacia el desarrollo, cargamos una maleta pesada con el fetichismo del progreso, nuestras realidades son distintas, por lo tanto, la forma en cómo lo encaramos no puede ser la misma, sin considerar las heterogeneidades.

Pongamos a nuestros filósofos en el contexto de la gestación de sus propuestas. Apel nació en 1922, murió en el 2017; Dussel nació en 1934 y murió en el 2023. Fueron dos filósofos consolidados e importantes, mundialmente reconocidos, sus obras se desarrollaron desde la década del setenta fundamentalmente, Apel con *La transformación de la filosofía*, y Dussel con *Para una ética de la liberación*. En el caso de este último, los aprendizajes de este diálogo fueron formidables. También aquí vemos cómo al menos en ese contexto, las éticas en cuestión están en el marco de giros distintos, Apel, pragmático y Dussel, decolonial. Con esto quiero decir que son dos filósofos que desarrollan sus propuestas en un mismo contexto, pero forman parte de dos proyectos diferentes; en lo que estaban de acuerdo fue en la necesidad de un mundo distinto.

Me ocuparé de la propuesta de Dussel con mayor énfasis. En términos generales, a pesar de que ambos parten de contextos distintos, compartirán que sus éticas, en última instancia, tienen pretensión de universalidad. Apel lo plantea así: «las condiciones ideales de una posible formación de consenso sobre normas [...] idea regulativa» (Apel, 1992, p. 44), no relacionado a una «revo-

lución mundial» o «el reino de la libertad», alejándose así, al menos en ese planteamiento, de la utopía socialista. El planteamiento ético de Dussel no podría partir de la «comunicación» abstractamente, porque es precisamente el «Otro silenciado» quien no tiene ni las condiciones ideales ni mínimas para expresarse, la piedra en el zapato de Apel, para la aplicación —con pretensión de universalidad— de su ética. Para el filósofo de la liberación: «El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar» (Dussel, 1992, p. 76) y de comunicar.

Antes de continuar, quiero hacer un breve paréntesis. Tomé un curso con Juan José Bautista en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en el 2017. Bautista murió en el 2021 relativamente joven, fue uno de los discípulos más avanzados de Dussel, ya al final incluso logrando autonomía, planteándose la tarea de pensar con y más allá del maestro. Él nos explicó la importancia de ese debate y sobre cómo entenderlo en el marco de los grandes giros epistemológicos de las ciencias humanas y sociales, además, nos impulsó a reflexionar sobre cómo asumir —o subsumir— ese diálogo. Veamos un poco esquemáticamente los giros para ubicarnos en cuál estaríamos ahora mismo o por cuál optar en las actuales circunstancias de crisis civilizatoria.

Primero, está el giro lingüístico, el cual tiene lugar en la década de los cincuenta, y una de sus figuras visibles fue Ludwig Wittgenstein, con su especial énfasis en la función esencial del lenguaje. Luego está el giro pragmático, ya no es solo la preocupación por el lenguaje, en un sentido puro, sino el uso social y práctico de este. Habermas y Apel serían parte de este último, proponiendo ambos la ética del discurso desde el giro pragmático. La idea de Bautista consistía en subsumir esos giros para trascenderlos hasta luego descolonizarse. El punto es el siguiente: a estos filósofos con sus propuestas, entendámoslos, además, en las dinámicas del giro pragmático y decolonial, respectivamente.

Como parte del giro pragmático, Apel y Habermas abandonaron los senderos de la teoría crítica, y el concepto de «alienación» no jugaría un papel central en sus análisis. Sin ellos, la teoría crítica continuó incluso luego de Axel Honneth, con una sociología crítica (podemos mencionar a Stephan Lessenich y Esteban Torres). Porque que Apel y Habermas hayan tomado otro derrotero no quiere decir que la teoría crítica terminara con ellos; Habermas, en nombre de un revisionismo y nuevas configuraciones, se aleja de esa primera generación. Independientemente, consideramos oportuno subsumir algunos supuestos o por lo menos considerar su idealidad, de «soluciones obligatorias» (Apel, 1992, p. 18) con las reservas de que ese supuesto es a la vez algo trascendental y aún irrebable, dependerá, en última instancia, del «discurso argumentativo», dejándolo en un plano abstracto ante los problemas concretos de la vida cotidiana y pública en general.

Sigamos con nuestro tema central. A pesar de que en pasajes enteros podemos ver que tanto Apel como Dussel parecen defender lo mismo, el planteamiento es distinto. Apel ponen énfasis en el «discurso argumentativo» para fijar normas, siendo más específicos, el «discurso argumentativo como medio imprescindible para la fundamentación de normas morales» (Apel, 1992, p. 12). La ética del discurso será, según Apel, la única propuesta con solución para los problemas éticos posfundacionales, es decir, el problema de la fundamentación de las normas morales a través del discurso argumentativo. Lo fundamental de esta ética del discurso será la «corresponsabilidad» (propia y de los demás participantes del discurso) e idealmente «la igualdad de derechos de todos los participantes en la comunicación» (Apel, 1992, p. 21), en este punto general no podríamos estar en desacuerdo.

Pero sigamos con algunos temas importantes que podemos identificar en este diálogo para una verdadera interculturalidad. Apel reconocerá la pertinencia de una propuesta de *Abya Yala* en general, y de la teoría de la dependencia y la ética de la liberación de Dussel en particular. Recordando un poco la tesis central de la

teoría de la dependencia, cuyo eje de reflexión es la existencia de un centro y una periferia y sobre cómo el centro saca ventaja de la colonización y a través de la explotación en todos los sentidos, porque hay una explotación en varios niveles, hay un extractivismo de metales, pero también epistémico. Muchas veces, el centro expropia el conocimiento, los saberes de nuestros pueblos y eso es algo concreto, como el metal precioso extraído generó las riquezas de Occidente. En el ámbito académico, muchos europeos y estadounidenses realizan sus tesis donde el tema y el «objeto» de estudio es el de nuestros pueblos ancestrales, eso es extrativismo epistémico.

Pero bien, sigamos con nuestro diálogo. Apel reconoce la pertinencia de Dussel y sus comentarios críticos, pero Apel continuó en su pragmática trascendental para una ética universalista, es decir, que pueda tener validez en todas partes. En ese sentido, su ética universalista puede entender todos los problemas universalmente, pero desde su abstracción. Porque la ética de Dussel también presupone una pretensión de validez universal, pero desde una materialidad.

Ambos tienen esa misma pretensión, pero para alcanzarla, sus recorridos son distintos. Ya advertimos uno desde la abstracción, otro desde la materialidad. La propuesta de esa materialidad le estaba dada a Dussel por el pensamiento de Marx. Cuando Dussel dialogó con Apel ya había leído a Marx y no para enterarse únicamente, sino para, como dice él mismo, explicar en estrictas categorías marxistas esa relación centro y periferia.

En definitiva, un diálogo intercultural es un diálogo del centro y la periferia mayormente, pero si se reproduce una relación de poder en ese diálogo, entonces estaría fracasado. Hasta este punto, solo he evidenciado la abstracción de Apel según su énfasis en el lenguaje y en la argumentación reflexiva con pretensión de universalidad. Y, en un segundo momento, lo positivo de Apel en reconocer la pertinencia tanto de la teoría de la dependencia como de la ética de la liberación, y eso es un punto fundamental.

Abordemos algunos puntos que consideramos fuertes en Dussel y que fueron los que posibilitaron, a propósito, una experiencia de un verdadero diálogo intercultural. Habrá otros diálogos, pero este fue documentado y bastante bien. Y que un pensador de la talla de Apel reconozca y se tome en serio a un pensador del Sur, es signo de que sí es posible un diálogo de estas características. Tengo que hacer una aclaración, no se trata de que un pensador de *Abya Yala* le enseñe algo a un pensador europeo, es obvio que eso se ha dado en muchas ocasiones. Pero de eso no se trata un diálogo intercultural, se trata de tomarse en serio a un pensador de *Abya Yala* que ha propuesto, en este caso, una la ética de la liberación. Y no es en una sola vía, también Dussel aprendió mucho de Apel y hay que aprender de ambos.

Dussel hizo varias críticas como, por ejemplo, que Apel no podía entender a fondo la parte categorial de esa relación centro-periferia, y eso es muy importante para entender lo que se vivía materialmente en la periferia con las desigualdades. Pero pongamos un ejemplo incluso más concreto, la enunciación: tengo hambre; tener hambre no es un problema del lenguaje, es un problema real y concreto y, por lo cual, miles de personas mueren todavía, incluso en Panamá hay muertes por hambre, bueno, sin entrar en el tema de las desigualdades, que mueras por hambre es un problema concreto y no una formalidad del lenguaje. ¿Dónde las personas mueren de hambre? Es en la periferia, es en la exterioridad; esta categoría que Dussel subsume de Levinas será uno de los puntos flojos de Apel porque categorialmente él se coloca desde la totalidad moderna. Categorialmente allí tenemos una distinción de fondo. Apel se posiciona desde la «totalidad» y piensa desde allí. En cambio, Dussel se posiciona desde la «exterioridad», donde el otro es negado como Otro. Apel se propone pensar ese Otro, pero desde la totalidad abstractamente, desde la comunicación argumentativa.

Ahora bien, terminemos con la propuesta de Dussel, ya diríamos que remasterizada. Es decir, en síntesis y explícitamente con

elementos que no necesariamente están expuestos así por Dussel, pero sí supuestos en su obra de madurez, especialmente de la *Ética de la liberación*. Pero en la etapa de diálogo intercultural con Apel fue importante tener un interlocutor de ese nivel, porque también lo forzó a pensar el giro pragmático, incluso subsumirlo. Inclusive, Dussel llegó a decir que su verdadera graduación fue el diálogo con Apel y eso que ya tenía dos doctorados.

La propuesta de Dussel, igual que la de Apel, tiene pretensión de universalidad, podemos exponerla así, incluyendo algunos elementos nuestros siguiendo al maestro, y tratando de hacerlo lo más explícito posible. Dussel, que puso en evidencia los puntos laxos de Apel, propone una ética de principios. ¿Cuál es ese principio? El principio material de reproducir y afirmar la vida en metabólica relación con la naturaleza y las demás especies para ir más allá de cierto antropocentrismo moderno. Aquí estamos ante una propuesta inmanente que tiene como *locus* de enunciación, categorialmente, la exterioridad, donde está el sujeto negado y se practicó y practica, como dice Giorgio Agamben, una «tanatopolítica».

Llegada a un punto de madurez esta propuesta, luego de la lectura de Marx y del fructífero diálogo intercultural con Apel, Dussel se pudo plantear el principio material de este tipo con pretensión de universalidad inmanente. Esta propuesta ya no solo es leída en *Abya Yala*, sino que es estudiada en Europa, en Asia, en África, en fin, este es el resultado de la interculturalidad, de que se reconozca y aprenda de lo distinto y de cómo esto puede aportar a la construcción de un mundo mejor.

3. ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN

La belleza es un modo, una manera, una forma de captar o interpretar (una hermenéutica entonces) la cosa real (o ficticia) como fuente de la vida del sujeto viviente que prueba (el probar es propio del gusto) a la sustancia misma de la cosa real (su sustantividad) en tanto que bella, es decir, que se presenta como portadora de belleza

ENRIQUE DUSSEL

Enrique Dussel venía anunciando una estética de la liberación desde hace ya varios años, pero no es hasta el 2017 cuando empieza a desarrollarla propiamente en conferencias, textos y cursos. Como él mismo señala, siguiendo el método de trabajo de la filosofía de la liberación, la estética de la liberación es situada, es pensada desde *Abya Yala* con pretensión de universalidad. Supone un principio analógicamente válido en todas las culturas: la «afirmación de la vida». Es una estética cuyo diseño se irá configurando poco a poco y colectivamente. Alan Quezada, al respecto, señala: «la estética debe estar en favor de la vida, al menos en su acepción más profunda y no respecto del ejercicio usual como el pensamiento en torno al arte y la belleza» (Quezada, 2020, p. 149). La estética de la liberación no es un ejercicio de mera abstracción.

Aquí llamamos «estética de la liberación» a la propuesta que viene trabajando Dussel, iniciando su camino en forma de «prolegómeno», «hipótesis» y «supuestos». Posteriormente, se desarrollará más allá de él en el seno de la escuela y comunidad de la filosofía de la liberación; continuadores aportarán nuevas vetas

de la cuestión, evidenciando su complejidad. Esta estética de la liberación busca descolonizar la visión clásica arquetípica eurocéntrica de la belleza. La estética de la liberación busca liberarnos de los patrones de belleza occidentales como jerárquicamente superiores y encubriendo otras expresiones.

Lo que no afirme la vida no puede ser bello en la estética de la liberación. Se reafirma la idea de la estética de la liberación como una estética de la afirmación de la vida. La afirmación de la vida, el vivir feliz o la vivencia de la «buena vida» (no quiere decir opulencia) es la experiencia de la estética de la liberación como apertura a lo bello a través de expresiones sensoriales, lo que interpela sensiblemente la subjetividad y anima el vivir feliz; nuestros pueblos aurales lo llamarán «Buen Vivir» o «Vida en Plenitud». La estética tiene que ver con la «apreciación a la belleza» o cómo la contemplamos, sentimos o percibimos. Con la estética de la liberación decimos: contemplar (a través de diversos sentidos) la belleza de la afirmación de la vida para vivir felizmente. Es la apertura a una experiencia sensible de vivir felizmente, contemplando lo bello en cuanto afirmación de la vida.

Incluso, es una estética no antropocéntrica. Es decir, va más allá del ego moderno. Porque Dussel enunció una proto estética para los animales. Lo cual es muy importante, porque un pensamiento a la altura de nuestros tiempos históricos está obligado a ir más allá del antropocentrismo. Se requiere de un metabolismo naturaleza, humanos y demás especies. Los animales no humanos son determinados por la belleza en relación con la selección natural. Por ejemplo —nos dirá Dussel—, un pavo real se pavonea para ser elegido por la hembra en estado de estro, jugando un papel el pavoneo; aquí hay dos momentos: el sexual por el celo, pero también el estético, el pavo, al abrir su cola esplendorosamente, está atrayendo a la hembra, en ese acto podemos externamente contemplar un deslumbrante despliegue de belleza, pero a lo interno en sí mismo lo es. Lo bello juega un papel central en

el apareamiento de los animales como en el caso señalado, pero también en otros, como el canto de un pájaro.

La estética de la liberación se plantea, así como se planteó «otro mundo es posible», fraguado al calor de los movimientos sociales, una «otra estética es posible». Por ejemplo, al apreciar la belleza del Monumento de la resistencia en Cali, lo tenemos que hacer con otra sensibilidad, es una obra de arte realizada colectivamente con material de reciclaje en homenaje a las víctimas de las manifestaciones de junio del 2021, surgió al calor de las luchas en las calles, la intencionalidad con que fue hecha, como parte de la memoria colectiva de las víctimas y su contenido de resistencia, conlleva a una contemplación transformadora desde una estética de la liberación. El arte popular es subsumido por la estética de la liberación como sublimación transformadora. Es una construcción colectiva con material de reciclaje con un contenido estético popular y revolucionario, el cual incide en los procesos de transformación en curso.

Hemos dado dos ejemplos de belleza desde la estética de la liberación, ambas experiencias existentes independientemente, con esto decimos que la estética de la liberación subsume lo ya existente y no al revés. Así podemos contemplar apropiadamente esas otras manifestaciones inferiorizadas por una estética helenocéntrica. Con esto no negamos la belleza de un cuadro como *El jardín de las delicias* de el Bosco o un Modigliani. La estética de la liberación como una «otra estética es posible» va más allá del antropocentrismo y helenocentrismo, incorporando a los animales y a las obras colectivas populares que no serían consideradas arte en sentido eurocéntrico.

Otro tema central para una estética de la liberación, como es una estética que tiene como principio material la afirmación de la vida, es que no puede ser concebida como una mercancía cosificada. Ya Marx y Engels cuando decían que hasta al poeta lo habían convertido en asalariado, evidenciaban que le habían quitado la

aureola para hacerlo mercancía. Walter Benjamin denunciaba la reproducción técnica de la obra de arte, sin poder aún hacer la crítica al elitismo de la autenticidad, y Theodor Adorno no supo justipreciar al jazz en el exilio estadounidense evidenciando cierto racismo. La obra de arte para una estética de la liberación no es una mercancía y tampoco puede reproducir vicios de elitismo de una supuesta «alta cultura», es más bien para la afirmación de la vida popularmente. Para una estética de la liberación, el dualismo de alta y baja cultura está superado.

En todas las culturas hay formas de belleza, distintas a la concepción universal dominante romántica helenocéntrica, en todas las civilizaciones se contempla y expresa la belleza de forma diferente. Como civilización, esas expresiones tienen un valor en sí mismas sin una ayuda externa. No necesitan ser como las europeas, ni tampoco analizarlas con un esquema eurocéntrico de belleza para serlo. Una mola (arte textil sobre tela) guna es arte, pero no está en un lienzo, tanto una mola en *Guna Yala* como una obra de arte de un pintor en París pueden variar de precio, pero seguramente el parisino tendrá su obra con un costo mayor que una mola. Objetivamente, en ambos casos, estaríamos ante una obra de arte, pero en un mundo donde valoran más todavía el arte en un sentido romántico e infravaloran el arte textil de nuestros pueblos aurorales, es importante descolonizar esa mirada sobre la belleza. Se impone un criterio sobre los otros. Somos conscientes de la necesidad de liberar a la estética de la cárcel eurocéntrica para contemplar la belleza en sus múltiples formas.

4. LA DIALÉCTICA HEGELIANA. EN MEMORIA DE ENRIQUE DUSSEL

La filósofa panameña Linda Martín-Alcoff llamó a Enrique Dussel «el Hegel de Coyoacán» (Martín-Alcoff 2018). Ramón Grosfoguel, en un reciente homenaje, planteaba que «[...] lo que Hegel es para la filosofía eurocéntrica hoy, es Dussel para la filosofía decolonial del Sur Global hoy» (Ochoa, Grosfoguel y Colmenares 2023). Dussel siempre pensó su filosofía en grandes tratados con pretensión de universalidad y murió con esa idea. Su propuesta podemos considerarla un sistema filosófico abierto. En ese sentido, guarda una estrecha relación con Hegel, solo que en vías adversas. Si el filósofo de Stuttgart es el gran pensador de la modernidad, Dussel es el promotor de una alternativa: la Transmodernidad, en la que era importante superar la dialéctica hegeliana y, para eso, era necesario subsumir el pensamiento de Hegel.

Para referirnos a «la dialéctica hegeliana», usamos el libro homónimo de Dussel, en particular la edición de Editorial Ser y Tiempo de 1972, escrito en 1970. Para ser fieles al Dussel del setenta, el cual podemos llamar el *joven Dussel*, no como ruptura, sino como proceso de maduración. Cuando se publicó, nuestro filósofo no llegaba a los cuarenta años y no había escrito su primera ética (*Para una ética de la liberación latinoamericana*). Es importante este texto porque según nuestro filósofo es «testimonio del comienzo de lo que se ha dado en llamar una filosofía de la liberación latinoamericana» (Dussel, 2012: 11). La filosofía de la liberación se fraguó entre finales de los sesenta e inicios de los setenta, encontrando en Dussel una de sus figuras cimeras.

Hacemos énfasis en el tema de las ediciones, porque se añaden

párrafos entre una edición y la otra. Eso evidencia, además, la necesidad de una edición crítica y completa de Dussel para una investigación científica de su obra. Porque existe una dificultad en identificar cuando nuestro filósofo dijo algo entre la primera edición y la última reimpresión, lo cual no solo ocurre con esta obra, sino varias de ellas. Un trabajo editorial crítico debe contemplar todos estos aspectos, identificar la edición madre y señalar las adiciones en las ediciones posteriores. *La dialéctica hegeliana* tiene por lo menos tres ediciones, la segunda de 1974, la tercera de 1992 y una reimpresión en 2012. Hay cambios de título y añadiduras en estos distintos momentos. Alberto Staniscia (2019) ha hecho un trabajo resaltando más aspectos, de hecho, es uno de los pocos trabajos que conozco al respecto. En el último párrafo del capítulo «Dialéctica Hegeliana» del libro *Método para una filosofía de la liberación*, nuestro filósofo llega a conclusiones a las cuales en la primera edición no puedo sentenciarlo de forma tan contundente, nos dirá: «La ingenua ontología hegeliana termina por ser la sabia fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos» (Dussel, 1974: 114). En la primera edición no está ese párrafo.

No quiero dejar pasar esto por alto y es parte de la autocrítica —no digo crítica— porque somos parte de la comunidad de la liberación en la cual Dussel fue nuestro maestro. Ya tiene decenas de críticos, superficiales en muchas ocasiones. Consideramos el pensamiento dusseliano de los más potentes a nivel mundial. Pero es gracias a conclusiones como la anterior citada, en la que especialistas, por ejemplo, los hegelianos, se agarrarían de los cabellos, y se preguntarían cómo es posible llegar a esas «atroces» conclusiones; igual pasa con el «yo conquisto» como antesala del «yo pienso» de Descartes en 1673. El «yo conquisto» es de 1492 y el «yo pienso» es posterior, porque para Dussel uno precede al otro. Para los especialistas en Descartes, esto no tiene nada que ver con la colonización. Lo mismo ocurriría con Hegel, «la ontología hegeliana» no guardaría relación con el proceso de co-

lonización. Aunque está comprobado que sin esta no hubiese sido posible la modernidad, siendo un elemento constitutivo.

Estamos acostumbrados a anunciar este tipo de afirmaciones críticas a los filósofos europeos, por eurocéntricos o ideólogos de la modernidad, sin embargo, aún no hemos explicado su fundamentación, esa es tarea en esta etapa de la crítica a la modernidad. Nos corresponde a nosotros hacerlo. Desarrollar los supuestos planteados por el maestro e incluso plantearnos nuevos. No conocíamos este texto de Dussel en cuestión cuando ya habíamos leído un libro de Buck-Morss, titulado *Hegel y Haití*, solo hasta ese momento se nos despertó el interés por CLR James y *Los Jacobinos negros* (publicado en la década del treinta), según Buck-Morss la revolución haitiana fue determinante para la concepción de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. De tal forma que, siguiendo esta tesis, Hegel encubre la realidad haitiana para sus reflexiones teóricas. Además, recordemos los apuntes sobre el nuevo mundo como «pueblos de débil cultura». No es de extrañar del todo que el pensamiento de Hegel estuviese encubriendo en su sistema, el genocidio de los débiles oprimidos y explotados, quienes no pudieron defenderse de la superioridad del viejo mundo europeo.

En todo caso, nuestro filósofo demuestra un conocimiento de los clásicos —en este caso Hegel— y no así de pasada, sino con erudición. Los hegelianos podrán estar de acuerdo o no con las reflexiones de Dussel sobre la dialéctica hegeliana, pero es un trabajo sofisticado; luego lo hará con Marx en la década de los ochenta, incluso más a fondo. Es importante tener en cuenta esta obra, *La dialéctica hegeliana*, como un paso importante en la configuración de la filosofía de la liberación latinoamericana. Es un texto poco citado por los estudiosos dusselianos. El mismo libro en su conjunto sufre una metamorfosis con respecto a Marx. Cuando lo escribió en los setenta, tenía un pronunciado distanciamiento, ya en la tercera edición cambiará sustancialmente al

respecto en referencia a la primera edición de 1972, ya en los noventa había leído a profundidad a Marx (tanto por las críticas de Horacio Cerutti como por el ambiente cultural en la época de su exilio mexicano), no a los marxistas necesariamente, e incorporando el arsenal del pensamiento vivo del pensador de Tréveris, tendrá que hacer varios ajustes en torno a sus observaciones con respecto a este.

¿Qué estaba buscando Dussel? ¿Cuál era el panorama intelectual? ¿Un texto sobre la «dialéctica hegeliana» cómo entenderlo en el debate? En la década de los setenta hubo debates interesantes: en la teología y economía. El primer libro de Dussel fue sobre la historia de la iglesia en América Latina, datado en 1967 ya estaba en diálogo con la teología de la liberación; en el campo económico se debatían entre los desarrollistas y dependentistas, y nuestro filósofo se decantó por estos últimos. A finales de los sesenta el influyente libro *Dependencia y desarrollo en América Latina* de E. Faletto y F. H. Cardoso marcó el derrotero de la discusión. Para los primeros años de los setenta, Dussel se metió al tema con su libro *América Latina y Dependencia*. Estamos ante el surgimiento de «una toma de conciencia», de una perspectiva de encaramiento crítico con respecto a la modernidad, la cual bebió de la teología de la liberación y la teoría de la dependencia. *La dialéctica hegeliana* tiene que leerse bajo ese criterio, como encaramiento e intento de superación.

Pero para superar algo es necesario conocerlo. Por eso, Dussel hará una disección de Hegel, seguirá la pista de este pensador, su relación y tensión con Fichte y Schelling. Como todos sabrán, Hegel es un pensador sistemático y Dussel seguirá esos pasos. Si para Hegel su fundamento fue el Absoluto, para Dussel será la Exterioridad (como categoría). Nuestro filósofo nos deja ver a Hegel como superador de Kant. Para Dussel, Hegel recurrirá al «amor y la vida», tema central para la filosofía de la liberación dusseliana, la cual encontrará plenitud a finales de los noventa

con la *Ética de la liberación*. Allí, subsecuentemente, planteó el principio material de la reproducción de la vida, como el fundamento de todo su filosofar liberador.

Entre líneas, Dussel dejó plasmada, o eso podemos argüir, su búsqueda, en esa dialéctica hegeliana, de «la vida, el ser y el amor nos abren en cambio a otro orden [...]». Lo cual es fantástico, porque en la *Ética* no es que el tema de la vida le bajara del cielo a Dussel, son en estas pesquisas teóricas donde se encontró los fundamentos de una filosofía con su momento material. Ya lo venía trabajando hace varios años, además de alimentarse con las experiencias de nuestros pueblos. El texto que nos ocupó hoy es definitivamente maravilloso: más adelante dirá que de lo que se trata es de «vida interpretada», por ejemplo: la ética de la liberación parte del dolor de la víctima, de ponerse en el lugar del otro, es un dolor interpretado, pero desde la materialidad de la vida. Dussel irá definiendo la metodología de su sistema desde estos escritos tempranos de su obra.

Dussel siempre estará coqueteando con la teología, y dirá que en Hegel la dialéctica en esta primera etapa sería teológica. Si leemos con detenimiento, veremos, en ese intento de superación, cómo él va sutilmente dejándonos ver a Hegel como ineficiente para comprender nuestra realidad periférica, usando el término en el sentido de teoría de la dependencia. Escribirá la pretensión de Hegel de plantear «el Todo sin exterioridad», de paso nos borra de la historia, como decía Leopoldo Zea, resaltado por el mismo Dussel. El eurocentrismo es eso, una ideología excluyente cuyo objetivo es dejar fuera de la historia aquello no europeo, blanqueándole su singularidad y encubriéndola.

La disección de Hegel llevada a cabo por Dussel es cronológica, desde la vida escolar de Hegel en Tubinga, pasando por su estancia en Jena, le sigue la pista a la trilogía de Hegel y su vínculo con sus amigos, por ejemplo, Dussel escribirá sobre las «largas veladas» de Hegel con Schelling. Esta disección es para primero

entender el sistema hegeliano y luego superarlo. El movimiento dialéctico en su desplazamiento capta la realidad. Dussel en *La dialéctica hegeliana* dice que lo buscado es «pensar su sentido», nos dirá «la dialéctica es el movimiento mismo en que se niega las oposiciones [...] hasta la reconciliación en el Absoluto» (p. 110), allí está la potencia de la dialéctica, y más adelante —ya casi al final del texto—, dirá: «la dialéctica entonces es un movimiento que arrastra las oposiciones y las supera, negándolas y asumiéndolas, en los opuestos superiores, más elevados» (p. 111), como lo planteó Hegel en esa exquisita metáfora del capullo desaparece al abrirse la flor, en la *Fenomenología del espíritu*.

Si pudiéramos llegar a algunas conclusiones del texto, primero es la ingente necesidad de comprender la dialéctica de Hegel como elemento constitutivo de la filosofía de la liberación, con la cual es importante dialogar críticamente. Dussel nos lo deja muy claro a pesar de someternos al lenguaje hegeliano: «Hegel, que parte de Dios antes de la creación, es el intento de pensar desde Dios. Pero, es bien posible, que sólo Dios piense desde él, y, al hombre no le toque sino pensar desde el hombre. [...] Lo contrario a la modestia es la desmesura, y quizá el sistema hegeliano como totalidad totalizada sea la desmesura intelectual moderna, donde la subjetividad absoluta lo ha abarcado todo dentro de sí». Aquí podemos establecer hasta dónde estamos con Hegel. Nuestro punto de partida no puede ser Hegel (Dios o Absoluto), en cambio, sí advertir al ser humano como punto de partida y, no solo eso, sino como centralidad.

El lenguaje utilizado en *La dialéctica hegeliana* por Dussel se asemeja al del mismo Hegel, en cuanto a su complejidad. Estoy seguro de que aún no hemos valorado en su justa dimensión el trabajo del maestro, su esfuerzo denodado será justipreciado cuando lo leamos en sus múltiples determinaciones sistemáticas, ya desde el muy temprano 1972 cuando publicó el libro en cuestión. Si bien es necesario hacer una lectura crítica a Hegel, no quiere decir que dejemos de leerlo, todo lo contrario, es motivo para leer: la

Fenomenología, la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia*. Dussel leía en alemán y hace un trabajo de erudición, debemos hacer ese esfuerzo, por algo fue un gran maestro de varias generaciones. La dialéctica hegeliana es un paso importante en el caminar de la filosofía de la liberación, hasta este momento poco trabajado.

5. DESCOLONIZANDO EL EJERCICIO DEL PODER: EXPERIENCIAS LATINOAMERICANAS

¿QUÉ ES EL PODER?

Con frecuencia se asocia al poder a la dominación exclusivamente. En gran parte le debemos esta concepción contemporánea a Michel Foucault, quien realizó un gran trabajo genealógico para comprenderlo. Aunque no fue el único en realizar esto, sí podemos decir con certeza que Foucault es uno de los pensadores que mejor analizó el poder como dominación, cuya función es ejercerlo y mantenerlo. Para aproximarnos a la cuestión del poder, nos limitaremos primeramente a Foucault, y en particular a dos de sus obras: *Seguridad, territorio, población*, que son sus clases de enero de 1978 a abril de ese mismo año; y *Nacimiento de la biopolítica*, respectivamente. Recuerden que Foucault fue profesor de 1971 a 1984 en el Colegio de Francia. Su cátedra se denominaba «Historia de los sistemas de pensamiento».

Foucault fue un pensador transdisciplinario en la práctica, no como en nuestro medio, donde invocamos metafóricamente la interdisciplina cada vez que podemos, pero en lo concreto ejercemos la mono-disciplina. A Foucault bien se le puede estudiar en sociología, filosofía e incluso historia. Aporta a diversas áreas del conocimiento.

Antes de avanzar, usemos una definición de «biopolítica», porque es desde allí que estamos intentando definir lo referente al poder. Thomas Lemke, sociólogo de la Universidad Goethe, nos dice: «la biopolítica [...] se refiere a la gestión y la regulación de los procesos de vida a nivel de la población. Tiene que ver más bien con seres vivos que con sujetos de derecho» (Lemke, 2017: 17).

Para Foucault, la función del poder es asegurarlo. Parece una tautología. En toda lucha, enfrentamiento según nuestro autor, se implican también «tácticas de poder» (Foucault, 2006: 17), existen precisamente para asegurarlo. La concepción de poder de Foucault siempre, o en la mayoría de los casos, será negativa, es decir, siempre habrá dominación. Pero es importante saber cómo opera.

Una primera pregunta que se hace Foucault para indagar sobre el poder es ¿qué podemos entender por seguridad? Y lo traemos a colación en nuestro contexto por la siguiente razón: en la pandemia, el Gobierno, en reiteradas ocasiones, señaló en sus ruedas de prensa que por «seguridad» se tomarán X o Y medidas. Por nuestra seguridad teníamos, en el pico más alto de la pandemia, una hora para salir según nuestros últimos números de documento de identidad personal, y también por «nuestra seguridad» nos dividieron en «género», pero lo confundían con el «sexo» y, así, un día salían los hombres y otro día, las mujeres. Es decir, se violentaron, por nuestra «seguridad», nuestras garantías fundamentales, además de ser discriminatoria la medida.

Los chicos y chicas trans tenían un gran problema, porque la concepción del Gobierno o de un policía en la calle de la medida fue que un día salgan hombres y otro, mujeres, en un sentido biológico. Así, cuando les tocaba a los hombres salir, era muy incómodo para una chica trans porque fenotípicamente era diferente. Una chica trans que tenía una apariencia femenina tenía que salir según su sexo biológico y un chico trans también lo mismo. Eso fue una gran confusión y era bastante discriminador, demostrando poca sensibilidad de quienes ejercen el poder ante la diversidad.

El Gobierno, por «seguridad», está ejerciendo poder sobre nuestras vidas y cuerpos como lo vimos en la pandemia de forma concreta. Éramos tratados como individuos y no sujetos de derechos. Los abogados se la pasaron hablando de «garantías fundamentales», pero poco efecto surtió porque estábamos ante un

estado de excepción. Lo concreto fue el ejercicio del poder como dominación. Ahora bien, esto contrasta con otro gran problema: los altos grados de ignorancia que tenemos sobre las enfermedades y el negacionismo que se despertó en medio de la pandemia. Muy preocupante esto último, porque al margen de todas las teorías conspirativas que nos podríamos imaginar, está científicamente comprobado que murieron más personas no vacunadas, o que no se quisieron vacunar, que vacunadas. Para poder controlar la pandemia, la vacuna fue fundamental. Pero en la pandemia también fuimos testigos de cómo el discurso de la seguridad se convirtió en una forma de ejercicio del poder sobre nuestros cuerpos. Porque romper con las medidas de bioseguridad suponía un castigo. Así vimos entonces «trabajo obligatorio, moralización, corrección» (Foucault, 2006: 19). Tal cual como se lo planteaba Foucault.

En este pensador, insistimos, siempre hay una concepción negativa del poder: se ejerce para la dominación. Incluso, propuestas más recientes, como la de Byung Chul-Han con la psicopolítica, plantean también el tema de la dominación, no en el sentido opresor únicamente, sino seductor. Así como un discreto encanto por decirlo en términos de Luis Buñuel. Esa seducción es sutil, penetra hasta los recovecos profundos de nuestro ser, porque es a través de la *psique*. Es decir, nuestra alma. En el mundo de las redes sociales nos convertimos en el producto. Con nuestra data diseñan modelos y venden publicidad en función de ellos para darle certeza a los mercados. Algunos llaman a eso el capitalismo de la vigilancia donde «libremente» le cedemos nuestra data a estas grandes empresas. Entonces por sí mismos somos dominados o seducidos por ese poder. Somos seducidos por las redes sociales adictivamente, dándole mucha información al mercado de nosotros mismos; somos seducidos por la inteligencia artificial y poco a poco por el metaverso. En fin, también se tiene una concepción negativa del poder.

Pero no solo se trata del poder en estos términos generales de entender el poder como dominación. También el poder que ejerce una potencia sobre otra. Aunque hay que hacer un paréntesis, la prensa internacional en los casos de invasiones e intervenciones muchas veces mira para otro lado. Pondera el papel de las potencias imperialistas, vendiéndolos como salvadores en esos países. Como ocurrió en Panamá, Libia, Irak, etc. El imperialismo es la manifestación más concreta de eso. Pero en la mayoría de esos casos el poder es ejercido como dominación y no como liberación.

José «Chuchú» Martínez dijo que los estadounidenses en la invasión nos habían liberado para mandarnos directo a la tumba, a propósito de los cientos de muertos que dejó la invasión de 1989. En uno de los pocos casos que fue bien ponderado, una intervención militar fue ante el genocidio contra los judíos por el régimen nazi y gracias a esa intervención pudieron liberar a los judíos de la barbarie nazi. En muy pocos casos se pondera positiva una invasión o intervención, porque de igual forma en los casos que sí, se establece una relación de ejercer el poder como dominación.

Las relaciones de las potencias mundiales con los pequeños países periféricos dependientes son de dominación, y las colaboraciones o las relaciones de solidaridad que se dan entre estos pequeños países son para afrontar de alguna manera u otra la dominación de las potencias e imperio. Un ejemplo de esto es el Movimiento de los Países no Alineados, que se organizan en función de encarar el poder de las potencias e imperio. El poder no es para tenerlo como una posesión, sino para ejercerlo, y eso hacen las potencias e imperio a través de diversos mecanismos, ya sean militares, que fue muy frecuente, como pasó con Panamá incluso a través de bases militares. También la diplomacia muy sutilmente rema, como es natural, hacia los intereses de las grandes potencias e imperio en detrimento de los pequeños países periféricos. Otro ejemplo: que Panamá, por las razones que fuere aún con gobiernos cipayos, esté en listas grises o de deficiencias

no es otra cosa más que la expresión de esas relaciones desiguales donde el ejercicio del poder como dominación es la regla.

Volviendo al poder como lo planteábamos al inicio, con Foucault también tenemos claro que «el poder político» no puede estar u operar «indiferente a los individuos» (Foucault, 2012: 36). Que nuestro pensador haya puesto mayor énfasis en el poder ejercido sobre los individuos, a diferencia de ponerlo sobre el sistema capitalista o un imperio, nos permite ver una cara de la moneda, pero no ver todas sus partes. Es más, si lo pensamos políticamente, quedamos en una abstracción, pues solo hacemos énfasis en la dominación de individuos y no lo asociamos a un modelo económico o sistema, o a las acciones imperialistas en detrimento de los países periféricos. Claro que existe dominación entre individuos, por ejemplo: en una relación patriarcal, la mujer es subyugada. Es más, en todos los tipos de fobia (homofobia, xenofobia, aporofobia) existen relaciones de dominación porque el sistema capitalista constitutivamente tiene rígidos esquemas de cómo comportarnos y qué es lo «normal»: ser heterosexual y tener prosperidad. Entonces, ser feminista, migrante y pobre es lo anormal. Los distintos mecanismos de poder para mitigar estas anomalías con el transcurso fueron desapareciendo, pero otros se fueron afianzando.

Pero en nuestra lectura, si bien compartimos parcialmente el criterio de analizar las relaciones de poder como dominación entre individuos, consideramos que estas relaciones son afianzadas en una determinada racionalidad y un sistema: el capitalismo. Ahora bien, con esto no quiero decir que en experiencias comunistas o socialistas no haya dominación. Por su puesto que la hay, porque subsiste una racionalidad instrumental. Para que una experiencia distinta al capitalismo tenga resultados favorables, necesita romper con la racionalidad instrumental. Porque al reproducirla está reproduciendo formas de dominación tanto a nivel de sistema y modelo, como a nivel de individuos. Sigamos viendo esto último

con Foucault. Resaltemos que en sus lecciones (clase del 11 de enero de 1978) nos dice que el biopoder es un «conjunto de mecanismos» por los cuales lo biológico pasa a formar parte de una estrategia política y, por lo tanto, de una estrategia de poder. Es decir, se ejerce el poder a través de un conjunto de mecanismos en que lo biológico es fundamental para tales fines. Aunque no se logren, esa es su finalidad.

Nuestro autor, cuando habla de poder, habla más bien de mecanismos de poder y ya de por sí contiene una carga negativa. Con Foucault siempre el poder es dominación, es asedio. Hay muy poco margen de maniobra. También el poder se enfila contra aquello que atente contra el orden establecido capitalista. Para esa dominación y asedio, entonces, es importante la vigilancia de cada individuo y de los movimientos sociales organizados contra ese orden. Pero hace énfasis en el individuo que se puede corregir, es decir, convertirse en políticamente correcto y enfilarse con el orden capitalista. Por medio de la vigilancia se busca corregir, disciplinar, normalizar al descarriado. En fin, podemos endosarle a nuestro autor ser un buen analista de las relaciones de poder, nos da muchos insumos, sin embargo, consideramos oportuno no quedarnos con esta carga negativa, sino ensayar otras alternativas a esta visión del poder como dominación.

¿ES POSIBLE DESCOLONIZAR EL EJERCICIO DEL PODER?

Es con el maestro Enrique Dussel que nos hemos abocado a cuestionar el tema del poder, del Estado y del gobierno de una forma descolonizada. Con esto, ¿qué queremos decir? En resumidas líneas: que el poder no solo es dominación, sino que puede servir para la liberación y, en su defecto, el Estado y los gobiernos reproducen esos dispositivos. Es decir, tenemos una concepción negativa del poder y del Estado. Lo que nos plantea Dussel es la

posibilidad de hacer las cosas diferentes, darle un giro de 180 grados para quedar posicionados de otra forma. Donde el poder sea para liberar y el Estado —y sus instituciones— están en función de la afirmación y desarrollo de la vida en su conjunto.

A la pregunta que nos hacemos, respondemos sí es posible una descolonización del ejercicio del poder, y para hacerlo nos tenemos que plantear la cuestión en varios niveles. Así como nos planteamos varios niveles del poder, también para cambiar de dirección es oportuno proponerle otro contenido del poder en varios niveles. Primero, en el nivel gnoseológico, es decir, cómo pensamos tal cuestión, en este caso, el poder. Porque de eso depende en muchos sentidos cómo actuamos. Ese nivel es más abstruso, pero es importante. Otro nivel es el epistemológico, es decir, el conocimiento que tenemos respecto algo, cómo lo construimos o cómo lo historiamos. Y un tercer nivel es el político, entendido como acción. Tenemos que descolonizarnos con respecto a cómo pensamos el poder, cómo los hemos construido en la medida que hemos reflexionado sobre él, y cómo actuamos. Esto no es una tarea fácil.

Pensamos el poder como dominación. Una forma alternativa sería pensar el poder como liberación de las relaciones de dominación. Descolonizar el ejercicio del poder es transitar del poder como dominación al poder como liberación, para lo cual se requiere de otro contenido. Si el contenido es negativo como en Foucault, no será posible una descolonización del conocimiento que tengamos al respecto. Y aquí entra otro elemento. Si bien el ejercicio del poder es una acción, esta se ve reforzada por el conocimiento que la fundamente, y este a su vez determina en gran parte cómo lo contemplamos. Si pensamos el poder como dominación, producimos un pensamiento o conocimiento sobre el poder con esas características, que es resultado, a su vez, de acciones de ese tipo, es decir, del poder como dominación. Se vuelve un espiral sobre lo mismo.

El pensamiento posmoderno nos lleva a un callejón sin salida, en el cual pareciera que, en última instancia, es inevitable tirar por la borda el «poder» aun cuando este puede descolonizarse y servir para la liberación. Por eso, es importante una política del conocimiento en que discutamos gnoseológica y epistemológicamente su contenido, el cómo y su posibilidad. Al final, veremos el tema de las acciones o experiencias que van en esa dirección.

Desmontar todo ese andamiaje de que el poder siempre es negativo cuesta mucho trabajo porque totaliza todas las experiencias. Con respecto al gobierno, por ejemplo: todo gobierno en tanto haya relaciones de poder es negativo. Claro que habrá relaciones de dominación entre individuos y habrá instituciones cuya función no sea la dominación, pero al final terminan haciéndolo. Tengamos en cuenta que todo gobierno cual fuera su ideología o institución, su función, está bajo un sistema capitalista y sus relaciones sociales. Puede ser un gobierno ideológicamente de izquierda, puede haber una institución sobre las mujeres, y este mismo gobierno y esta misma institución no necesariamente representará los intereses del pueblo y de las feministas.

Es decir, ni los unos ni los otros se sienten identificados por los gobiernos o instituciones que muchas veces reproducen el poder como dominación. Podemos consultarles a activistas de izquierda de un país, por ejemplo: si le preguntamos en México al PRT si el gobierno de Andrés Manuel López Obrador es de izquierda, dudarían en responder que sí; si le preguntamos a las feministas si se sienten representadas con las instituciones de la mujer de sus pases, dudarían de igual forma. Lo cual pasa muy a menudo. Porque estos gobiernos, aun cuando son de izquierda, o estas instituciones, aun cuando tengan como objetivo defender los intereses de una población, no cumplen con sus tareas totalmente; primero, porque están contra un sistema capitalista; en segundo lugar, en muchas ocasiones reproducen el poder como dominación y eso implica responder a las lógicas del sistema capitalista. Gobier-

nos como los de Obrador están en esa tensión de ejercer el poder como dominación o liberación; en lo concreto, poco a poco, se va zanjando el camino de la liberación.

Los movimientos sociales de izquierda y las feministas, por colocar algún ejemplo, orgánicos y con mayor conciencia de lucha, tienen en muchos casos esa concepción negativa del poder con respecto a los gobiernos de izquierda o progresistas. Se va acumulando esa concepción negativa del poder. Porque en muchas ocasiones estos gobiernos e instituciones reproducen dinámicas de poder como dominación. Pero tanto el gobierno como el Estado o las instituciones en sí mismas no son el poder. El poder no lo ejerce el gobierno, el Estado o las instituciones abstractamente. Lo hacen personas con una ideología que forman parte de una clase social y reproducen las dinámicas de las relaciones capitalistas. De tal forma que si un gobierno de izquierda o instituciones cuyo objetivo es velar por los derechos humanos de una población no lo hacen, es porque aún reproducen esa dinámica del poder como dominación. Habrá que darle la vuelta o cambiar de dirección. Entonces, hay que hacer un trabajo arduo y fino, tanto en el nivel gnoseológico y epistemológico, para descolonizar la forma como pensamos el poder, recurriendo a nuestras propias experiencias prácticas, al punto de reproducir y crear incluso momentos de un ejercicio del poder distinto al de la dominación y ejercerlo para la liberación.

Ahora bien, esto no es un problema de individuos únicamente. Esto es un problema sistemático. Podemos estar descolonizados, tener una concepción positiva del poder como liberación, pero el sistema capitalista nos pone la bota en el cráneo para triturarlo. Por un lado, la crisis civilizatoria está llegando a un punto tan álgido en que ya está en riesgo la existencia de la especie humana en el planeta y prácticamente no hay vuelta atrás. Por eso, es muy importante lo que decía Walter Benjamin de «el manotazo hacia el freno de emergencia» (Benjamin, 2005, p. 37) y el cambio de

dirección, eso es lo que tenemos que hacer: frenar y cambiar de dirección, eso es parte de la descolonización. Ni por voluntarismo ni aventurerismo nos vamos a descolonizar, en tanto cambio de dirección. Tampoco la historia galopa sobre un determinado fin. Pero sí con nuestra acción colectiva podemos ir agrietando el muro, como dice Catherine Walsh: «dirigir la atención a las grietas y al hacer agrietar, a las prácticas... que interrumpen, desafían, transgreden la matriz o matrices, de poder capitalista, racista, heteropatriarcal, moderno/colonial, que construyen algo muy otro y distinto» (Ortega-Caicedo & Lang, 2020: 264).

Pensar y transitar hacia un mundo decolonial donde nuestros gobiernos y las instituciones sean para liberarnos de las viejas ataduras de la modernidad instrumental y capitalista. Cuando se llega al gobierno realmente no se llega al poder, pero desde el gobierno sí podemos ir agrietando el muro poco a poco. El poder lo tienen todavía los grupos de poder económicos mundiales y nacionales. La atadura de la modernidad instrumental y capitalista consiste en instrumentalizar todo o la mayoría de las cosas en función del desarrollo de las fuerzas productivas. Incluso la razón en sí misma no escapa de esta instrumentalización. Nuestra crítica no es a la razón por ser razón, sino a su instrumentalización. Y eso equivale tanto para el gobierno, el Estado y las instituciones que, como dice Enrique Dussel, se han fetichizado, están bajo ese discreto encanto de la modernidad instrumental y capitalista.

Dussel ha sido uno, no el único, de los pensadores contemporáneos proponentes de una descolonización de la política. Él la considera como «noble oficio» (Dussel, 2006: 7). Hay que practicar esta actividad bajo principios éticos en un mundo y un sistema corruptos. El sistema capitalista en su desarrollo va destruyendo todo a su paso y dejándonos una descomposición evidente de nuestra casa común y de las relaciones sociales. Hoy vivimos más (nuestra esperanza de vida aumentó), hay un desarrollo de la ciencia y la tecnología, pero, pese a todo, aún persisten las

abismales desigualdades entre mega ricos y la extrema pobreza, y no se trata de imprimir más dinero o producir más alimento, se trata de mayor equidad. El sistema está corrupto y sus agentes también.

EXPERIENCIAS LATINOAMERICANAS

Quiero referirme a dos experiencias en las cuales se ha descolonizado el ejercicio del poder. Es decir, se le ejerce de otra forma y no solo como dispositivo de dominación. Por un lado, me quiero referir a una experiencia de gobierno, y por otro, a un movimiento antisistémico. También tenemos que ser autocríticos, no todo gobierno denominado progresista ha realizado un buen trabajo, no creemos en la incondicionalidad en perjuicio de la honestidad intelectual. Cuando los gobiernos progresistas cometan injusticias, tenemos que criticarlos, no en el mismo tenor de los imperialistas y capitalistas; la autocrítica, porque es una crítica interna, es a la raíz para enderezar la cuestión.

Tomamos como ejemplos, en particular, aquellos cuyo contenido es distinto al ejercicio del poder como dominación, en tanto que los hechos y datos respaldan el análisis. Tanto el «mandar obedeciendo» de los zapatistas, como «ejercer un poder obediencial» de Evo Morales son experiencias descolonizadoras del poder. El primero, como ya sabemos, terminó con un golpe de Estado, como también ocurrió en Perú con Pedro Castillo. La extrema derecha y el imperialismo no dan tregua, por lo tanto, exterminan cualquier experiencia diferenciadora. Si fuera más de lo mismo no pasaría nada. Morales hablaba de que él ejercía un poder obediencial. Segundo, es la propuesta antisistema, la del EZLN, quienes plantean el mandar obedeciendo. En ambos casos, la concepción del poder es distinta al poder como dominación. Los caracoles zapatistas conciben el poder de otra forma.

Morales fue presidente del 2006 al 2009, lo que me interesa resaltar es aquello del poder obediencial, y en la medida en que esto llegue a ser algo concreto, entonces habrá dado resultado la descolonización del ejercicio del poder, la cual no será posible por la reflexión únicamente, sino también en estrecha relación con la praxis revolucionaria. Descolonizar el poder no es un ejercicio academicista, realmente es una cuestión relacionado a lo político.

Veamos el caso de la Bolivia de Evo. Según datos de la CEPAL, podemos notar del 2006 al 2019 una baja considerable de la pobreza y pobreza extrema. Según datos del Instituto Nacional de Estadística: «La pobreza extrema se redujo en más de la mitad, de 38,2% en 2005 a 15,2% en 2018; mientras que la pobreza moderada igualmente disminuyó de 60,6% en 2005 a 34,6% en 2018». Otro dato importante fue estampar en la constitución temas como el «vivir bien», la «armonía con la naturaleza» o la «vida buena». Tienen que pasar de la formalidad a la práctica cotidiana, así como algunas prácticas desde la ancestralidad y las cosmovisiones de nuestros pueblos aurales se tienen que formalizar como el vivir bien y la buena vida, para luego, entonces, regresar a la sociedad como un principio con pretensión de universalidad inmanente.

Por otro lado, con respecto a las experiencias latinoamericanas, no podemos soslayar el «mandar obedeciendo» zapatista, la cual es fundamental para descolonizar el ejercicio del poder, o para decirlo de otra manera, ejercer el poder de otra forma que no sea dominación únicamente, como es en los gobiernos neoliberales. Los zapatistas surgieron de un movimiento insurreccional y son anti sistémicos en lo fundamental. Son personas con experiencia en un alzamiento armado, eso no es una broma.

Creen en la posibilidad de hacer política de otra forma, es una «experiencia horizontal convocada por los de abajo» (*Aguirre Rojas, 2010: 9*). Las juntas del Buen Gobierno procuran mandar obedeciendo a los de abajo. El «mandar», que supone una relación

de poder sojuzgado, es a su vez, en esta dinámica, obedeciendo, dándole un giro a esa dominación. Estamos ante un ejercicio del poder diferenciado al de dominación.

Ahora bien, estas experiencias no son perfectas. Tienen sus limitaciones e incluso contradicciones, en tanto las acciones como las alianzas y sus consecuencias. Pero como experiencias latinoamericanas tienen un contenido aleccionador para el pensamiento crítico y la acción transformadora global porque en lo concreto son experiencias cuyo contenido de poder es diferente. En general es diferente, es encubierto y trastocado. Es tanto así que los zapatistas se organizaron en el EZLN con armas para alzar su voz; la experiencia boliviana terminó con un golpe de Estado. El capitalismo en su contradicción va desarrollándose de tal forma que va destruyendo todo a su paso, entre ello, a las alternativas.

Tanto las experiencias progresistas, como la de Bolivia, y con mayor énfasis las propuestas anti-sistémicas —ya su propio nombre lo indica— van a contracorriente; así, la autonomía de estas experiencias son un acto de dignidad porque, a pesar de tener todo en contra, siguen adelante, suponiendo mejores condiciones. Como hemos dicho, es una experiencia latinoamericana, y más aún, entre ambas, la progresista y anti-sistémica, hay diferencias. Pero ambas suponen analógicamente una relación distinta con la naturaleza y una relación horizontal entre sujetos; tienen una pretensión de universalidad en ese sentido, es decir, son elementos que ayudarían a mejorar globalmente las condiciones de la especie humana.

6. TRANSMODERNIDAD Y CRISIS CIVILIZATORIA

Es importante fundamentar un pensamiento crítico cuyo derrotero implique la crítica al orden vigente, pero también asumir el compromiso de la emancipación social o, para decirlo llanamente con Marx, la transformación de la sociedad. Lo cual no se logra por decreto, sino por la voluntad colectiva y la plena comprensión de las contradicciones en la sociedad capitalista. Esto implica imaginarios colectivos liberadores, llámese utópicos, para potenciar esa voluntad colectiva y creadora. Uno de los pensadores que trabajó sobre este prisma fue Enrique Dussel, cuyo gran proyecto utópico fue la transmodernidad.

RODRÍGUEZ MAGDA, DUSSEL Y LA TRANSMODERNIDAD

Me voy a delimitar a trabajar este concepto de Transmodernidad sobre su génesis. Surge, por un lado, de la mano de Rosa María Rodríguez Magda y, por otro, de Dussel, quienes lograron coincidir con una misma conceptualización por separado para las mismas fechas, pero con contenido distinto. A pesar de la diferencia, coinciden en el agotamiento de la modernidad como proyecto civilizatorio; incluso, más allá de Jürgen Habermas, quien planteó este proyecto como algo inacabado, en *Una historia de la filosofía. Volumen I. La constelación occidental de fe y saber*, plantea «los potenciales retenidos de la modernidad». No en vano, este pensador alemán es considerado el «paladín de la modernidad» como señaló, en su biografía, Stefan Müller. Es decir, la solución aún estaría dentro de los márgenes de la modernidad.

En 1987, Rodríguez Magda planteó «transmodernidad» para describir «la época en la que nos hallábamos», influenciada por la posmodernidad francesa; lo plasmó en su libro, dos años después, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Por su parte, Dussel señaló en las «Palabras preliminares» de *Las metáforas teológicas de Marx* que ese libro lo escribió antes del 9 de noviembre de 1989 y, para él, la transmodernidad no es un momento dado, sino una utopía, un proyecto por realizar. Ambos libros salieron el mismo año: 1989.

Para la filósofa española, es una descripción crítica, si se quiere, una teoría; para Dussel, en cambio, es un compromiso político para diseñar un mundo distinto, lo cual implica interpretarlo diferente. Para plantear el concepto de transmodernidad, nuestro filósofo previamente estudió a Marx durante diez años y, posteriormente, se embarcó en el debate con la *Ética del discurso* de Apel. Una década después, se vincularía con las discusiones del denominado giro descolonizador, en el cual él mismo sería uno de sus referentes clave. Sin el conocimiento de Marx, fuera improbable su arribo a tal concepto.

Todo esto está relacionado porque si bien Dussel brindaba la fundamentación filosófica del naciente giro, también teóricamente planteaba la transmodernidad como esa necesaria veta utópica, porque un proyecto político y civilizatorio sin un horizonte utópico quedaría restringido. Otro aspecto importante para señalar es el contenido marxiano —o la no renuncia a la tradición marxista— de la transmodernidad. Cuando Dussel, a finales de los ochenta, planteó que es necesario superar a la modernidad, lo hace desde esa tradición; ya había leído a Marx a fondo. En ese sentido, la transmodernidad no es un nuevo nombre de la posmodernidad. Es un proyecto diferente influenciado por la cuidadosa lectura de Dussel de Marx.

LA TRANSMODERNIDAD COMO UTOPIÁ

Quiero hacer énfasis en el horizonte utópico, refiriéndome a una cita que siempre traía a colación otro gran pensador, Franz Hinkelammert, con quien Dussel mantuvo un diálogo ininterrumpido durante cincuenta años: «quien no quiera el cielo en la tierra, produce el infierno». Esta metáfora nos anuncia que, si perdemos la esperanza de diseñar algo mejor no dado para todos, entonces, podemos producir lo contrario, el infierno que estamos viviendo. Expresado fundamentalmente en la crisis climática y las abismales desigualdades, el núcleo de este infierno, usando ese lenguaje, es lo que vendría a ser la «crisis civilizatoria». El infierno es esta situación, en la rotura del metabolismo entre los seres humanos, la naturaleza y las demás especies, eso produjo el deterioro de la biosfera.

La transmodernidad como una alternativa a la modernidad y horizonte utópico supone también un encaramiento a la crisis civilizatoria. En cuanto tal, supone una racionalidad alternativa para una nueva civilización. Distinta a la operante, incluso en las dicotomías como izquierda-derecha, capitalismo-comunismo; si bien son proyectos diferentes, podrían operar bajo una misma racionalidad capitalista extractivista. Es decir, la ideología queda en un segundo plano. Es precisamente esta racionalidad la que nos condujo a esta crisis civilizatoria, porque el modo de producción capitalista y las relaciones sociales implícitas no permiten ese necesario metabolismo para posibilitar la vida. Un proyecto utópico como el de la transmodernidad supone una nueva racionalidad distinta a la capitalista extractivista, no puede reproducirse tal cual como lo hemos hecho hasta el momento.

La transmodernidad, como Dussel mismo lo plantea, es una «alternativa al capitalismo o socialismo real». Pero para eso, no era únicamente a nivel de lo político; en sentido estricto o empírico, se requiere un «saber» para esa transición, lo que vendrá luego

de la enunciación será todo ese trabajo realizado en el marco del denominado giro decolonial: será seguir agrietando esa racionalidad instrumental capitalista hasta romper el muro para establecer una nueva etapa del mundo.

La racionalidad capitalista extractivista priorizó a la naturaleza como un objeto explotable. Esta racionalidad en este proceso de objetivación convirtió a la naturaleza como una cosa externa. Obviamente, en parte para satisfacer las demandas de la humanidad, de comida, vivienda. Pero, más allá, el capitalismo destruye a su paso, incluso las posibilidades de la propia vida en su conjunto, ya Marx lo decía: la producción capitalista socaba «los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador». Desde Marx, ya hay una denuncia y, por otro lado, la posición de que «el hombre vive de la naturaleza [...] la naturaleza es su cuerpo». Aquí, lo que podríamos denominar la tradición marxista heterodoxa —desde Marx, Engels, hasta Bellamy Foster, Manuel Sacristán y Alfred Schmidt—. Este rico legado podría ayudar a las actualizaciones de la propia transmodernidad.

El modo de producción capitalista nos lleva al infierno, a la crisis civilizatoria. Ya tenemos una propuesta alternativa con Dussel y otros, quienes asumimos ese horizonte utópico —y el giro decolonial como uno de los tantos giros necesarios para cambiar de dirección ante la configuración de este mundo dado, colonizado por la racionalidad moderna capitalista extractivista—, mediando su permanente actualización, con nuevos enfoques y miradas a temáticas incluso que el maestro no pudo desarrollar y seguir trabajando nuevas hipótesis, donde la naturaleza no quedó como una cuestión explícita, pero sí fundamental para un horizonte utópico ante la realidad de la crisis civilizatoria.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En algo que estoy de acuerdo con Fredric Jameson: hoy pareciera más fácil pensar en el fin del mundo que el del capitalismo. Dussel se atrevió, al menos como utopía, a pensar en «otra edad del mundo», así le llamó a la transmodernidad. Aunque la realidad va en otra dirección. Y no podría ser de otra forma porque si vamos en la misma dirección de la corriente, sin esperanza, caeríamos al abismo pesimista. Es tan así, siguiendo con Jameson, que es importante prestarle atención a la carrera privada por colonizar el espacio, precisamente porque ya no nos imaginamos el fin del capitalismo para posibilitar la vida en la Tierra, sino el fin de la vida como la conocimos en este planeta y la colonización de otros.

7. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO MOVIMIENTO Y COMUNIDAD ANTES LA CRISIS CIVILIZATORIA

*La naturaleza, la Tierra, su biosfera
y atmósfera han sido heridas mortalmente.*

ENRIQUE DUSSEL

INTRODUCCIÓN

En este texto vamos a reflexionar sobre cómo la filosofía de la liberación, entendida como movimiento disruptivo en la filosofía contemporánea a finales de los sesenta, puede brindar respuestas a la compleja crisis civilizatoria hoy, la cual ha provocado diversas injusticias, tanto sociales como ambientales e incluso epistémicas. Es importante resaltar el contexto en que vivimos, denominado por la cuarta revolución industrial, una pandemia y entre guerras. La centralidad de la vida, del ser humano y de la naturaleza juegan un papel fundamental para la alternativa a la crisis civilizatoria en curso, como también el papel de las nuevas generaciones en el marco del movimiento de la filosofía de la liberación para articular una alternativa liberadora.

Una filosofía a la altura de los tiempos históricos tiene que pensar en los problemas que la realidad supone. No una filosofía libresca, o únicamente especulativa, y tampoco reducirnos a la exégesis de textos, que es importante pero no suficiente para encarar una crisis como la que estamos agonizando hoy: la crisis civilizatoria que pone en riesgo la existencia de la especie humana en el planeta, además del deterioro constante de las

condiciones de vida de los seres humanos y el deterioro de la naturaleza, siendo esta última parte de nosotros mismos. Si seguimos así, vamos rumbo a lo que Franz llamó «suicidio colectivo». Sabemos que el capitalismo es como una locomotora: va hacia adelante, llevándose todo a su paso; trajo consigo progreso para algunos, pero también, como diría Walter Benjamin, ruinas sobre ruinas.

La filosofía de la liberación, para estar a la altura de los tiempos históricos, debe pensarse como un movimiento amplio en que convergen diversos pensadores y pensadoras de distintas latitudes del sur global como de lo más crítico del norte global, y, en ese sentido, en su despliegue se constituye como una comunidad de reflexión crítica heterogénea, pero con unidad en cuanto a sus intereses liberadores, tanto de un sistema capitalista opresor y destructivo como también de la enajenación que emana de él. En este contexto, las nuevas generaciones juegan un papel neurálgico, y no pueden reproducir las malas prácticas del pasado. Y como no es un asunto únicamente académico ni mucho menos academicista, es eminentemente político, por lo cual lo entendemos como un tejido de vida comunitaria y praxis colectiva.

La crisis civilizatoria en curso requiere de nuestra mayor heurística. A lo largo de la historia hemos dado saltos importantes, la diferencia es que en estas circunstancias podríamos estar dándolo hacia el vacío. Y reflexionar sobre la crisis civilizatoria no es un asunto trivial, sino vital. La filosofía de la liberación nos brinda herramientas para reflexionar críticamente sobre el momento, no se trata de un asunto coyuntural y, muy a pesar de que los diagnósticos son poco favorables, somos optimistas materialmente hablando, viendo la factibilidad de los postulados de la filosofía de la liberación para encarar, desde una praxis liberadora, la crisis en curso.

MOVIMIENTO Y COMUNIDAD

Para entender los alcances de la filosofía de la liberación, es necesario comprenderla como parte de un movimiento datado por los años sesenta, en que desde diferentes puntos de nuestras geografías del *sur global* se empezó a reflexionar sobre diversos tópicos tanto divergentes como coincidentes entre sí, cuyo telón de fondo abarcaba la dominación de nuestros pueblos y la necesidad de la liberación de estos. Implicó, en última instancia, discutir temas de geopolítica, como en la *Filosofía de la liberación* de Dussel en su 1.1., que es «Geopolítica y filosofía». La situación ameritaba discutir temas relacionados a la autodeterminación de los pueblos y el imperialismo. Para esos días, bajo la influencia de la revolución cubana. Estas reflexiones no solo podrían emanar del grupo originario de Argentina, encabezado por Dussel, Juan Carlos Scannone y Arturo Andrés Roig, entre otros, sino formaban parte de todo un movimiento continental y del *sur global*. Entenderlo así es más enriquecedor, nos posibilita incorporar a otros pensadores y otros tópicos.

Dentro de este movimiento, *La ética de la liberación* (primero edición, 1998) fue un punto de inflexión —en particular— en la producción teórica de Dussel; fue una obra de gran envergadura aún no superada, pues centraba la reflexión en la vida desde un punto de vista material, no necesariamente desde el vitalismo de José Ortega y Gasset. Queremos desarrollar la idea de entender, por un lado, a la filosofía de la liberación como un movimiento, pero pivotando, además, sobre la idea de comunidad. Lo cual nos retrotrae a la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), fundada en la década de los ochenta por Dussel y en la cual se vincularon figuras como su entrañable colega Raúl Fornet-Bethancourt —auspiciador del diálogo con Karl Otto-Apel y, por ende, como resultado de eso, se desplegó el libro sobre ética en cuestión—. Esta asociación no tiene otro camino que entenderse como comunidad cuya corriente

de pensamiento es un movimiento. Tanto el movimiento como la comunidad son una misma: la filosofía de la liberación. Si se cierra o se individualiza, no cumple su cometido liberador.

Esta comunidad heterogénea de reflexión en movimiento no puede quedar remitida a la exégesis de textos, ni atrapada en la burocracia institucional. La AFyL retoma el principio de liberación como un accionar político. Con esto también quiero resaltar que no somos anti academicistas, de hecho, en el último mensaje del maestro —al cual logramos acceder gracias a Katya Colmenares—, insistía en una filosofía de la liberación a la altura de las exigencias académicas; en efecto, muchos desarrollamos nuestro trabajo dentro de universidades como el mismo Dussel, él enseñó con vocación, autonomía, riguridad y siempre bajo el espíritu de la Reforma de Córdoba, de «democratizar la universidad». Toda obra es objeto de crítica, pero no se le podría cualificar a la de Dussel como pírrica o endeble. Siempre respaldado en una basta cultura y su amor por la lectura, eso fue transmitido a nosotros como discípulos. La filosofía de la liberación no puede renegar de esa tradición.

Desde la academia y con el pueblo, debemos estar con el diseño de un mundo mejor, de mayor justicia social, ambiental y epistémica en donde la vida sea su eje articulador. Porque si la filosofía de la liberación puede hacer algo ante la crisis civilizatoria, es porque es inmanente en lo político, con este nos referimos, siguiendo a Pierre Rosanvallon, a «la existencia de la vida comunitaria y a una forma de la acción colectiva» (Rosanvallon, 2016, p. 19) y no únicamente el de la política, entendida como la «vida ordinaria de las instituciones» (Rosanvallon, 2016, p. 20). La filosofía de la liberación se maneja en esos términos de lo político, de tejer esos lazos comunitarios desamarrados por el influjo del neoliberalismo, para lo cual analiza las condiciones de factibilidad de la transformación no quedándose en el plano contemplativo únicamente.

La filosofía de la liberación echó a andar su suerte con los condenados de la tierra, como diría Frantz Fanon, o parafraseando a Jean-Paul Sartre: con los que tomaban prestado el verbo. Aquí está concentrada la idea de la injusticia epistémica, muy importante para encarar la crisis hoy, porque determinado conocimiento eurocentrado se ha impuesto sobre los otros saberes y en esos conocimientos encubiertos están contenidas algunas alternativas factibles. No se trata de regresar a un pasado idílico, más bien sería una apuesta para aprender de todos esos conocimientos y así diseñar alternativas a la crisis civilizatoria. Por ejemplo: muchos quieren minimizar el aporte contenido en la cosmovisión de los pueblos ancestrales o que se tratara de calcar esas formas de vida implantadas en la actualidad. Se trata más bien de un ejercicio de desaprender, aprender, aplicar, modificar, diseñar, ensamblar un nuevo momento.

LAS NUEVAS GENERACIONES

En todos los ámbitos de la vida (ya sea política, deportiva o académica), es importante el relevo generacional, y la filosofía no escapa de esta realidad. Reflexionar sobre esto no es un tema trivial. Estamos en un contexto de cambio generacional, hemos atestiguado la desaparición física en este mundo terrenal de muchos de nuestros maestros. Recordamos así, recientemente, los decesos de Franz Hinkelammert, María Lugones, Dussel y Juan José Bautista, entre tantos otros y otras, quienes han cumplido su ciclo vital, otros han muerto repentinamente como Bautista. Aún nos quedan grandes maestros de una generación intermedia, como José Guadalupe Gandarilla, Mario Ruiz Sotelo y Silvana Rabinovich, entre otros y otras. Estos sucesos se hacen inevitables y las nuevas generaciones tienen que asumir la carga histórica de continuar con la rica tradición de la filosofía de la liberación.

Nosotros, como parte de las nuevas generaciones, no podemos reproducir el *ego* moderno, nos referimos al egoísmo, a la envidia e individualismo. Si nuestras prácticas como sujetos dentro de una comunidad heterogénea de reflexión suscitan esas actitudes, se amerita una autorreflexión al respecto, ya que no se compagina con los principios de la filosofía de la liberación. Es importante reflexionar sobre ello internamente, esta filosofía también debe reflejarse en la cotidianidad del mundo. La filosofía de la liberación también es una forma de vida, donde sea prioritario la comunidad, el trabajo colectivo y la solidaridad. La historia de la humanidad demuestra que las civilizaciones lograron un grado de desarrollo por el trabajo colectivo, la genialidad individual, pero con solidaridad. Es constatable que nuestras generaciones padecen del *ego* moderno y los nativos digitales tienen problemas para socializar más allá del mundo digital. Hemos crecido en el neoliberalismo y de alguna u otra forma sus valores se reflejan en nosotros, lo cual no implica la imposibilidad de desprenderse de ellos.

Reflexionar sobre las nuevas generaciones es hacerlo sobre la filosofía de la liberación como movimiento, —no es un asunto menor pensar sobre este tópico—. Es decir, en su desplazamiento desde sus orígenes hasta la actualidad e incluso prospectivamente, esta reflexión sobre las nuevas generaciones siempre tendrá que llevarse a cabo en distintos momentos del despliegue de la filosofía de la liberación hasta llegado su ocaso cuando sus principios se realicen. Las nuevas generaciones tienen que subsumir los principios de la filosofía de la liberación en su heterogeneidad, como superar las disputas internas de los sectores y de las críticas externas. Para entender a la filosofía de la liberación en su despliegue se necesita la capacidad de captar el movimiento en sí mismo con sus contradicciones. Sus disputas internas tanto en un sentido estricto como general son complementarias analógicamente y no necesariamente iguales.

Quienes tuvimos el privilegio de educarnos con algunos de los maestros de la filosofía de la liberación, como en nuestro caso Dussel y Juan José Bautista, pudimos contemplar en el horizonte cierto optimismo esperanzador. Incluso en Dussel era constatable el optimismo dado por la vitalidad de la misma filosofía de la liberación. En el contexto de la pandemia, la vida se tornó el elemento irreductiblemente central. Para la filosofía de la liberación y, en particular, la *Ética de la liberación* de Dussel, el momento material como afirmación de la vida es el punto de partida de todo su filosofar.

LA CRISIS CIVILIZATORIA

La pandemia puso más en evidencia la crisis. Algunos hablaban del fin del capitalismo, pero la realidad no fue así, incluso las desigualdades se ensancharon. El problema no solo es el de un modelo económico. Renan Vega Cantor nos dice que no se trata de un problema coyuntural. Esta crisis ya hipotecó nuestro futuro. No es compaginable este modo de producción con el metabolismo, donde se despliega la afirmación de la vida, porque el capitalismo agota la vida para convertirla en mercancía.

Como lo planteó Vega Cantor:

[...] una *crisis civilizatoria*, lo que indica que nos encontramos ante una encrucijada histórica en la que confluyen un sinnúmero de cuestiones que muestran los límites de una forma de organización social, el capitalismo, con todos los elementos de tipo económico, social, cultural, técnico y ambiental que lo caracterizan. La noción de *crisis civilizatoria* es importante porque con ella se quiere enfatizar que estamos asistiendo al agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social, con sus respectivas expresiones en el ámbito ideológico, simbólico y cultural. (Vega Cantor, 2009, p. 71)

El «agotamiento» es un concepto clave: se agotan las fuentes de riquezas para la afirmación de la vida, produciendo simultáneamente diversos tipos de injusticias. Al menos, consideremos tres para los efectos de nuestra reflexión: la injusticia social, ambiental y epistémica, esta última se verá reflejada cuando pensar diferente a otra relación con la naturaleza es encubierto. Se expresan en ese orden, en las brechas entre pobres y ricos, en los drásticos cambios meteorológicos dificultando las condiciones de vida en el planeta e incluso con mayor riesgo para los pobres, y en la injusticia epistémica de la que menos se habla, pero que ya fue denunciada por la filosofía de la liberación como «opresión cultural», lo cual es una lucha histórica de nuestros pueblos ancestrales y comunidades afro.

En nuestra reflexión sobre la crisis civilizatoria nos apoyamos en los postulados de Renán Vega Cantor, quien planteó, en uno de sus libros titulado *Los economistas neoliberales: nuevos criminales de guerra. El genocidio económico y social del capitalismo contemporáneo*, distintos tipos de crímenes como, por ejemplo: los crímenes laborales, educativos, sanitarios, alimentarios, hídricos, ambientales, biogenéticos, demográficos, etc. Y hay técnicos del saber (economistas, consultores, expertos), en muchos casos neoliberales, que sustentan recortes y medidas en detrimento no solamente de personas, sino también al ecosistema en general.

Diagnosticar la crisis civilizatoria presupone la necesidad de diseñar una alternativa para encararla, lo que Dussel llamo la «crítica creadora». El diseño de la alternativa, a su vez, implica que sea comunitaria, la alternativa tendrá que ser colectiva y comunitariamente activa. Roberto Ayala ha trabajado sociológicamente sobre este tópico desde una sociología para el cambio social; él lo hace desde la sociedad en relación con el individuo, nosotros lo queremos plantear desde la comunidad, es decir: la relación comunidad e individuo —siguiendo a Ayala—, para ello es necesario superar el «dualismo de pares antagónicos» (Ayala, 2024, p.

9), teniendo en cuenta la necesidad de la dialéctica para entender dicha relación. El neoliberalismo atentó fundamentalmente con la idea de socialización, manipulando nuestra *psique* para promover el individualismo y dificultando la capacidad de pensar en términos sociales.

La corriente dominante es promover al individuo en tanto individuo y el consumismo. Por lo tanto, salir de la crisis en curso implica también salir de esos cuadrados esquemas de pensamiento ideológicamente dominantes. Ese es el paraíso de la sociedad de mercado. Todo giran en torno a él como un ser supremo. Las competencias de la educación, dicen sus expertos, no tienen otro fin que no sea responder a las demandas del mercado. La vida de los seres humanos y la biosfera es instrumental a ese fin. La filosofía de la liberación pone en cuestión a esta sociedad de mercado y, en su crítica, devela la relación realmente existente entre esta y la crisis en curso.

La crisis civilizatoria se expresa de distintas formas y la más alarmante es la crisis climática, la cual ha generado bastante debate a lo largo de los últimos años y que desde el siglo pasado se habla de los límites del crecimiento. Incluso una reflexión crítica implica también poner en cuestión el concepto o las narrativas de «desarrollo» o, más atrás, de «progreso», ya criticado por Walter Benjamin. Todo progreso trae consigo desigualdades (y ruinas sobre ruinas, diría Benjamin) y en el sistema capitalista se ensanchan cada vez más las desigualdades, incluso en momentos de crisis como la pandemia este fenómeno se dio con mayor vehemencia.

Otro problema como consecuencia de esta crisis es la violencia. Allí es importante resaltar el racismo, la homofobia, la misoginia, la «aporofobia», como diría Adela Cortina (2017), y la violencia contra la naturaleza o, como dirían nuestros pueblos ancestrales, contra la «Madre Tierra». El voluminoso libro de Steven Pinker, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus*

implicaciones nos brinda evidencias del descenso de la violencia, eso da esperanza en la humanidad. Sin embargo, algunos hechos de violencia contra las mujeres o comunidad LGBTIQ+, por su crueldad, evidencian la persistencia del odio. Cuantitativamente, siguiendo las evidencias de Pinker, hay un descenso, pero algunos crímenes contra aquellos sectores vulnerables de la sociedad cualitativamente evidencian mayor atrocidad por la forma.

No menos importante, habría que hablar de violencia epistémica, cuando no se reconoce (o se «encubre», como diría Dussel) el conocimiento del Otro o de otras culturas no occidentales. Este conglomerado de problemas constituye el núcleo de la crisis civilizatoria, aunque también podríamos incluir nuevos nodos problemáticos a este mientras se acontecen los acelerados cambios de esta época dominados por la cuarta revolución industrial. Una de las características fundantes de esta época está determinada por la «aceleración». Una filosofía a la altura de su tiempo no debe estar sometida a la aceleración, sino pensar críticamente sobre ella.

Como ya señalamos, dentro de la crisis civilizatoria, la cuestión de la crisis climática es central. Desde distintos ángulos nos hemos aproximado al problema, desde una visión interdisciplinaria, ya desde 1968 se fundó el Club de Roma y su clásico texto sobre los límites del crecimiento nos alertaba sobre el impacto de las acciones humanas sobre el planeta, lo que también se conoce como la huella ecológica. En los últimos años, la encíclica del Papa Francisco, *Laudato si'*, ha generado debates sobre lo que él llamó el cuidado de la «casa común». Hasta el momento, no tenemos otro planeta para habitar como especie, solo la Tierra. El llamado que nos hace el Papa Francisco es legítimo, aun sabiendo la posibilidad de la colonización del espacio llevada a cabo por los mil millonarios Elon Musk y Jeff Bezos, además de otros esfuerzos estatales por llevar a cabo la colonización del espacio.

Pese a todo el panorama global pesimista de la irreversibilidad de la crisis o un falso optimismo, es necesario tomar con-

ciencia desde ese llamado que nos hace el Papa y también el que está implícito en la cosmovisión de nuestros pueblos ancestrales. Gracias a la naturaleza podemos reproducir y afirmar nuestras vidas. Marx diría «la naturaleza ofrece los medios de existencia» (Marx, 1971, p. 106) y, más adelante, es más explícito, «decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir» (Marx, 1971, p. 110), si agotamos a la naturaleza con el modo de producción capitalista y los hábitos individuales desprendidos de estas relaciones sociales, realmente nos estamos matando a nosotros mismos.

DIAGNÓSTICOS POCO FAVORABLES

No hay mejor diagnóstico que escuchar a las mismas personas víctimas de la crisis civilizatoria. Un testimonio de vida de un campesino —en Coclé, una provincia de Panamá en la cual *First Quantum* practica el extractivismo a cielo abierto y operó al margen de la legalidad varios años— nos dirá: «las charcas no tienen renacuajos», las prácticas extractivistas los mataron. En este mismo contexto, salió un video en el cual un tapir cruza la mina y se ve todo desolado, donde su habidad ya no existe. A raíz de la imposición de un contrato que legitimaba a la transnacional, se suscitaron distintas protestas a finales del 2023; al inicio, un periodista fue agredido por la policía, quienes le dispararon al rostro. En un post de redes sociales salió un cartel que decía algo así como: Aubrey Baxter (fotógrafo agredido) perdió un ojo para que todos pudiéramos ver. Con estos tres ejemplos vemos cómo se destruye la biodiversidad al unísono de la violencia ejercida por los dispositivos de seguridad para mantener ese *estatus quo*.

En la bibliografía reciente también podemos constatar un rico material con un diagnóstico poco favorable, más allá de los datos

empíricos de las afectaciones y el calentamiento de la Tierra, la crisis civilizatoria requiere de un análisis también cualitativo, el cual no debe desprenderse de lo primero, pero tampoco reducirse al mero tecnicismo de estadísticas igualmente importantes para la reflexión, de hecho, sin estos no podríamos hablar cualitativamente de crisis civilizatoria. También nos enfrentamos al negacionismo y a cierto fundamentalismo donde todo debe girar en torno al ser humano como ser supremo, eso lleva a un callejón sin salida: al antropocentrismo moderno. Para que la especie pueda existir en este planeta, se requiere un metabolismo con la naturaleza y las demás especies. De alguna forma u otra, esto puede ser lo que el filósofo español Jorge Riechmann (2014) llamó «biomímesis», donde es importante mimetizarse con la naturaleza. Todo esto es muy abstracto si no se traduce en un «ecosocialismo» —Michael Löwy (2012) escribió al respecto—. Es fácil enunciar la necesidad de «enfriar» el planeta, lo difícil es hacerlo, máxime cuando no se trata de un asunto de individuos, sino de políticas públicas e incluso geopolítica.

Por otro lado, como plantea Soria Breña (2024), pudimos cambiar esto, yo añadiría podemos cambiarlo aún. Este antropólogo y activista medio ambiental relata la crisis climática en curso. La clave está en concientizar a las grandes masas de la población humana sobre la magnitud del problema, cuya solución implica lo individual, pero mayormente el cambio de matriz productiva en particular de las grandes potencias como China, India, Rusia, Estados Unidos y la Unión Europea. Otro texto bastante comentando fue *El manifiesto ecológico político* de Latour & Schultz (2023), quienes hacen un llamado a un «horizonte común» y un «sujeto colectivo». Sin embargo, si estos esfuerzos, por muy valerosos, no enfocan su crítica hacia el capitalismo, son fútiles para una verdadera alternativa a la crisis civilizatoria.

A pesar de la huella ecológica, el modo de producción capitalista, el deterioro de las condiciones ambientales y sociales de

vida, es posible otro(s) mundo(s) posible(s). A pesar de la enajenación, es posible discutir un nuevo u otro horizonte civilizatorio. Donde la centralidad no sea el mercado, sino la vida misma de la especie y su entorno como parte de sí.

UN OTRO HORIZONTE CIVILIZATORIO

Para salir de la crisis civilizatoria en la cual nos encontramos, requerimos un nuevo u otro horizonte civilizatorio. Dussel le llamó transmodernidad o «el nuevo momento de la historia de la humanidad» (Dussel, 2014, p. 303). Si algo caracteriza a la civilización occidental es el capitalismo, en cómo desarrolló todas las fuerzas productivas que impulsaron el progreso de la humanidad; sin embargo, arrastró consecuencias en contra de ella. Si el capitalismo quiere seguir su curso, necesita agotar las fuentes de la naturaleza para satisfacer las demandas de una sociedad consumista en el marco del mercado. Esto no es eterno, ni es natural. Por lo tanto, se puede cambiar y apostar por algo distinto. La voracidad del capitalismo nos conduce al abismo como especie. Un nuevo horizonte utópico no significa una idílica idea de regresar al pasado, ni vivir en un paraíso casi perfecto, pero sí la esperanza de cambiar las condiciones de posibilidad de la vida sosteniblemente en este planeta, el único habitable hasta el momento.

El modo de producción capitalista consume y destruye todo a su paso para convertirlo en una mercancía intercambiable en una economía de mercado. Sin lugar a duda, un nuevo horizonte utópico de una civilización distinta implica una relación diferente con la naturaleza, no como un objeto externo a nosotros. Para que la especie humana pueda seguir habitando el planeta es necesario cuidar de nuestra biósfera. En esta reflexión también nos queremos desprender de una lectura apocalíptica del futuro. Adoptamos el optimismo de nuestros maestros de que sí es posible una civilización diferente y desde ya es necesario preparar el camino

con un pensamiento distinto. La reflexión crítica debe transitar por doble vía, tanto por la crítica al sistema capitalista, su modo de producción y no olvidemos también el capitalismo como relaciones sociales; segundo, el modo de vida subjetivo que responde a ese sistema, llámese consumista y opulento. La solución al problema no va en una sola vía, no es una solución individual sin contemplar el marco sistemático del problema.

A la misma vez, como este medio de producción capitalista destruye y convierte todo en mercancía, también se lograron grandes avances en el campo de la medicina y la tecnología trayendo grandes beneficios a la humanidad. Un dato contradictorio es que en términos globales se aumentó la esperanza de vida, y en este mismo mundo todavía hay niños muriendo desnutridos. El caso de Panamá, país en donde se generan miles de millones de dólares producto de las actividades transitistas, todavía tenemos casos lamentables como la muerte por desnutrición. Las mismas contradicciones anidadas en la civilización occidental darán a luz ese nuevo momento de la historia de la humanidad. El movimiento de la filosofía de la liberación tendrá la obligación de comprender esta dinámica global, dado que el nuevo horizonte civilizatorio requiere de la comunidad como sujetos de cambios.

Las preguntas sobre la mesa son las mismas: ¿cómo? ¿cuándo? ¿dónde? Las respuestas no están a la vuelta de la esquina, más bien se diseñan al calor de las contradicciones, precisamente en la constitución de ese nuevo sujeto comunitario. Para Marx, la comunidad era fundamentalmente el «trabajo recíproco», si bien en la sociedad contemporánea el trabajo es un derecho, también es algo que estamos permanentemente negando, es decir, como algo ajeno a nosotros, como una obligación para adquirir un salario y así vivir o sobrevivir. Incluso en la idea de comunidad, los lazos de afectividad son más fuertes, a diferencia del orden vigente donde prevalece el individualismo y la liquidez, como

diría Sigmund Bauman, ya Marx y Engels lo planteaban en *El manifiesto comunista* cuando decían que «todo lo sólido se desvanece en el aire».

CONCLUSIONES

Coincidimos con el maestro Dussel cuando planteó la pertinencia de la filosofía de la liberación en este contexto —refiriéndose a la pandemia—, cuando nunca la afirmación de la vida se constituía como lo central, el principio de la filosofía de la liberación dusseliana encontraba una aplicación directa. Una reflexión sobre la afirmación de la vida en un horizonte necropolítico. Pensadores muy sutiles como Giorgio Agamben analizaron la pandemia como un dispositivo de dominación; Dussel también, pero pensando éticamente en principios y la condición de posibilidad de aplicación de su principio material.

Todos estos tópicos requieren ser pensados bajo nuevas condiciones de posibilidad para liberarnos de esta crisis civilizatoria y sus patologías. El largo camino de la crítica de la filosofía de la liberación viene acompañado de la autorreflexión de la propia comunidad heterogénea de reflexión y como corolario piensa en los problemas que la realidad misma les supone para transformarla y diseñar otros mundos posibles. Han criticado, como Pinker (2018) y Francis Fukuyama (2019), estas reivindicaciones como algo «nostálgico» y de «resentimiento», como si fuese una reflexión más bien emotiva, aunque ya con Victoria Camps sabemos de la importancia de las emociones para la ética. Siempre habrá desde la academia del norte global la pretensión de minimizar los esfuerzos críticos y reflexivos del sur global.

La materialidad del sueño esperanzador se logra a través de lo político. De la construcción comunitaria desde abajo y a la izquierda, en biomímesis con la naturaleza y las demás especies. Esto

no está a la vuelta, tampoco es un encanto idílico abstracto de un pasado paradisiaco. Insistimos, en última instancia, es un asunto político. Es imperativo no abandonar la amplitud del movimiento, ni la unidad en la diversidad de la comunidad, necesarios para una filosofía de la liberación a la altura de los tiempos históricos. Es decir, una filosofía para encarar críticamente la crisis civilizatoria, la cual mantiene en vilo la existencia de la especie humana en el planeta. Eso requiere de toda la heurística y capacidad de la humanidad para diseñar una alternativa (o varias) a la crisis civilizatoria.

8. EL PENSAMIENTO DESCOLONIAL Y LA UNIVERSIDAD

Voy a exponer algunos tópicos sobre la relación entre el pensamiento descolonial y la universidad. Es una relación tensa porque la universidad es un espacio muy importante donde muchas veces se reproduce algo a lo que la descolonialidad o el giro descolonial enfrenta: el eurocentrismo. Es decir, muchas de nuestras universidades son eurocéntricas. Y, ahora, vamos a ir profundizando un poco en qué es eso de «eurocentrismo», porque, como diría Samir Amin, es una ideología. Entonces, es una ideología que ha operado por excelencia en los espacios universitarios. Así, la relación del pensamiento decolonial con la universidad es una relación tensa porque el giro descolonial busca criticar, luchar y buscar una alternativa al eurocentrismo. Muchas de nuestras universidades y departamentos de ciencias humanas y de ciencias sociales, filosofía y sociología reproducen esta ideología.

El primer tópico que quisiera tratar es el tópico de la historia. Y siguiendo al maestro Enrique Dussel, quien recientemente falleció y dejó un gran legado igual que otros pensadores como Franz Hinkelammert, Juan José Bautista, Aníbal Quijano, María Lugones. Las nuevas generaciones tienen que leer a estos pensadores muchas veces olvidados o ninguneados en nuestros medios. Trabajar con ellos e ir más allá, tratando de desarrollar supuestos, tesis y profundizar en algunos aspectos que no necesariamente trabajaron los maestros. Pero partiendo de la historia, siguiendo al maestro Dussel, él siempre va a proponer que cuando uno quiere estudiar algo, uno tiene que primero escribir la historia de eso, porque muchas veces la historia del pensamiento está contaminada ideológicamente. Por eso, cuando él trató el tema de la ética, escribió una historia de la ética.

Primero, entonces, él inicia haciendo una historia de la ética, porque nuestra historia tiene siempre una carga ideológica eurocéntrica y el ejemplo más vivo de eso y que él mismo lo planteó es que la historia como nosotros la concebimos es la historia que se divide en historia antigua, medieval, moderna y contemporánea. Él nos va a decir que eso es un criterio romántico que se ha impuesto en la periodización de nuestra historia y que el simple hecho de pensar la historia en esos términos hace quedar afuera muchos aspectos. Y, por eso, él dice, prácticamente no hay una historia mundial, porque hemos pensado la historia en esos términos románticos, eurocéntricos, en que la historia se divide en esas cuatro etapas. Se hace imperativo romper con ese esquema romántico eurocéntrico. En su *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, no usa esos esquemas, dando como resultado un estudio del pasado más rico y complejo.

Una recomendación, siguiendo a Dussel, es que cada vez que estudiemos algún tópico, tenemos que estudiar la historia descolonizada de eso o hacer el ejercicio de descolonizar el pasado. Por ejemplo, si uno quiere estudiar la pedagogía, uno tendría que hacer una historia de la pedagogía, así como hace Luis Bonilla-Molina en *Educación anticapitalista. Apuntes para la (re)construcción de la historia de las pedagogías críticas*; o sea, el estudio de la pedagogía requiere una nueva historia de la pedagogía donde podamos encontrar esas claves críticas. Es importante hacer una nueva historia de lo que uno estudie, así es importante sucesivamente en otros tópicos.

Además de eso, Dussel, en este libro citado de la *Política* —es un libro muy importante, está dividido en tres tomos—, va a empezar precisamente por la historia mundial, porque insiste en eso: cómo la historia ideológicamente se ha dividido, cómo la han propuesto los románticos, y cómo, por lo tanto, se quedan muchos elementos por fuera: la periferia, etc. Planteó otra dinámica para estudiar la historia y va a hablar de los estadios

de sistemas regionales e interregionales. Esa es una visión más completa, más compleja, y fácticamente con una pretensión de que sea realmente mundial porque se incluye otras civilizaciones y no solamente que todo gire en torno a la occidental; ese es el punto, porque si seguimos el esquema romántico todo va a girar sobre Europa.

Otro breve comentario sobre este libro *La política de la liberación*: está compuesto en tres volúmenes. El volumen I es sobre la historia mundial y crítica. El II, la arquitectónica. Y el III, la crítica creadora. Es importante señalar este tercer tomo porque este tercer libro salió recientemente, en el 2022, y es una obra colectiva donde allí no solamente escribió Dussel, sino también sus colegas, compañeros y sus discípulos más cercanos; con esto quiero decir que también el maestro Dussel estuvo siempre abierto a la reflexión colectiva. Esa va a ser otra de las características del posicionamiento decolonial —o giro decolonial—, es una propuesta o comunidad colectiva y heterogénea.

El pensamiento decolonial es un ejercicio colectivo, no es el resultado de un genio ilustrado en su torre de marfil. Es el producto de un pensamiento que se va formando comunitariamente a partir de las experiencias políticas del momento y las históricas; no es un pensamiento unitario, ni espontáneo. Muchas veces se habla de que la descolonialidad surgió de un grupo, pero realmente incluso los mismos que dicen que estaban en el grupo declaran que no existió una red ni tampoco existió un grupo homogéneo, sino eran diversas figuras importantes que se reunían y discutían en un ejercicio heterogéneo y colectivo de reflexión y de allí va surgiendo entonces la descolonialidad o el giro descolonial como resultado de ese ejercicio colectivo, enriquecido de las luchas históricas de más de quinientos años de resistencia.

Quiero enfatizar en la centralidad del trabajo colectivo. Que sea un ejercicio colectivo no quiere decir que sea unitario, hay sectores y subsectores dentro de la misma descolonialidad. Es

decir, que no todos los que se consideran descoloniales van en una misma línea, sino que hay distintos sectores. Entonces, ese sería el segundo punto que quisiera resaltar: la descolonialidad o el pensamiento descolonial es un ejercicio de reflexión colectiva. Entonces es muy importante ir rescatando esa práctica de pensar colectivamente, y tratemos de producir comunitariamente, hacer reflexiones colectivas, porque en la actualidad, incluso en los ambientes académicos, muchas veces prevalece un individualismo propio del neoliberalismo, que no le hace justicia a lo que debería ser el ideal de universidad en el siglo XXI.

En el libro que ya les he mostrado, Dussel nos va a decir que hay siete límites a los cuales hay que criticar y a los cuales hay que superar. Porque no solamente se trata de que seamos críticos —es importante ser críticos, porque la crítica es lo que le da movimiento al pensamiento—, pero también tenemos que ser creativos y crear nuevos escenarios de resistencia y de posibilidad de transformar el orden vigente. De tal forma que no solamente nos quedemos en lo crítico, sino que también tenemos que dar ese paso a lo creativo y a lo fáctico. Pero esos siete límites solamente los voy a mencionar brevemente. El primero de esos límites es lo que Dussel va a llamar «helenocentrismo», es decir que todo gire en torno a la cultura griega, helénica, y así consecutivamente. Si le preguntamos a cualquier estudiante de filosofía: ¿Dónde empezó la filosofía?, respondería que en Grecia con Sócrates o harían referencia a algún presocrático.

Si vamos a hablar de ética, automáticamente los referentes parten de Aristóteles, incluso si vamos a hablar de la política también el autor por excelencia será Aristóteles. Eso, va a decir Dussel, es necesario para realmente tener una visión universal fácticamente. Sobre la crítica al helenocentrismo, el historiador inglés Martin Bernal escribió en la década de los ochenta el libro *Black Athena*, allí se cuestiona los orígenes «indoeuropeos» de la civilización helénica, sobre cómo otras culturas y civilizaciones

habían aportado pero que, sin embargo, no eran incluidas en esa narrativa helenocéntrica.

El segundo punto va a ser el «occidentalismo» porque la cultura occidental se va a apropiarse de la cultura helénica y, por lo tanto, la cultura occidental se va a convertir en el gran referente al cual todas las otras culturas tienen que seguir. En decir, Occidente es el heredero directo del mundo helénico y el mundo girará en ese pivote. Habrá una cultura y tradición dominante de la producción de conocimiento. En el terrero geopolítico, eso está cambiando —e incluso en una geopolítica del conocimiento también— porque ahora hay una presencia importante de China y de la India, pero, aun así, en esa circunstancia, Occidente sigue siendo un referente importante; pero aparte de serlo en el ámbito de la producción del conocimiento, también se impone militarmente —pensemos en la OTAN—. En lo concreto, en las últimas décadas, perdió la hegemonía junto a Estados Unidos.

El tercer punto va a ser el eurocentrismo. El eurocentrismo, como decía, es esa ideología que opera muchas veces en las universidades y nosotros la hemos naturalizado; el eurocentrismo, siguiendo a Samir Amin, es una ideología que hay que criticar y hay que superar, no solo en el ámbito financiero, sino también epistemológico. En el eurocentrismo opera lo que Edgardo Lander llamó la «colonialidad del saber». Él mismo diría que tanto el eurocentrismo como el colonialismo —y añadimos la colonialidad, dado que el colonialismo puede terminar, pero la colonialidad continuar, como en efecto ocurre— son como capas de una cebolla. En ese sentido, se hace necesario trabajar colectivamente en una descolonización del conocimiento hacia una pluriversidad epistemológica, donde sean válidas las epistemes de otros núcleos civilizatorios.

El cuarto punto sería lo que ya hemos mencionado al inicio, y es un poco la periodización romántica que se hace de la historia, de dividir todos los momentos de la evolución histórica en seccio-

nes: antigua, medieval, moderna y contemporánea. Esa periodización romántica de la historia nos va a dejar fuera de la historia — como diría Leopoldo Zea — o nos va a dejar encubiertos, diríamos que periféricamente, nos va a dejar al margen de esa narrativa, en la cual siempre va a prevalecer el discurso eurocéntrico como ese estadio más alto de la civilización occidental.

El quinto punto que nos va a decir Dussel que habría que criticar y superar va a ser el secularismo, el cual es un producto de Occidente. Diría Ramón Grosfoguel que se imponen también en ese secularismo los valores de esa visión eurocéntrica del mundo. Andrea Meza Torres también ha escrito una crítica al secularismo desde el feminismo decolonial. En esa crítica, el secularismo es parte de los dispositivos de poder. El secularismo es parte de la «expansión colonial» de la cristiandad, bajo este esquema de dominación las otras espiritualidades son sobre encubiertas bajo la necesidad del secularismo.

Sexto punto, el colonialismo teórico y mental, todo esto está relacionado uno con el otro porque el colonialismo no solamente va a consistir en colonizar un territorio, sino que, con esa colonización del territorio, también hay una colonización mental y teórica. Vemos todo con los lentes coloniales, subyugadamente. En los procesos de colonización y neo colonización estuvo en juego la imposición mental y, por ende, teórica, de una forma de ver el mundo. E internamente lo vemos como algo natural, es una forma unidimensional de ver el mundo. La propaganda colonial fue esencial en esa operación. A nivel teórico ocurre que se presenta como la única forma o caja de herramientas contemplativas para captar el mundo, las demás teorías producidas en otros contextos y de otra matriz civilizacional quedan en un segundo plano. Dando lugar a lo que la filósofa británica Miranda Fricker llama «injusticia epistémica».

Y, por último, con respecto a esos siete límites que va a plantear Dussel, es que ese último punto va a ser el de la historia mundial, en esa historia mundial romántica no se incluye a América Latina.

Y él va a hacer un esfuerzo siempre por decir cuál es la importancia y el lugar de América Latina en la modernidad, de lo contrario quedamos fuera de la historia. Por eso, Dussel insistirá en Bartolomé de Las Casas, su formación y origen. A través de Las Casas, entonces, podríamos ubicar a *Abya Yala* —usando el lenguaje *Dule*—, podemos tener, según Dussel, una visión más amplia. Wallerstein también escribió un libro, *Universalismo europeo. El discurso de poder*; tanto Dussel como Wallerstein encontrarían en la defensa de los nativos de *Abya Yala* un elemento central de un verdadero universalismo cuyo origen sería precisamente América Latina.

La universidad, ya les decía en el primer punto, es un espacio donde muchas veces se reproduce el eurocentrismo y se reproduce casi de forma natural, de tal forma que la universidad se constituye como un campo en disputa, o podríamos decir incluso como un territorio en disputa. Y hay disputas políticas, ideológicas y culturales. Hay un concepto muy importante de Boaventura de Sousa Santos, que es el de geocultura. Pero quisiera hablar un poco o ver a la universidad desde una geopolítica del conocimiento. Así como existe la geopolítica como el campo de disputa de las relaciones internacionales, también tendríamos que hablar de una geopolítica del conocimiento, en la cual existen relaciones de poder, relaciones internacionales de poder, en la gestión del conocimiento; la universidad no escapa de eso: es el territorio, para usar esa figura, por excelencia donde se disputa la gestión del conocimiento, donde hay relaciones de poder. Y voy a poner algunos ejemplos muy concretos, pensando desde Panamá, desde América Central y del Caribe también, pues compartimos analógicamente esta misma geopolítica del conocimiento.

En esta geopolítica del conocimiento existe una gestión del conocimiento que opera bajo las lógicas de las relaciones de poder. Y esas relaciones de poder se van a expresar concretamente en la vizibilización o no del conocimiento. Pensemos un poco en la indización del conocimiento. La indización del conocimiento

es «buena», pues las universidades tienen que indizarse en ciertas plataformas. El inicio de ese proceso estaba en igualdad de condiciones a partir del uso del Open Journal System (OJS). Todas las revistas del mundo que van o que aspiran a un reconocimiento necesitan estar en el OJS, y lo bueno es su acceso abierto, libre y gratuito para el usuario. Pero pensemos que el OJS también ha sido producido por universidades del Norte global (Universidad de Columbia Británica, Universidad Simon Fraser, Universidad de Stanford), de tal forma que ya el simple hecho de depender de una sola plataforma para que estén todas las revistas, allí se reproduce una relación de dependencia.

Ese es el primer punto con respecto a la geopolítica del conocimiento. Dependemos de una sola plataforma —para que estén todas las revistas— que, por ahora, nos conviene, porque funciona muy bien y es muy transparente, pero no podemos negar que también eso crea una relación de dependencia en esa geopolítica del conocimiento. El segundo punto, en eso mismo de la indización, no solamente se trata de tener revistas indizadas, sino también su posicionamiento. Las revistas bien posicionadas en Q1, Q2, Q3. El primer cuartil es el que tiene mayor visibilidad porque tiene más citas. Y entonces las revistas se dividen en cuartiles según la cantidad de citas que uno tiene. En esa línea, nuestro posicionamiento depende de esa misma dinámica.

Podemos contar con otra plataforma sin costo, que es el *Google Scholar*, y muchas de nuestras universidades también están dependiendo de Google porque es un espacio donde podemos tener todos nuestros artículos, para hacer informes se hace muy práctico y el conteo de citas se hace automáticamente. De allí se saca mayormente el índice I-10 y el índice H. Y eso hace que uno tenga una clasificación de los investigadores. Entonces: dependemos de OJS y de *Google Scholar*, ambos producidos en Estados Unidos; eso es algo que forma parte precisamente de esa geopolítica del conocimiento.

Dentro de esa geopolítica del conocimiento, para estar en una mejor posición de indización, preferiblemente las revistas tienen no solamente que estar en OJS y estar en el primer cuartil, sino que tienen que emigrar a otras plataformas que tienen mayor impacto como *Scopus* o *Web of Science*. No me voy a detener en este punto, pero no quiero dejar pasar la oportunidad para decir que eso es el ejemplo más concreto de una geopolítica del conocimiento y al cual nosotros nos debemos enfrentar, y es necesario tener una posición y propuesta ante esa geopolítica del conocimiento. Somos de la tesis de que no nos queda otra alternativa que, por un lado, hacer la pelea desde adentro, o fortalecer los esfuerzos de CLACSO por el acceso libre al conocimiento. Pero es importante dar la batalla desde adentro teniendo en cuenta el fetichismo de la indización.

El siguiente punto en toda esta geopolítica del conocimiento es más en el ámbito cualitativo, y es sobre «la injusticia epistémica». He utilizado a la autora Fricker para que uno también tenga en ese mapeo bibliográfico a pensadoras de las grandes universidades británicas y estadounidenses, quienes están planteando lo mismo que hemos planteado los latinoamericanos; y cuando me refiero a eso es que el giro decolonial es una propuesta de latinoamericanos. Se ha criticado que surgió en universidades estadounidenses, lo cual es cierto, pero el giro decolonial surge de las experiencias históricas globales de militancia, lucha y resistencia. La narrativa de un grupo de latinoamericanos en universidades estadounidenses como los fundadores del denominado «giro descolonial» no necesariamente le hace justicia a esa propuesta y a ese posicionamiento emergente del siglo pasado cuyas resonancias aún se mantienen.

Antes de volver sobre Fricker, quisiera comentar que ya no estamos en etapa de hacer una discusión sobre qué es lo descolonial, sino asumir ese compromiso y necesidad para comprender crítica y creativamente el mundo de hoy. Creo que ya hemos dado un paso adelante con respecto a empezar con la definición de de-

colonialidad —que es importante—, pero ese trabajo ya lo hicieron Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Agustín Laó-Montes; y desde el feminismo decolonial, Yuderkis Espinosa y Ochy Curiel. Entonces, ahora se requiere una práctica decolonial a partir de la enseñanza de esos maestros y maestras, pero también de la experiencia y los saberes de mujeres, indígenas y afros.

Asumir una práctica decolonial implica hacernos preguntas fundamentales: ¿Cómo estamos trabajando? ¿Cómo estamos investigando? Es necesario hacer el tránsito: pasar de la discusión estrictamente teórica conceptual al siguiente paso de la práctica decolonial, es decir, investigar descolonialmente, enseñar descolonialidad como una práctica epistémica importante. Este giro descolonial es un «posicionamiento», como diría José Romero-Losacco, en donde está en juego nuestro cuerpo mismo, nuestros sentires. No se trata de una mirada con cierta distancia metafísica, sino un estar corporalmente en el mundo.

Volviendo a Fricker, ella es inglesa, estos temas los ha planteado en Oxford y en Cambridge, estudió su doctorado en Oxford y es profesora en la Escuela de Graduados de Nueva York. Es decir, esto es un tema global, por decirlo de alguna forma; no es un tema etnocéntrico, como despectivamente apuntan algunos profesores del Norte o sucursaleros (como solía decir Dussel) de la periferia que hacen referencia a nuestras problematizaciones. Fricker señala que existe una injusticia epistémica y esta se va a expresar en dos formas: una es la injusticia testimonial y la otra es la injusticia hermenéutica. La injusticia testimonial es quién dice cuál es el discurso válido, cuál es la priorización de los discursos. Y la injusticia hermenéutica va a ser la injusticia en cómo se posiciona una interpretación por encima de otra, es decir, los recursos interpretativos que tienen las comunidades de científicos, para usar esa terminología de T. Kuhn.

Ahora bien, ¿cómo se expresa eso en el mundo, diríamos, académico? Bueno, eso se expresa, por ejemplo, cuando nunca

ponemos en duda el carácter universalista de los planteamientos de Bourdieu, o los de Foucault, o los de Derrida —los cuales nos pueden ser útiles, de eso no hay duda—. No obstante, la producción científica de los profesores panameños o latinoamericanos no tienen esa misma proyección. A eso, Fricker llama una «injusticia hermenéutica», es decir, que hay unos modelos teóricos de interpretación que se posicionan sobre los otros. Con respecto a la injusticia testimonial, es cuando se plantea cuál es el testimonio válido o cuándo un testimonio de una mujer o indígena o afro es un «objeto» de estudio, el cual es analizado por una «teoría» de algún pensador europeo o estadounidense, y luego publicado en una revista de alto impacto. Los testimonios de estas gentes son ricas experiencias de sujetos históricos encubiertos por esta forma de injusticia.

Grosfoguel escribió un artículo importante sobre esta temática, *Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*. Allí se planteó de dónde surge la idea de «extractivismo epistémico». Es decir: ir a una comunidad y extraer conocimiento de esa comunidad, y luego uno se gradúa de doctorado con ese conocimiento. Grosfoguel encontró que había una autora de las reservas indígenas en Estados Unidos que se llama Leane Betasamosake Simpson, ella habla explícitamente de «extractivismo epistémico». Así mismo como van a un lugar y extraen metales, así mismo es con el conocimiento: llegan a una comunidad, extraen todo el conocimiento, se lo roban y entonces traducen ese conocimiento al lenguaje académico. Silvia Rivera Cusicanqui ha trabajado sobre la idea del extractivismo cognitivo.

En esa misma dirección también está la pensadora maorí Linda Tuhiwai Smith. Ella escribió un libro en 1999 titulado *Decolonizing Methodologies*; en uno de los primeros puntos, planteó la importancia de descolonizar las metodologías en el sentido de

que, por ejemplo, lo primero que hacemos en metodología de la investigación es identificar nuestro «objeto» de estudio y este puede ser una comunidad, incluso, nuestro «objeto» de estudio, en la ciencia natural, puede ser la naturaleza. Ella plantea que, al momento de pensar a una comunidad como un objeto, la estamos objetivando. En el marxismo, la objetivación es el proceso del trabajo mediante el cual conviertes algo en mercancía. Y en este escenario de las discusiones epistemológicas, es que tú conviertes el pensamiento de una comunidad, las prácticas ancestrales de una comunidad o a la naturaleza en una mercancía.

Para finalizar, es importante descolonizar la metodología de la investigación para contemplar una imagen del mundo más completa, pluriversal. Dussel fue uno de los pensadores, pero no el único, que nos encaminó por esa tarea. Y hasta el último momento luchó para lograrlo. Para acometer esta tarea es importante desprenderse de los dispositivos de dominación epistemológica y de la ideología del eurocentrismo. Eso no significa que dejemos de leer a los grandes pensadores de Europa o de Estados Unidos, a los clásicos. Pero sí necesitamos leerlos críticamente con una sensibilidad decolonial. Como ya decíamos en líneas anteriores, la universidad es el espacio ideal para la reproducción de estas ideologías dominantes, sin embargo, contradictoriamente, también es un espacio de lucha, donde es posible una alternativa descolonial.

9. SENTIPENSAR PARA LA AFIRMACIÓN DE LA COMUNIDAD DE VIDA

Una reflexión foucaultiana nos conduce a la conclusión de que las disciplinas, cuando reproducen el poder, te disciplinan a él, es decir, operan como un dispositivo de dominación a través del saber; pero, también, cercenan tu capacidad de comprensión y heurística. El mundo es complejo y el saber compartimentado en parcelas no da cuenta de ello. Necesitamos romper con las barreras disciplinarias, lo cual no es lo mismo que romper con las disciplinas en sí. Por ejemplo: la historia, la sociología, la geografía, la antropología y la filosofía, entre otras, tienen un valor en sí, pero por sí solas no pueden comprender el mundo en sus múltiples determinaciones y menos podrían transformarlo hacia una comunidad de vida.

Nuestra reflexión de sentipensar la comunidad de vida la vamos a ubicar en el marco amplio de lo que se conoce como las ciencias humanas, lo cual nos permitirá cierta flexibilidad, es decir, no es solo una disciplina con la cual podemos sentipensar, sino, más importante, es la misma experiencia. Las ciencias humanas o saberes humanísticos corren una doble suerte: están en peligro y son peligrosas; lo primero, es de conocimiento público que a las Humanidades siempre le quieren recortar presupuestos y espacios dentro de los sistemas educativos, sería un doble recorte, se le recorta a la educación y dentro de ella a las humanidades; segundo, las ciencias humanas en su amplitud son un peligro para el saber compartimentado porque son más arriesgadas en sus reflexiones y contagian de impurezas a las disciplinas disciplinadas.

Desde esa amplitud queremos sentipensar lo transdisciplinario como una necesidad fundamental para transformar el mundo. Cruza todas las barreras disciplinarias de la compartimentación del saber en parcelas. El concepto de «sentipensar» lo tomamos de Orlando Fals Borda (Fals Borda, 2015) y el de «comunidad de vida»,

desde la propuesta de Enrique Dussel y Juan José Bautista, de la cual la filósofa de la liberación Katya Colmenares hace una síntesis (Colmenares Lizárraga, 2022). Pero este concepto de Fals Borda realmente es de la experiencia de la cultura anfibia, se define así: «actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza y cuando combinamos las dos cosas así somos sentipensantes» (Fals Borda, 2017). Como él mismo lo planteó, es una conceptualización sencilla, pero implica una enorme riqueza para la vida.

Con respecto a la «comunidad de vida», está influenciada por el pensamiento de Dussel y Bautista, y Colmenares sintetiza esa tradición. Está definida por su afirmación y, en un sentido negativo, por la indagación sobre las causas en que la sociedad moderna o, como diría Fals Borda, la «mentalidad capitalista acumulante» no la posibilita. Dicha racionalidad implícita cosificó a la naturaleza, pauperizó el campo y destruyó los vínculos comunitarios con la ancestralidad. Se continúa desmembrando todo vínculo social y comunitario. Desde el neoliberalismo se promovió el individualismo, donde en el fondo está el ocultamiento de la comunidad de vida.

Entablando el diálogo entre lo sentipensante y la comunidad de vida, me quiero enfocar en el concepto de vida en la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel, quién hizo énfasis en la reproducción de la vida; su discípulo de mayor antigüedad, Bautista, reforzó la idea de comunidad desde un horizonte andino. Esta ética vivió un desarrollo de medio siglo, iniciado, por lo menos, en la década del setenta. El maestro trabajó sin descanso para configurarla. Aunque es bastante amplio trabajar este arco de tiempo, trataré de resumirlo bajo el siguiente prisma: no es un pensamiento únicamente contemplativo, sino que está en función de la transformación de la sociedad mediante la acción política. Aquí hay un diálogo con la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, en la que no solo se trata de interpretar el mundo, sino ahora también de transformarlo.

Esto hay que considerarlo porque muchos de nuestros departamentos académicos de ciencias sociales y humanas han renunciado a esta tradición. Se volvieron disciplinarios, academicistas, eruditos y con la tendencia de especializarse cada vez más. Ser eruditos y académicos en sí enriquece la visión de una universidad, pero si existe ese tamiz con la política transformadora, todo ese conocimiento quedará eclipsado. Nuestra propuesta es sentipensar para la acción de la transformación del mundo. La academia podría jugar un papel fundamental si se acopla con los intereses de un cambio societal —e, incluso, más allá, civilizatorio—. Estos se lograrán al calor del propio devenir histórico en sus contradicciones.

Fals Borda también escribió un texto en esa misma tradición, intitulado *Cómo investigar la realidad para transformarla*. El esfuerzo de Fals Borda es más que todo práctico. Existe una relación entre el pensar y el hacer, en ese sentido, la práctica de la cual emerge el conocimiento es antes de la reflexión. Al hacerlo invertido, lo real y material pasa a un segundo plano, «de allí que la teoría no pueda separarse de la práctica, ni el sujeto del objeto» (Fals Borda, 2015: 256). En nuestros espacios académicos se sobrepone ya sea lo teórico o lo práctico por separado, o las experiencias son traducidas a lo teórico como si no fuesen válidas en sí mismas.

Retomando el diálogo con Dussel, en la década de 1970 aparece su primera ética (*Para una ética de la liberación*). Allí encontramos varios aspectos importantes como el tema de la liberación de la mujer, la liberación pedagógica y los primeros esbozos de una teología política decolonial, muy a tono con lo que ya trabajaban, entre otros, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Dussel estaba influenciado por la obra de Emmanuel Levinas, por recomendación de Juan Carlos Scanonne. Levinas propone el cara-a-cara como condición para adquirir responsabilidad. Allí surge el Otro en la reflexión dusseliana y la necesidad de preguntarnos:

¿quién es ese Otro? El otro escrito en minúscula es cuando no se reconoce su diferencia en el marco de una misma especie y lo excluyes, o lo quieres incluir forzosamente como inferior; el Otro en mayúscula es cuando reconoces la diferencia en el marco de la semejanza como especie humana.

Dussel reflexionó sobre cómo el otro aparece como negado u oprimido dentro del sistema de dominación: la mujer dentro del sistema patriarcal o el indígena y el negro dentro del sistema «blanco» colonial. El otro surge como algo negado, objeto de diversas formas de discriminación. El otro discriminado, negado y oprimido no puede afirmar la comunidad de vida, porque esta le es negada por la racionalidad capitalista acumulante. Es muy interesante ver cómo, en esta primera ética en la que surge el otro, hay una influencia de Levinas. Además de la opresión del otro, es importante analizar la explotación del Otro. Dado que puede reconocerse al Otro, pero igualmente seguirá explotado por un sistema capitalista.

Siguiendo un poco más con la trayectoria de Dussel, después aparece el libro *Filosofía de la liberación*, que va a ser muy importante porque es una síntesis de su pensamiento hasta 1973. Aquí condensa todos los planteamientos esbozados y desarrollados en esa primera ética. Ese libro lo escribió en el exilio mexicano. Allí hay un capital cultural y social muy importante, una comunidad intelectual marxista potente, entre quienes estaban Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, José Revueltas, Wenceslao Roces (quien tradujo *El Capital* para el Fondo de Cultura Económica), entre otros. En esas circunstancias fue muy difícil estar en las discusiones académicas mexicanas sin haber leído a Marx. Entonces, durante toda la década del ochenta, Dussel leerá directamente a Marx, sin intermediarios.

De esta lectura sin intermediarios, Dussel producirá un Marx *otro*, un Marx distinto del marxismo soviético, aunque ya para esas fechas criticar ese marxismo no era ninguna novedad, pues

ya lo había realizado Herbert Marcuse. Entre finales de los setenta y los ochenta, contamos con una reivindicación del marxismo heterodoxo con los trabajos de Perry Anderson y Michael Löwy. En nuestro contexto, fue muy influyente la lectura de Marta Harnecker quien seguía la tradición althusseriana, estructuralista. Dussel tomaría distancia de ambos, de los ortodoxos y heterodoxos, porque para él estos últimos —aunque sean estimulantes— todavía se quedarían, categorialmente, dentro de la «totalidad», y no se puede entender América Latina desde estas lecturas.

También va a ser muy importante la crítica que recibió de Horacio Cerruti, quien lo etiquetó como «populista», lo cual lo llevó con más ímpetu a estudiar a Marx. Es muy importante resaltar la inevitabilidad de Marx si queremos un pensar crítico para la transformación civilizatoria: su diagnóstico de las contradicciones del capitalismo, su concepción de la naturaleza en los manuscritos de París y sus planteamientos sobre el metabolismo entre la naturaleza y los seres humanos en *El capital* serán fundamentales. Dussel encuentra en Marx la materialidad que le faltaba a su reflexión ética de los setenta. Así le dará contenido a su principio de reproducción de la vida.

Dussel va a leer a Marx a través del fetichismo, y en eso coincide, por ejemplo, con Franz Hinkelammert. Su perspectiva se acerca a Walter Benjamin, quien planteó al capitalismo como una religión. Esta lectura minuciosa y arqueológica se complementa con el fructífero diálogo durante una década con Karl-Otto Apel, exponente de la Escuela de Frankfurt, a partir del impulso de Raúl Fornet-Betancourt. Incluso podríamos decir que la centralidad de este diálogo posibilitó el desarrollo de su propuesta ética en un sentido material. Tanto la lectura de Marx y la incorporación de su marco categorial, junto al diálogo con Apel y el giro pragmático, servirían para que Dussel escribiera su segunda ética (*Ética de la liberación*) y, más adelante, se planteará un nuevo giro, el conocido giro decolonial, junto a otros pensadores.

Con estos elementos, Dussel va a escribir su segunda ética: *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, que se conoce como «la ética amarilla» (por la portada del libro). A diferencia de la primera ética, esta va a ser una ética material. Si Dussel no hubiese leído a Marx, no contaría con las categorías para plantearse esta ética a finales de la década de 1990. Ahora, lo interesante aquí es que la palabra «afirmación» no aparece en las dos primeras éticas, sino hasta las *14 tesis de ética*, la cual consideramos su última versión de la ética. Allí hará énfasis en «afirmación», lo cual es más contundente que «reproducción», cuya carga aún podría ser conservadora. La pregunta pertinente hoy es si podemos afirmar la vida en el marco de esta crisis climática dentro de una crisis más amplia: la crisis civilizatoria, cuyo derrotero es el «suicidio colectivo», como lo planteó Hinkelammert.

El principio material de la reproducción y afirmación de la vida nos permite cuestionar, ser propositivos y creativos en este tiempo en el que están en juego las condiciones de posibilidad de la existencia de la especie humana en el planeta. Como especie humana, estamos obligados a llevar hasta las últimas consecuencias este principio que posibilita ese fin. Eso implica ir más allá del antropocentrismo moderno, porque hay que pensar que el riesgo implica la extinción de la especie humana: solo somos si las otras especies son, si la biósfera y naturaleza son.

Aquí considero que el concepto de «sentipensar» desarrollado por Fals Borda va a ser muy importante para enriquecer la ética de la liberación, porque es incluso espiritual. En la cultura anfibia de la que nos habló Fals Borda se reproduce la comunidad de vida, porque no hay una ruptura del metabolismo. El acelerado modo de producción capitalista y todo lo que esté en su entorno atenta contra esa idea de comunidad de vida, porque su horizonte es la acumulación capitalista, lo cual implica imponer su modo de producción, exterminador de todo a su paso para producir mercancías. Eufemísticamente se habla de sostenibilidad, ¿pero de qué o

quién? ¿del ser humano o de ese modo de producción?

Esa idea de sentir con la cabeza y pensar con el corazón va a ser muy importante para un pensamiento crítico en el siglo XXI, cuando estamos caracterizados por el resquebrajamiento de nuestros lazos comunitarios, posibilitadores de la afirmación de la comunidad de vida. Lo cual también implica una educación y una formación más allá de las disciplinas que disciplinan nuestros saberes. La transdisciplinariedad es interpelar las fronteras disciplinarias —no borrar las disciplinas, sino las barreras impuestas institucionalmente— para articular un pensamiento y un hacer que dé cuenta de nuestra realidad para transformarla hacia mejores condiciones de vida comunitariamente. Habrá que apostar por «la transdisciplina y la observación de realidades no fragmentadas» (Fals Borda, 2015: 325).

En conclusión, el sentipensar la comunidad de vida es una imbricación entre el saber y hacer; la ética de la liberación de Dussel nos sugiere conceptos fundamentales, pero no se queda en la simple enunciación de conceptos y principios, sino que tiene un compromiso político con la transformación, porque el principio de afirmación de la comunidad de vida necesita llevarse a la factibilidad y de manera creativa. La ética de la liberación de Dussel nos invita a crear, diseñar y proponer otros mundos posibles, como dirían los zapatistas; nos invita a tejer redes de esperanza y a forjar una academia comprometida con estos horizontes utópicos.

Por último, el sentipensar es también una forma de acción participante: no se trata de investigar a las comunidades como objetos de estudio —eso es llamado por Fals Borda «explotación científica»—; nuestro objetivo es aprender de las comunidades que aún afirman la comunidad de vida, no como algo externo a nosotros, sino como mismidad.

EPÍLOGO: DE UN GIGANTE PLURIVERSAL

RICHARD MORALES

¿Qué hace que un pensador perdure en el tiempo? ¿Es acaso su pertinencia para abordar problemas concretos lo que lo convierten en un referente ineludible? ¿O es debido a la universalidad de sus contribuciones, integrándose al canon de pensadores indispensables que trascienden las barreras del tiempo y espacio?

Abordado dialécticamente, podemos decir que es ambas en el caso de Enrique Dussel. En Dussel hay un cuerpo teórico cuyas raíces se hunden en las tradiciones liberacionistas latinoamericanistas. Posee un contenido abstracto que se concreta en múltiples fenómenos, trascendiendo sus orígenes y negándose a sí mismo en el proceso. En ese sentido, el desarrollo del pensamiento dusseliano-latinoamericanista es a su vez su superación e integración al pensamiento universal, aportando a la comprensión de los encubrimientos y liberaciones propios de la modernidad.

Por ello, tras su muerte, estamos discutiendo su legado. Sus discípulos, como Abdiel Rodríguez, aspiran a adentrarse en los elementos inacabados de su obra, avanzando en la profundización y ampliación de su cuerpo teórico a partir de la confrontación con una multiplicidad de problemas teóricos y empíricos. Corresponde a la comunidad de reflexión crítica y heterogénea de seguidores y polemistas de Dussel darle continuidad a su pensamiento en debate con la realidad. A esta comunidad pertenecen Rodríguez y esta colección de escritos críticos.

Es la concepción trascendental de lo particular lo que hace a un teórico perdurable, con ideas que nacen de la historia pero

que a su vez la atraviesan, reproduciéndose transmutada en los debates sobre la aplicación de la teoría a coyunturas sucesivas. Este proceso lleva a adaptaciones y actualizaciones teóricas que la mantienen vigente. Quien piensa el futuro desde las contradicciones del presente, inevitablemente, dejará una obra en proceso de permanente construcción.

En toda época hay discusiones coyunturales que atañen problemas de índole muy particular. Por ejemplo, un conflicto geopolítico, una forma de discriminación social, una pugna por una medida de gobierno impopular o una crisis económica. Detrás de cada hecho concreto de este tipo, actúan múltiples determinaciones cuya síntesis en el fenómeno a analizar obedece a las leyes de movimiento de la historia, que, en nuestro caso, son las leyes del modo de producción capitalista develadas por Marx.

Podemos detenernos en cada una de esas determinaciones y analizarlas como hechos aislados, pero es imposible explicarlas sin una teoría que aborde sus causas y su desenvolvimiento, que se pueda abstraer del fenómeno para ahondar en las tendencias históricas de las cuales emerge. Así, un hecho histórico particular es el resultado de una confluencia de múltiples factores, que responden al desarrollo de aquellas leyes que actúan sobre nosotros sin que estemos necesariamente conscientes de ello.

Es ahí donde radica la pertinencia de Dussel: con su filosofía de la liberación, logró teorizar desde y para las víctimas de las distintas formas de opresión en América Latina. A su vez, su teoría tiene pretensiones universales al abordar el encubrimiento de las víctimas en general dentro de la modernidad. Esta pretensión de universalidad le permite articularse con Marx. Dussel ubica el sufrimiento y lucha de las víctimas por su liberación dentro del método marxista, de aplicación universal en la medida que devela las leyes materiales de la historia humana y del capitalismo, que se expresan en una miríada de fenómenos diversos.

Como nos muestra Rodríguez, Dussel nos habla concretamen-

te de la crisis civilizatoria, que es la crisis de la modernidad, el proyecto civilizatorio que nace con la conquista y el encubrimiento del otro en 1492. Dussel comprende la importancia de la historia y de la necesidad de pensar la realidad desde la realidad de aquellos que han sido borrados de ella en cuanto sujetos.

Pero, a su vez, Dussel sabe que esta civilización moderna alberga en su seno al capitalismo, por lo cual, inevitablemente, las víctimas deben poder ubicarse dentro de las relaciones sociales del capitalismo en sus distintos niveles de abstracción. El encubrimiento del otro de Dussel es la acumulación originaria de Marx. En lo particular de la historia está lo diverso, en la medida en que la realidad sufrida de las víctimas toma diversas formas, al igual que las luchas que deben emprender. Dentro de unas mismas relaciones sociales de producción, hay plurales formas de opresión, explotación y discriminación.

La obra de Dussel analiza diversos casos particulares, tanto en su teoría como en su accionar, para hacer contribuciones importantes a los debates contemporáneos, que van transformando la concepción moderna de la totalidad al develar sus víctimas encubiertas.

Es el pensamiento que parte de la realidad de las víctimas para pensarse a sí mismo dentro de una totalidad mayor. Es una alteridad que pone en cuestión el marco de la totalidad, reconfigurando dicha totalidad desde las propias víctimas. Y he aquí de donde emerge tanto un método de estudio respecto a la superación de la modernidad como del capitalismo. Dussel abre las puertas a una alternativa, la transmodernidad, cuyo contenido está sujeto tanto a los estudios de Dussel como a los aportes de sus discípulos.

Abdiel Rodríguez forma parte de esa nueva generación de discípulos de Dussel que buscan darle forma y contenido a la transmodernidad. Es un proyecto trascendental, tanto práctico como teórico, de compromiso militante con la transformación de la realidad sin abandonar los espacios académicos. Son camadas de

pensadores trabajando colectiva y heterogéneamente, expresando en la pluralidad de la organización del trabajo la pluralidad del mundo que buscan explicar y superar.

La obra de Dussel es una obra inconclusa en la medida que lo es inevitablemente todo intento de comprender la totalidad desde las contradicciones de sus partes. Lo que concebíamos como totalidad se transforma al invertir las relaciones de poder que lo definían, confirmando la imposibilidad de bosquejar una totalidad final mientras el proceso de adquisición de conocimiento continúe.

La transmodernidad dusseliana nos exige pensar en la superación de la racionalidad instrumental, de la violencia y de la explotación, para posicionarnos desde el principio material de la reproducción y afirmación de la vida. Se trata de ver el despliegue de dicho principio desde las diversas víctimas, desde los diversos teóricos y dentro de las diversas coyunturas. Un esfuerzo heterogéneo y colectivo por superar la crisis desde múltiples trincheras, desde múltiples determinaciones, que han de conducirnos al nuevo horizonte de esperanza de la humanidad.

Dussel pensó la realidad desde los explotados, pero no para quedarse en lo que los define como víctimas, sino para elevarlos a la categoría de sujetos revolucionarios en aquella lucha superior por salvarnos de la crisis que nos amenaza. La disposición de Dussel y de sus discípulos como Abdiel Rodríguez de enfrentar estos dilemas dialécticamente es la base de su necesaria pervivencia teórica y práctica.

ANEXO

**SOBRE EL GIRO DESCOLONIAL.
UN DIÁLOGO CON AGUSTÍN LAÓ-MONTES¹**

Abdiel Rodríguez Reyes: Vamos a entrevistar al profesor, maestro y pensador Agustín Laó-Montes. Él es doctor en sociología histórica por la Universidad de Binghamton de Nueva York. Es un intelectual y activista afrodescendiente de origen puertorriqueño y profesor de sociología de la Universidad de Massachusetts, donde también es investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos del Caribe. Uno de sus últimos libros se titula *Contrapunteos Diaspóricos. Cartografías Políticas de Nuestra Afro América*, publicado en el 2020 por la Universidad del Externado. El doctor Laó-Montes es un referente de lo que se conoció como el giro decolonial, que ya tiene varias décadas de andar debatiéndose en América Latina y el mundo, así que quisiéramos aprovechar aquí, desde el Vicedecanato de la Facultad de Humanidades y del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades, para conversar un poco; y agradecemos mucho la oportunidad de hacerlo con el amigo y maestro, y vamos a iniciar con una pregunta precisamente sobre el giro decolonial: ver cómo se formó este giro, que ha sido importante en las discusiones latinoamericanas e incluso más allá de nuestras fronteras y de nuestro continente.

Agustín Laó-Montes: muchas gracias, compañero Abdiel Rodríguez, por la invitación y amabilidad transcaribeña, aquí a la

1 Esta es una transcripción editada de una entrevista a Agustín Laó-Montes en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá, el 5 de septiembre de 2024.

Universidad de Panamá y a este diálogo que esperamos, como dicen en Colombia, que sea un diálogo sabroso. Sí hay muchas maneras en las que podríamos pensar una genealogía: alrededor del 2005, Nelson Maldonado-Torres, un filósofo puertorriqueño, lo denominó giro decolonial —yo prefiero llamarlo descolonial, por cuidado al uso del lenguaje español—. De hecho, la idea decolonial, que se usa mucho en español, es un anglicismo que viene de *the decolonial*. La idea de *decolonial* en inglés, en realidad, hay que trazarla desde 1999 con Emma Pérez y su libro *The decolonial imaginary*; ella es una historiadora chicana y habla del imaginario decolonial y, en ese mismo momento, habían figuras como Norma Alarcón y Chela Sandoval que hablaban de lo decolonial en el sentido de deconstruir la colonialidad o el colonialismo.

Alrededor de 2005 se hace una conferencia en la Universidad de California en Berkeley, donde se le dio el título a la conferencia: *Mapeando el giro decolonial* —o el giro descolonial, como decimos en español—; y, por ahí, se comienza a usar ese lenguaje para denominar al proceso de transformación política epistémica histórica. Cuando hacemos sociología histórica, cuando hacemos interpretación histórica, social, política, cultural y epistémica, siempre podemos trazar diferentes inicios a lo que estamos hablando, pero a mí me parece importante que el inicio reconozca que el giro descolonial le viene a dar un contenido elaborado en términos epistémicos y en términos políticos o políticos-epistémicos a una serie de transformaciones que se van dando en América Latina o como le dice la feminista afrobrasileña Lélia Gonzalez; yo en mi libro hablo de nuestra Afro América, para extender el lenguaje de José Martí de *nuestra América* y para crear una categoría geo-histórica no idealista, no imperial, que le pueda dar contenido crítico a la idea misma de América Latina. Una de las cosas que hacemos es un análisis transescalar, pero en nuestra región, que es sintomática de lo que está pasando en el mundo,

se dan unas transformaciones importantes y no se puede pensar el denominado giro, sino es a partir de un análisis de coyuntura histórico-mundial de lo que se estaba dando en ese momento: lo que Aníbal Quijano llamó el neoliberalismo como una contrarrevolución a la ola de movimientos antisistémicos de los años sesenta y setenta. Por eso a mediados de los setenta se da el golpe en Chile de Pinochet, en 1973; para esa misma década en Nueva York se da la crisis fiscal. Esos son dos referentes importantes de la emergencia de un nuevo sentido común, en la matriz de dominación que es el neoliberalismo.

Por ahí nos surge una serie de transformaciones, de cambio significativo en términos históricos políticos, que tiene una correspondencia en cuáles son los debates epistémicos intelectuales que se dan en esa época. Surge la llamada crisis del marxismo como discurso crítico y los paradigmas de emancipación o de liberación; surge el llamado debate posmoderno y el llamado giro pragmático, el giro cultural; en ese momento también surgió toda la discusión sobre la globalización, como si fuera algo nuevo; nosotros, nosotras y nosotros, en el giro descolonial, hablamos de una globalización de larga duración: desde el largo siglo XVI hasta ahora, en ese momento que surge una nueva ola de movimientos antisistémicos. Siempre hay luchas, pero en momentos de aglutinación y acumulación de luchas que tienen un efecto, una pertinencia histórica, política y epistémica muy grande en el mundo: en ese momento de emergencia, de una gran acumulación de luchas en contra de los efectos del neoliberalismo de esta nueva gran estrategia del imperio y del capital, hay que ubicar el llamado giro descolonial.

No me voy a detener hablando de los otros giros y cómo se dan esos debates, pero en ese momento, una de sus instancias, de los momentos particulares que tienen más algidez, es el caracazo en 1998 y el levantamiento zapatista en 1994, el levantamiento indígena en el Ecuador en 1990; entonces tú ves que hay la emer-

gencia de una nueva constelación de luchas de movimientos que van configurando un nuevo sentido común contrahegemónico. Una manera de entender la matriz de dominación, de conformar una cultura política o una serie de culturas políticas de resistencia. Allí surge una nueva serie de sujetos históricos que siempre estuvieron allí: los sujetos indígenas, los sujetos negros, afrodescendientes, una nueva forma de feminismo que tocaba más en lo popular. También hubo eventos importantes que son sintomáticos de esa emergencia: en 1992, la campaña continental de resistencia indígena, negra y popular, como una contra memoria, un contra discurso de la mal llamada celebración del descubrimiento en 1492, de los quinientos años. En este contexto, hay un movimiento negro —también indígena, pero sobre todo negro— de articulación en esta región nuestra, en nuestra América Latina, a partir de la década de los dos mil, en relación a la Tercera Conferencia Mundial contra el racismo y formas conexas de discriminación en Durban, Sudáfrica, que le da un nuevo relieve de protagonismo a nivel mundial de las articulaciones del movimiento negro afrodescendiente. De hecho, el término mismo «afrodescendiente», como una identidad histórica, surge en ese contexto. Allí situamos el giro decolonial. No se puede ver simplemente como un fenómeno de las ideas; es un fenómeno de correspondencia con esas grandes transformaciones históricas, así surgen unas nuevas formas de pensar que constituyen una renovación del discurso crítico.

Abdiel Rodríguez Reyes: Muchas veces nos concentramos solamente en las reuniones que se dieron, pero perdemos de vista todos los movimientos sociales que tuvieron lugar precisamente en ese contexto de los noventa. Lo otro que quería preguntarle: ¿cuáles fueron los pensadores y pensadoras que de alguna u otra forma se vincularon con lo que se conoció como el giro decolonial? Algunos le llamaron grupo; hoy no podríamos hablar que

existe un grupo como tal y, bueno, hay muchos pensadores y pensadoras vinculados, como usted mismo, como Grosfoguel o Mignolo, ¿pero cuál sería el núcleo duro de pensadores que diríamos que sentaron las bases epistemológicas, políticas, de lo que va a ser el giro decolonial?

Agustín Laó-Montes: Entramos más en concreto, como pensamos una historia de cómo se fue estructurando una comunidad crítica, una comunidad de intelectuales activistas. Creo que es importante reconocer la coincidencia en la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton y en un Departamento de Sociología Histórica activista; me voy a extender un poco —espero que no sea un problema en la respuesta— porque me parece que hay muchas cosas que no se dicen y se asumen, como la reunión de Binghamton en el noventa y ocho, en Ecuador, en la Universidad Andina Simón Bolívar en Colombia, pero esa historia a través de las reuniones verdaderamente no tiene fondo analítico e histórico. Es importante saber por qué ocurrieron en esos lugares y qué es lo que hay en esos lugares. En el caso de Binghamton, estaban Immanuel Wallerstein y Terence Hopkins, quienes fueron los creadores del Programa de graduados de doctorado en Sociología en Binghamton; en 1968 hubo una huelga muy importante, o sea que fue trascendental ese año de 1968 para la historia mundial. Otro de los referentes fue Tlatelolco en México, como la huelga general de estudiantes y trabajadores en París, la primavera de Praga, etcétera. En la Universidad de Columbia y la Universidad de Nueva York hubo un repertorio de acciones que dan una pauta mundial en el momento de la ocupación de edificios de las universidades; de hecho, uno de los grandes líderes era un puertorriqueño que se llama Juan González, fundador de Democracy Now. Todas estas acciones tuvieron resonancia a nivel mundial.

Los estudiantes escogieron a dos profesores que fueran portavoces con ellos durante la huelga: Terence Hopkins e Immanuel

Wallerstein. Ellos renunciaron, tenían permanencia en la universidad, pero renunciaron, se fueron y dos años después fundaron el departamento en Binghamton, un departamento activista donde pasaron gente como Walter Rodney —el tan importante intelectual de Guyana, que también estuvo en África y fue asesinado, eso se sabe, por una bomba con mediación de la CIA en 1980—, quien era profesor allí en una modalidad de profesor que se llamaba o se llama —creo que todavía existe — «profesor adjunto internacional». Aníbal Quijano también fue adjunto internacional allí. O sea, era un espacio para intelectuales activistas de calibre mundial, con un activismo real, por ejemplo: el activismo de Foro Social Mundial.

Wallerstein será una gran figura, fue director de *Braudel Center*, que se creó allí. Grosfoguel era profesor allí. Yo era estudiante de doctorado. También estaba Kelvin Santiago-Valle, puertorriqueño, también profesor allí. Todos coincidimos en que la colonialidad del poder es una categoría central para repensar la modernidad misma, eso constituye un profundo cambio en la manera en que vemos la modernidad; esa es la gran contribución de Aníbal Quijano. Con el análisis del capitalismo racial estaba Cedric Robinson, con el marxismo negro; él fue profesor allí en Binghamton también. Entonces allí coincide una manera de entender la modernidad como inscrita con la colonialidad misma en su centro: no el colonialismo sino la colonialidad como un atributo central, la colonialidad como esa forma de dominación racial, de género, sexual, de clase, que constituyen la base misma de lo que es la modernidad. Es esa la manera en la cual entendemos la sociología histórica, entendemos cómo analizar la modernidad y también con una vocación profundamente política. Esa es la comunidad política epistémica de Binghamton y allí se da la primera conferencia.

Luego, en 1998, se dieron otras reuniones, como la que organizó Edgardo Lander en otros lugares. En esas reuniones, esas

figuras estaban pensando en una manera afín; claro, eso tiene una larga historia, no es que vinieron dos o tres genios y pensaron de una manera similar de un día para otro. Está esa historicidad de la que hablábamos anteriormente, está toda una larga tradición. En el caso de América Latina, podemos hablar de Sergio Bagú en los años cuarenta; podemos hablar de la generación de independentistas, donde está Quijano y Enrique Dussel, que son dos de las grandes figuras del independentismo, que es una generación intelectual. No hay tal cosa como la teoría de la dependencia y, es lo mismo con el giro descolonial ahora, no hay una manera de describirla; siempre es una comunidad diversa, hay debates internos y diferencias tanto epistémicas, intelectuales como políticas. Hay que hacer un mapeo más complejo de ese movimiento amplio.

Tenemos lecturas de cuáles son las figuras con las que nos identificamos más y pensamos que tienen más profundidad y más influencia. En mi caso, yo creo que son tres en este momento; claro, siempre hay mucha más gente, tener que escoger deja mucha gente fuera, pero cuando a mí me preguntan eso, yo digo, bueno, para mí son tres: Quijano, por el concepto de colonialidad del poder, y eso es algo en lo cual me gustaría tener la oportunidad de debatir a Grosfoguel, porque ese concepto es de Quijano y es un concepto que revoluciona la manera en que se piensa la modernidad. Hay un artículo, sobre todo, que se llama «Colonialidad del poder y clasificación social», publicado en el *Journal of World-Systems Research*, donde usted puede ver la originalidad y profundidad. Yo soy profesor de teoría social; a los estudiantes que vienen al doctorado ese artículo se lo mando a leer porque es una joya de la teoría social en general, y tenemos que descolonizar cómo entendemos la teoría social. Por eso ahora leemos al gran intelectual afroestadounidense W.E.B. Dubois cuando hablamos de la teoría social. Hay un libro de Gurminder Bhambra, donde ella dice que las cuatro grandes figuras —y vamos a crear un ca-

non— de la teoría social son Marx, Weber, Durkheim y Dubois. No podemos pensar en la teoría social sin Dubois y añadiría que tampoco sin Quijano, y eso es en parte al cambio del giro descolonial propiamente dicho. Segundo, Dussel, con la filosofía de la liberación, con toda la riqueza que tiene la teoría, la filosofía de la liberación. Él es uno de los más grandes filósofos vivos hasta hace poco que tiene el mundo. Y la otra gran figura, para mí, es María Lugones, porque ella trae la cuestión del feminismo descolonial, centraliza la cuestión de género y sexualidad de manera que ni Quijano ni Dussel lo pudieron hacer, ni nadie anteriormente; eso se lo debemos a María Lugones. Y, claro, ahora eso abre todo un continente dentro del giro descolonial, en donde hay figuras muy importantes. Para mí, las más importantes en este momento son Ochy Curiel, Yuderlys Espinoza y Betty Ruth Lozano, con el feminismo negro descolonial: le dan otros matices y profundizan para hacer más complejo y más concreto todo el proyecto. Hay muchas otras figuras importantísimas como Lander, con la colonialidad del saber. Lander trae esa cuestión y trae la cuestión ecológica; la conciencia ecológica, que también trae Arturo Escobar el día de hoy, pues, ya tiene otras dimensiones como el giro ontológico. Me parece a mí que uno no se puede quedar en el giro descolonial, porque entonces se convierte en un dogma y se convierte, como decía Hugo Zemelman, en pensamiento parametral, pierde el carácter crítico y creativo.

Abdiel Rodríguez Reyes: El giro decolonial entró como una especie de moda o se puso de moda y, entonces, eso hace que se pierda precisamente esa analítica crítica; en base a eso, primero, ¿sí comparte que hay cierta moda, que se puso de moda? Y, segundo, si es así, ¿cómo tendríamos que hacer para nuevamente regresar o tener ese enfoque crítico que realmente le da sentido al giro decolonial.

Agustín Laó-Montes: Para mí es una pregunta clave, una de las más importantes. Lo primero es mantener el carácter eminentemente político del giro descolonial. Yo siempre menciono una reunión que no está usualmente en la memoria oficial de este giro: en el 2006, el Foro Social Mundial fue en Caracas, en el 2005, en Porto Alegre, este último fue importantísimo, un momento clave de afinidad de correspondencia entre lo que estábamos planteando en las reuniones de corte más académico con lo que estaba ocurriendo en lo político, en los movimientos, en las luchas en Puerto Alegre en el 2005. Fue un esfuerzo social mundial de alrededor de 350 000 personas y se organizaban a través de carpas. Había como 1 000 personas en esa carpa cuando hicimos presentaciones. Se presentó Quijano, se presentó Dussel, se presentó Boaventura de Sousa Santos, se presentó también Catherine Walsh y Nelson Maldonado; a Grosfoguel nunca lo vi en un Foro Social Mundial, no sé si llegó a asistir, pero nunca lo vi en uno de ellos. La respuesta era dinámica, o sea, el Foro Social Mundial no era un lugar de presentaciones académicas: era un lugar de diálogo, y la instancia más dinámica, más vibrante, con más pertinencia política inmediata, fue la que se llamaba la asamblea de los movimientos sociales y nosotros participamos en la asamblea de los movimientos sociales.

De hecho, con la invasión de Irak, ya estaba previsto, en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en la asamblea de movimientos sociales, acciones alrededor del mundo. En 20 ciudades del mundo habíamos millones de personas marchando; eso fue planeado como dos meses antes en el Foro Social Mundial. O sea, esa es la importancia de ese espacio, que ya no tiene esa importancia tan grande como la tuvo en su momento, pero en el 2005 y el 2006, sí, ahí fue que se hizo patente de la manera en que yo lo veo en mi memoria, de esas experiencias que tuvimos, lo que se estaba planteando en el giro descolonial, las ideas y los análisis, las propuestas se correspondían a los cambios que se estaban

dando en las subjetividades políticas, en los movimientos sociales antisistémicos como la categoría que acuñó Wallerstein, Terrence Hopkins y Arrighi, que la adoptamos y la redefinimos. Esa constelación de luchas antisistémicas se correspondía a nuestro análisis de la matriz de poder: apelaba a estos sujetos históricos y por eso ahí había una correspondencia, no éramos simplemente personas que estaban planteando ideas, sino que éramos parte de un movimiento antisistémico y en la medida en la que seamos parte de movimientos antisistémicos, va a ser relevante y va a ser importante el giro descolonial; en la medida en que no lo seamos y nos convirtamos en academicistas o simplemente en asesores de los gobiernos, etcétera, entonces eso va a perder ese carácter crítico, ese radicalismo transformativo.

Quiere decir que tenemos que estar cuidándonos en todo momento, porque en ese entre juego —como muy bien nos enseñó Gramsci ya hace mucho tiempo, a principios del siglo XX—, entre lo que es hegemónico y lo que es contra hegemónico como los lenguajes, como las categorías, como los movimientos, como los sujetos, como los intelectuales, podemos simplemente pasar de ser contrahegemonías para construir una hegemonía radical y transformativa, podemos también muy fácilmente poder ser parte de las nuevas formas de dominación y nos tenemos que cuidar en todo momento. Por eso, en el lenguaje hay que ser sospechosos de él, no podemos dejar que el lenguaje se quede anquilosado, hay que ver cómo se va invirtiendo el carácter crítico de las categorías —y muchas veces lo perdemos—, hay que inventar otras. Entonces tenemos que tener una cierta vigilancia epistémica con lo descolonial, sobre todo ahora que se está por importar una categoría del idioma inglés, convirtiéndose en un *mainstream*; se está convirtiendo en una moda y con mucha frecuencia se esgrime ese lenguaje; inclusive es reclamar ser parte de esa tradición de una manera que ya no tiene carácter crítico, radical y transformativo, de liberación, por eso ese concepto de liberación de Dussel —

que liberación no es solamente liberarse *de*, también es liberarse *para*— sí que nos nutre constantemente.

Abdiel Rodríguez Reyes: para terminar, para aquellas personas que se inician en este posicionamiento que llamamos giro decolonial, díganos unos tres libros que nos recomienda, que sean fundamentales.

Agustín Laó-Montes: Esa es la pregunta más difícil. Mira, yo creo que *La colonialidad del saber* de Edgardo Lander; también la edición de CLACSO con la excelente introducción de Danilo Assis Clímaco, de las obras de Aníbal Quijano; y *Ética de la liberación* de Enrique Dussel.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Rojas, C. A. (2010). *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. Quinta ed. Ciudad de México: Contrahistorias.

Ayala, R. (2024). *Dialéctica individuo - sociedad*. Panamá: VIP-UP-CIFHU.

Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias. La otra mirada de Clío.

Colmenares Lizárraga, K. (2022). De la sociedad moderna a la comunidad de vida: agenda para una filosofía decolonial transmoderna y posoccidental. *Tabula Rasa*, Volumen 42, pp. 133-152.

Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.

Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo.

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: CREFAL / Siglo XXI.

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

Dussel, E. (2009). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. 6º ed. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2011) [1977]. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2012). *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Docencia.

Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

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

Dussel, E. (2021). Hacia una estética de la liberación. ¿Qué es la belleza? *Revista de la Universidad de México*, pp. 110-114.

Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI.

Fals Borda, O. (2017). Concepto sentipensante. [En línea]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=mGAy6Pw4qAw&t=326s> [Último acceso: 30 octubre 2024].

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.

Fukuyama, F. (2019). *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. Barcelona: Planeta.

Latour, B. & Schultz, N. (2023). *Manifiesto ecológico político. Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*. Madrid: Siglo XXI.

Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Löwy, M. (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Mannheim, K. (2005). *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martín-Alcoff, L. (2018). «El Hegel de Coyoacán.» En José Guadalupe Gandarilla Salgado y Mabel Moraña (Eds.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, 79-98. Ciudad de México: UNAM/CEIICH.

Marx, K. (1971). Manuscritos económicos-filosóficos. En: E. Fromm (Ed.), *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 95-201.

Ochoa, Karina, Ramón Grosfoguel, y Katya Colmenares (2023). Programa radial de Abya Yala Soberana en homenaje al filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel. <https://www.youtube.com/watch?v=Wy2J-RO6nTo> (último acceso: 30 de Noviembre de 2023).

Ortega-Caicedo, A. & Lang, L. (2020). *Gritos, grietas y siembras de nuestros territorios del Sur. Catherine Walsh y el pensamiento crítico-decolonial en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala/ Universidad Andina Simón Bolívar.

Quezada, A. (2020). La sinestésica como posibilidad sensible de la vida. En: E. Tellez (Ed.), *Para una estética de la liberación decolonial*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio, pp. 119-153.

Reichmann, J. (2013). *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Centro Internacional Miranda: Caracas.

Rodríguez Reyes, A. (2022). *Enrique Dussel y la crítica a la modernidad*. Lima: Heraldos Editores.

Rodríguez Reyes, A. (2023). Movimiento y actualidad de la filosofía de la liberación. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 44(129).

Rosanvallon, P. (2016). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Soria Breña, R. (2024). *Hubo un momento en que pudimos cambiar esto*. Madrid: Alianza.

Staniscia, A. (2019). Enrique Dussel o una filosofía desquiciada: Apuntes sobre la primera y la segunda edición de *La dialéctica hegeliana*. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, pp. 1-26.

Vega Cantor, R. (2009). Crisis de la civilización capitalista: mucho más que una breve coyuntura económica. En: J. Estrada Álvarez & J. Gualdrón Sandoval (Eds.), *Crisis capitalista, economía y política*. Bogotá: Espacio crítico Ediciones, pp. 61-101.

Vega Cantor, R. (2010). *Los economistas neoliberales: nuevos criminales de guerra punto el genocidio económico y social del capitalismo contemporáneo*. Colombia: CEPA-Periferia Prensa Alternativa - Corporación Aury Sará Marrugo - Alejandría Libros Ltda.

Un gigante pluriversal: homenaje a Enrique Dussel se terminó de imprimir
en agosto de 2025 en la Universidad de Panamá, Bella Vista,
Manuel E. Batista y Ave. José De Fábrega.
Tiraje: 200 ejemplares
Más sobrantes para reposición.

